

# AKADEEMIA

3. AASTAKÄIK 1991 NUMBER 3




---

Kui kriminaalõigus kaitseb kõlblust . . . . .	Jaan Sootak
Mõrvar ja tema advokaat . . . . .	Edgar Hilsenrath
Mis on vabadus? . . . . .	Hannah Arendt
Majanduspsühholoogia aine . . . . .	Kaarel Haav
<i>Variorum</i> 'it tõlgendamas . . . . .	Stanley Fish
Valgusele . . . . .	John Milton
Kakssada aastat hiljem . . . . .	Madis Kõiv
Mida uut toob mentaliteediajalugu? . . . . .	Matti Peltonen
Tartu nõiaprotsessist . . . . .	Juhan Kahk, Malle Salupere
Kurtide enesemääramine . . . . .	Valdeko Paavel, Regina Toom

---

## KOLLEGIUM

Valeri Bezzubov, Tiit Hennoste, Ain Kaalep, Kalle Kasemaa, Arvo Krikmann, Madis Kõiv, Jaan Lepajõe, Aino Lukas, Juhan Peegel, Ain Raitviir, Hando Runnel, Peeter Tulviste, Sulev Vahtre, Arvo Valton, Kaljo Villako.

## TOIMETUS

peatoimetaja . . . . .	Ain Kaalep
tegevtoimetaja . . . . .	Indrek Üde
<i>universalia</i> . . . . .	Eduard Parhomenko
<i>humaniora</i> . . . . .	Mart Orav
<i>socialia</i> . . . . .	Jaan Isotamm
<i>naturalia</i> . . . . .	Toomas Kiho
peatoimetaja asetäitja . . . . .	Agu Tani
keeletoimetaja . . . . .	Triin Kaalep
tehniline toimetaja . . . . .	Lea Malin
korrektor . . . . .	Kristin Haljasorg
sekretär . . . . .	Tiiu Jõgi

### Toimetuse aadress:

202400 Tartu, Küütri 1, telefonid: 31 117, 31 373

Arveldusarve nr 1345043 Tartu Kommerts-  
pangas

Laduda antud 1. II 1991 ü/e «Kroonpress» trükikojas.  
Tellimus nr 13. Trükkida antud 5. IV 1991 Tartu Trüki-  
kojas, Ülikooli 17/19, III. Tellimus nr 548. 60×88 1/16.  
Kiri: Schoolbook. Ofsettrükk. Trükipoognaid 15,0. Ting-  
trükipoognaid 14,70. Arvestuspoognaid 12,37. Trükiarv  
7000.

# AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

---

## 3. AASTAKÄIK 1991 NUMBER 3

Keelatud järelikut paha: Kui kriminaalõigus kaitseb kõlblust, siis mida ta kaitseb  
*Jaan Sootak* . . . . . 451

Mõrvar ja tema advokaat  
*Edgar Hilsenrath* . . . . . 472  
*Tõlkinud Ain Kaalep*

Mis on vabadus? I  
*Hannah Arendt* . . . . . 475  
*Tõlkinud Ene-Reet Soovik*

Majanduspsühholoogia aine: Vana ja uus lähene-  
mine  
*Kaarel Haav* . . . . . 492

*Variorum*'it tõlgendamas  
*Stanley Fish* . . . . . 509  
*Tõlkinud Jaak Rähesoo*

Valgusele: (Kaotet paradüüs III. 1-55)  
*John Milton* . . . . . 540  
*Tõlkinud Ants Oras*

Kakssada aastat hiljem: Arutlusi Joann Gottlieb  
Fichte *Inimese määratluse* väljaande puhul 1988.  
aastal Tallinnas. I  
*Madis Kõiv* . . . . . 543

Juhtlõngad ja tihe kirjeldus: Mida uut toob mentali-  
teediajalugu?

*Matti Peltonen* . . . . . 571  
*Tõlkinud Kajar Pruul*

Nõiamoorid, pisuhännad ja maatargad: Tartu 1619.  
aasta nõiaprotsessist ja selle taustast

*Juhan Kakk, Malle Salupere* . . . . 588

Kurtide enesemääramine ja keeled

*Valdeko Paavel, Regina Toom* . . . . 616

*Arvustus:* Kolme naista, kolme kohtaloo: Aino Kallaksen kir-  
jeenvaihtoa Ilona Jalavan ja Helmi Krohnin kanssa vuosina  
1914-1955. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimi-  
tuksia 509.) Toimittanut Riitta Kallas. Helsinki: Suoma-  
laisen Kirjallisuuden Seura, 1989.

*Sirje Olesk* . . . . . 630

Editorial note. Summaries . . . . . 637

От редакции. Резюме . . . . . 645

Märgid ja sümbolid kristlikus kunstis. V

*George Ferguson* . . . . . 655

*Tõlkinud Meelis Sügis,*  
*Tõnu Karolin ja Heili Einasto*

---

Lk 491, 508, 542, 570, 615 ja 636: Elmar Kitse joonistu-  
sed. (Pastapliiats) 1972.

---

# KEELATUD, JÄRELIKULT PAHA

Kui kriminaalõigus kaitseb  
kõlblust, siis mida ta  
kaitseb

*Jaan Sootak*

1. Õiguse ja moraali vahekorda on saksa õigusteadlane Rudolf Ihering nimetanud õigusfilosoofia Kap Hoorniks, kus meresõitjat on varitsemas halb nähtavus ja kariderohke rannik. Tõepoolest, selle küsimusega tegeldes tekib probleeme, mis tavaliste õigusdogmaatiliste või kriminoloogiliste uurimuste käigus jäävad varjatuks. Kaks neist on ehk olulisemad ning pakuvad enam huvi: esiteks kõlblusvastased kuriteod, nende pikk ja kirev ajalugu, ning teiseks kriminaalõiguse kui õigusharu vahekord moraali, s.t inimeste käitumist kõige enam mõjutavate sotsiaalsete normidega. Teine aspekt on õigusteoreetilist laadi ning peab muu hulgas aitama leida vastust küsimusele, mis on üldse kriminaalõigus ja mil määral on ta moraalnormide kaudu seotud inimloomusega. Kõlblusvastaste kuritegudega seondub intrigeeriv küsimus kriminaalõiguslikest eufemismidest — millised õigushüved on rahva moraalse puhtuse, perekonna kõlbluste aluste, naiseau ja muude selliste kõrgelennuliste määratluste sildi taga

tegelikult kriminaalõigusliku kaitse all. Teatud eufemistlik lähenemine on kriminaalõiguses küll paratamatu, sest kaitstava väärtuse ja selle juriidilise formuleeringu vahel tekib tahes-tahtmata kriminaalpoliitiline, õigusdogmaatiline ja seadustehniline vahekiht, mille läbimine nõuab eriteadmisi. Siiski näib mulle, et just kõlblusvastaste kuritegudega võideldes on kriminaalõigus kõige enam kasutanud eufemismide abi, püüdes seega nimetatud vahekihti kiviseinaks või labürindiks muuta.

2. Kõlblusvastase kuriteo all mõeldakse õiguskirjanduses tavaliselt seksuaalsuhete valdkonnas toime pandud kuritegusid, õieti küll selliseid seksuaalmoraali vastu suunatud tegusid, mis riigi arvates on ohtlikud ja mille eest tuleb inimesi kriminaalkorras karistada. Nagu alljärgnev ajalooline ülevaade näitab, ei moodusta indiviidi või ühiskonna tasemel vaadeldav seksuaalsus siiski terviklikku õigushüve, vaid jaguneb mitmeks: suguline vabadus, alaealise normaalne suguline areng, perekond, avalik häbitunne jms. Lisaks õigusdogmaatilisele ja seaduse süsteemis kajastuvale liigitusele on kõlblusvastastel kuritegudel kriminoloogiline aspekt, mis ülalnimetatud kuritegude kõrval haarab ka muid seksuaalmotiividel toime pandud tegusid (seksuaalmõrvad, fetišivargused jms).

Kõlblusvastastes kuritegudes ilmneb selgelt üks õiguslikke paradokse, nimelt lõhe inimese bioloogilise olemuse ja tema käitumist reguleerivate sotsiaalsete normide vahel. Inimloomuse juurde kuuluv seksuaalinstinkt on enam-vähem konstantne suurus, kuid moraalilis ja õiguses on vaevalt sellist valdkonda, kus käsud ja keelud, lubatud ja keelatud käitumine oleksid isegi Öhtumaa rahvaste hulgas nii erinevad olnud.

Üksikute kõlblusvastaste kuritegude liikide ajaloolisel uurimisel tuleb arvestada, et paljud mõisted on antud retrospektiivis, tänapäeva õiguses määratletud kuriteokoosseisude abil. Kehtivas õiguses kasutatav juriidilise sisuga mõiste võib sugukondliku ja isegi keskaja õiguse uurimi-

sel olla lihtsalt tehniline termin. Näiteks *vägistamine*, üks ohtlikumaid kuritegusid tänapäeval, oli omaette kuriteo-koosseisuna tundmatu veel keskaja seadustes, selle koosseis jagunes mitmete tegude vahel.<sup>1</sup> Võib tuua ka vastupidiseid näiteid — *hooramine* on tänapäeval kas arhailine piiblitermin või lihtsalt sõimusõna, veel uusaja kriminaalseadustikest võis aga leida vastavaid kuriteo-koosseise. Ka *konkubinaat* on kaotanud täielikult oma kriminaalõigusliku sisu, ehkki teda kasutatakse veel perekonnaõiguslikus kirjanduses vabaabielu märkimiseks (Radvanova 1964).

3. Kõlblusvastaste kuritegude ajalugu on ühtlasi pikk lugu sellest, kuidas ühiskondlikud institutsioonid (sugukond, perekond, riik, kirik) on püüdnud seksuaalsuhteid reguleerida ning keeldudest üleastujaid karistada. Kuhu tõmmata õigusliku sekkumise piir, selle üle vaieldakse tänapäevani. Sugulise moraali reguleerimise algus ulatub aga välja sugukondlikku korda. Paljude tänapäevaste seksuaalkuritegude algkujud olid juba siis olemas ning valmistasid peavalu sugukonnapealikele, kes ei suutnud kuidagi mõista, miks vanasti olid noored palju korralikumad ning kuhu selline kõlbluse langus maailmas küll viib. Tõsi, maailm oli eelkõige sugukond, sugukond aga ei olnud mitte lihtsalt mõnekümneliikmeline inimgrupp, vaid elulaad ja ellujäämise viis. On päris selge, et selle nimel tuli rakendada majanduslikke ja sõjalisi abinõusid, samuti kõlblust kindlustavaid eeskirju. Sugukonnas kehtivate normide eesmärk ei olnud aga lihtsalt üksikisik, vaid sugukond tervikuna, see oli ka esimeses järjekorras kaitstav õigushüve. Sugukonna au ei kaitsnud mitte ainult relva kandvad mehed, vaid ka moraalselt puhtad naised. Sugukonna ruvetamine on lähtepunkt, kust kasvavad välja sellised kõlblusvastased kuriteod nagu abielurikkumine ja

<sup>1</sup> Veel sajandivahetusel kasutab Th. Mommsen terminit *Vergewaltigung* karistatava vägivalla (*crimen vis*) tähistamiseks, millel ei ole kõlblusvastaste kuritegudega midagi pistmist (Mommsen 1899); tänapäeval on *vägistamise* tähenduses kasutusel nii *Vergewaltigung* kui ka *Notzucht*.

mitteabieluline seksuaalsuhe. Pole raske märgata, et sisuline erinevus nende kahe kuriteo vahel ei ole kuigi suur — rikutav õigushüve on sugukonna või perekonna au, mille kandjana esineb sugukonnapealik või perekonnapea. Hilisemas ajaloolises arengus nende kuritegude mõisted küll lahknevad — perekonnapea saab oma huvidele kriminaalõiguskaitse abielurikkumise kuriteokoosseisu näol, kuna sugukonna au mõiste transformeerub ühiskonna kõlbelse aluse ja seksuaalmoraali kategooriaks. Selliselt formuleerituna vajab ühiskonna kõlbeline alus kaitset ka muude rünnete eest — verepilastus, sodoomia jms.

Sugukonda kui kesksel õigushüve kahjustab veel üks kuritegu, nimelt naiserööv. See kuritegu seisneb naise (neiu või abielunaise) äraviimises temaga seksuaalvahekorra astumiseks. Ei ole mingit tähtsust, kas naisterahvas ise sellega nõus oli või mitte ning kas naine jäeti kohe maha või hakati edasist kõlvatut kooselu abieluks nimetama. Sellistel piasjadel ei olnud mingit juriidilist tähendust, sest kuritegu seisnes naise äraviimises eestkostja (isa, abielumees, sugukonnavanem) võimu alt — luba küsimata ja tasu maksmata. Et sugukondlikus õiguses on naise seksuaalvabadus tundmatu mõiste, siis ei saanud kujuneda ka selle õigushüve rikkumist väljendavat kuriteokoosseisu — vägistamist. Vägivalla kui niisuguse eest pidi süüdlane küll vastutama, kui ta näiteks naise tappis. Aga see oli kuritegu elu vastu.

4. Rooma õigus oma formaliseerituse ja hästi kujundatud õiguskaitsemehhanismiga on taseme poolest võrreldav tänapäevasega. Aga seda siiski ainult niivõrd, kuivõrd me jääme eraõiguslike instituutide piiridesse. Kui me asendame sugukonna perekonnaga, tavad kirjutatud seadustega ning rahva kohtukoosoleku ja veretasu hagide süsteemiga, saamegi rooma kriminaalõiguse. Kõik see, mis realiseerus *pater familias*'e kaudu, oli efektiivne, seevastu avalikõiguslik kriminaaljuriidiksioon jäi kas nõrgaks või rakedati imperaatori suva teenistusse.



Ma ei taha just öelda, et halvad kombed ja kõlvatu elu oli Rooma riigi allakäigu ja hukkamise põhjus, kuid paljudest eri seadustest hoolimata (näiteks *lex Julia de adulteriis*) ei suutnud rooma õigus ühiskondliku kõlbluse kindlustamisel midagi olulist korda saata. Kõik, mis tehti, realiseerus perekonna kaudu. Selle kinnituseks kaks näidet.

Naiseröövi osas ei lisanud rooma õigus sugukondlikule käsitusele midagi olulist. Kuritegu loeti toime panduks isa või abielumehe vastu ning kuni Constantinuseni ei olnud selle eest ette nähtud avalik-õiguslikku karistust. Kannatanu pool võis esitada hagi auhaavamissüüdistusega või klaariti asi omavahelisel kokkuleppel kahjutasu maksmisega.

Sama kehtib ka abielurikkumise kohta. Nagu sugukondlik õigus, nii ei näinud ka roomlased selles kuriteos mitte abielu kui ühiskonna kõlbelse aluse vastu suunatud tegu, vaid rünnet abielumehe huvide ja õiguste vastu. Nimelt vaadeldi abielurikkumise kui kuriteo subjektina eelkõige abielunaist, kes astub abieluvälisesse vahekorda. Nii tema (*adultera*) kui tema armuke (*adulter*) vastutavad abielurikkumise eest, kannatanuks on petetud abielumees ning kahjustatud õigushüveks tema abielu. Ka sel juhul, kui *adulter* ise on abielus, ei pane ta ikkagi kuritegu toime oma abielu, vaid petetud abielumehe vastu. Seega ei olnud õiguslikus mõttes tegemist abielurikkumisega, kui abielumees astus vahekorda vallalise naisega.

Abielurikkumisega olid seotud ka mitmed muud kuriteokoosseisud, näiteks tänapäeval omaette kuriteona karistatav kupeldamine (tasuline vahendustegevus seksuaalsuhete sõlmimisel). Näiteks ei vastutanud selle kuriteo eest mitte ainult see abielumees, kes oma naisega otseselt kupeldas, vaid ka see, kes oma truudusetut abikaasat rahumeeli edasi pidas ega esitanud tema vastu süüdistust. Kupeldajatena võeti vastutusele ka teisi isikuid, kes lasid end kinni maksta selle eest, et nad abielurikkumise asjaolusid enda teada jätsid.

5. Keskaeg toob poliitilise võitluse keskmesse uue jõu — kiriku. See asjaolu avaldab kõige otsesemat mõju ka õigusele, nimelt algselt ainult pühakirjast tulenevatest ja ainult vaimulikele mõeldud eeskirjadest kasvab välja võimas õigussüsteem — kanooniline ehk kirikuõigus, mille tegevusväli ulatub kaugele üle kirikuorganisatsiooni. Kanoonilises kriminaalõiguses tekib kaks suurt kuriteoliiki — vaimulikud kuriteod (*delicta mere ecclesiastica*) ja moraalivastased kuriteod (*delicta mixta*). Kui esimesed kujutavad endast usuvastaseid tegusid nii vaimulike kui ilma- like poolt (ketserlus, usutaganemine, kirikulõhestamine), siis teised on sellised üleastumised, milles kiriku arvates avaldub vaimne, hingeline kurjus. Et hinge eest hoolitsemine oli kiriku mure, siis ei olnud kuigi raske allutada endale selliste kuritegude karistamist nagu nõidumine, maagia, valevandumine, kirikuvargus, aga ka näiteks abielurikkumine (Hippel 1932: 17).

Nagu kõlblusele tervikuna, nii ka kõlblusvastastele kuritegudele andis ristiusk uue sisu. Pühakirjast tulenevate moraalinormide vastu eksides astub inimene välja Jumala vastu ja andub kuradile.

Abielu sõlmitakse taevas. Abielu on püha, Jumala poolt puutumatuks tunnistatud ühendus mehe ja naise vahel. Pole raske märgata, et õigushüve määratlus on varasemaga võrreldes hoopis teistsugune. Õigus ei kaitsnud enam mitte sugukonna- või perekonnapea au, vaid abielu kui niisugust. On muidugi selge, et niisuguse käsituse juures «nõudsid kristlikud põhimõtted mehelt ja naiselt ühesugust kõlblelist puhtust» (Wilda 1842: 822). Abielurikkumise eest vastutasid mõlemad abikaasad. *Sachsenspiegel* (Saksi õiguseraamat aastatest 1220—1235) nõuabki pikema jututa, et abielurikkujatel tuleb pea maha raiuda (II 13, § 5). Selline eeskiri pärineb otse Piiblist, nimelt Moosese seadustest (5 Mo 22, 22jj). Kujunevad abielurikkumise koosseisu liht- ja kvalifitseeritud liik (viimasel juhul on mõlemad süüdlased abielus). Õigusajaloolased väidavad

siiski, et surmanuhtlus ei kujunenud abielurikkumise eest mõistetavaks põhiliseks karistuseks; see tuli kõne alla ainult teolt tabatud abielurikkujate suhtes. Muudel juhtudel kuulus süüasi kiriklike mõjutusvahendite kompetentsi (Hälschner 1855: 32—56; Friese 1898: 268—269).

Hiliskeskaja kriminaalõigus on aga taas mõjustatud rooma õigusest. Karolina (keiser Karl V kriminaalseadustik 1532. aastast) säilitab küll põhimõtteliselt mõlema abielurikkuja vastutuse, kuid kehtestab teatud juhtudel diferentseeritud vastutuse. Nimelt karistati Karolina järgi meest, kes rikub abielu abielus naisega, pea maharaiumisega ning naist uputamiseega. Seevastu abielumees ja vallaline naine kuulusid pagendamisele või kohaldati nende suhtes kehalist karistust. Kaasaegsed kommentaatorid põhjendasid teist, kergemat koosseisu sellega, et abielurikkumise kahjulikkus seisneb ebaseaduslike laste siginemises perekonda. Teisel juhul selline kahjulik tagajärg loomulikult puudub (Karolina 1967: 88). On ilmne, et selline tõlgendus lähtub perekonnapea õigustest ja on selgelt roomaõiguslik.

Täiesti arusaadavalt muutus abielu tõstmisega õiguskaitse keskmesse palju karmimaks ka suhtumine topeltabielusse. Germaanlastel ei olnud mitmenaisepidamine just tüüpiline, kuid seda tuli siiski ette. Rooma õigusele oli topeltabielu omaette kuriteona tundmatu (*bigamus* on hilisem tehniline termin). Varasemas õiguses vaadati sellele ilmselt üldse läbi sõrmede, *bigamus*'e kui moraalivastase teo eest võis tsensorilt ära teenida *nota* (Rein 1844: 837). *Lex Julia de adulteriis* pidas topeltabielu kuriteoks, kvalifitseerides selle kas sugukõlvatuseks (*stuprum*) või abielurikkumiseks.

Kristlik moraal juurdus siiski aegamööda. Näiteks 1350. aastal kirja pandud Gotlandi tavaõigus (*Guta-Lag* 1818) nägi *bigamus*'e eest ette kirikliku patukahetsuse ning rahatrahvi 3 marka liignaise, 1,5 marka aga konkubiini pidamise eest. Naine tuli maalt välja saata ja kui

süüdlane seda teha ei raatsinud, tuli mõlemal minema hakata.

Üldiselt ei olnud karistused kahenaisepidamise eest aga sugugi nii liberaalsed. Mitmes partikulaarseaduses peeti *bigamus*'t raskemaks kui abielurikkumist; näiteks alemannidel on seadus, mis nõuab kahenaisepidaja poolksraiumist, et kumbki naine talle kuuluva osa kätte saaks (Osenbrüggen 1860: 279). Siiski kohaldati surmanuhtlusena tavaliselt pea maharaiumist või uputamist, kergematel juhtudel piirduti mõne häbistava karistuse või pagendusega. Viimane oli sageli tähtajaline või järgnes sellele peagi armuandmine, et eksinu saaks oma ainsa ja õige naise juurde tagasi tulla. Kõikidel juhtudel, mil surmanuhtlust ei kohaldata, tuli süüdlasel läbi teha ka kiriklik patukahetsus.

Mis armuandmisesse puutub, siis oli see keskaja õiguses võrdlemisi levinud instituut, sageli tehti halastav otsus teatavaks alles tapalaval. Kui hukkamõistetule oli valaline, võidi talle armu anda ning kinkida ta koos tagasi-antud eluga sellele, kes oli armuandmispalve esitanud ning nõustunud pääsenuga abielluma. Sellise palve võis esitada ka süüdimõistetule abikaasa abielurikkumise või mitmenaisepidamise asjades. Luzernist on teada juhtum 1423. aastast, kui surmamõistetule anti armu linna kõigi naiste palvel. Vabakslastu kingiti neile; «mida Luzerni naisseltskond neile kingitud mehega peale hakkas, seda meile ei teatata» (Malblanck 1783: 30; Osenbrüggen 1860: 192).

Ranged kristlikud kõlblusnõuded määratlesid veidi täpsemalt ka vastutuse mitteabielulise seksuaalsuhte eest. Linnades ei suutnud kirik küll üleüldisele kõlvatusele piiri panna, maal oldi siiski märksa rangemad. Palju olenes ka antud piirkonnas kehtinud seadustest, näiteks *Sachsenspiegel* ei loe mitteabielulist vahekorda ei kuriteoks ega üldse õigusrikkumiseks — naine kaotab sellega küll oma au, aga mitte õigusi. Tõsi, abieluväliselt sündi-

nud laps oli õigusteta — «kuidas küll vanemate patud ainult laste peale nuheldakse!» (Freise 1898: 263). Kirikuõigus nõudis enamasti siiski, et kõlblusele tekitatud kahju heastataks, ning muidugi sai seda kõige paremini teha patuelu kristliku abieluga asendades. Mõeldav oli ka lepitusraha maksmine tüdrukule (*Morgengabe, pretium virginitatis*). Kriminaalvastutus järgnes vaid raskematel juhtudel, näiteks kui mees oli lubanud abielluda, tüdruk ootas last ja mees üritas oma kohustustest kõrvale hiilida.

On siiski ilmne, et avalik-õigusliku deliktina hakkas mitteabieluline seksuaalsuhe kriminaalõigusest taanduma juba keskajal. Abiellumiskohustust ei saa muidugi vaadata kriminaalvastutusena, ka lepitusraha maksmine naisele ei näita mitte niivõrd kriminaalõiguslikult kaitstava hüve ülekandumist perekonnalt üksikisikule (naisele), vaid pigem kriminaalõigusvastutuse asendumist tsiviilõiguslikuga (lapse ülalpidamise kohustus). Kriminaalõiguslike reliktidena võime vastavaid sätteid leida veel XIX sajandi seadustikest; näiteks ka Eestis kehtinud Tsaari-Vene 1845. a Nuhtlusseadustik nõudis vallaliste isikute seadusvastase kooselu korral neilt kiriklikku patukahetsust, kui aga «sellise häbiväärse kooselu tagajärjeks oli lapse sünd, siis peab isa, vastavalt oma varalisele seisule, kindlustama lapse ja ema korraliku ülalpidamise» (§ 1289).

Naiserööv omaette kuriteona jääb keskaja seadustikesse küll püsima, aja märke on siingi näha. Õilsad rüütlid ja nende kätel minestavad naised, härra Sinihabe ja muud kurjad jõud — see on kõik tükk romantilist keskaega. Frangi riigi lagunemise järgne Euroopa kuulub ränd- ja röövrüütlitele ning rusikaõigus ja rüütlite taplusõigus (*Fehderecht*) on suures osas välja tõrjunud riigi avalik-õigusliku kriminaalõiguse. On tõenäoline, et perekond ei hakanud rikutud naisele taastamiseks kohtusse pöörduma, vaid haaras relvad ja kappas asja klaarima.

Riikliku kriminaalõiguse tugevnemisega hiliskeskajal

võib märgata kahesuguse õigushüve kaitset selle kuriteokoosseisu raames. Üks neist on alaealise normaalne suguline areng ning selle kaitseks konstrueeritud kuriteokoosseis — nimetatagu seda siis alaealise meelitamiseks sugukõlvatusele või suguühenduseks alaealisega — on tänase päevani mitmesugustes variantides alles vist küll kõikide riikide kriminaalseadustikes. Teine aspekt seondub naisröövil kasutatava vägivallaga ning sellest tuleneb uue kuriteo — vägistamise algkuju.

Milline õieti on kaitstav hüve, see jääb selgusetuks niihästi kesk- kui ka uusaja seadustike järgi otsustades. Mida vähem asetab seadus rõhku naise äraviimisele perekonnapea võimu alt ning mida rohkem langeb rõhk naise suhtes kasutatavale vägivallale, seda enam seondub õigushüve naise isikuga ning ärgem pangem siis kesk- ja uuema aja õigusteadlastele pahaks küsimust, milline naine on selle õigussätte kaitse all.

Kui vägistamises näha jõhkvalt vägivalda naise suhtes, siis ei ole kuriteokoosseisu olemasolu seisukohalt tähtis, kui puhas on naise moraalne pale. Kui aga õigushüvena käsitada naise au, siis muidugi tuleb kõigepealt kindlaks teha, kas niisugune asi üldse kannatanul veel alles oli.

*Sachsenspiegel*'i kriminaalõigus lähtub esimesest eeldusest. Õiguseraamatus on sõna-sõnalt öeldud, et vägistamine on võimalik igasuguse naise suhtes, kui vaid suguühendus on vägivalla abil toime pandud (III 46, § 1). Keskaja kriminaalõiguse eraõiguslik iseloom on vägistamisasjades ilmselge — süüdistusõigus kuulus kannatanule ning eeldas tema vahetut pöördumist (tegemist oli nn avateolise koosseisuga). Kui naine oli juba kord vägistamise ohvriks langenud, siis pidi ta «puruksrebitud riiete, vigastatud keha ja sasiatud juustega, nuttes ja karjudes» igale vastutulijale oma häda kurtma (His 1928: 143). Vägistamine on seega naise isiku, täpsemalt tema vabaduse, veel täpsemalt tema sugulise vabaduse vastu toime pandud kuritegu. Seadus pakkus seksuaalse vägivalla vastu kait-

set igale naisele. Vägistamine ei ole õieti kõlblusvastane kuritegu, vaid jõhker seadusevastane vägivald.

Karolina arvas teisiti, kehtestades vastutuse isikule, kes «vägivalla abil ja tema tahte vastaselt kuritegelikult teotab laitmatut abielus naist, leske või võtab süütuse tütarlapselt». On selge, et niiviisi formuleeritud õiguskaitse alt jäid välja kõik need naised, kelle korralikkuses oli alust kahelda. Õigushüveks saab naise seksuaalne au ning vägistamine muutub kõlblusvastaseks kuriteoks. Kui kannatanu kuulus sellisesse kategooriasse, kelle puhul sugulise au kaitsmist ei eeldatud, siis oli mehel ja ka kohtul alust arvata, et naise vastupanu ei olnud tõeline (Grolman 1798: 231). Tõepoolest, ei ole ju võimalik, et naine kaitseb seda, mis tal puudub. Muidugi kui vägivald seisnes raske vigastuse tekitamises või tapmises, siis pidi süüdlane selle eest ka vastutama.

6. Paljud hiliskeskaja seadustikes (eelkõige Karolinas) määratletud kuriteokosseisud jäid püsima ka uusaja kriminaalkodeksites. Ometi oli valgustusideede läbimurre liiga võimas, selleks et siin suurema skandaalita läbi saada.

Üks uusaja kriminaalpoliitilisi põhinõudeid oli kriminaalõiguse vabastamine religioosest müstitsismist ja see nõue ka realiseeriti — kodeksitest kaovad usukuriteod. Samasuguse õhinaga asuti ka kõlblusvastaste kuritegude kallale ning ehkki ei mindud nende täieliku kustutamiseni seadustikest, oli saavutatud lahendus siiski piisavalt radikaalne.

Kõlblusvastaste kuritegude kohta arvati, et neis on «juudi tseremoniaalne rangus, kristlik kombeõpetus, vana-saksa kord ja au ning kanooniline mõttetus naeruväärse kontrastsusega paaritatud», kandes niiviisi tänapäeva kultuurrahvastele üle idamaa nomaadirahvaste ja süütus metsikuses elavate suguharude, «vaimsete eunuhhide pimeda kire» (Cella 1787: 9). Et kõik seadused on kas loodusest või riigi poolt vastu võetud, siis tuleb vastavalt selle-

le käsitada ka kõlblusvastaseid kuritegusid. Esimeste hulka võib arvata näiteks verepilastuse, sodoomia ja pederastia, riigiseadusi kahjustab näiteks topeltabielu (kasvõi seetõttu, et teist abielu sõlmides valetab abiellu astuja riigiametnikule).

On huvitav märkida, et revolutsioonilise Prantsusmaa 1810. a kriminaalkodeksis jäi kõlblusvastaste kuritegude küsimuses suhteliselt konservatiivsetele positsioonidele (nähtavasti rooma ja kanoonilise õiguse mõjul), säilitades need ühtse kuriteorühmana (1. ptk, 4. jagu: *Attentats aux moeurs*). Seevastu valgustusideedesse üldiselt tõrjuvalt suhtuval Saksamaal, nimelt Baieri 1813. a kriminaalkodeksis ja kriminaalõigusdogmaatikas lahendati küsimus hoopis teisiti. Kõige selle taga seisis moodsa saksa kriminaalõigusteaduse rajaja Anselm Feuerbach (1775—1833).

Seni enam-vähem ühtse kuriteorühma moodustanud kõlblusvastased kuriteod jaotab A. Feuerbach kolmeks. Esimese rühma alla kuuluvad naiserööv ja vägistamine, mis koos elu ja tervise vastu suunatud kuritegudega loetakse algseid inimõigusi kahjustavateks (*ursprüngliche Rechte des Menschen*). Need kaks kuritegu ründavad Feuerbachi arvates inimese õigust ise käsutada oma keha. Teise rühma kuuluvad abielurikkumine ja topeltabielu ning nende üldobjekt on omandatud õigused (*erworbene Rechte*). Osa õigusi tuleneb näiteks omandist, osa isikutevahelistest lepingutest. Nii ongi juhtunud hirmus lugu — vargust, röövimist ja süütamist käsitlevad normid on sattunud ühte gruppi abielurikkumisega ja topeltabieluga. Viimastelt kui kõlblusvastastelt kuritegudelt on võetud igasugune oreool — kui ost-müük või volituse alusel tegutsemine on argipäevased juriidilised toimingud, siis ei ole ka abielu midagi muud kui kahe isiku vaheline leping, mis samuti eeldab teatud kohustusi (mitte sõlmida samal ajal teist abielu ja olla oma abikaasale truu). Paremini ei käinud ka verepilastuse, sodoomia ja konkubinaadi käsi — nimetatud lihalisteks kuritegudeks (*Fleischverbrechen*),



polnud nad paigutatud mitte kuritegude, vaid üleastumiste (*Vergehen*) alla ning nad loeti kombluspolitsei poolt kehtestatud korra rikkumisteks.<sup>2</sup>

Seega oli kõlblusvastane kuritegu juriidilise mõistena likvideeritud. Kriminaalõiguse sekulariseerimisest oli mindud märksa kaugemale — oli astunud esimene samm kriminaalõiguse lahutamisel moraalist. Kriminaalõiguse moraalist vabastamine ja demüstifitseerimine on tõepoolest viimase paarisaja aasta jooksul olnud vaieldamatud arengutendentsid ning nagu me allpool näeme, räägitakse neist praegugi. Kuid igasuguste muudatuste juures nii kehtivas õiguses kui selle tõlgendustes tuleb arvestada nn kriminaalpoliitilise adekvaatsuse nõuet. See tähendab, et lihtne on seadust kehtestada või muuta, hoopis raskem on seda siis ja nii teha, et seadus oleks kooskõlas tegeliku elu vajaduste ja nõuetega. XIX sajandi Euroopa arusaamad moraalist ei olnud nõus kõlblusvastaste kuritegude sellise lihtjuriidilise käsitlemisega. Veel sajandi esimesel poolel asutakse laialipuistatud kõlblusvastaseid kuritegusid kokku koondama. Pärast Feuerbachi surma teeb tema õpiku väljaandja C. Mittermeier rohkesti märkusi, milles korriigerib autori seisukohti kõlblusvastaste kuritegude osas (Feuerbach 1847). Kõlblusvastaste kuritegude koosseisu konsolideerumine saab vaieldamatuks tendentsiks nii üksikute riikide kriminaalseadustes kui kriminaalteaduses (vt nt Marezoll 1841; Hälschner 1868: 286; Wahlberg 1875: 94).

Mingil määral läks hilisemal seadusandlusel ja teoorial ka korda valgustusaja ideedest tingitud nooruserumalusi heaks teha. Aga nii nagu kõlblusvastased kuriteod ei ole kunagi moodustanud monoliitset kuriteorühma terviklikku süsteemi moodustavate õigushüvedega, nii ei ole ka

<sup>2</sup> Feuerbachi õpiku ja tema koostatud Baieri 1813. a kriminaalkodeksi süsteemid ei langenud küll kokku, kuid põhimõtteliselt läheneti kõlblusvastastele kuritegudele samamoodi (*Strafgesetzbuch* 1813; Feuerbach 1818).

nende kuriteokoosseisude kokkukogumine kunagi enam õnnestunud. Lähtudes üldiselt küll eeldusest, et on olemas teatud moraalsed (ka seksuaalmoraali käsitlevad) aluspõhimõtted, mis vajavad õiguslikku kaitset, on kriminaalõigus lakanud kaitsmast seksuaalmoraali kui niisugust ning kaitseb selle asemel konkreetseid õigushüvesid. Detailidesse laskumata võib praeguseks ajaks kujunenud pilti iseloomustada kui järjekordset sammu kriminaalõiguse «lahtimoraalistamisel».

Juba käesoleva sajandi alguses ütles Franz Liszt selgelt välja, et see, mida me mõistame sugulise kõlbluse all, s.t. moraali ja õiguse poolt seksuaalsuhetes kehtestatud eeskirjad ja piirangud, ei kujuta endast ühiskondlikku õigushüve; tegemist on isiku õigusi ja seisundit puudutavate kategooriatega. Siinjuures saab omakorda rääkida kahest omaette suunast õigushüvede kaitsel. Esimene on seotud sugulise vabaduse, seksuaalse enesemääramisega (vägistamine ja muud vägivalda abil toime pandavad seksuaalkuriteod), teine õiguskaitse suund haarab kõlblustunnet (*sittliche Gefühl*), kusjuures tegemist ei ole mitte intellektuaalsete arusaamade, vaid emotsionaalset, tundedelist laadi eluväärtusega (Liszt 1914: 368). Kahe suuna vahele jääb naiserööv, mis tänapäeval on lagunenud kaheks omaette kuriteoks: alaealise äraviimine või meelitamine seksuaalsel eesmärgil ning vabaduse võtmine (inimerööv, pantvangi võtmine jm).

Tänapäeva koodeksites paiknevad seksuaalkuriteod kolmes peatükis: vägistamine ja muud seksuaalmoraali rikkumised on kõlblusvastaste kuritegude peatükis,<sup>3</sup> naiserööv ja alaealise ärameelitamine (seal, kus ta veel alles on) kujutavad endast kuritegu vabaduse vastu, abielurikkumine ja topeltabielu on kuriteod perekonna vastu.

<sup>3</sup> Saksamaa kriminaalkoodeks on astunud siin veel ühe sammu edasi ning nimetanud senise kõlblusvastaste kuritegude peatüki ümber «Kuriteod seksuaalse enesemääramise vastu».

Vägistamise tunnistamisega kuriteoks naise sugulise vabaduse vastu on lakanud keskaegne vaidlus selle üle, kas kannatanuks saab olla ka vääritud naine. Muide, veel Tsaari-Vene 1903. a Uue Nuhtlusseadustikuga seoses vaieldi, kas prostituudi vägistamine on võimalik või mitte (üldiselt arvati, et väljaspool oma teenistuskohustuste täitmist laieneb talle siiski kõikidele kodanikele tagatud õiguskaitse). Ainsa erandina on mõnede riikide kriminaalkoodeksites (Saksamaa, Austria) vägistamise mõiste piiratud abieluvälise seksuaalvahekorraga (s.t abielunaise vägistamine abikaasa poolt ei ole võimalik). Seksuaalse enesemääramise puudumine abielunaisel ei tähenda aga naise õiguskaitse puudumist üldse — vägivaldal kasutanud mees võib vastutada kehavigastuse tekitamise, sundimise vms eest.

Abieludeliktid on ammu eraldunud kõlblusvastaste kuritegude hulgast ning moodustavad tänapäeva kriminaalseadustikes väikese hääbuva rühma. Säilinud on vastutus topeltabielu eest, kuna vastutus abielurikkumise eest on Euroopas vaid üksikutes kriminaalkoodeksites (Austria, Belgia, Bulgaaria, Šveits, Türgi). Sealgi on tegemist lihtsalt kriminaalõigusliku reliktiga, millel on praktiline tähendus ehk peamiselt perekonnaõiguses (ühe abielupoole süü tuvastamisel lahutusasjas või alimendikohustuste määramisel). Verepilastuse koosseis on koodeksitesse siiski alles jäänud, iseasi on siinjuures kaitstava õigushüve määratlemisega — ta arvatakse kahjustavat kas perekonna kõlbelisi aluseid või seksuaalmoraali aluseid.

Rõhk on ümber asetunud ka mitmetelt varem avaliku kõlblustunde vastu suunatud kuritegudelt. Pornograafia on enamasti karistatav vaid alaealiste hulgas levitatuna; prostitutsiooniga seoses on koodeksites kupeldamise ja sutenöörluse koosseisud, samuti moodsa orjakaubanduse variant — naise meelitamine välismaale prostitueerima.

Ei ole mingit alust arvata, et kõlblusvastaste kuritegude peatüki lagunemine ja vastavate tegude dekriminalli-

seerimise protsess oleks lakanud. On ülimalt tõenäoline, et abielurikkumise koosseis kaob lähematel aastatel Euroopa riikide kriminaalseadustikest; *sex-shop*'ide ja videosalongide taustal mõjuvad pornograafiaparagrahvid kriminaalseadustikes (kui nad ei käsitle just alaealiste kaitset) natuke tobedana; võimalik, et ka kupeldamine ja sutenöörlus muutuvad peagi ainult alaealiste kriminaalõiguskaitset puudutavateks koosseisudeks jne. Teiste sõnadega, Euroopas 1960. ja 1970. aastatel läbiviidud kriminaalõiguse «lahtimoraalistamise» suur laine annab oma järelmõjusid mingil määral veel praegu ja tulevikuski.

Ükski areng ei ole aga sile ja tagasilöökideta. Viimastest saame rääkida kasvõi näiteks praegu Balti riikides toimuva kriminaalõigusreformiga seoses. Nõukogude ideoloogiale ja kriminaalpoliitikale omane perekonnasuhete alahindamine (et mitte öelda: alavääristamine) ning kramplik möödavaatamine paljudest seksuaalmoraaliga seotud ebamugavatest probleemidest (prostituatsioon ja sellega seotud muud õigusrikkumised) on andnud põhjust teatud vastureaktsiooniks kriminaalõiguses, mis avaldub kasvõi kavades kriminaliseerida praegu kehtivates koodeksites tundmatud teod — verepilastus, topeltabielu, sutenöörlus, kupeldamine, ning moodustada uued peatükid — kõlblusvastased kuriteod ja kuriteod perekonna ja alaealise vastu.

8. Kõlblusvastaste kuritegude demüstifitseerimine ning kriminaalõiguse vabastamine heade kommete õpetaja rollist on andnud piisavalt alust püstitada küsimus kriminaalõiguse ja moraali vahekorra üldse.

Kõige teravamalt on see küsimus üles kerkinud just kõlblusvastaste kuritegudega seoses, kuid tegelikult on probleemil hoopis sügavam aluspõhi, mis taandub paljuski kriminaalõiguse mõistele, sotsiaalse kontrolli mehhanismile jms.

Kriminaalõigus, täpsemini kriminaalvastutus, on sotsiaalse kontrolli vahenditest vaieldamatult kõige kal-

lim. Juba seetõttu on igati õigustatud nõue, et *ultima ratio* põhimõttele toetudes tuleb kasutada kriminaalõiguslike vahendeid ainult äärmisel vajadusel. Selles seoses on Karl Binding nimetanud kriminaalõigust fragmentaarseks ja aktsessoorseks. Fragmentaarsus tähendab seda, et kriminaalõigus ei püüagi mingi tervikliku süsteemi huvides katta oma sanktsioonidega kõiki hälbeid sotsiaalsetest normidest; aktsessoorsus näitab kriminaalõiguse sõltuvust teistes õigusharudes määratletud normidest ja järelikult ka kõrvalekalde mõistest (Binding 1885: 9; vt ka Jescheck 1988: 46—47). Kui jätta kõrvale nende põhimõtete kehtivus kriminaalõiguse kohta tervikuna, siis vähemalt vahekorras moraalinormidega on Bindingu määratlus asjakohane.

Kui nõustuda kriminaalõiguse fragmentaarsuse teesi-  
ga, siis tuleb tunnistada, et osa moraalinorme vajab kriminaalõiguslikku katet, osa mitte. Meid huvitav probleem taandub siis küsimusele, kuidas seadusandja valib kriminaalõiguslikule kaitsmisele kuuluvad väärtused (eriti kui eeldada, et riigis võib üheaegselt eksisteerida kaks moraalinormide süsteemi, nagu näiteks hiljuti Poolas marksism ja katoliiklus; Wasek 1987: 290). Fragmentaarsusega nõustumatuse korral me eeldame, et kõik põhilised eetilised väärtused saavad kriminaalõiguselt kaitset; sel juhul tuleb kuhugi tõmmata piir tavalise moraalivastase teo ja kuriteo vahele.

Neile küsimustele vastust otsides (lootusetu oleks püüda ühes artiklis terviklikule käsitlusele pretendeerida) jõuame ühe kriminaalõiguse eksistentsiaalse probleemi-  
ni — nimelt, kas kriminaalõigus kujutab endast lihtsalt õigushüvede kaitset või on tema näol tegemist ka käitumist reguleeriva õigusharuga (sealhulgas siis ka moraalimõjutava ja kujundava teguriga).

Ainult õigushüvede kaitsenorme sisaldav kriminaalõigus on eelkõige preventiivset, õigusrikkumisi ära hoidvat laadi, või siis politseilikku õiguskaitset sisaldav

(Welzel 1958: 2—3). Selline kriminaalõigus on eetiliselt neutraalne, vähemalt piirdub ta selliste väärtuste kaitsega, mis eksisteerivad n-õ ilma tematagi või sisalduvad teistes õigusharudes. Aktsessoorne moment on sel viisil käsitletava kriminaalõiguse juures ilmselt suurem, sest kaitsmisele kuuluvate õigushüvede valik on kriminaalõigusele teiste õigusharude poolt rohkem ette kirjutatud. Muidugi ei ole viimane absoluutne, kriminaliseeritavate või dekriminaliseeritavate tegude määramine tuleneb mitmesugustest kriminaalpoliitilistest kaalutlustest, samuti kriminaalõiguses endas kujunenud kriteeriumidest.

Õigushüve kaitset põhjendavad kriteeriumid võivad olla kolmesugused — eetilised, korrakaitselised ja pragmaatilised. Näiteks inimeste tervise, seksuaalse vabaduse, au, väärkuse ja teiste selliste väärtuste kaitse lähtub eetilistest väärtustest. Tuleohutuse eeskirjade rikumise või muu analoogilise tegevuse kriminaliseerimisel, kus kahjulik tagajärg on põhjustatud ettevaatamatusest, on esikohal pragmaatiline kriteerium; seevastu näiteks tulirelva loata hoidmise kui kuriteo ohtlikkus väljendub eelkõige korrakaitses.

Üldiselt võib eetiliselt neutraalset, õigushüvede kaitse rajanevat kriminaalõigust pidada demokraatlikuks, sest ta usaldab rohkem ühiskonna iseregulatsiooni ega tiku kriminaalkaristuse ähvardusel inimese käitumist reguleerima ning teda õpetama, mis on hea ja mis halb.

Inimese käitumisele suunatud kriminaalõigus on märksa suurema eetilise koormusega; eksisteerivate väärtuste kaitsmise kõrval püüab selline kriminaalõigus ka väärtusi kujundada. Nii postuleeritud kriminaalõigus ei ole fragmentaarne ega aktsessoorne, vähemalt kõikide nende väärtuste osas, mis on eetilist laadi. Õigus ja moraal moodustavad ühtse terviku, mille õiguspoliitiline eesmärk on inimese käitumist võimalikult täpselt reglementeerida.

Sotsiaaleetiliselt kriminaalõigusel baseeruv kriminaalpoliitika ei saa tegude kriminaliseerimisel või dekrimina-

liseerimisel lähtuda üksnes eetilistest, pragmaatilistest või korrakaitsealistest kriteeriumidest, sest kogu sotsiaalset normistikku ja kriminaalõiguse rolli selle kaitsmisel vaadeldakse läbi eetilise prisma. Kriminaalõiguslike normide eksistentsi küsimused taanduvad probleemile, kuhu tõmmata moraalivastase teo ja kuriteo piir. Küsimusele, mille poolest erineb kriminaalkorras karistatav kuritegu moraalivastasest teost, distsiplinaar- või administratiivüleastumisest, on püütud leida mitmesuguseid lahendusi. Sotsialistlikus kriminaalõigusteoorias püütakse asjale läheneda kuriteo materiaalse mõiste kaudu — kuritegu ei ole mitte lihtsalt seaduses kuriteoks ja karistatavaks kuulutatud tegu, vaid ühiskondlikele suhetele tegelikku kahju põhjustav, seega ühiskonnaohtlik tegu. Kuid ühiskonnaohtlikkuse mõiste ükskõik kui põhjalik teoreetiline läbitöötamine ei suuda anda vastust küsimusele, miks konkreetne tegu loetakse täna kuriteoks, homme lisatakse tema mõistele mingeid tunnuseid, ülehomme kuulutatatakse see tegu mittekaristatavaks ja mõne aja pärast koguni eeskuju väärivaks. Kui mingit tegu esineb näiteks kümne aasta jooksul üks kord, siis ei ole mõtet seda kriminaliseerida, ka iga päev ette tulevat käitumist on raske üleöö kuriteoks nimetada jne. Need on elementaarsed kriminaalpoliitilised tõed, mille tõlgendamisel ei ole kuriteo materiaalsest mõistest ja ühiskonnaohtlikkuse kategooriast kuigi palju abi. Põhimõtteliselt ei muuda asja ka see, kui asendame kuriteo ühiskonnaohtlikkuse mõiste õigusühve kaitse või kriminaalõiguse sotsiaaleetilise rolliga. Erinevus kuriteo ja moraalivastase teo vahel taandub ikka puhtkvantitatiivseks või on seletatav mitmesuguste kriminaalpoliitiliste kaalutlustega. Senistes sotsialistlikes riikides on selline tõdemus veel üks tee kriminaalõiguse demüstitseerimisel, kuivõrd kriminaalpoliitilised kaalutlused võivad olla võrdlemisi argised ning neilt on langenud targa ja ilmeksimatu parteipoliitika oreool; samuti on kõi-

gile näha ja kuulda, kuidas moodustatakse ja tegutseb lu-gupeetud seadusandja.

Sotsiaaleetilise kriminaalõiguse tugev külg on tema kaugemale ulatuv regulatiivne toime — kriminaalõigus viiakse alla moraalinorme toetama ning moraalinormid tulevad üles ja seisavad kriminaalõigusnormidel otse sel-ja taga. Kui selline protsess peaks toimuma idüllilise ise-regulatsiooni ja täieliku demokraatiaga riigis, oleks kõik korras. Paraku on tegelikult vastupidi — moodne demo-kraatlik riik usaldab rohkem moraali vahetut toimet ning jätab *ultima ratio* põhimõttele toetudes kriminaalõigusele õigushüvede fragmentaarse kaitse rolli. Seepärast rõhuta-taksegi totalitaarse riigi kriminaalõigusteoorias õiguse ja moraali ühtsust ning räägitakse suhteliselt vähe krimi-naalpoliitikast.

Erinevus kahe suguse kriminaalõiguse vahel ei ole mui-dugi totaalne, see avaldub pigem üksikutes instituutides kui kogu õiguses ja igas tema normis. Näiteks on sotsiaal-eetiline kriminaalõigus ühtlasi suunatud enam kurjategi-ja isikule, kehtestades vastutuse kasvõi parasiitliku elu-viisi eest või nõudes karistuse mõistmisel süüdlase ühis-konnaohtlikkuse arvestamist. Veelgi enam avaldub kahe-sugune arusaam kriminaalõigusest õigusväliselt, s.t püüe-tes rakendada õigust teatud eesmärkide teenistusse.

Kui jätta kõrvale kriminaalõiguse kuritarvitamise kõi-ge mustemad leheküljed Hitleri ja Stalini aegadel, siis näib sotsiaaleetiline kriminaalõigus siiski püüdvat kõige paremat — tuua paradiisi maa peale ja teha inimestest ingleid. Aga kõige õilsamategi kavatsustega võib palju kurja teha. Seepärast on õigus skeptikutel, kes arvavad, et õigus ärgu proovigugi inimestest pühakuid teha, selle asemel takistagu neil kuradeiks muutumast.



## Kirjandus

- Binding, Karl 1885. *Handbuch des Strafrechts*. Leipzig: Duncker & Humblot
- Cella, Johann Jakob 1787. *Ober Verbrechen und Strafe in Unzuchtsfällen*. Leipzig: L. Ph. Hahn
- Feuerbach, Paul Johann Anselm 1818. *Lehrbuch des gemeinen im Deutschland gültigen peinlichen Rechts*. Giessen: G. F. Heyer
- Feuerbach, Paul Johann Anselm 1847. *Lehrbuch des gemeinen im Deutschland gültigen peinlichen Rechts*. Hrsg. von C. J. A. Mittermeier. Giessen: G. F. Heyer
- Friese, Victor 1898. *Das Strafrecht des Sachsenspiegels*. Breslau: A. Marcus
- Großman, Karl 1798. *Grundsätze des Criminalrechtswissenschaft*. Giessen: G. F. Heyer
- Guta-Lag, das ist der Insel Gotland altes Rechtsbuch. 1818. Greifswald: E. Mauritius
- Hälschner, Hugo 1855. *Geschichte des Brandenburgisch-Preussisches Strafrechts*. Bonn: A. Marcus
- Hälschner, Hugo 1868. *System des Preussischen Strafrechts*. 2. Teil. Bonn: A. Marcus
- Hippel, Robert 1932. *Lehrbuch des Strafrechts*. Berlin: J. Springer
- His, Rudolf 1928. *Geschichte des Deutschen Strafrechts bis zur Karolina*. München—Berlin: R. Oldenburg
- Jescheck, Hans-Heinrich 1988. *Lehrbuch des Strafrechts: Allgemeiner Teil*. Berlin: Duncker & Humblot
- Karolina 1967 = Каролина: Уголовно-судебное уложение Карла V. Алма-Ата: Наука
- Liszt, Franz 1914. *Lehrbuch des Deutschen Strafrechts*. Berlin—Leipzig: J. Guttentag
- Malblanc, Julius Friedrich 1783. *Geschichte der Peinlichen Gerichts-Ordnung Kaiser Karls V*. Nürnberg: E. Chr. Grattenauer
- Marezoll, Theodor 1841. *Das gemeine deutsche Criminalrecht*. Leipzig: J. A. Barth
- Mommsen, Theodor 1899. *Römisches Strafrecht*. Leipzig: Duncker & Humblot
- Osenbrüggen, Eduard 1860. *Das Alamannische Strafrecht im deutschen Mittelalter*. Schaffhausen: Fr. Hurter
- Радванова 1964 = Радванова, С. Отношения между фактическим мужем и фактической женой. — *Acta Universitatis Carolinae. Juridica* 4. Vol. XI. Nr. 4. Praha
- Rein, Wilhelm 1844. *Das Criminalrecht der Römer*. Leipzig: Duncker & Humblot
- Strafgesetzbuch für das Königreich Baiern*. 1813. München
- Wahlberg, Wilhelm Emil 1875. *Die religiösen Beziehungen in der österreichischen Strafgesetzgebung*. — *Gesammelte kleinere Schriften*. Wien: A. Hölder
- Wasek, Andrzej 1987. Zur Problematik der Beziehung zwischen Strafrecht und Moral. — *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, Jg. 99, H. 2, S. 288—305
- Welzel, Hans 1958. *Das Deutsche Strafrecht*. Berlin: W. de Gruyter
- Wilda, Wilhelm 1842. *Das Strafrecht der Germanen*. Halle: C. A. Schwetschke

---

# MÕRVAR JA TEMA ADVOKAAT

*Edgar Hilsenrath*

*Tõlkinud Ain Kaalep*

«Mitu inimest te olete tapnud?» küsis advokaat.

«Täpselt ühe tosina,» ütles mõrvar.

«Mispärast täpselt ühe tosina?»

«Et arv meeles seisaks,» ütles mõrvar.

«Loomulikult mõistetakse teid õigeks,» ütles advokaat, «sest me saame tõendada, et te olete ainult ühiskonna ohver. Peale selle olete klassikaline juhtum.»

«Mis asi on klassikaline juhtum?» küsis mõrvar.

«See, mis teie olete,» ütles advokaat.

«Teie isa oli joodik,» ütles advokaat. «Ja teie ema poos enda üles. Lapsena peksti teid pidevalt. Viieaastasena pilastas teid üks politseinik. Noorukina varastasite autosid. Koolis jäite istuma. Te ei õppinud mingit õiget ametit ja pärast olite enamasti töötu.»

Der Mörder und sein Rechtsanwalt. — Edgar Hilsenrath. *Zibulsky oder Antenne im Bauch*. Düsseldorf: Claassen, 1983. S. 106—108.

«See on õige,» ütles mõrvar.

«Meie uues riigis ei saa teid süüdi mõista.»

«Sest et olen ühiskonna ohver? Ja peale selle klassikaline juhtum?»

«Jah,» ütles advokaat.

«Kas kõrge kohus mõistab minu asemel süüdi ühiskonna?»

«Endastmõista,» ütles advokaat.

«Kas see on ka õige?»

«Loomulikult on see õige,» ütles advokaat.

«Aga naisi tapsin ma ainult igavuse pärast,» ütles mõrvar.

«Sellest pole midagi,» ütles advokaat.

«Kas ühiskond mõistetakse sellest hoolimata süüdi?»

«Jah,» ütles advokaat.

«Kuidas ühiskond siis süüdi mõistetakse ja kuidas viiakse otsus täide?» küsis mõrvar.

«Nõnda, et ühiskond muudetakse teiseks,» ütles advokaat.

«Kas seda saab muuta?»

«Just parajasti katsetatakse,» ütles advokaat.

«Kes siin on õieti võimul?» küsis mõrvar.

«Sotsioloogid ja psühholoogid,» ütles advokaat.

«Mis valitsus see niisugune on?»

«Humaanne valitsus.»

«Kas see ka võimule jääb?»

«Mitte kuigi kauaks,» ütles advokaat.

«Siis peaks minu protsessi korraldama nii kiiresti kui saab,» ütles mõrvar, «enne kui see humaanne valitsus kukutatakse.»

«Teen omalt poolt kõik mis võimalik,» ütles advokaat.

«Kes siis tahab seda uut valitsust nii ruttu kukutada?»

«Reaktsionäärid,» ütles advokaat.

«Kas neid on palju?» küsis mõrvar.

«Jah,» ütles advokaat.

«Kui minu protsess korraldatakse küllalt kiiresti,» ütles mõrvar, «ja mind õigeaegselt õigeks mõistetakse, siis jõuan ma ju enne humaanse valitsuse kukutamist veel mõned naised tappa?»

«Jõuate küll,» ütles advokaat.

«Siis ei tohi minu protsessiga viivitada!»

«Teen omalt poolt kõik mis võimalik,» ütles advokaat.

EDGAR HILSEN RATH (sünd. 1926) on silmapaistev saksa kirjanik, kelle iroonia ja satiiriga küllastatud proosa heidab teravat valgust tänapäeva ja lähiminekü maailma vastuoludele. Sündinud Leipzigi kaupmeheperes, kaheteistaastasena koos emaga juudi päritolu tõttu emigreerunud Rumeeniasse, sõja ajal deporteeritud Ukrainasse, elas ta pärast sõja lõppu Palestiinas, Prantsusmaal ja USAs. 1950. aastail, enne Saksa maale naasmist, saayutaski ta suure menu USA saksakeelse kirjanikuna oma romaanidega «Öö» (*Nacht*) ja «Nats ja juuksur» (*Der Nazi und der Friseur*). Kodumaal järgnesid «Vaata ette, seltsimees Mandelbaum» (*Gib acht, Genosse Mandelbaum*), «Bronsky ülestunnistus» (*Bronskys Geständnis*), sketšlike dialoogide kogu «Zibulsky ehk Antenn kõhus» (*Zibulsky oder Antenne im Bauch*) ja armeenlaste 1915. a genotsiidist kõnelev «Muinasjutt viimsest mõttest» (*Das Märchen vom letzten Gedanken*), mis sai 1989. a Alfred Döblini preemia.

A.K.

---

# MIS ON VABADUS?

*Hannah Arendt*

*Tõlkinud Ene-Reet Soovik*

Küsimuse «mis on vabadus» tõstatamine näib olevat lootusetu ettevõte. Tundub, nagu oleksid igivanad vasturääkivused ja antinoomiad varitsenud hetke, et asetada mõtlemist loogiliselt võimatute dilemmade ette, nii et vabaduse või selle vastandi ettekujutamine — olenevalt sellest, millist dilemma poolust toetatakse — muutub sama võimatuks kui ruudukujulise ringi mõistest arusaamine. Kõige lihtsamalt võib seda raskust kokku võtta vasturääkivusena meie teadvuse ja südametunnistuse, mis ütlevad meile, et oleme vabad ning seega vastutavad, ning meie igapäevase välismaailmakogemuse vahel, milles orienteerume vastavalt kausaalsusprintsibile. Kõigis praktilistes ja eriti poliitilistes küsimustes peame inimese vabadust isenesestmõistetavaks tõeks ning just sellele aksiomaatilisele eeldusele toetudes kehtestatakse inimühiskonnas seadusi, võetakse vastu otsuseid ning mõistetakse kohut. Igasuguste teaduslike ja teoreetiliste taotluste korral aga läheme vastupidisest ja niisama isenesestmõistetavast tõest *nihil ex nihilo, nihil sine causa*, s.t eeldusest, et ise-

What is freedom? — H. Arendt. *Between Past and Future*. Harmondsworth: Penguin Books, pp. 143—171, 294—296.

gi «meie enese elu allub lõplikul analüüsil kausaalsusele», ja kui meis endis ka oleks lõplikult vaba *ego*, ei ilmu see iialgi üheselt nähtavasse maailma ega saa seega alluda teoreetilisele tõestusele. Seetõttu osutub vabadus pettepidiks, niipea kui psühholoogia vaatab sellesse, mida peetakse tema sisimaks pärusmaaks; sest «rollil, mida jõud mängib looduses, näiteks liikumise põhjusena, on vaste vaimses sfääris motiivi kui käitumise põhjuse näol.»<sup>1</sup> Tõsi, põhjuslikkustesti — efekti ennustatavust, kui kõik põhjused on teada — ei saa rakendada inimsuhete sfääris; kuid see praktiline ennustatamatus ei tõesta veel vabaduse olemasolu, see näitab vaid, et meil pole lihtsalt võimalik iialgi teada saada kõiki mängu tulevaid põhjusi, osalt juba asjaomaste tegurite hulga tõttu, ent ka seepärast, et inimlikud motiivid on erinevalt loodusjõududest kõigi pealtvaatajate eest ikka veel varjatud, peidus nii meie kaasainimeste uuringute kui enesevaatluse eest.

Suurima selgitustöö eest neis segastes asjades oleme tänu võlgu Kantile ja tema arusaamale, et vabadust ei saa omistada sisemeelele ja sisekogemuse valdkonnale sugugi rohkem kui meelele, mille abil tunnetame ja mõistame maailma. Toimigu põhjuslikkus looduse ja universumi majapidamises või mitte, kahtlemata on tegemist mõtte kategooriaga, mis korrastab kõiki meeltega saadud andmeid, olgu nende loomus milline tahes. Seega ei puuduta vastuolu praktilise vabaduse ja teoreetilise vabadusepuuduse vahel — mõlemad oma vastavates valdkondades võrdselt aksiomaatilised — ainult teaduse ja eetika vahelist lahknevust, vaid asub ka igapäevase elu kogemustes, millest lähtuvad nii eetika kui teadus. Mitte teaduslik teooria,

<sup>1</sup> Järgin Max Plancki teost «Causation and Free Will» (*The New Science*, New York, 1959), sest need kaks täppisteadlase seisukohast kirjutatud esseed on klassikaliselt kaunid oma selguses ning lihtsuses, mis ei tähenda lihtsustamist.

vaid mõte ise oma teaduse- ja filosoofiaeelses tähenduses näib eimillekski lahjendavat vabaduse, millel põhineb meie praktiline käitumine. Sest niipea kui meenutame tegu, mille võtsime ette eeldusel, et oleme tegutsemises vabad, näib, et seda valitseb kahte liiki põhjuslikkus — ühelt poolt sisemise motivatsiooni põhjuslikkus, teiselt poolt välismaailma valitsev põhjusprintsip. Kant päästis vabaduse sellest kahekordsest rünnakust, eristades «puhast» ehk teoreetilist mõtlemist ja «praktilist mõtlemist», mille keskmes asub vaba tahe, kusjuures on oluline silmas pidada, et vaba tahtega tegutseja, kes on tegelikult ainu-tähtis, ei ilmu kunagi nähtumuslikku maailma, ei meie viie meelega abil tajutatavasse välismaailma ega selle sise-meelega valda, mille abil ennast tunnetan mina. See lahendus, mis vastandab tahte diktaadi mõistuse arusaamisele, on küllalt kaval ja võib-olla sellest isegi piisab, et kehtestada moraaliseadus, mis loogiliselt järjekindlusele ei jää millegi poolest alla loodusseadustele. Kuid sellest on vähe kõrvaldamaks kõige suuremat ja ohtlikumat raskust, nimelt seda, et mõte ise nii oma teoreetilisel kui teooriaeel-sel kujul sunnib vabaduse kaduma — arvestamata veel asjaolu, et tundub tõepoolest eriskummaline, kui tahe, mille põhitegevuseks on dikteerimine ja käsutamine, annab varjupaika vabadusele.

Poliitikaküsimuse suhtes on vabaduse probleem üliolu-line ja ükski poliitiline teooria ei saa jätta tähele panema-ta tõsiasja, et see probleem on viinud «pimedasse metsa, kus filosoofia on tee kaotanud»<sup>2</sup>. Järgnevate mõttekäikude abil väidetakse, et selle pimeduse põhjuseks on asjaolu, et vabadusfenomeni ei esine mõtte vallas üldse, et ei vaba-dust ega selle vastandit ei saa kogeda dialoogis minu ja mu enda vahel, mille käigus tekivad suured filosoofilised ja metafüüsilised küsimused, ja et filosoofiline traditsioon,

<sup>2</sup> *Ibid.*

mille sellekohast päritolu vaatleme edaspidi, on vabaduse ideed ennast, nagu see inimkogemuses on antud, selgitamise asemel moonutanud, viies selle algsest valdkonnast, poliitika ja üldiste inimsuhete vallast, üle sisemuseriiki, tahtesse, kus see on avatud enesevaatlusele. Selle lähene-mise esimese, esialgse õigustusena võib osutada, et ajalooliselt on vabadusprobleem olnud viimane traditsiooniliste suurte metafüüsiliste küsimuste seas — nagu olemine, eimiski, hing, loodus, aeg, igavik jne — mis üldse filosoofilise uurimise teemaks on saanud. Kogu suure filosoofia ajaloos eelsokraatikutest viimase antiikfilosoofi Plotinose-ni pole tegeldud vabadusega. Ja kui vabadus esmakordselt meie filosoofilisse traditsiooni ilmus, oli usule pöördumise kogemus — alguses Pauluse ja siis Augustinuse oma — selle tõuke andjaks.

Valdkond, kus vabadust alati on tuntud, muidugi mitte kui probleemi, vaid igapäevaelu tõsiasjana, on poliitika. Ja isegi tänapäeval, teame seda või ei, peame vabadusprobleemist rääkides alati meeles pidama poliitikaküsimust ning asjaolu, et inimene on olend, kellele on õaks langenud tegutsemisanne, — sest tegutsemine ja poliitika on kõigi inimelu võimaluste ja võimalikkuste seas ainsad asjad, mida me ei suudaks isegi ette kujutada vabaduse olemasolu vähemalt oletamata. Ning vaevalt võime puudutada ühtainsatki poliitikaküsimust, puudutamata otse-sõnu või kaudselt inimese vabaduse küsimust. Veel enam, vabadus on (kitsamas mõttes) poliitikavalla paljude probleemide ja fenomenide seas midagi muud kui üksnes õigus või võim või võrdsus. Vabadus, mis ainult harva — kriisi- või revolutsiooniaegadel — muutub poliitilise tegevuse otseseks eesmärgiks, ongi tegelikult põhjus, miks inimesed üldse koos poliitilises ühenduses elavad. Ilma selle ta puuduks poliitilisel elul kui sellisel mõte. Poliitika *raison d'être* on vabadus ja selle kogemusväljaks on tegutsemine.

See vabadus, mida me poliitikateoorias kõikjal iseene-



sestmõistetavaks peame ja mida isegi neil, kes kiidavad türanniat, ikkagi tuleb arvestada, on täielik vastand «sisemisele vabadusele», sellele siseruumile, kuhu inimesed välise sunduse eest võivad põgeneda ja kus end vabana tunnda. See sisemine tunne jääb väliste ilminguteta ja on seega definitsiooni järgi poliitika seisukohast ebaoluline. Olgu see ükskõik kui seaduspärane ja kirjeldagu hilisantiik seda kui ilukõneliselt tahes, ajalooliselt on siiski tegemist hilise nähtusega, mis oli algselt maailmast võõrdumise tulemus, mis ka inimlikud kogemused muudeti kogemusteks iseeneses. Sisemise vabaduse kogemused on tulemuslikud — nad eeldavad alati tagasitõmbumist maailmast, kus vabadus maha salati, sisemusse, kuhu kellelgi teisel juurdepääsu pole. Seda siseruumi, kus mina on maailma eest kaitstud, ei tohi ekslikult pidada südameks ega mõistuseks, mis mõlemad eksisteerivad ja funktsioneerivad ainult vastastikusel seoses maailmaga. Hilisantiikajal avastasid need, kel maailmas oma kohta ei olnud ja kel seega puudus maine seisund, mida varasest antiigist peaaegu üheksateistkümnenda sajandi keskpaigani peeti üksmeelselt vabaduse eelduseks, sisemuseriigi — mitte aga südame või mõistuse — kui selle kohta, kus valitseb absoluutne vabadus.

Selle sisemise vabaduse või teooria «inimvabadusele kohane valdkond on teadvuse siseriik»<sup>3</sup> tulemuslik iseloom ilmneb veel selgemalt, kui läheme tagasi ta päritolu juurde. Seda ei esinda mitte tänapäeva üksikisik oma sooviga avaneda, areneda, kasvada, oma õigustatud hirmuga, et ühiskond võib alla suruda tema individuaalsuse, «geeniuse tähtsuse» ja originaalsuse järjekindla rõhutamisega, vaid hilisantiigi rahvalikud ja rahvalikustavad sektandid, kel filosoofiaga on vaevalt midagi ühist peale nime. Nõnda võib kõige veenvamaid argumente sisemise vabaduse absoluutse üleoleku toetuseks siiski leida ühest Epikteto-

<sup>3</sup> John Stuart Mill, *On Liberty*.

se esseest, mis algab väitega, et vaba on see, kes elab, nagu tahab<sup>4</sup>, — definitioon, mis on veidraks kajaks lausele Aristoteelse *Poliitikast*, kus väide «vabadus tähendab selle tegemist, mis meeldib» on pandud nende suhu, kes ei tea, mis vabadus on.<sup>5</sup> Edasi näitab Epiktetos, et inimene on vaba, kui piirdub sellega, mis on tema võimuses, ega küünitu valdkonda, kus teda võidakse takistada.<sup>6</sup> «Elamise teadus»<sup>7</sup> seisneb teadmises, kuidas hoida lahus võõrast maailma, mille üle inimesel võimu pole, ja iseennast, mida ta võib käsutada, nagu soovib.<sup>8</sup>

Ajaloo seisukohast on huvitav märkida, et vabadusprobleemi ilmumisele Augustinuse filosoofiasse eelnes see-ga teadlik katse lahutada vabaduse mõiste poliitikast, jõuda formuleeringuni, mille järgi võib olla maailmas ori ja ikkagi vaba. Kuid kontseptuaalselt pole Epiktetose vabadus, vaba olemine omaenese ihadest, midagi muud kui kaasaegsete antiiksete poliitikamõistete pahupidipööramine; ning selle populaarfilosoofia põhiosa kujunemise poliitiline taust, vabaduse ilmne allakäik hilises Rooma impeeriumis, tuleb täiesti selgelt ilmsiks selliste mõistete osatähtsuses nagu võim, valitsemine ja vara. Vastavalt antiikaja arusaamale võis inimene paratamatust vajadusest vabaneda ainult võimu kaudu teiste inimeste üle ning vaba sai ta olla ainult siis, kui tal oli olemas elukoht, kodu selles maailmas. Epiktetos viis need maised suhted üle inimesesiseste suhete sfääri, mille kaudu avastas, et ükski võim pole nii absoluutne kui see, mille kehtestab inimene ise enda üle, ja see siseruum, kus inimene heitleb ja ennast alistab, on rohkem tema oma, see tähendab, välise vahelesegamise eest rohkem varjatud, kui ükskõik milline maine kodu eales olla saaks.

<sup>4</sup> Vt «Vabadusest», *Dissertationes*, IV rmt, § 1.

<sup>5</sup> 1310a25jj.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, § 75.

<sup>7</sup> *Ibid.*, § 118.

<sup>8</sup> §§ 81 ja 83.

Sellest tulenevalt, kogu selle suure mõju kiuste, mis sisemise, poliitikavälise vabaduse mõistel on olnud mõtlemistraditsioonile, tundub, et võib ohutult väita: inimene ei teaks midagi sisemisest vabadusest, kui ta poleks algselt kogenud olukorda, kuidas olla vaba maises, käega katsutavas tegelikkuses. Vabadust või selle vastandit tunnetame kõigepealt suhtlemisel teistega, mitte suhtlemisel iseendaga. Enne kui temast sai mõtte tunnus või tahteomadus, mõisteti vabadust vaba inimese staatusena, mis võimaldas tal liikuda, kodust lahkuda, minna laia maailma ja kohtuda teiste inimestega teos ja sõnas. Sellele vabadusele eelnes ilmselgelt vabastamine: et olla vaba, pidi inimene olema ennast elu esmavajadustest vabastanud. Kuid vabaduse staatus ei järgnenud vabastamisaktile automaatselt. Vabaduse jaoks oli peale lihtsa vabastamise vaja ka teiste samasuguse staatusega inimeste seltskonda ja ühiskondlikku avalikku ruumi, kus nendega kohtuda — teisisõnu, poliitiliselt organiseeritud maailma, millesse iga vaba inimene võis end sobitada sõna või teo abil.

Ilmselt ei ole vabadus iseloomulik igasugusele inimsuhtlemisele ja igale ühiskonnakujule. Kui inimesed elavad koos, kuid ei moodusta poliitilist üksust — nagu näiteks hõimuühiskonnas või oma kodu eraldatuses — siis ei valitse nende tegusid ja käitumist niisugused tegurid nagu vabadus, vaid eluline vajadus ja hoolitsus elu säilitamise eest. Veel enam, vabadusel puudub maine tegelikkuses kõikjal, kus inimtekkeline maailm ei muutu sõna- ja tegevuslavaks — näiteks despootlikes ühiskondades, mis pagendavad oma alamad koduseinte vahele ja hoiavad seeläbi ära ühiskondliku sfääri tekkimise. Poliitiliselt garanteeritud ühiskondliku sfäärita puudub vabadusel maine ruum, milles avalduda. Kahtlemata võib ta pesitseda inimeste südames soovi või tahte, lootuse või igatsuse näol; kuid inimsüda, nagu me kõik teame, on väga pime paik, ja seda, mis selle hämaruses sünnib, võib vaevalt pidada tõestatavaks faktiks. Vabadus kui tõestatav fakt ja poliiti-

ka langevad kokku ning on teineteisega seotud kui sama asja kaks külge.

Siiski on just poliitika ja vabaduse kokkulangemine see, mida me oma kaasaegse poliitilise kogemuse valgusel ei saa pidada iseenesestmõistetavaks. Totalitarismi teke, selle nõue, et kõik eluvaldkonnad oleksid allutatud poliitika nõudmistele, ja pidev kodanikuõiguste, eelkõige kõigi privaatsuse ja poliitikavabaduse õiguste tunnistamata jätmine sunnivad meid kahtlema peale poliitika ja vabaduse kokkulangevuse ka nende sobivuses üldse. Kaldume uskuma, et vabadus algab seal, kus poliitika lõpeb, sest oleme näinud, et kui niinimetatud poliitilised kaalutlused on kõik muu kõrvale tõrjunud, on vabadus kadunud. Kas liberaalne kreedo «mida vähem poliitikat, seda rohkem vabadust» polnud viimaks ikkagi õige? Kas pole tõsi, et mida vähem ruumi poliitiline element enda alla võtab, seda suurem valdkond jääb vabaduse kasutada? Tõepoolest, kas me ei mõõda siis õigustatult vabaduse ulatust igas antud ühiskonnas selle järgi, kui laia ulatuse see jätab ilmselt poliitikavälistele tegevustele, vabale majandusettevõtlusele või õpetamise, religiooni, kultuuri ja intellektuaalse tegevuse vabadusele? Kas pole õige see, nagu me kõik miskipärast usume, et poliitika sobib vabadusega kokku ainult seetõttu ja selles ulatuses, mil määral ta garanteerib võimaliku vabaduse poliitikast?

Definitsiooni, et poliitiline vabadus tähendab poliitikast võimalikult vaba olla, ei sunni meile peale mitte ainult värskeimad kogemused — see on mänginud suurt osa poliitikateooria ajaloos. Meil ei tarvitse minna kaugeemale 17. ja 18. sajandi poliitilistest mõtlejatest, kes paha tihti lihtsalt samastasid poliitilise vabaduse turvatundega. Poliitika kõrgeim otstarve, «valitsuse eesmärk», oli turvalisuse kindlustamine; turvalisus omakorda muutis vabaduse võimalikuks ja sõna «vabadus» tähistas sellise tegevuse kvintessentsi, mis toimus väljaspool poliitikavalda. Isegi Montesquieu, kuigi tal polnud poliitika olemusest

mitte lihtsalt teistsugune, vaid tunduvalt kõrgem arvamus kui Hobbesil või Spinozal, võis ikkagi kohati võrdsustada poliitilise vabaduse turvalisusega.<sup>9</sup> Poliitiliste ja ühiskonnateaduste tõus 19. ja 20. sajandil on isegi laiendanud kuristikku vabaduse ja poliitika vahel; sest nüüd hakati arvama, et valitsus, mida uusaja algusest saadik on samastatud poliitilise elemendi totaalse pärusmaaga, on seatud kaitsma pigem eluprotsessi kui vabadust, ühiskonna ja selle üksikisikute huve. Otsustavaks kriteeriumiks jäi turvalisus, ent mitte üksikisiku kaitstus «vägivaldse surma» eest nagu Hobbesil (kellel igasuguse vabaduse tingimuseks on hirmust vaba olemine), vaid turvalisus, mis võimaldaks ühiskonna kui terviku eluprotsessi segamatut arengut. See eluprotsess ei ole seotud vabadusega, vaid tuleneb tema enese sisemisest vajadusest; ja seda võib vabaks nimetada ainult selles mõttes, mida kasutatakse kõneldes vabalt voolavast ojast. Siin ei ole vabadus isegi poliitika mittepoliitiline eesmärk, vaid kõrvalnähtus — mis omal kombel moodustab piiri, millest valitsus ei tohi üle astuda, kui kaalukausil ei ole just elu ise või selle vahetud huvid ja vajadused.

Seega pole vabadust poliitikast eristanud mitte ainult meie, kel on põhjust poliitikat vabaduse huvides kahtlustada, — seda on teinud kogu uusaeg. Võiksin sukelduda veelgi sügavamasse minevikku ning kutsuda välja vanemaidki mälestusi ja traditsioone. Uusajaeelne ilmalik vabadusekontseptsioon oli vaieldamatult rõhutatult järjekindel, kui lahutas alamate vabaduse igasugusest otsest kaastegevusest valitsuses; rahva «priius ja vabadus seisnesid selles, et neid valitsesid sellised seadused, mille kohaselt nende elu ja vara võisid enim neile enesele kuuluda: see ei tähenda osalemist valitsuses, mis ei puutu üld-

<sup>9</sup> Vt *Esprit des Lois*, XII, 2: «La liberté philosophique consiste dans l'exercice de la volonté... La liberté politique consiste dans la sûreté.» (Filosoofiline vabadus seisneb tahte rakendamises... Poliitiline vabadus seisneb turvalisuses.)

segi neisse» — nagu Charles I selle oma tapalavakõnes kokku võttis. See, et inimesed viimaks nõudsid oma osa valitsemises või ligipääsu poliitikavallale, et tulnud mitte vabadusihast, vaid usaldamatusest nende suhtes, kellel oli võim nende elu ja vara üle. Veel enam, poliitilise vabaduse kristlik kontseptsioon pärineb varajaste kristlaste kahtlustustest ja vaenulikkusest ühiskondliku sfääri kui sellise suhtes, nõudes vabanemist selle muredest, et vaba olla. Ja sellele kristlikule, lunastuseesmärgiga vabadusele eelnes, nagu nägime, filosoofide kõrvalehoidmine poliitikast kui kõige kõrgema ja vabama elulaadi, *vita contemplativa* eeldus.

Hoolimata selle traditsiooni tohutust kaalust ning meie enda kogemuste võib-olla veelgi mõjusama sunni kiuste, mis mõlemad avaldavad survet vabaduse poliitikast lahutamise suunas, arvan: lugeja võib uskuda, et luges vaid vana aabitsatõde, kui ütlesin, et poliitika *raison d'être* on vabadus ja et vabadust kogetakse eelkõige tegutsemises. Järgnevalt ei tee ma muud, kui mõtisklen selle vana aabitsatõe ümber.

## II

Poliitikaga suhestatud vabadus ei ole tahtefenomen. Me ei tegele siinkohal *liberum arbitrium*'iga, valikuvabadusega, mis toimib vahekohtunikuna ja langetab otsuseid kahe asja, ühe hea ja ühe halva vahel ning mille valiku määrab ette ära motiiv, millele tuleb ainult osutada, et see toimima hakkaks. — «Seepärast, et ei saa kui armastaja / ma õrna jutuga häid päevi veeta, / nõuks võtsin näidata end lurjusena / ja nende tühist mõnu vihata.»\* Pigem — Shakespeare'i juurde jäädes — on see Brutuse vabadus: «et meie nõu saab teoks — või sureme»\*\*, s.t vabadus kut-

\* W. Shakespeare. Richard III. Tlk G. Meri. — *Kogutud teosed*. II kd. Tallinn: Eesti Raamat, 1961, lk 303.

\*\* W. Shakespeare. Julius Caesar. Tlk G. Meri. — *Kogutud teosed*. V kd. Tallinn: Eesti Raamat, 1966, lk 221.

suda olemisse miski, mida varem ei olnud, mis polnud antud isegi mitte teadmise ega kujutlusvõime objektina, ja mida seetõttu, rangelt väljendudes, polnud võimalik teada. Et tegutsemine oleks vaba, peab see olema vaba ühelt poolt motiivist, teisalt ettekavatsetud eesmärgist kui enustatavast tulemusest. Sellega ei taheta öelda, nagu poleks motiivid ja taotlused iga üksiku teo puhul tähtsad tegurid, kuid nad on selle suhtes määravad tegurid ja tegutsemine on vaba niivõrd, kui ta suudab neid ületada. Selles ulatuses, milles tegutsemine on määratud, juhib seda mõni tulevane eesmärk, mille soovitavust intellekt on mõistnud enne, kui tahe seda tahab, mistõttu intellekt pöördub tahte poole, sest ainult tahe võib tegutsemist dikteerida — parafraseerides selle protsessi iseloomulikku kirjeldust, mille on andnud Duns Scotus.<sup>10</sup> Tegutsemise eesmärk varieerub ning oleneb maailma muutuvast seisundist; selle eesmärgi äratundmine ei puuduta vabadust, vaid õige või vale otsuse langetamist. Eristatava ja eraldi seisva inimvõimena nähtud tahe järgneb otsusele, s.t õige eesmärgi äratundmisele, ja annab siis käsu selle täideviimiseks. Vabaduse juurde ei kuulu voli käskida, tegevust dikteerida, see on tugevuse või nõrkuse küsimus.

Niivõrd kui tegevus on vaba, pole ta ei intellekti ega tahte suunata — ehkki vajab igale konkreetsele sihile jõudmiseks mõlemaid, vaid võrsub millestki hoopis muust, mida (järgides Montesquieu kuulsat valitsemisvormide analüüsi) nimetan printsii biks. Printsii bid ei toimi minasiseselt nagu motiivid — «kaunid mõõdud» või «oma näotus»\* — vaid nii-öelda saavad inspiratsiooni väljastpoolt; ja on liiga üldised, et kirjutada ette mingeid konkreetseid sihte, kuigi igale konkreetsele eesmärgile võib anda hin-

<sup>10</sup> «Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare.» — Oxon. IV, d.46, qu.1, no.10.

\* W. Shakespeare. Richard III. Tlk G. Meri. — *Kogutud teosed*. II kd. Tallinn: Eesti Raamat, 1966, lk. 303.

nangu tema printsiibi valguses, kui tegu on kord juba alustatud. Sest erinevalt intellekti käsust, mis eelneb tegetsemisele, ja erinevalt tahte käsust, mis selleks tõuke annab, tuleb inspireeriv printsiip täielikult ilmsiks ainult toimivas teos eneses; ent kui otsustusvõime voorused kaotavad usaldatavuse ja käskiva tahte jõud ammendub teo käigus, mida nad koostöös toime panevad, ei kaota tegu inspireerinud printsiip toimepanemise läbi midagi oma jõust ega usaldatavusest. Erinevalt teo eesmärgist võib tema printsiipi ikka ja jälle korrata, see on ammendamatu ring, erinevalt motiivist on teo printsiibi valiidsus universaalne, see ei ole seotud mõne konkreetse inimese või rühmitusega. Kuid printsiibid avalduvad ainult tegevuses, nad on maailmas ilmsed, kuni kestab tegevus, ent mitte kauem. Seesugused printsiibid on au või kuulsus, võrdsusearmastus, mida Montesquieu vooruseks nimetas, või väljapaistvus või meisterlikkus — kreeka ἀριστεύειν («püüa alati anda oma parimat ja olla kõige parem»), aga ka hirm, usaldamatus või vihkamine. Vabadus või selle vastand avaldub maailmas, kui aga sellised printsiibid tegelikuks saavad; vabaduse ilmsikstulek nagu ka printsiipide avaldumine kaasneb toimuva teoga. Inimesed on vabad — eristatuna vabadusanni omamisest — seni kui nad tegutsevad, ei enne ega pärast seda; sest vaba olla ja tegutseda on üks ja seesama.

Tegevusele loomuomast vabadust illustreerib ehk kõige paremini Machiavelli *virtù* mõiste, see meisterlikkus, millega inimene vastab võimalustele, mida maailm tema ees *fortuna* maski varjus avab. Selle mõtet edastab kõige paremini «virtuooslikkus», s.o kõrge kvaliteet, mida omistame etendamiskunstidele (hoides need lahus loovatest kunstidest), kus saavutus on tegetsemises eneses ja mitte lõpp-produktis, mis kestab kauem kui tegevus, mis ta ellu tõi, ning muutub viimasest sõltumatuks. Machiavelli *virtù* virtuoosi-olemus meenutab meile teatud määral asjaolu,



mida Machiavelli küll vaevalt teadis, et kreeklased kasutasid alati selliseid metafoore nagu flöödimäng, tants, terendamiskunst ja meresõit, eristamaks poliitikat teistest tegevustest, s.t nad tuletasid oma analoogiad neist kunstidest, milles on otsustav esituse virtuoossus.

Et igasugune tegutsemine sisaldab virtuoossuselementi ja et virtuoossus on kõrge kvaliteet, mida me omistame etendamiskunstidele, on poliitikat sageli defineeritud kui kunsti. Loomulikult pole see definitsioon, vaid metafoor, ning see metafoor muutub täiesti vääraks, kui tehakse tavaline viga ja vaadeldakse riiki või valitsust kunstiteosena, nagu mingit kollektiivset šedöövrit. Loovate kunstide seisukohalt, mis tekitavad midagi käegakatsutavat ja ainstavavad inimõtet sel määral, et produtseeritud ese saab iseseisva eksistentsi, on poliitika kunsti täpne vastand — mis muide ei tähenda, nagu oleks tegemist teadusega. Ükskõik kui hästi või halvasti kavandatud poliitilised institutsioonid sõltuvad kestva eksistentsi osas tegutsevatest inimestest, nende säilitamine saavutatakse samade vahenditega, mis nad ellu äratasid. Iseseisev eksistents kuulutab kunstiteose valmistamise produktiks; täielik sõltuvus edasistest tegudest, et selle olemasolu säilitada, kuulutab riigi tegutsemise produktiks.

Oluline pole siin mitte see, kas loov kunstnik on loomeprotsessis vaba, vaid see, et loomeprotsessi ei tooda avalikkuse ette ja et sellele pole määratud maailma silmis nähtavaks saada. Seetõttu jääb vabaduse element, mida loovad kunstid kahtlemata sisaldavad, maailma eest varjule; maailma silmis pole ilmne ning oluline mitte vaba loomisprotsess, vaid kunstiteos ise, protsessi lõpp-produkt. Etendamiskunstid, vastupidi, on poliitikaga tõesti lähedalt suguluses. Etendamiskunstnikud — tantsijad, näitlejad, muusikud ja nendesarnased — vajavad oma virtuoossuse näitamiseks publikut, nii nagu tegutsejad vajavad teiste kohalolu, kelle ees nad võiksid esineda; mõlemad vajavad oma «töö» jaoks ühiskondlikult organiseeri-

tud ruumi ja mõlemad sõltuvad esinemise enese osas teisest. Seesugust esinemisruumi ei tule iseenesestmõisteta vaks pidada sugugi mitte kõikjal, kus inimesed ühiskondlikult koos elavad. Kreeka polis oli kunagi täpselt see «valitsemisvorm», mis võimaldas inimestele esinemisruumi, kus nad võisid tegutseda, omamoodi teatri, kus vabadus võis avalikkuse ette astuda.

Sõna «poliitiline» kasutamine Kreeka polist silmas pidades pole ei meelevaldne ega sunnitud. Just see sõna, mis kõigis Euroopa keeltes on tuletatud Kreeka linnriigi ajalooliselt ainulaadsest korraldusest, kajastab poliitilise olemuse ja valdkonna esimesena avastanud ühiskonna kogemusi ja mitte ainult etümoloogiliselt ja õpetatud meeste jaoks. On tõepoolest raske ning isegi eksitav rääkida poliitikast ja selle varjatuimatest põhimõtetest, kui üldse ei lähtuta Kreeka ning Rooma antiigi kogemustest, ning seda vaid sel põhjusel, et inimesed pole iialgi, ei varem ega hiljem, poliitilist tegutsemist nii tähtsaks pidanud ega sellele valdkonnale nii suurt väärikust omistanud. Mis puutub vabaduse ja poliitika omavahelisse suhtesse, on olemas see liisapõhjus, et ainult antiikaja poliitilised ühiskonnad olid rajatud otseselt vabade inimeste teenindamiseks — nende, kes polnud teiste sunnile alluvad orjad ega tööinimesed, keda kannustavad ja kihutavad tagant esmasel eluvajadused. Kui me seega mõistame poliitilist poliisest lähtuvalt, ilmneb, et selle eesmärk või *raison d'être* on niisuguse ruumi kehtestamine ja alalhoidmine, kus võiks ilmsiks tulla vabadus kui virtuoossus. See valdkond, kus vabadus on maine tegelikkus, käegakatsutav sõnades, mida võib kuulda, tegudes, mida võib näha, ning sündmustes, millest räägitakse, mida meelde jäetakse ning lugudeks muudetakse, enne kui nad lõplikult liidetakse inimajaloo suure juturaamatuga. Kõik, mis selles esinemisruumis juhtub, on definitsiooni kohaselt poliitiline, isegi siis, kui tegemist pole tegutsemise otsese tulemusega. Mis sellest väljapoole jääb, näiteks barbarite impeeriumide

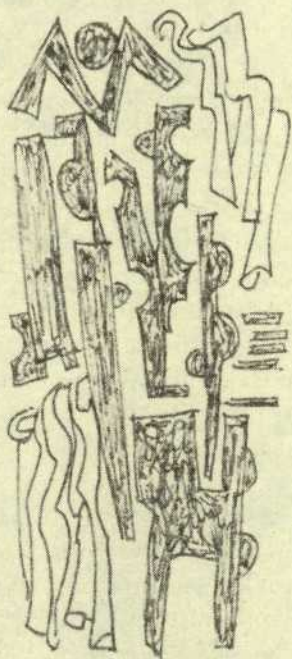
suured teod, võib olla mõjuv ja tähelepanuväärne, kuid pole rangelt võttes poliitiline.

Kõik katsed tuletada vabadusmõistet meie kogemustest poliitikavallas tunduvad veidrad ja tekitavad hämmastust, sest kõigis meie teooriates, mis puudutavad neid küsimusi, domineerib arusaam, et vabadus kuulub tahte ja mõtte kui tegutsemise juurde. Ning see prioriteet ei tulene mitte ainult arusaamast, et igale teole peab psühholoogiliselt eelnema intellekti kognitiivne akt ja tahte käsk selle otsuse täideviimiseks, vaid ka — ja võib-olla isegi eelkõige — sellest, et «täiuslik vabadus ei sobi kokku ühiskonna olemasoluga», et täiuslikku vabadust võib taluda ainult väljaspool inimtegevuse sfääri. Sellega ei taheta väita — mis võib küll ka õige olla — nagu vajaks mõte loomu poolest rohkem vabadust kui ükskõik milline teine inimlik tegevus, vaid pigem seda, et mõtlemine ei ole ohtlik, nii et piirata tuleb ainult tegutsemist: «Keegi ei kujutle, et teod võiksid olla sama vabad kui arusaamad».<sup>11</sup> See kuulub loomulikult liberalismi põhiseisukohtade hulka, mis liberaalsest nimest hoolimata on aidanud vabadust poliitikavallast pagendada. Sest poliitika peab sama filosoofia kohaselt peaaegu eranditult tegelema elu säilitamise ja selle huvide kaitsmisega. Seega kui vaekausil on elu, valitseb definitsiooni järgi kogu tegutsemist eluline paratamatus ja õige valdkond hoolitsemaks esmavajaduste eest on tohtu ning aina suurenev ühiskondliku ja majandusliku elu sfäär, mille juhtimine on poliitikavalla uusaja algusest saati varju jätnud. Näib, et puhtpoliitilisse valdkonda on jäetud ainult välisasjad, sest rahvusvahelistes suhetes peitub ikka veel vaenu ja poolehoidu, mida ei saa taandada ainult majanduslikele teguritele. Ja isegi siin valitseb tendents pidada rahvusvahelise võimuvõitluse ja rivaliteedi algpõhjuseks majanduslikke tegureid ning huve.

<sup>11</sup> John Stuart Mill, *op. cit.*

Ometi, niisamuti nagu me kõigi teooriate ja «ismide» kiuste ikkagi usume, et ütlus «vabadus on poliitika *raison d'être*» on üksnes aabitsatõde, peame näiliselt täieliku elusthoolimise kiuste loomulikuks, et vaprus on üks suuremaid poliitilisi voorusi, kuigi — kui asi seisaks järjekindluses, millega aga ilmselt tegemist pole, — peaksime olema esimesed julgust hukka mõistma kui rumalat ning kuritahtlikku põlgust elu ja selle huvide, niisiis väideta-vasti kõige kõrgema hüve vastu. Vaprus on kõlav sõna ja ma ei mõtle selle all seiklemisjulgust, mis röömsalt riskib eluga, et olla nii läbinisti ja intensiivselt elus, nagu saab olla ainult ohu ja surmaga silmitsi seistes. Hulljulgus ei ole eluga vähem seotud kui argus. Vaprus, mida Churchill kord nimetas «esimeseks inimlike omaduste seas, sest see on omadus, mis garanteerib kõik teised», ei rahulda meie individuaalset vitaalsustunnet, seda nõuab meilt avaliku elu loomus ise. Sest selsinatsel maailmal, mis oli olemas enne meid ja peab kestma kauem kui meie elu selles, pole lihtsalt võimalik pöörata esmast tähelepanu üksikelule ja sellega seotud huvidele; seesugusena on ühiskondlik sfäär kõige teravamalt võimalikus kontrastis eraeluveldkonnaga, kus perekonna ja kodu kaitse all teenib kõik ja peab teenima turvalist elukulgu. Ka nelja kaitsva seina turvatunde mahajätmine ja ühiskondlikku sfääri sisenemine nõuab vaprust, ja mitte seal varitseda võivate konkreetsete ohtude tõttu, vaid seetõttu, et oleme sisenenud valdkonda, kus hoolitsemine elu eest on kaotanud kehtivuse. Vaprus vabastab inimesed murest elu pärast, andes vastu maailma vabaduse. Vapruseta läbi ei saa, sest poliitikas pole kaalukausil mitte elu, vaid maailm.

(Järgneb)



12.I 72.5K

---

# MAJANDUS- PSÜHHOLOOGIA AINE

## Vana ja uus lähenemine

*Kaarel Haav*

### MAJANDUS JA PSÜHHOLOOGIA

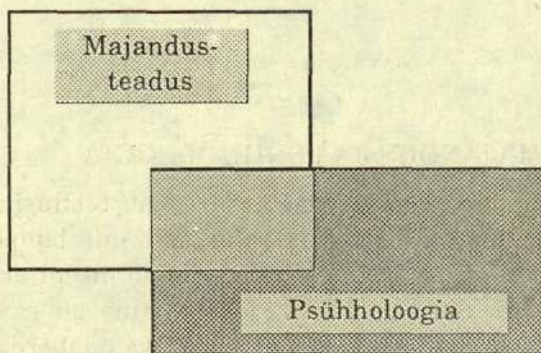
Teaduse arenedes süveneb nii eri teadusharude spetsialiseerumine kui ka nende vastastikune läbipõimimine, mis viib sageli uute suundade tekkimiseni eri teaduste piirimal. Selliste piirialade uurimine on raske ja nõuab aega, sest eeldab peale oma eriala ka naaberdistsipliinide põhjalikku tundmist, kuid osutub sageli väga viljakaks, tasudes kuhjaga kulutatud aja ja vaeva.

Üks selline suhteliselt uus teadusliku uurimistöö valdkond on majanduspsühholoogia. Rangelt võttes ei kujune kahe teadusharu piirialadel või täpsemalt, nende ühisalal, täiesti uut teadusharu, vaid domineerivaks jääb üks distsipliin, mis kasutab teise kontseptsioone ja meetodeid. Nii on võimalik majandusteaduse ja psühholoogiateaduse ühisosa vaadelda kas majanduse või psühholoogia vaatepunktist.

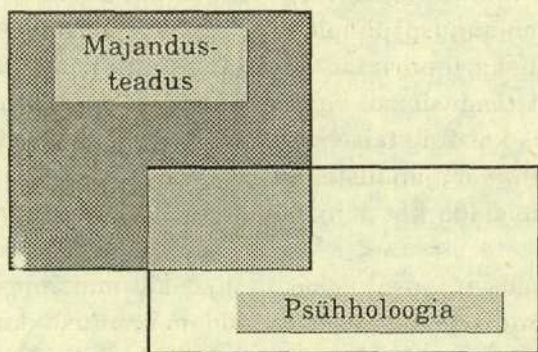
Mõlemad, nii psühholoogia kui ka majandusteadus, uurivad inimeste tegevust, nende majanduslikku käitumist. Majandusteadus keskendub selle käitumise välistele teguritele ja mehhanismidele, ta ei suuda seletada selle käitumise allikat, kuid ta on asendamatu selle käitumise

võimendamise seletamisel — kuidas inimene kasutab looduslikke, tehnilisi, majanduslikke, sotsiaalseid jne resursse (sh teisi inimesi) uute materiaalsete väärtuste tootmiseks, elatusvahendite hankimiseks, kasu saamiseks.

Psühholoogia seevastu keskendub või peaks keskenduma inimese käitumise allikate, tema sise- ja välismaailma vahekorra, sise- ja välistegurite vastastikuste mõjutuste ja üleminekute uurimisele.



Joonis 1. Majanduspsühholoogia.



Joonis 2. Psühholoogiline majandusteadus.

Majanduse ja majandusteaduse jaoks on kogu maailm tootmisressurss ja inimesed — tootlikud jõud, kes kasutavad tootmisvahendeid uute materiaalsete väärtuste tootmiseks. Lääne üks tuntumaid ettevõtluse ideolooge Peter Drucker kirjutab, et ettevõtlus on raha kulutamise, hüvede tarbimise ja kapitali paigutamise viis, mis võimaldab saada rohkem raha, hüvesid ja kapitali (1986: 145, 185).

Humanistlikke väärtusi, kultuuri ja teadust võib käsitada majanduslikust aspektist kahte moodi:

— vahendina materiaalse tootmise efektiivsuse tõstmiseks (see on traditsiooniline käsitlus);

— eesmärgina, vaimsete väärtuste tootmisena, mis kasutab materiaalseid ressursse ja laiemalt võttes kogu majandussüsteemi kui vahendit.

Kui ettevõtja eesmärk on materiaalne kasu, siis ei tunne ta huvi oma alluvate (töövõtjate) kui inimeste vastu, tähtis on vaid alluvate töövõime ja selle kasutamine.

Kui ettevõtja toodab humanistlikke väärtusi, näiteks teadmisi inimesest, õigest töötamisest ja elamisest, siis on olukord teistsugune. Humanistlike väärtuste tootmise ja turustamise korral ei vastandu tootjate töö ja elu, ettevõtja ja töövõtja, tootja ja tarbija. Ei saa õpetada teistele inimelu väärtuse tundmist ja hindamist, kui ise seda ei osata. Ei saa õpetada teistele õiget elamist, kui ise elatakse valesti. Ettevõtja ei saa suurendada enda sotsiaalset väärtust mitte teisi maha surudes või ära kasutades, vaid ainult teiste inimeste (oma kaastöötajate ja klientide) sotsiaalse väärtuse suurendamise kaudu. Erinevalt heategevast organisatsioonist või misjonärist ei tööta humanistlik ettevõtja tasuta, vaid turumajanduse põhimõtete alusel. Mida paremini suudab vaimsete väärtuste tootja (nt psühholoog, kunstnik, transtsendentaalse meditatsiooni õpetaja jne) rahuldada inimeste vajadusi, seda suurem on nõudmine ja seda kõrgem hind, mida tarbijad on nõus maksma.

Humanistlike suhete ja väärtuste kujundamise käsita-



mine tootmisena on uus ja pole ei teaduses ega majanduses erilist tunnustust leidnud — seda kinnitab ka järgnev ülevaade majanduspsühholoogia ajaloost. Allakirjutanu on rakendanud tootmisanaloogiat nõukogude totalitaarse režiimi olemuse avamisel (inimlike väärtuste tarbimine ja ebainimlikkuse tootmine) ning teinud ettepaneku inimlikkuse arendamise ettevõtete (instituutide) käivitamiseks (Haav 1990).

## MAJANDUSPSÜHHOLOOGIA AJALOOST

Iga teadus uurib tegelikkust oma vaatenurgast, oma mõiste- ja mõõteaparaati kasutades, abstraherudes tegelikkusest, et jõuda üldistuste ja seaduspärasusteni. Reaalsus on aga kompleksne tervik, selle seletamiseks ja mõjutamiseks tuleb erinevad analüüsid seostada.

Nii peab ka igasugune majandusteadus, mis uurib inimeste majanduslikku käitumist, lähtuma teatud inimesekontseptsioonist, teatud üldistest oletustest inimeste kui tootjate ja tarbijate kohta. Tegelikult peaks ka psühholoogiateadus kasutama nii enda (psühholoogia kui uute teadmiste tootmine) kui ka inimeste käitumise kirjeldamiseks (nt inimeste majanduslik teadvus ja käitumine) majandusteaduslikku lähenemisviisi — paraku pole seda seni eriti tõsiselt ega järjekindlalt tehtud.

Juba Adam Smith, üks kaasaja majandusteooria rajajaid, lähtus oma põhjanevas töös *Uurimus rahvuste rikkusest* (An Inquiry into the Wealth of Nations, 1776) ratsionaalse inimese kontseptsioonist: inimesed on omakaspüüdlikud (*selfinterest*) ja püüavad suurendada oma rikkust (eraomandit). On huvitav märkida, et A. Smith oli enne seda kirjutanud raamatu moraalihinnangute teooriast (*Theory of Moral Sentiments*, 1759). Kahjuks ei kasutanud A. Smith oma psühholoogilisi oskusi enda majandusteoorias (Smith 1975).

Austria psühholoogiline majandusteadlaste koolkond

kasutas teadlikult inimeste igapäevase käitumise vaatlusi ja laene filosoofiast ning psühholoogiast, et muuta majandusteadust paremaks. Carl Mengeri põhjanevas töös *Rahvamajandusõpetuse põhimõtted (Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, 1871)* on olulisel kohal sellised mõisted nagu vajadused, hedonism ja kasulikkuse arvestus. C. Mengeri arutlused vajaduste hierarhiast ei jää kuigi palju alla A. Maslow' meilgi hästi tuntud kontseptsioonile.

Samaaegselt C. Mengeriga (ja temast sõltumata) arendas matemaatilist kasulikkuse teooriat inglise majandusteadlane William S. Jevons (*The Theory of Political Economy, 1871*). W. S. Jevons kasutas briti psühholoogi Alexander Baini nõuandeid, ta käsitas majandusteadust kui mõnu ja vaeva kalkuleerimist (*calculus of pleasure and pain*).

Majanduspsühholoogia mõiste võttis esimesena tarvitusele tuntud prantsuse sotsiaalpsühholoog Gabriel Tarde 1881. a. 1902. a avaldas ta kaheköitelise *Majanduspsühholoogia (La Psychologie Economique)*. G. Tarde märkis, et majandusliku käitumise teooria ei peaks lähtuma üksikindiviidist, vaid inimestevahelistest suhetest ja inimeste käsitlemisest sotsiaalsete olenditena. See kriitika on õige ka tänapäeval: tavalist majandusmeest ei huvita inimeste suhted ega hing, vaid nende käitumine (töötamine ja tarbimine). Nii ei olegi eriti imelik, et sotsiaalpsühholoogiline käsitlus majandusteaduse alustest vajus unustusse. Näiteks üks organisatsiooniteooria rajajaid Thorstein Veblen viitab oma 1904. a ilmunud töös *Äriettevõtte teooria (The Theory of Business Enterprise)* küll G. Tarde'ile, kuid ei tee sellest mingeid järeldusi.

Kahe maailmasõja vahel, tootjakeskse majanduse perioodil, uurisid ka psühholoogid inimest peamiselt tootmises, arenes töö- ja organisatsioonipsühholoogia, juhtimisteaduses kujunes välja inimsuhete koolkond.

Majanduse huvikeskuse nihkumisega tootjalt tarbijale

pärast Teist maailmasõda hakkas kujunema tarbimis- ja reklaamipsühholoogia.

USAs toimus see 1940. aastail ja oli seotud eelkõige psühholoog George Katona nimega, kes hakkas majandusprobleemide uurimisel kasutama psühholoogilisi teooriaid ja meetodeid ning tegi koostööd majandusteadlaste ja sotsioloogidega.

Seni oli tarbija käitumist seostatud tema ostuvõimega. Seoses inimeste majandusliku jõukuse kasvuga ja mass-tootmise odavnemisega tekkis inimestel valikuvõimalus. Tarbijate psühholoogiline valmisolek osta (*willingness to purchase*) muutus niisama tähtsaks kui majanduslik valmisolek (ostuvõime). Majandusteadus ei oska seletada inimeste soove; psühholoogilised tegurid on talle segavateks faktoriteks, mis ei võimalda tarbijate käitumist prognoosida.

G. Katona leidis, et ilma psühholoogiata pole majandusteadus suuteline edukalt seletama tähtsaid majanduslikke protsesse ja psühholoogia ilma majandusteaduseta ei küüni kunagi mõnede inimkäitumise üldiste aspektide seletamiseni (1951: 9–10). Ameerika psühholoog oli veendunud, et mitte ainult tarbimise majanduslikud, vaid ka psühholoogilised faktorid on niihästi mõõdetavad kui prognoositavad. Alustati süstemaatilisi ja regulaarseid tarbimisküsitlusi (paneeluuringud). George Katona oli ligi nelikümmend aastat majanduspsühholoogia juhtivaks figuuriks, tema teaduslik panus on kõige paremini kokku võetud 1975. a ilmunud raamatus *Psühholoogiline majandusteadus* (Psychological Economics).

Tootmises võtavad paljud firmad 1970. aastatest alates üha enam sotsiaalse orientatsiooni, lähtudes kogu elanikkonnast kui tarbijatest, nende eri tüüpidest (turusegmentidest) ja nende pikaajalistest sotsiaalsetest huvidest. Tootjad hakkasid süstemaatiliselt uurima ja mõjutama

tarbijaid ning nende soove, võib isegi rääkida tarbimisvajaduste tootmisest (reklaam, *marketing*). Tekkis vajadus seostada inimeste käitumisstrateegiat tootmises ja tarbimises.

1980. aastatel sagenevad katsed ühendada töö-, organisatsiooni- ja tarbimispsühholoogia laiemasse majanduspsühholoogilisse kontseptsiooni. 1981. aastal hakkas ilmuma *The Journal of Economic Psychology*. Kaheksakümnendate aastate teisel poolel on avaldatud palju üldistavaid käsiraamatuid (Lea, Tarpy, Webley 1987; A. J. Mac Fayden, H. W. Mac Fayden 1987; van Raaij, van Veldhoven, Wärneryd 1988; Hoyos, Kroeber-Riel, Rosenstiel, Strümpel 1990 jt).

Eestis alustati majanduspsühholoogilisi empiirilisi uuringuid nii tootmises kui tarbimises 1960. aastail. Kuigi Tartu ülikooli sotsioloogialaboris arendati seitsmekümnendate aastate alguses mõlemat suunda ja püüti neid koos käsitleda, on seni eraldi ilmunud üldistavaid töid ainult töö- ja organissatsioonipsühholoogia (Kitvel 1983; Haav 1988a, 1988b jt) ja tarbimispsühholoogia kohta (Luks, Pettai 1988 jt).

1980. aastate alguses moodustati majanduspsühholoogiliste uurimuste koordineerimiseks rahvusvaheline ühendus (*International Association for Research in Economic Psychology* — IAREP), mis annab välja eelmainitud ajakirja ja korraldab aastakonverentse. 1990. a augustis korraldas see assotsiatsioon Linzi ülikoolis Austrias professor Hermann Brandstätteri eestvedamisel noortele uurijatele esimese rahvusvahelise suveülikooli, mida juhtisid psühholoogid Stephen Lea Inglismaalt (assotsiatsiooni poolt väljaantava ajakirja toimetaja), Fred van Raaij ja Gery van Veldhoven Hollandist ning Karl-Erik Wärneryd Rootsist, majandusteadlased professor Werner Güth Saksamaalt (mänguteooria spetsialist), Klaus Grunert

Taanist, Friedrich Schneider Austriast ja Frans van Winden Hollandist.

## VENE MAJANDUSPSÜHHOLOOGIAST

Totalitaarses Nõukogude impeeriumis on kõik allutatud valitsevale kildkonnale, sealhulgas loomulikult ka teadus. Et Vene isevalitsejad peavad materiaalseid väärtusi sotsiaalsetest ja vaimsetest tähtsamaks, siis on neile ka majandus tähtsam kui inimene, majandusteadus tähtsam kui psühholoogia. Nii on psühholoogia ikka olnud majanduse teenistuses. Paljud majandustegelased otsivad psühholoogiast abi, et panna inimesi paremini tööle, puutumata isevalitsejate huvisid, muutmata feodaalseid tootmissuhteid, tagamata töötajatele elatusmiinimumi jne. Paljud majandusteadlased ja tootmisjuhid aga nõuavad majandussuhete radikaalset muutmist, üleminekut turumajandusele.

Majanduspsühholoogia vajadustest hakkasid Vene impeeriumis esimesena rääkima majandusteadlased (nt Pavel Bunitš jt). Psühholoogide tähelepanu suundus sellele teemaetikale 1980. aastate algul. 1984. a toimus Zvenigorodis majandusteadlaste ja psühholoogide kohtumine, kus arutati psühholoogiliste faktorite osa majanduses. 1984. a anti välja esimene kogumik teemal *Majanduspsühholoogia aktuaalsed probleemid* (Kitov 1984). Psühholoogiasõnastikesse on ilmunud vastav märksõna.

Esimesed monograafiad majanduspsühholoogiast avaldas Ahmed Kitov, kes ise pole hariduselt psühholoog. Kahjuks maksab ka tema lõivu totalitaarsele režiimile, püüdes otsida hingeteaduselt abi impeeriumi sotsiaalmajandusliku kriisi pidurdamiseks. A. Kitov püüab hinge sisse puhuda surnult sündinud ja nüüdseks juba ammu vaikselt maha maetud impeeriumi «sotsiaalmajandusliku arengu kiirendamise» kontseptsioonile (Kitov 1987: 6 jm). Ta ar-

vustab eraomaniku psühholoogiat ja arendab «ühiskondliku omaniku» psühholoogiat. Marksismi-leninismi teoreetik materdab Alfred Marshalli, John M. Keynesi ja John K. Galbraithi teooriaid, keda ta tunneb tõlgete või teiste nõukogude kriitikute vahendusel. Võime teha järelduse, et nõukogude autorid ei tunne veel Läänes kasutatavaid majanduspsühholoogilisi kontseptsioone ega meetodeid. Arenenud turumajandusele ja heaoluühiskonnale tuginevaid teooriaid ei saa kasutada laguneva käsumajanduse ja viletsuse ühiskonna päästmiseks, vaid ainult nende radikaalseks reformimiseks.

## MAJANDUSPSÜHHOLOOGIA AINE JA INIMESE KONTSEPTSIOON

Kõige üldisemalt võttes uurivad nii majandusteadus kui ka majanduspsühholoogia inimeste kui majanduse subjektide majanduslikku käitumist, psühholoogia on seejuures traditsiooniliselt keskendunud selle käitumise psühholoogilistele mehhanismidele ja protsessidele. Et tänapäeva majandus on seotud turu ja rahaga, siis võib veidi lihtsustatult väita, et majanduspsühholoogia tegeleb raha teenimise ja kasutamise psühholoogiliste probleemidega. Nende küsimuste lahendamisel on inimeste ees hulk probleeme, nad peavad seadma endale eesmärgid ja tegema otsuseid. Üks majanduspsühholoogiliste uuringute suund on seotud tüüpotsuste matemaatilise formaliseerimisega, mis võimaldab nende lahendamisel kasutada mänguteooriat ning jõuda võimalikult optimaalsete lahendusvariantideni erineva informatsioonitaseme (infokülluse või -vaeguse) korral

Otsustamise uurimisel rakendatakse kõige enam kognitiivse psühholoogia, sotsiaalpsühholoogia ja arengupsühholoogia kontseptsioone ja meetodeid.

Euroopa majanduspsühholoogias on kujunenud kolm põhisuunda, mis on seotud inimeste majandusliku käitu-

mise ja suhete tähtsamate valdkondadega: sissetulekute hankimisega (tootmine, tööandja ja töövõtja suhted), maksude maksmisega (riigi ja kodaniku suhted, maksumaksmisest kõrvalehiilimine) ning sissetulekute kasutamisega (tarbimine, hoiustamine, müüja—ostja suhted). Seega majanduspsühholoogia peab silmas inimeste majanduslikku käitumist mõjutavate majanduslike tegurite kompleksi tervikuna (palgad, hinnad, maksud).

Kogu selle käsitluse juures pole huviorbiidis mitte inimene väärtuse või eesmärgina, vaid ainult majandussuhete subjekti ja objektina, materiaalse tootmise vahendina (faktorina). Inimene on must kast, tundmatu faktor. Veel enam, teda ei tahetagi tunda, tema sisu ei püütagi avada, huvitatakse vaid tema sisenditest ja väljunditest, tema käitumisest (tarbimisest ja tootmisest). Ei arutleta selle üle, mida inimene üldse tahab, mis on tema elu mõte ja väärtus. Uuritakse vaid teadusliku aparatuuri kogu keerukuse ja põhjalikkusega tema «käitumist» mõjutavaid psühholoogilisi tegureid. Oluline on inimesega manipuleerimine (et ta töötaks ja tarbiks nagu vaja), mitte aga inimese saatuse kujundamine.

Seega on psühholoog palgatud tootmise teenistusse. Tööjõuturul on psühholoog ikka veel ainult töövõtja, majandusmees tööandja, mitte vastupidi. Tootmisprotsessis kasutatakse vaid inimese üksikuid funktsioone, tema tööjõudu, teda kui tootjat ja tarbijat.

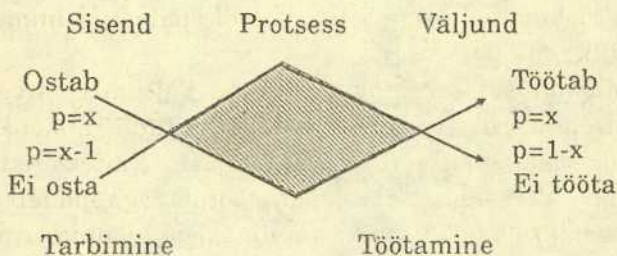
Selline käsitlus pole suuteline vastama küsimustele, miks inimene üldse elab, miks ta töötab hästi või halvasti, miks tarbib seda või teist kaupa.

Kogu majandus ja majandusteadus lähtuvad oletusest, et inimene püüab käituda ratsionaalselt, püüab suurendada kasulikkust — muidu ei suudetaks inimkäitumist üldse prognoosida. Ja samal ajal on lõplikult selgeks saanud, et see oletus ei ole täielikult põhjendatud, et see kehtib vaid osaliselt.

Seega ei suuda majandusteadus seletada, miks inime-

sed üldse elavad; ta suudab seletada vaid seda, kuidas suurendada kasulikkust, kuidas toota uusi materiaalseid väärtusi. Aeg oleks küsida, kuidas toota inimesi kui sotsiaalseid väärtusi, kuidas materiaalsete väärtuste tootmine sellele allutada.

Traditsioonilises majandusteaduses ja ka psühholoogilises majandusteaduses võib inimese mudelit kujutada musta kastina, nähtav ja arvestatav reaalsus on ainult inimese käitumine (vt joonis 3). Sellel käitumisel on vaid



Joonis 3. Inimese mudel majandusteaduses ja psühholoogilises majandusteaduses.

kaks põhiliiki: töötamine (tootmine) ja tarbimine (ostmine). Tootmise ja tootmispsühholoogia jaoks on sisendiks tarbimine ja väljundiks töötamine, tarbimispsühholoogia jaoks vastupidi. (Majandusteadus eristab veel eri käitumisliikidena maksumaksmist (või sellest hoidumist), raha laenamist laenuprotsentide eest ehk hoiustamist, ja raha peale mängimist (*gambling*). Viimase vormidena võib käsitada ka oksjonit ja börsi. Antud kirjutise raames pole neil põhimõttelist tähtsust ja jooniselt 3 on nad lihtsuse huvides ära jäetud.)

Nii töötamine kui ka tarbimine võivad esineda kahes



äärmuslikus vormis: inimene võib töötada hästi, luues uusi väärtusi, või halvasti, ainult teeseldes töö tegemist. Tarbimise valdkonnas võib inimene samuti kas kulutada oma raha sisseostudeks või mitte kulutada. Kui ühe käitumisvariandi tõenäosus on  $x$ , siis teise oma on  $1-x$ .

Tarbimispsühholoogia põhiküsimus on, kuidas meelitada inimest seda või teist kaupa ostma, tööpsühholoogias — kuidas panna tootjat hästi tööle.

Kui inimene on nagu must kast, tema sisemaailm ja käitumise regulatsioon tundmatu ja tema käitumine etteaimamatu, siis on tema töökust võimatu prognoosida; see võib olla ettevõtja jaoks sama juhuslik kui kulli ja kirja viskamine. Tõenäosus, et tööle palgatud inimene on püüdlik, on 50%.

Majanduses lähtutakse inimese käitumise prognoosimisel oletusest, et inimene püüab käituda ratsionaalselt, püüab maksimaliseerida kasulikkust. Näiteks ettevõtja taotleb maksimaalset kasu, töötaja aga püüab saada maksimaalset tasu ja teha minimaalseid jõupingutusi.

Sellise lähenemise korral, kus tuntakse huvi vaid inimese käitumise või siis ainult «psühholoogiliste protsesside ja nähtuste» vastu, jääb tervik vaatenurgast välja, inimest kui sellist pole nähtudki.

## UUS LÄHENEMINE

Tegelikult peaks psühholoogia lähtuma inimesest kui tervikust, kui sotsiaalsest väärtusest, ning uurima tema olemuse ilmnemist suhetes teis(t)e inimes(t)ega, kusjuures näiteks majanduspsühholoogia vaatleks nende suhete vahendatust tootmissuhetega.

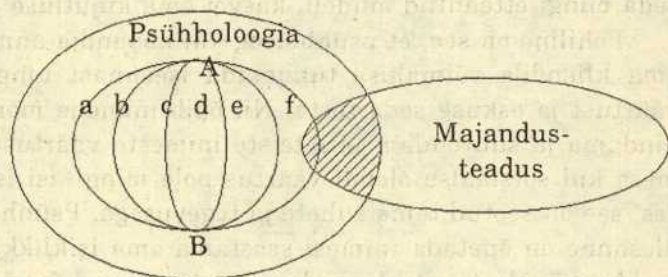
Sel juhul poleks majanduspsühholoogia aineks mitte tarbijate ja tootjate majanduslik käitumine, vaid inimene majandussuhete süsteemis (ettevõtjana, tööandjana, ostjana, müüjana jne). Me ei suuda sellist inimest mõista,

tundmata tema majanduslikke suhteid, kuid ainult majanduse tundmisest teise inimese mõistmiseks ka ei piisa.

Inimkeskse lähenemise korral on inimese mudeliks avatud süsteem, mitte aga must kast.

Inimese sotsiaalne olemus ilmneb tema suhetes teiste omataolistega — mida rikkamad on need suhted, seda väärtuslikum on inimese elu. Suhtudes üksteisesse nagu väärtusesse ja eesmärki, suurendame ka iseenda väärtust ning meil pole mõtet end teiste eest täielikult sulgeda. Suhtudes üksteisesse utilitaristlikult kui vahenditesse, on meil põhjust oma võimeid ja võimalusi varjata, et teised ei hakkaks neid ära kasutama.

Psühholoogia ülesanne oleks uurida inimlike suhete mitmekesisust, nende vahendatust muude suhetega, majanduspsühholoogias näiteks majandussuhetega (vt joonis 4). Majanduspsühholoogia ülesanne oleks viimati ni-



Joonis 4. Uus käsitus majanduspsühholoogia ainek.

A — isik A

B — isik B

a, b, c, d, e — mitterajanduslikud suhted

f — rajanduslikud suhted

metatud suhete uurimine ja kasutamine inimese elu rikastamiseks, s.t inimlike suhete tootmiseks.

Vaadeldes inimkesket psühholoogiat kui vaimsete ja

sotsiaalsete väärtuste tootmist, kui teenindusharu, on võimalik ületada psühholoogia (inimese) allutatus majandusele ja seada majandus psühholoogia (inimese) teenistusse. Inimene saab muutuda oma suhete peremeheks (tootjaks, iseenda kujundajaks). Ületatakse tarbimis- ja tootmispsühholoogia isoleeritus üksteisest ja võõrandatus inimesest.

### KOKKUVÕTTEKS

Inimese elu käsitlemine kellegi töö objekti ja eesmärgina võib kõlada inimvaenulikult ja meenutada kommunistlike režiimide eesmärke kasvatada uut inimest — selle tulemused on olnud deklareeritule vastupidised: toimus inimlikkuse tarbimine ja ebainimlikkuse tootmine (Haav, Ruutsoo 1990).

Antud juhul on lähenemine teistsugune. Rääkides sellest, et üks inimene (näiteks psühholoog kui konsultant) kujundab teist inimest, pole põhiorhk sellel, et ta teeb seda mingi etteantud mudeli, kasvõi oma kujutluse järgi.

Põhiline on see, et psühholoog kui nõuandja annab ka oma kliendile võimaluse tunnetada iseennast ning oma väärtust ja oskuse seda tõsta. Nii õpib inimene mõistma, hindama ja suurendama ka teiste inimeste väärtust. Inimene kui sotsiaalse olendi väärtus pole mingi asi iseeneses, see on seotud tema suhete ja tegevusega. Psühholoogi ülesanne on õpetada inimesi seostama oma isiklikke muresid sotsiaalsete probleemidega, ületama oma formaalsete ja mitteformaalsete suhete, töö ja elu isoleeritus ning võõrandatus.

Psühholoogi tööks olekski oma klientidel sellise vaba ja avatud enesetunnetuse ja suhete kujundamine. Kui sellest eesmärgist lähtudes kavandada inimeste kogu organisatsioonilist, tehnilist, majanduslikku jne keskkonda, siis võiks rääkida inimlike suhete ja inimlikkuse tootmisest.

Selline töö ei ole lihtsalt heategevus, misjonärlus, vaid

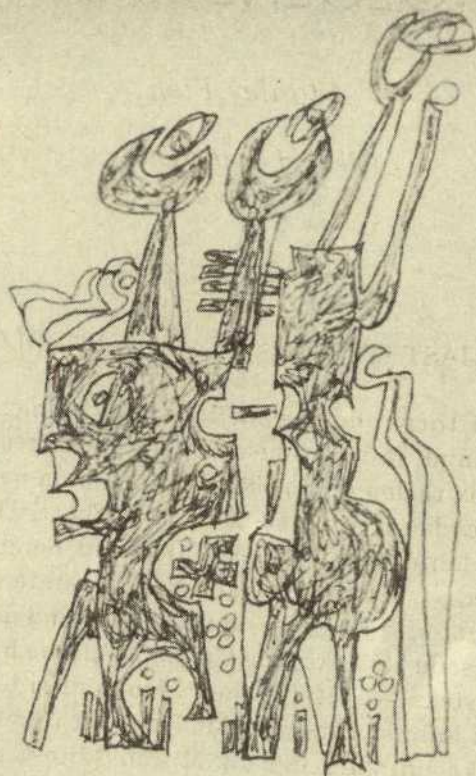
selle eest on õigus võtta tasu nagu iga teiseigi töö eest. Selle töö produkt on kõige kõrgem väärtus ja kõige suurem kapital. See töö eeldab erakordselt kõrget kvalifikatsiooni, kutsumust ja vastutust. Seega peaks turumajanduse tingimustes ka selle tasu olema vastav, seda enam et kaas-aegses infotootmise ja heaolu ühiskonnas on inimlikkus ja inimlikud suhted ka materiaalse tootmise vahetu faktor.

Kui palju on meil selliseid psühholooge, kes on suutelised arendama inimkeskset psühholoogiat ja tootmissuhteid, kel on inimestele midagi öelda, kellele inimesed on valmis selle eest maksma? Sellele küsimusele saab vastata ainult turg, mis on iga tootja ja ettevõtja töö taseme ning edukuse näitajaks.

Kui suur on see turg? Kellele on vaja teadmisi inimestest? Potentsiaalselt vajavad seda kõik inimesed kui tarbijad, et paremini elada, ja tootjad, et paremini toota.

## Kirjandus

- Drucker, Peter F. 1986. *Innovation and Entrepreneurship: Practice and Principles*. New York: Harper and Row Publishers
- Furnham, Adrian, Alan Lewis 1986. *The Economic Mind*. Wheatsheaf: St. Martin
- Haav, Kaarel 1988a. *Kui hästi tasub töötada?* Tallinn: Eesti Raamat
- Haav, Kaarel 1988b. Development of Concept of Satisfaction with Work in the Estonian SSR. — *Work and Society: The Working Papers of Soviet—Finnish Seminar on Sociology of Work*. Moscow, pp. 155—165
- Haav, Kaarel, Rein Ruutsoo 1990. *Eesti rahvas ja stalinlus*. Tallinn: Olion
- Haav, Kaarel 1990. Kas Eesti teadus toetab Eesti rahva võitlust totalitarismi vastu? — *Reede*, nr 19, 11. V, lk 3
- Hoyos, Carl Graf, Werner Kroeber-Riel, Lutz von Rosenstiel, B. Strümpel (Hg.) 1990. *Wirtschaftspsychologie in Grundbegriffen*. 2. Aufl. Psychologie Verlags Union
- Katona, George 1951. *Psychological Analysis of Economic Behavior*. New York: McGraw-Hill
- Kitov 1983 = Китов, Ахмед. *Введение в экономическую психологию*. Москва: АНХ
- Kitov 1984 = *Актуальные проблемы экономической психологии: Сборник научных трудов*. Ред. А. Китов. Москва: АНХ
- Kitov 1987 = Китов, Ахмед. *Экономическая психология*. Москва: Экономика
- Kitvel, Tõnu 1983. *Psühholoogia ja töösseuhtumine*. Tallinn: Eesti Raamat
- Lea, Stephen G., Roger N. Tarpy, P. Webley 1987. *The Individual on the Economy: A Textbook of Economic Psychology*. Cambridge University Press
- Luks, Tiiu, Iris Pettai 1988. *Tarbija käitumise tüpoloogia*. Tallinn: Valgus
- MacFayden, A. J., H. W. MacFayden 1987. *Economic Psychology*. North-Holland
- Petrovski, Jaroševski 1990 = *Психология: Словарь*. Ред. Артур Петровский, Михаил Ярошевский. Москва: Политиздат
- Smith, Adam 1975. *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen*. Berlin: Akademie Verlag
- Van Raaij, Fred, Gery M. Van Veldhoven, Karl-Erik Wärneryd 1988. *Handbook of Economic Psychology*. Dordrecht—Boston—London: Kluwer Academic Publishers



12.5 72. SK 1

---

# VARIORUM'IT TÖLGENDAMAS

*Stanley Fish*

*Tõlkinud Jaak Rähesoo*

## LUGEJAST LÄHTUVA ANALÜÜSI APOLOOGIA

Miltoni *Variorum Commentary* kaks esimest köidet on nüüd ilmunud, ja minu meelest on nad ääretult põnevad. Mind ei huvita aga niivõrd küsimused, mida neil on õnnestunud lahendada (ehkki selliseid on rohkesti), kuivõrd teoreetilised lähtekohad, millest tulenevad nende kohatised luhtumised. Luhtumised näevad ikka ühtemoodi välja: kommentaatorite vägi — kelle üksikesindajaid lahutab kuni kakssada seitsekümmend aastat, ühine huvi teeb aga ajakaaslasteks — seisab kahes viirus mingi tõlgendusliku probleemi juures vastamisi. Mõned neist probleemidest on kuulsad, koguni kurikuulsad: Mis on näiteks too kahekäeline masin *Lycidas'es*? Või mida tähendab *Haemony Comus'es*? Teised, nagu too *L'Allegro* 46. reas akna juurde tulev keski või miski, pole palju lihtsamad. On neid, mis teevad muret peamiselt toimetajatele: asesõnade referen-

Interpreting the *Variorum*. — S. Fish. *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Massachusetts—London, England: Harvard University Press, 1980, pp. 147—173, 386. © 1976 by The University of Chicago (artikkel), © 1980 by the President and Fellows of Harvard College (saatesõna).

did, leksikaalsed segadused, kirjavaahemärgid. Aga pilt jääb ikka samaks: iga seisukohta toetavad veenvad argumentid — näiteks *L'Allegro's* akna juurde tulija jaoks leiab iga kümne rea raadiuses esinev pärisnimi kõneka advokaadi — ja kahe toimetaja töö lõpeb alati kas graat-silise kätelaiutamise või nende omavahelise lahkarmuse registreerimisega. Lühidalt: nähtavasti ei ole seesugused probleemid lahendatavad, vähemalt traditsioonilisi meetodeid kasutades. Mina aga tahan väita, et nad pole *mõeldudki* lahendamiseks, vaid kogemiseks (mis ongi nende tähendus), ja et järelikult jookseb iga menetlus, mis püüab ühe paljudest tõlgendustest kuulutada ainuõigeks, igal juhul tühja. See tähendab, et toimetajad ja kommentaatorid on esitanud valesid küsimusi ja et tuleb sõnastada uutel eeldustel põhinevad uued küsimused. Et selles suunas vähemalt algust teha, vaatleksin mõningaid Miltoni sonettidega seotud vaidlusi. Sonetid ma valisin lühiduse pärast ja ka sellepärast, et neilt on kerge siirduda teoreetilistele probleemidele, millele on suunatud käesoleva kirjutise põhihiuvi.

Miltoni 20. sonetti — «Lawrence of virtuous father virtuous son» — on suhteliselt vähe kommenteeritud. Selles kutsub luuletaja üht sõpra jagama temaga horatiuslikke rõõme — vestluse, veini ja lauluga vahelduvat hõrku söömaaega; jõudehetki, mis on seda mõnusamad, et väljas on maa külmunud ja päev pahur. Ainsaks tüliõunaks on soneti kaks viimast rida:

*Lawrence of virtuous father virtuous son,  
Now that the fields are dank, and ways are mire,  
Where shall we sometimes meet, and by the fire  
Help waste a sullen day; what may be won  
From the hard season gaining; time will run  
On smoother, till Favonius reinspire  
The frozen earth; and clothe in fresh attire  
The lily and rose, that neither sowed nor spun.  
What neat repast shall feast us, light and choice,  
Of Attic taste, with wine, whence we may rise  
To hear the lute well touched, or artful voice  
Warble immortal notes and Tuscan air?*



*He who of those delights can judge, and spare  
To interpose them oft, is not unwise.*<sup>1</sup>

/Lawrence, voorusliku isa vooruslik poeg,/ Nüüd, kui väljad on rõsked ja teed porised,/ Kus (küll) võiksime kohtuda vahel ja kamina ääres/ Mõõda saata pahurat päeva; mida annaks võtta/ Kurja aastaaja edenemisest; (et) aeg kulgeks/ Ladusamalt, kuni Favonius\* hingestab taas/ Külmunud maa; ja ehiv värsked rüüga/ Liiliat ja roosi, kes pole külvanud ega kedranud./ Mis hõrku söömaaega naudiksime, kasinat ja valitut,/ Atika maitse järgi, koos veiniga, et selle äärest tõustes/ Kuulata oskuslikult sõrmitsetavat lautot või taidelist häält/ Trillerdamas surematuid noote ja toskaana viisi?/ See, kes neid rõõme oskab hinnata, ja aega leida,/ Et neid tihti pruukida (või: ja hoiduda/ Neid tihti pruukimast), pole rumal./

Vaidluse tuumaks on sõna *spare*, millele on pakutud kaht tähendust — «aega jätma, leidma» ja «hoiduma». Ilmselt on see nende ridade mõtte määramisel oluline. Ühes tähenduses soovitatakse «neid rõõme» — see, kes oskab nende jaoks aega leida, pole rumal; teises tähenduses hoiatatakse nende eest — see, kes teab, millal neist hoiduda, pole rumal. Mõlema tõlgenduse kaitsjad kutsuvad tunnistajaks nii inglise kui ladina keele süntaksit, mitmesuguseid allikaid ja paralleele, Miltoni teistes kirjatöödes ilmnevaid «hästituntud hoiakuid», ja järgnevas sonetis sama küsimuse kohta üheselt väljendatud tundeid. Refereerinud neid väiteid, kuulutab A. S. P. Woodhouse kindlalt: «Selgesti jääb võidupärg tähendusele» «hoiduma, keelduma». Aga tolele kuulutusele järgneb kohe initsiaalidega D. B. varustatud lõik Douglas Bushilt, mis on kirjutatud arvatavasti pärast Woodhouse'i surma ja algab sõnadega: «Vaatamata autoriteetsete nimede reale võib «keeldumise» positsiooni pidada palju nõrgemaks ja «aja leidmise» positsiooni palju tugevamaks, kui Woodhouse arvas.»<sup>2</sup> Seejärel inspekteerib Bush veel kord suurt osa Woodhouse'i toodud tõendusmaterjalist ning jõuab otse

<sup>1</sup> Kõik viited on väljaandele *The Poems of John Milton*, toim. John Carey ja Alastair Fowler (London: Longmans—Green, 1968).

\* Läänetuule personifikatsioon. *Tlk.*

<sup>2</sup> *A Variorum Commentary on the Poems of John Milton*, toim. A. S. P. Woodhouse ja Douglas Bush, II köide, 2. osa (New York: Columbia University Press, 1972), lk 475.

vastupidisele järeldusele. Kui sellest veidrast etteastest pole muud kasu, siis laseb see vähemalt aimata teesi, mileni varsti jõuan: et tõendusmaterjal, mida rakendatakse formalistlikes analüüsides — s.t analüüsides, mis lähtuvad eeldusest, et tähendus peitub teoses endas, — veab alati nii mitmesse suunda, kui palju on tõlgendajaid; teiste sõnadega — selle abil võib tõestada ükskõik mida.

Nähtavasti oleme tagasi nullpunktis: vaidlust ei saa tõendusmaterjali ebarahuldavuse tõttu lahendada. Aga mis siis, kui me ei vaatleks toda vaidlust tõendina, et teatav kahetimõistetavus tuleb kõrvaldada, vaid hoopis tõendina, et lugejate kogemuses on too kahetisus alati osalenud? Teiste sõnadega: mis siis, kui asendaksime küsimuse «mida tähendab *spare*?» küsimusega «mida tähendab asjaolu, et sõna *spare* tähenduse ümber on alati vaieldud?» Tolle uue küsimuse eeliseks on tema vastatavus. Vastuse on andnud tegelikult juba *Variorum Commentary*'s tsiteeritud toimetajad. Nende vaidluse sisuks on ju otsus, mille luuletus langetab meelelahutuse rõõmudele; ja vaidluse fakt näitab, et toda otsust ähmastab vastupidiseid tõlgendusi võimaldav tegusõna. (Niisiis pole tähtis *Variorum*'is toodud tõendusmaterjali konkreetne rakendus, vaid et seda üldse saab rakendada, sest sellega tõestab too materjal mõlema tõlgenduse võrdset esinemisvõimalust.) Teiste sõnadega: soneti viimased read loovad alguses hindamisurve — «see, kes neid rõõme oskab hinnata» — ja siis keelduvad hinnangut langetamast; surve püsib aga edasi ning kandub trükitud sõnadelt lugejale (tema ongi «see, kes»), kellele luuletus ei paku valmis otsust, vaid otsustamisvastutust, millal ja kui tihti — kui üldse — «neid rõõme» maitsta (rõõmudeks jäävad nad mõlemal juhul). Toda vastutuse ülekandmist tekstilt lugejale need read meilt eeldavadki — see on nende läbielamise tuum ja minu terminoloogia järgi ka nende *tähendus*. Sellele tähendusele on *Variorum*'is tsiteeritud kriitikud tunnustajaks isegi vastu punnides, sest kõigi nende pingutuste sihiks nende ri-

dade mõtte määratlemisel on ju vastutuse tagasiandmine. Tekst aga keeldub seda tagasi võtmast ja jääb kangekaelselt põiklevaks veel viimaseiski sõnades — *not unwise* /«pole rumal»/. Seesuguses formuleeringus kinnitavad need sõnad, et luuletusest pole võimalik destilleerida mingit moraalireeglit, sest nende lõplik väide (mis on küll liiga tugev sõna) võtab kuju: «Selle kohta, kes teeb seda ja toda, ei saa öelda, et ta on rumal»; aga mõistagi ei saa öelda ka, et ta on tark. Seega püüab Bushi poolt tabavalt «defensiivseks» nimetatud sõnapaar *not unwise* meid takistada kuulutamast «targaks» /*wise*/ ühtki teguviisi, kaasa arvatud sõna *spare* kahetimõistetavuses peituvad *mõlemad* teguviisid — aja leidmine või hoidumine. See ei vabasta hindamissurve mitte ainult luuletust, vaid ka seal näiliselt hindamise all oleva tegevuse. Lõppkokkuvõttes pole probleemiks «nende rõõmude» moraalne staatus — nad muutuvad 17. sajandi keelepruugis «ükskõikseiks asjadeks» /*things indifferent*/ —, vaid nende hea või halb rakendamine; ja see jääb, nagu Miltonil alati, lugeja enda valikuks ja hooleks.

Astume nüüd sammukese kõrvale ja vaatame, kuhu oleme jõudnud. Me võtsime pealtnäha lahendamatu küsimuse ja lahendamise asemel andsime talle teatud tähtsuse /*proceeded to make it signify*/, kuulutades ta esiteks mingi kogemuse tunnistajaks ning konkretiseerides seejärel tolle kogemuse tähendust. Edasi, kui lugejast lähtuv analüüs avab meile tolle kogemuse sisemise struktuuri, siis katkestaks see tõendusmaterjali lõputu ja tulutu kuhjamise, mida harrastavad formalistlikud eritlused. Sellega ma mõtlen, et iga uus analoogia, sõnasageduste täielikum statistika, värsked eluloolised avastused jne võivad sõna *spare* positivistlikult määratletud tähendust kohe kõigutada; aga kui me tuvastame, et kogu *spare*'ile eelnev rida loob kohese hinnangu ootuse, siis omandab *spare*'i kaheti-

mõistetavus tolle ootuse kontekstis kindla tähenduse. (Toda ootust pettes ja hinnangusurvet meile üle kandes.) Too kontekst on kogemuslik, ning just selle piirid ja kitsendused kehtestavadki tähenduse (nii lugemisel kui lugemisakti analüüsimisel). Formalistlikke eritlusi piiravad seevastu üksnes sõnastike, grammatikate ja ajalooliste uurimuste konsulteerimisest sündinud tõenäosused ning tõenäosuste kombinatsioonid, mis jäävad teadagi lahtiseks; sõnastike, grammatikate ja ajalugude konsulteerimine lähtub eeldusest, et tähendusi võib määrata lugejakogemusest sõltumatult; aga sõna *spare* näide osutab, et tähendused — mitte positivistlikult, vaid kogemuslikult defineeritud tähendused — sünnivad just lugemise ajal ja lugemise kaudu.

Teiste sõnadega, meie kirjeldusobjektiks ei peaks olema trükitud sõnade struktuurid, vaid lugejakogemuse struktuur. Miltoni 20. soneti puhul jõudsime tolle struktuurini siis, kui vormistruktuuride *formal structures* uurimine viis ummikusse; püüd ummikust pääseda sundis ühed küsimused asendama teistega. Aga enamasti pole sellist täieliku ummiku survet. Formalistlik–positivistliku eritluse põhipatt on kõige sagedamini ignoreerimine: see pole võimetus seletada nähtusi, vaid võimetus neid näha, sest selle lähtealused ei luba neid märgata või tunnustada. Vaadeldgem näitena teise soneti — «Avenge O Lord thy slaughtered saints» — lõppridu.

*Avenge O Lord thy slaughtered saints, whose bones  
Lie scattered on the Alpine mountains cold,  
Even them who kept thy truth soXPe of old  
When all our fathers worshipped stocks and stones,  
Forget not: in thy book record their groans  
Who were thy sheep and in their ancient fold  
Slain by the bloody Piedmontese that rolled  
Mother with infant down the rocks. Their moans  
The vales redoubled to the hills, and they  
To heaven. Their martyred blood and ashes sow  
O'er all the Italian fields where still doth sway*

*The triple Tyrant: that from these may grow  
A hundredfold, who having learnt thy way  
Early may fly the Babylonian woe.*

/Maksa kätte, oh Issand, oma tõurastatud pühakute eest, kelle kondid/  
Vedelevad lajalipillatult kõledatel Alpi mägedel, / Neidsinatseid, kes hoid-  
sid su tõde puhtana juba vanasti, / Kui meie isad kõik kummardasid kepe-  
pe ja kive, / Ara unusta: pane oma raamatusse kirja nende ägamine, / Kes  
olid sinu lambukesed ja keda nende iidses taras / Maha nottisid verised  
piedmontlased, paisates / Emad lastega kaljudelt alla. Nende oigeid/  
Kandsid orud kahekordse jõuga mägedele ja mäed / Taevasse. Külva nen-  
de märtriverd ja tuhka / Kõikjale Itaalia väljadele, kus alles võimutseb/  
Tiaaraga türann: et neist kasvaks / Sajakordne hulk, kes, õppinud su vii-  
si / Varakult võiks pageda Paabeli häda eest./

Selles sonetis luuletaja ühtaegu anub Jumalat ja aval-  
dab valju kahtlust, kas oli ikka õiglane lasta oma truid su-  
laseid — «neidsinatseid, kes hoidsid su tõde» — nii metsi-  
kult tappa. Intonatsioon kõigub palve ja kaebuse vahel  
ning vihjab üsnagi selgesti, et Jumalalt nõutakse valdes-  
laste saatuse kohta aru. Ometi arvatakse kriitikas üldi-  
selt, et kaebus vaibub järjest ja luuletuse lõpp kinnitab  
usku Jumala viimsesse õiglusse. Seesuguselt aluselt tõl-  
gendatakse viimaseid ridu umbes nõnda: Lase tõusta, oh  
Jumal, nende märtrite verest uuel ja arvukamal rahval,  
kes tänu sinu seaduse varasele õppimisele pääseb hävitu-  
sest, pagedes Paabeli häda eest. Paabeli häda on seletatud  
mitmeti;<sup>3</sup> aga üksiktõlgendustest olenemata on seda alati  
vaadeldud osana kuulutusest, mis täpsustab hukatusest  
või karistusest pääsemise tingimusi ning on ühtaegu nii  
hoiatus lugejale kui petitsoon Jumalale. Ent hoiatusena  
tuleb see kummalises seoses, kuivõrd valdeslased, kes kõi-

\* Luuletuse ajendas veresaun, mis korraldati 1655. aastal Savoia hert-  
sogi Piemonte ja Alpi mägiwaldustes elavatele valdeslastele (12. sajandil  
tekinud eelprotestantlik usulahk). «Tiaaraga türann» on paavst. *Tlk.*

<sup>3</sup> Eelkõige on see viide kurjuse linnale, kust Jesaja ja Jeremija kutsu-  
vad heebrea rahvast pagema. Protestantlikus poleemikas samastatakse  
Paabel roomakatoliku kirikuga, mille hävingut kuulutavat ette Ilmutus-  
raamat. Ja mõnedes puritaanlikes pamflettides nimetatakse Paabeliks  
veel Augustinuse «maist linna», kust usklikud peavad sisemiselt põgene-  
ma, et pääseda patuseid ootavast saatusest. Vt Woodhouse ja Bush,  
*Variorum Commentary*, lk 440—441.

gist kõige truumalt järgisid Jumala seadusi, tegelikult ju vastasid esitatavatele tingimustele. Teiste sõnadega, nende saatuse üksikasjad näikse õõnestavat positiivset moraali, mida kõneleja tahab loost tuletada. Seda õõnestab ka üks põgusalt kerkiv tõlgendusvõimalus, mida keegi ei ole möönnud, sest see ei hargne trükitud tekstist, vaid lugetakogemusest. Tolles kogemuses võib 13. rida hetkeks pidada lõpetatud mõtteliseks üksuseks ja rea mõtterõhk langeb sõnadele *thy way* /«su viisi»/, millele kommentaarid muide pole osutanud mingit tähelepanu. Sel hetkel saab *thy way* tähendada üksnes viisi, kuidas Jumal on valdeslastega ümber käinud.

Niisiis näib see taas väljendavat nõrdimust, millega luuletus algas, ja kui jätkata seda tõlgendusliini, oleks lõppjärelendus üsna mõru: sest kui toodud näite põhjal paistab, et Jumal jagab nuhtlust huupi, siis on ehk parem tema teenimise tandrilt hoopis pageda, lootes nõnda jääda vähemalt tulejoonest ohutusse kaugusesse. Kuid see ei ole luuletuse lõppjärelendus, sest 14. rida avab sõnadele *thy way* uue tõlgendusvõimaluse, kus *early* /«varakult»/ kuulub sõna *learnt* /«õppinud»/ juurde ning viitab pigem usklike kohustustele (õppida Jumala viisi juba varases eas) kui Jumala tegematajätmistele (et ta ei päästnud valdeslasi). Need kaks tõlgendust vastavad luuletuse alguse ja lõpu tõmbejõududele: esimestes ridades väljendatud nõrdimus sünnitab nõude seletuse järele, ning mõrum tõlgendus vastab sellele (paraku väherahustavalt); luuletuse lõpp aga — ridade 10—14 rühkiv ja tõusev liikumine — paneb ootama positiivset kinnitust, ning teine tõlgendusviis täidabki ootuse. Kriitikalugu näitab, et lõpuks me jääme optimistlikuma tõlgenduse juurde — see on ju lohutamavam —, aga ometi osales meie kogemuses ka mõrum tõlgendus, ning kuivõrd see oli meie kogemuse osa, on sel tähendus. Ja nimelt: kuigi me võime tuletada luuletusest

Jumala õiglust kinnitava väite, ei lasta meil unustada ka nähtu tunnistust, mis teeb tolle tuletamise (nii autorile kui meile) raskemaks. Toda raskust me kogemegi lugemisel, ehkki lugemiskogemust ignoreeriv kriitika on, nagu näeme, selle maha salanud.\*

Mõlemas vaadeldud sonetis esineb problemaatiline sõna või väljend rea murdekohal, kus lugejat ahvatletakse paigutama seda alguses ühte ning seejärel teise süntaksi- ja tähendusseosesse. See kõhklusetk, semantiline või süntaktiline nihe, on luuletuse kogemisel oluline, aga formalistlikus eritluses see kaob — kas nudimise ja muutmise teel (lahendamatuks) tõlgenduspähkliks, või nõnda, et on hoopis kõrvaldatud mingi menetlusega, mis ei omista ajalistele nähtustele vähimatki väärtust. Soneti «When I consider how my light is spent» puhul need nurivõimalused ühinevad.

*When I consider how my light is spent,  
Ere half my days, in this dark world and wide,  
And that one talent which is death to hide,  
Lodged with me useless, though my soul more bent  
To serve therewith my maker, and present  
My true account, lest he returning chide,  
Doth God exact day-labour, light denied,  
I fondly ask; but Patience to prevent  
That murmur, soon replies, God doth not need  
Either man's work or his own gifts, who best  
Bear his mild yoke, they serve him best, his state  
Is kingly. Thousands at his bidding speed  
And post o'er land and ocean without rest:  
They also serve who only stand and wait.*

/Kui ma mõtlen, kuidas mu valgus on kustunud/ Enne pooli (elu)päevigi, selles pimedas ja laias ilmas,/ Ja et too üks talent, mida peita oleks surm,/ Jääb minu käes kasutuks, ehkki mu hing ihkab üha/ Teenida sellega oma loojat ja anda/ Ustavalt aru, et ta naastes ei noomiks,/ Kas Jumal nõuab päevatööd, valgust keelates,/ Ma arutult (siis) pärin; aga Kannatlikkus vastab/ Tolle nurina takistamiseks kähku, Jumal ei vaja/ Ini-

\* Vähemalt ühes tõlkija käsutuses olnud antoloogias on *early* ette pandud koma, mis annabki tolle «mõruma tõlgenduse». Miltoni algtekstis pole koma ei *early* ees ega järel; toleaeagne kirjavahemärkide tarvitamine oli veel kaunis vaba, mis jätab (vahel ehk teadlikultki) palju selliseid mitmetimõistmise võimalusi. *Tlk.*

mese tööd või enda (kingitud) andeid, kes kõige paremini/ Kannavad ta kerget iket, need on tema parimad sulased, tema seisund/ On (ju) kuninglik. Tuhanded ta käsu peale tõttavad/ Puhkuseta rännul üle maa ja mere/ (Ent) sulased on needki, kes üksnes seisavad ja ootavad.\*

Tõlgenduspähkliks on jälle viimane rida: *They also serve who only stand and wait*. Mõnede jaoks on see Jumala tahte tingimusteta tunnistamine, teiste meelest on jaatus siin summutatud või koguni sunnitud. Vastasleerid toovad tuttavat laadi tõendusmaterjali, ja tulemuseks on tuttav otsustamatus. Mõnes asjas ollakse siiski ühel meelel. «Kõik tõlgendused tunnistavad,» märgib Woodhouse, «et sonett algab ahastuse, pettumuse (ja) pahameelega.»<sup>4</sup> Pahameele objektiks on seesugune Jumal, kes esiteks nõuab teenimist ja siis võtab ära teenimisvahendid; ning tihti kommenteeritud vihje tähendamissõnale talentidest annab pühakirjalikku tuge luuletaja kaudsele süüdistusele: vale sulase oled sa paisanud kasutusse pimedusse.\*\* Samuti on täheldatud soneti alguse, eriti ridade 6—8 sünktaktilist ja rütmilist krobelisust ja ebakindlust; kõneleja heitleb erutatud mõtetega ning teeb ootamatuid pöördeid, arvestamata rida kui mõttelist üksust. Näib peaaegu, nagu oleks luuletus «kontrolli alt väljas», ütleb üks kriitik.<sup>5</sup>

«Kelle kontrolli alt?» küsiks mina. Sest need vormilised kirjeldused osutavad ju (seda ise tunnistamata), et nende ridadega maadlevalt lugejalt nõutakse korduvat ümberorienteerumist. Esimest korda nõuab seda 6. rea teise poolega — *lest he returning chide* /«et ta naastes ei noomiks»/ — tekitatud ootus. Et rida ei lõpe punktiga, on loomulik pidada seda sissejuhatuseks otsesele kõnele, eel-

\* Luuletuses kõneleb Milton oma pimedaksjäämisest. *Tlk.*

<sup>4</sup> *Variorum Commentary*, lk 469.

\*\* Siin peetakse silmas Jeesuse tähendamissõna väärust sulasest (Matteus 25: 14—30), kes tema kätte usaldatud talendi (vanaaegne münt) mattis lihtsalt maha, selmet tollega isandale (lisa)kasu tuua. Milton mõistab sõna «talent» muidugi ka vaimuande tähenduses.

<sup>5</sup> *Variorum Commentary*, lk 457.



dades ühtlasi, et järgnev otsene kõne on Jumala hääl, mida luuletaja kujutleb endalt ülekohtuselt aru pärimas. Selle otsuse tühistab 7. rida — *Doth God exact day-labour, light denied* /«Kas Jumal nõuab päevatööd, valgust keelates»/ —, mis ei noomi luuletajat tegevusetuse pärast, vaid näib pigem hurjutavat, et ta seesugust noomitust üldse ootas. Toon on täpipealt sama, mida kuuleme nii tihti Vanas Testamendis, kui Jumal vastab tõrksale Giideonile, vaidlushimulisele Moosesele või ennast õigustavale Hiibile: kas sina võtad kohut mõista minu tegude üle või ära arvata minu ajendeid? Kas sina mõtled, et ma nõuan päevatööd, valgust keelates? Teiste sõnadega, luuletus näib siinkohal pöörduvat Jumala küsitlemiselt tolle küsitlemise enda küsitlemisele; või õigemini teeb selle pöörde lugeja, revideerides oma eelnevat oletust 7. rea sisu kohta. Järgnevalt selgub aga, et seda muutust peab uuesti revideerima, sest see lähtus ikka veel eeldusest, et kuuleme Jumala häält. Too eeldus variseb järgmiste sõnadega *I fondly ask* /«ma arutult pärin»/, mis nõuavad koguni kahekordset ümberorienteerumist. Kuivõrd 7. rida on otsesõnaliselt omistatud luuletajale, tuleb see ümber tõlgendada tema kaebuse jätkuks — Kas nõnda käitunud sa, Jumal, keelates valgust, aga nõudes tööd? —, ent see tõlgendus jõuab vaevalt ilmuda, kui luuletaja sellest lahti ütleb mäarsõnaga *fondly* /«arutult, rumalalt»/, ja jälle on rida lipsanud lugeja kontrolli alt.

Paari sekundiga on 7. real meie kogemuses olnud niisiis neli elu: esiteks eelnevalt oletatav, teiseks tolle oletuse revideerimisega sündiv, kolmandaks rea lausuja tagantjärele-määratlemisega saadav, ja neljandaks too, mille rida omandab lausuja lahtiütlemisega temast. Iga elu vaheldumisega muutub luuletaja nurina staatus — järgeomööda seda väljendatakse, tõrjutakse, esitatakse uuesti ja nõrgestatakse — ning lõpuks pole lugejal ikka selgust arutatavas küsimuses: kas Jumal käib oma sulastega õiglaselt ümber?

Selguse näib toovat Kannatlikkus, kelle ilmumine, väidavad kriitikud, andvat luuletusele argumentatsioonilise ja värsistusliku kindluse. Ent tegelikult rõhutab Kannatlikkuse ilmumine lõplikult luuletuse kestva ebakindlust, sest nüüd on võimatu öelda, mil määral mina-kõneleja jagab viimase rea jaatust — *They also serve who only stand and wait* — või koguni osaleb selles. Me teame, et Kannatlikkus vastab luuletaja nurina takistamiseks kähku (aga mitte nii kähku, et takistada nurina kuuldavaletoomist), ent me ei tea, kus tema vastus lõpeb. Kas 12. reas, pärast sõna *kingly*? või 13. rea lõpus? või veel hiljem? Kas luuletaja omistab need read endale või jagab neid Kannatlikkusega või lihtsalt kuulab neid nagu meiegi? Need on vastamatud küsimused, ja nende vastamatuse pärast lõpeb luuletus ebakindlusega. Too ebakindlus ei tulene lõppväitest endast — eraldi võetuna on 14. rida üsna ühemõtteline —, vaid meie võimetusest omistada seda väidet kas luuletajale või Kannatlikkusele. Kui viimane rida kuulaks selgesti luuletajale, võiksime seda pidada tema varasemate kahtluste lahenduseks; aga kui Kannatlikkusele, oleks see märgiks, et kahtlused on veel üpriski jõus. See määramatus röövib meilt rahulduse, mille oleks andnud (*üks-puha* milline) kindel lõpp. Lühidalt, me lahkume luuletusest kõhklyusega, ja meie kõhkluskogemus peegeldab kõhklust, millega luuletuse viimase rea jaatuseni jõutakse — kui üldse jõutakse. (Too kõhklus aitab välja tuua ka sõna *wait* kahetimõistetavust: kas «ootusena», mis alles loodab tegeliku teenimise võimalust; või «teenimisena», mis oodateski pakub juba täit rahuldust, sest kuulsust toova tegutsemise iha on vaibunud.)

*Variorum Commentary*'s käivad vaidlused selle ümber, kui kaugele pettumusest ja pahameelest luuletus lõpuks jõuab. Lugemiskogemuse analüüs vastab, et ei saagi öelda, ja too võimetus öelda seletab ebalust, mida too luuletus on alati äratanud. Ka kriitikute vaidlused viimase rea veenvuse ümber möönavad tahes-tahtmata toda ebalust,

aga nad ei saa oma mõõndust eritluses kasutada, sest nad ei oska kogemuslike (s.t ajaliste) struktuuridega töötada ega neid äragi tunda. Tegelikult on nii mõnigi toimetaja need struktuurid kirjavahemärkidega olematustanud: esiteks panevad nad 6. rea lõppu punkti ja hävitavad seega võimaluse, et lugeja omistaks 7. rea Jumalale (enam ei eeldata otsest kõnet); teiseks varustavad lõpukuuku jutmärkidega, et kellelgi ei jääks kõneleja suhtes kahtlust. Muidugi on niisugused tekstikohendused suvalised, nagu Thomas Warton 1791. aastal ausalt ja viisakalt tunnistas-ki. «Ma olen,» kirjutab ta, «pannud nii küsimuse kui vastuse jutumärkidesse, kuigi mul pole selleks muud alust kui mõtte nähtavasti vältimatu nõue.»<sup>6</sup>

#### LUGEJAST LÄHTUVA ANALÜÜSI APOLOOGIA NULLISTAMINE

Toimetajate seesugused tavad teevad üksnes selgesti ilmsiks eeldused, millega ma siin polemiseerin: nimelt, et on mingi mõte; et see on kätketud või kodeeritud teksti; ja et seda võib hoomata ainsal pilgul. Need on (järgemööda võttes) positivistlik, holistlik ja ruumiline eeldus, ning nad seovad uurija juba ette teatava sihi ja menetlusega. Siht on tähenduse ühene määramine, ja menetlus nõuab kõigepealt tekstist eemaldumist ning seejärel selles sisalduvate diskreetsete tähendusüksuste liitmist või muud kokkuarvutamist. Minu vastuväide sellisele menetlusele (ning tema lähtealustele) on, et seda järgides eiratakse või alahinnatakse lugeja vaimset tegevust. Eiratakse seeläbi, et peetakse teksti iseendast piisavaks (kõik olevat seal sees), ja alahinnatakse seeläbi, et kui lugejakogemust üldse vaadeldakse, siis vaid ajutiselt kasutatava tuletusmeh-

<sup>6</sup> *Poems Upon Several Occasions, English, Italian, and Latin, with Translations*, by John Milton, toim. Thomas Warton (London, 1791), lk 352.

hanismina. Seevastu minu poolt soovitatavates menetlustes seisaks lugeja vaimne tegevus tähelepanu keskpunktis, ja seda ei võetaks tähenduseni jõudmise vahendina, vaid nii, nagu oleks sel endal tähendus. Tal on tähendus, sest ta pole tühi; temasse kuuluvad eelduste formuleerimine ja revideerimine, hinnangute langetamine ja tühistamine, järelduste tegemine ja hülgamine, poolehoiu jagamine ja keelamine, põhjuste määratlemine, küsimuste esitamine, vastuste andmine, mõistatuste lahendamine. Ühesõnaga, see on tõlgenduslik tegevus, mis ei eelne väärtusküsimustele, vaid lahendab iga hetk aina uuesti väärtusküsimusi; ja kuivõrd see on tõlgenduslik tegevus, on ka selle kirjeldamine (isegi mingite lisasammudeta) tõlgendus — tõlgendus, mis ei järgne kogemusele, vaid moodustab osa sellest. See kirjeldaks liikuvat huvivälja, mis on alati endas täielik (ei oota tähendust, vaid kannab seda) ja samas end pidevalt ümber organiseeriv.

Uurimisprogrammina põrkab seesugune kirjeldamine tohututele raskustele, mida siin pole aega piisavalt käsitleda;<sup>7</sup> aga toodud lühikestest näidetestki peaks selguma selle otsustav erinevus positivistlik-formalistlikust lähenemisviisist. Kõik selles sõltub ajamõõtmest, ning järelikult kaob eksituse mõistegi — vähemalt millegi võimalikult välditava tähenduses. Operatsioonide järgnevuses, kus lugeja kõigepealt struktureerib ümbritseva «välja» ning seejärel peab selle ümber struktureerima (omistades lause teisele kõnelejale või muutes hoiakuid ja sümpaatiid), ei saa ühtki struktureeringut pidada teistest paremaks; mitte ühelgi, ka kõige viimasel, pole eelisasendit; kõik on võrdselt seaduspärased, kõik on võrdselt eritluse

<sup>7</sup> Vt minu *Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost* (London and New York: Macmillan, 1967); *Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature* (Berkeley: University of California Press, 1972); «What Is Stylistics and Why Are They Saying Such Terrible Things About It?», kogumikus *Is There a Text in This Class?*, lk 68—96; «How Ordinary Is Ordinary Language?», samas, lk 97—111; «Facts and Fictions: A Reply to Ralph Rader», samas, lk 136—146.

objektiks, sest kõik on võrdselt osalenud lugeja kogemuses.

Eelneva lõigu resoluutsus püstitab veel teravamalt selles välditud küsimuse. Kes on see lugeja? Kust võtan ma voli kirjeldada tema kogemusi, ja mis on mul öelda lugejatele, kes väidavad, et neil pole olnud minu poolt kirjeldatud kogemusi? Ma püüan vastata või vähemalt vastusega algust teha uue näite abil, seekord Miltoni *Comus*'est. Selle 46. reas tutvustatakse meile teose negatiivset nimitegelast tema genealoogia kaudu:

*Bacchus that first from out the purple grape,  
Crushed the sweet poison of misused wine.*

/Bakchos, kes esimesena purpursest kobarast/ Pressis kuritarvitatud veini magusat mürki./

Peaaegu igas väljaandes seletab joonealune märkus, et Bakchos on veinijumal. Mõistagi teab enamik lugejaid seda ennegi, ning seetõttu aimavad nad sõna *wine* /«vein»/ juba enne rea lõppu jõudmist. Lisaks eeldavad nad ka tau-nivat hinnangut sellele — osalt Bakchose seosest pilgari ja orgiaga, eriti aga sõnadest *sweet poison* /«magus mürk»/, mis lasevad oletada, et hinnang on juba langetatud. Niisiis oleme juba ette täitnud oodatava väite lünga ning otsustanud ära ka selle moraalse sisu. Toda otsust kõigutab sõna *misused* /«kuritarvitatud»/, sest see ju nõuab, et kannaksime hinnangu raskuse veinilt (millele oleme selle juba paigutanud) veini kuritarvitajatele, nii et kui sõna *wine* lõpuks kätte jõuab, peame selle vabastama süüdistustest, mille ise oleme esitanud.

See ongi lugejakogemuse struktuur — moraalse hinnangu ülekanndmine teatavalt asjalt selle pruukijatele. See kogemus eeldab lugejat, kelles Bakchose nimi äratav kind-laid ja kohe tekkivaid seoseid; samas kui lugejal, kelle jaoks need seosed on segasemad, poleks toda kogemust, sest tema poleks tõtanud tegema järeldust, mida sõna *misused* nüüd trotsib. Kahtlemata eelistan ma ühe lugeja

kogemust teise lugeja niisama reaalsele kogemusele. See eelistus ei põhine pelgal informeeritusel, sest tähtis pole info ise, vaid vaimne operatsioon, mille selle evimine ühele lugejale võimalikuks teeb ja teise jaoks välistab. Toda eelistust võiks edasi arendada, osutades, et vaidlusalune küsimus — kas väärtus tuleneb nähtustest ja tegudest endist või kavatsustest — oli 17. sajandil «ükskõiksete asjade» ümber peetud poleemika tuumaks. Selle poleemikaga tuttava lugeja kogemus ei piirdu äsja kirjeldatuga, vaid ta taipab ka, et teda on palutud võtta seisukoht ühe vaidlusleeri kasuks; ning too taipamine (kui osa kogemusest) mõjutab tema hoiakut üleminekul järgmistele ridadele.

Ideaalse lugeja *loptimal reader*/ portreed võiks ju jätkata, aga niikuinii tähendaks keegi varsti, et tegelikult kirjeldan ma nn eeldatavat lugejat */intended reader/* — lugejat, kelle haridus, vaated, huvid, keeleline pädevus jne võimaldavad tal kogeda seda, mida autor soovis. Ma ei vaidleks vastu, sest ilmselt on lugejate ponnistused alati suunatud autori kavatsuste tabamisele ja järelikult ka realiseerimisele (nende täitmise mõttes). Protestiksin ainult, kui toda realiseerimist mõistetak kitsalt, autori sihi ühekordse adumisena, selmet näha siin (nagu mina seda mõistan) tervet operatsioonide jada, mis kõik lähtuvad eeldusest, et neil on tegemist intentsionaalsete nähtustega. Sel juhul võrdub autori kavatsuste tabamine teose mõistmisega, ja teose mõistmine hõlmab kõiki vaimseid tegevusi, mis kokku moodustavad siin lugejakogemuseks nimetatava struktuuri. Lugejakogemuse kirjeldamine tähendab seega lugeja mõistmispüüete kirjeldamist, ja too omakorda tähendab autori kavatsuste adumise ja realiseerimise kirjeldust. Või teisiti öeldes, minu eritlused kujutavad endast lugeja poolt autori kavatsuste kohta tehtud otsustuste jada kirjeldamist; ja need otsustused ei piirdu kirjaniku üldsihi määratlemisega, vaid haaravad kavandatud maailmade rea kõiki külgi; ning on ühtlasi lugeja vaimsete operatsioonide sisuks ja vormiks.

Küllap näib, et äsjaöeldule võib teha kaks etteheidet. Esiteks, et tegemist on nõiareringiga. Ma kirjeldan lugejakogemust, mille strateegia tulenevat autori kavatsustest; autori kavatsuse tuvastamisel kasutan aga todasama lugejastrateegiat. Ent sel etteheitel oleks kaalu ainult siis, kui üht saaks määratleda teisest sõltumatult. Tegelikult määratleme siin eri vaatenurkadest ühtesid ja samu lausungi tingimusi: et mida võis öeldu mõtlena mõista. See tähendab, et kavatsus ja mõistmine on ühe ja sama konventsionaalse akti eri küljed; kumbki eeldab (hõlmab, määratleb, konkretiseerib) paratamatult ka teist. Pädeva ehk informeeritud lugeja (*informed or at-home reader*) portree loomine on ühtaegu autori kavatsuste iseloomustamine ja vastupidi, sest mõlemal juhul tuleb määratleda lausungi ajal kehtinud tingimused — defineerida (ise selle liikmeks saades) mingi ühiste tõlgendusstrateegiatega kollektiiv /community/.

Teine etteheide on esimese variant: kui lugejakogemuse sisuks on autori kavatsuste väljaselgitamisel sooritatud operatsioonide jada, ja kui neid operatsioone sooritatakse teksti tõukel, kas ei ole siis kõik — *niii* kavatsus *kui* kogemus — ikkagi tekstist tulenev ja tekstis varjul, ja kas ma ei kompromiteeri seeläbi oma antiformalistlikku hoiakut? Sel etteheitel oleks kaalu ainult siis, kui eeldame, et teksti vormimallid /*formal patterns*/ on olemas lugejakogemusest sõltumatult, sest üksnes siis võiks neile omistada primaarsuse. Tegelikult on sõltumatuse- ja primaarsuseväide üks ja sama; neid eristatakse ainult selleks, et nad toetaksid teineteist reeglitevastases ringkantses. Vastates küsimusele «kas vormi tunnusjooned /*formal features*/ olelevad sõltumatult?», viidatakse tavaliselt nende primaarsusele: nad on tekstis «sees» juba enne lugeja tulekut. Küsimusele «kas vormistruktuurid on primaarsed?» vastates viidatakse tavaliselt nende sõltumatule seisundile: nad on

tekstis «sees» juba enne lugeja tulekut. See, mis paistab ühe sammuna väitluses, osutub tegelikult algpostulaadi enesetoetuseks. Järelikult on rünnak vormi tunnusoonte sõltumatusele ühtaegu rünnak nende primaarsusele (ja vastupidi), ning just sellise rünnaku tahan ma *Lycidas*'e kahe lühikese lõigu toel ette võtta.

Esimene lõik (luuletuses tegelikult hilisem) algab 42. reast:

*The willows and the hazel copses green  
Shall now no more be seen,  
Fanning their joyous leaves to thy soft lays.*

/Ei pajusid, ei sarapuusalusid haljaid/ Näe enam silm/ Kõigutamas oma rõõmsaid lehti sinu vaiksetele lauludele./

Ma lähtun teesist, et lugeja annab tekstile alati mõtte (mõistes «andmist» otsesõnaliselt), ja käesoleval juhul tähendab mõtte andmine oletust (*loovat* oletust), et sõna *seen* lõpetab väite, s.t et *Lycidase* surm on mõjunud pajudele ja sarapuusaludele haljastele nii väga, et nad on kurvastusest närtsinud ja surnud (*ükski* silm ei näe neid enam). Teiste sõnadega: lugeja on 43. rea lõpul riskinud teatava tõlgendusega, või lõpetanud tajuakti (*act of perceptual closure*), või otsustanud ära väite sisu. Ma ei mõtle sellega nelja eri operatsiooni, vaid ühtainukest, mida võib aga kirjeldada neljal eri moel — mõtte andmisena, tõlgendamisenä, tajuakti lõpetamisenä või kavatsuse määratlemisenä. (Selle punkti tähtsus selgub hiljem.) Ükskõik kuidas sooritatud akti nimetada, järgmist rida lugedes tuleb see tühistada; sest järgmise reaga avastab lugeja, et tekstile antud mõte või tajuakti lõpetamine oli ennatlik ja et tuleb teha uus tõlgendus, milles inimese ja looduse suhe on eelmisele risti vastupidine. Meie silmad näevad edaspidigi pajusid ja sarapuusalusid haljaid, ainult *Lycidas* ei näe neid enam. Ainult tema on kadunud, puud aga elavad edasi; kõigutades oma rõõmsaid lehti kellegi teise vaiksetele lauludele (kogu 44. rida tuleb nüüd võtta kui sõna *seen* absoluutsuse piiramist ja tühistamist). Loodus pole



kaastundlik, vaid ükskõikne, ja kujutus tema kaastundest on üks neid «vääroletusi», millele luuletus meid pidevalt ahvatleb, et need siis ümber lükata.

Eelmine lause näitab, kui kerge on alistuda kriitika keelepruugi harjumustele ja hakatagi rääkima nii, nagu ei teeks seda kõike lugejad ja tõlgendajad, vaid luuletused. Sõnad «ahvatlema» ja «ümber lükkama» (ning teised nendesarnased, mida olen siin kirjutises kasutanud) eeldavad ju tegijaid, ning näib «loomulik» anda see roll esmalt autori kavatsustele ja seejärel neid väidetavasti kehastavatele vormidele. Tegelikult toimub minu meelest hoopis midagi muud: mitte kavatsus ja seda realiseeriv vorm ei loo tõlgendust (nagu on «loomulik» kujutluspilt), vaid tõlgendus loob kavatsuse ja seda realiseeriva vormi, luues nende eristamist võimaldavad tingimused. Teiste sõnadega, *Lycidas*'e ridu analüüsid toimisin ma kriitikute tavalisel kombel: «nägin» seda, mida mu tõlgenduseeldused lubasid näha või tõukasid nägema, siis aga tegin kannapöörde ja omistasin «nähtu» tekstile ning autori kavatsusele. Minu tõlgenduseeldused tõukavad mind «nägema» lugeja vaimseid operatsioone; kohad, kust ma nad leian (või täpsemalt, kuhu ma nad postuleerin), saavad (väikese trikiga) tekstisisesteks liigendusjoonteks; need liigendusjooned võib järgnevalt ristida «vormitunnusjoonteks», ja nüüd võib vormitunnusjooned meelevaldselt kuulutada tõlgenduse aluseks, ehkki õigupoolest oli tõlgendus nende aluseks. Antud juhul langeb minu tõlgendusest sündinud liigendusjoon 42. rea lõppu; aga mõistagi omandab tolle (või ükskõik millise) rea lõpp märkamis- või märkimisväärse üksnes seeläbi, et minu tõlgendusmudel *nōuab* (see pole üldse liiga tugev sõna) lõpetatud tajuakte ning seetõttu ka tekstikohti, kuhu nad langevad; praeguses tõlgenduses on kõnealune liigendusjoon üks selliseid kohti, ehkki (1) ei oleks pruukinud olla (mitte iga realõpp ei tähenda taju-

akti lõppu), ja (2) teistsuguses tõlgendusmudelil, mis ei väärtusta lugejakogemust, poleks tekkinud sellist võimalustki.

Ma väidan niisiis, et vormiüksused /*formal units*/ ei ole tekstis endas, vaid sünnivad iga kord rakendatavast tõlgendusmudelil; ja sama kehtib autori kavatsuste kohta. See tähendab, et kavatsus ei kehastu tekstis, vaid nagu vormiüksused sünnib seegi koos taju- või tõlgendusaktidega; ja ainult tõlgendus, ei miski muu, lisagem, võib selle olemasolu kinnitada. Viimane väide on liiga lai, et seda siinkohal piisavalt käsitleda, aga ma visandaksin vähemalt võimaliku tõestuskäigu põhijooned: kavatsust saab teada *ainult* seda ära tundes; ära tunda saab üksnes vastavat otsustust tehes; otsustus tehakse tekstile mõtte andmisega; ja mõte antakse (minu mudeli kohaselt) esimesel võimalusel.

Väitlusniitide kokkusidumiseks veel viimane näide *Lycidas*'est (read 13—14):

*He must not float upon his wat'ry bier  
Unwept...*

/Vee surnuraamil hõljuma ta ei pea/ Itkemata.../

Lugejakogemus järgib siin umbes sama rada, mis ridades 42—44: jälle lõpetatakse koos 13. reaga tajuakt ning reale antud mõte tõlgendab seda kui kindlat otsust, peaaegu töotust; see tähendab, lugeja ootab, et tolles õnnetus olukorras võetaks midagi ette, ootab kutset tegudele, ehk koguni mingi päästeretke kava. Aga *unwept* valmistab seesugustele lootustele pettumuse, ja too pettumuskogemus kuulub lahutamatult nüüd formuleeritavasse uude (ja lohutumasse) mõttesse: midagi ei võeta ette; *Lycidas* jääbki hõljuma vee surnuraamile; ja meie ainus tegevus on kurta, et tulu pole ühestki tegevusest, kaasa arvatud kurtmine ise ja selle kuulamine (15. rida iseloomustab seda pretensioonika ja ennast pilava väljendiga *melodious tear* —

«meloodiline pisar»). Kolm «struktuuri» visanduvad seega ühel ja samal hetkel — hetkel, kui lugeja, andnud tekstile ühe mõtte, võtab selle tagasi ja annab uue; tolsamal hetkel valitakse kahe rea piiril ka ütluse vormimall või —üksus; ja ühtaegu on see hetk, mil lugeja, langetanud otsuse kõneleja kavatsuse kohta (mida ta öelduga mõtleb), peab ümber otsustama ning seeläbi formuleerima uue kavatsuse.

See siis ongi mu tees: et lugejakogemuse kuju, vormiüksused ja /autori-/ kavatsuse struktuur on üks ja sama asi; et nad teadvustatakse samaaegselt; ja et sellepärast ei kerki ka primaarsuse või sõltumatuse küsimust. Kerkib hoopis teine küsimus: mis *nad kõik* sünnitab? See tähendab, kui kavatsus, vorm ja lugejakogemuse kuju lihtsalt viitavad igaüks omal moel (omast vaatenurgast) ühele ja samale tõlgendusaktile, siis *mida* see akt tõlgendab? Sellele ei oska ma vastata, kuid julgen väita, et ei oska ka keegi teine, ehkki formalistid pakuvad vastusena oma malle, mis just nagu oleksid olemas juba enne tõlgendust ja tõlgendusest sõltumatult. Need mallid erinevad üksteisest saamismenetluse poolest: nad võivad olla statistilised (kahesilbiliste sõnade hulk saja sõna kohta) või grammatilised (aktiivsete ja passiivsete konstruktsioonide, paremale ja vasakule hargnevate lausete või muud sellised suhted); aga igal juhul väidan ma, et nad ei eksisteeri süütult looduse rüpes, vaid tekivad alles tõlgendusaktiga, isegi kui toda akti salatakse (nagu tihti juhtub). Muidugi kehtib see ka minu enda analüüside kohta. Toodud näidetes kasutasin ma «realõpu» mõistet, nagu oleks see looduslik nähtus; ja võiks ju arvata, et sellisena kutsus see esile kirjeldatava lugemiskogemuse. Aga minu meelest on lugu vastupidi: mitte tajustrateegiad ei sünni realõppudest, vaid realõpud tajustrateegiatest. Ajalooliselt on «luule lugemiseks (või kuulamiseks)» nimetatav strateegia tä-

hendanud, et luulerida tuleb võtta üksusena, aga just see «võtmine» on teinudki rea (trükiteksti või kuulmiskestuse) üksusena tajutavaks. Lugejal, kes on selle tavaga nii harjunud, et peab rida teatava konventsiooni asemel lausa loodusnähtuseks, oleks nn konkreetse luulega suuri raskusi; ja neid raskusi ei ületata rea kui üksuse lihtsa eiramisega, vaid seeläbi, et omandatakse uued («konkreetse luule lugemist» genereerivad) tõlgendusstrateegiad, mille kontekstis rida ei ole enam üksus. Lühidalt: me märkame seda, mille oleme märgatavaks *teinud*; ja märgatavaks ei tee asju mingi selge ja moonutusteta luup, vaid kindel tõlgendusstrateegia.

Seda on võib-olla raske hoomata strateegiate puhul, mis on meile nii külge harjunud, et nendega saadavad vormid tunduvad olevat osa maailmast endast. Me eeldame endastmõistetavalt, et alliteratsioon kui kunstiline võte toetub teatavale «tõsiasjale», mis oleleb sõltumatult selle tõlgenduslikest «rakendustest» — tõsiasjale, et üksteise lähedal asuvail sõnadel on sama algustäht. Ent piisab hetkelisestki mõtisklusest taipamaks, et too samasus pole kaugeltki looduslik nähtus, vaid pealesurutud ortograafiline konventsioon, teiste sõnadega, teatava tõlgenduse tulemus. Kui me võtaksime tarvitusele foneetilise kirja pildi (reform, mille eest puristid on ammu võidelnud), kaoks alliteratsiooni näiliselt objektiivne alus, sest siis oleksid kirja pildis praegu alliteratsioonivahekorras seisvate sõnade algushäälikud tähistatud erisuguste märkidega; meie õigekirjareeglid ei peegelda toda vahekorda, vaid loovad selle. Võib ju vastu vaielda, et kuivõrd alliteratsioon on pigem kuulatava kui nähtava luule joon, siis tajume füüsilisi häälikuid vahetult ja kuuleme «reaalseid» sarnasusi. Ent fonoloogia «tõsiasjad» pole vähem tõlgenduslikud ja kokkuleppelised kui ortograafia «tõsiasjad», häälikute artikuleerimist ja eristamist võimaldavad distinktiivsed tun-

nusjooned kujutavad endast teatud vahetegemiste süsteemi, mis saab hoomatavaks alles selle *kehtestamisega*; üksnes tajuharjumused teevad need kuuldavad ja nähtavad mallid kõrvale ja silmale kättesaadavaks.

Seda analüüsi võib laiendada lõputult, grammatika «tõsiasjadeni» välja. Keeleteaduse ajalugu on võistlevate paradigmade lugu, kus iga paradigma pakub keele koostisosade erinevat repertuaari. Verbid, noomenid, «lõhestatud laused» /*cleft sentences*/, transformatsioonid, süva- ja pindstruktuurid, seemid, reemid, tagmeemid — kord me näeme neid, kord ei näe, sõltuvalt kasutatavast kirjeldusaparatuurist. Kriitik, kelle analüüsid tuginevad heauskselt süntaktiliste kirjelduste kaljule, toetub vaid tõlgendusele; osutavad faktid *on* küll olemas, aga üksnes tänu tõlgenduslikule (tehislikule) mudelile, mis nad esile on kutsunud.

Siit selge moraal: meil pole valida objektiivsuse ja tõlgenduse vahel, vaid valida võib kas tõlgenduse, mis ennast selleks ei tunnista, või tõlgenduse, mis on endast vähemalt teadlik. Tollele teadlikkusepärijale ma pretendeeringi, ehkki pean selle huvides loobuma käesoleva kirjutise algupooles kaudselt esitatud pretensioonidest. Enne ma ju väitsin, et teatav halb (puhtruumiline) mudel varjab meie eest tegelikult toimuvat; aga praegu kuulutatud põhimõtete kohaselt on «tegelikult toimuva» mõiste ise samuti tõlgendus.

## TÕLGENDUSKOLLEKTIIVID

Niisiis näib, et vormide või /autori-/ kavatsuste primaarsuse eitamise hinnaks on võimetus öelda, millest me ikkagi algame. Aga algame ometi ja jätkame, ning seetõttu tõuseb eelnevatele lehekülgedele kohe vastuväide. Kui tõlgendusaktid on tõepoolest vormide allikaks ja mitte

vastupidi, miks siis ei soorita lugejad alati samu tõlgendusakte või miks pole saadavad vormid täiesti juhuslikud? Lühidalt, kuidas seletada neid kaht «tõsiasja»: (1) et sama lugeja käitub kaht «erinevat» (jutumärgid sellepärast, et tolle sõna staatuses ongi küsimus) teksti lugedes erinevalt; (2) et erinevad lugejad käituvad «sama» (jutumärgid samal põhjusel) teksti lugedes ühtemoodi? Teisiti öeldes, niihästi erinevate lugejate tõlgenduste ühildumine kui ka ühe ja sama lugeja tõlgenduste varieeruvus näikse viitavat, et on midagi tõlgendusaktidest sõltumatut ja neile eelnevat, mis nad ühtlasi esile kutsub. Ma vastan sellele väitega, et nii too ühildumine kui varieeruvus tulenevad pigem tõlgendusstrateegiatest kui tekstidest.

Oletagem, et ma loen *Lycidas*'t. Mida ma siis õigupoollest teen? Esiteks ei ole see kindlasti «lihtsalt lugemine», ma ei usu sellist võimalust, sest see eeldaks puhast (s.t huvitut) taju. Pigem lähtub mu lugemine (vähemalt) kahest tõlgenduslikust otsusest: (1) et *Lycidas* on pastoraal ja (2) et selle kirjutas Milton. (Peaksin lisama, et ka mõisted «pastoraal» ja «Milton» on tõlgendused, s.t nad ei tähista mingeid vaieldamatuid, objektiivseid fakte; oleks lugu teisiti, jääks terve hulk raamatuid praegu kirjutamata.) Need otsused langetanud (ja kui ma poleks teinud seesuguseid otsuseid, siis oleksin teinud mingid muud, millele oleksid sama tüüpi tagajärjed), olen ma otsekohe loonud eelsoodumuse teatavateks tõlgendusteks, teatavate teemade otsimiseks ja niisiis ka «leidmiseks» (looduslike kulgemiste ja inimsaatuste vahekord, luule või mõne muu tegevusliigi kasu), teatavate nähtuste väärtustamiseks (lilled, ojad, lamburid, paganlikud jumalused), teatavate «vormiüksuste» liigendamiseks (kaebus, lohutus, pööre, usu kinnitamine jne). Minu eelsoodumus sellisteks sammudeks (nende loend pole mõistagi ammendav) iseenesest on teatud tõlgendusstrateegiate kogum, mille rakendamine ongi lugemine. See tähendab, et tõlgendusstrateegiaid ei rakendata alles pärast lugemist (puhast tajuakti, millesse

mul pole usku), vaid nad kujundavad lugemist ennast, ning lugemist kujundades kujundavad ka tekste, olles niisiis pigem tekstide loojaks kui tuletisteks (nagu tavaliselt arvatakse). Seesugusel kontseptsioonil on mitu olulist järeldust:

1. Ma ei pidanud rakendama just neid tõlgendusstrateegiaid, sest ma ei pidanud vastu võtma just seesuguseid (lugemiseelseid) tõlgendusotsuseid. Ma oleksin võinud otsustada näiteks, et *Lycidas*'es leiavad väljenduse teatavad fantaasiad ja /psühholoogilised/ tõrjemehhanismid. Niisugune otsus oleks kaasa toonud teistsugused tõlgendusstrateegiad (võib-olla sellised, nagu soovitab Norman Hollandi *The Dynamics of Literary Response*), mille rakendamine oleks andnud teistsuguse teksti.

2. Ma võiksin rakendada neid strateegiaid ka tekstile, mis ei kannu (nagu *Lycidas*) alapealkirja (mis on jälle tõlgenduslik mõiste) *Pastoraalne monoodia*. Ma võiksin otsustada (nagu mõned on teinudki), et /George Elioti romaan/ *Adam Bede* on pastoraal, mille autor teadlikult jäljendab Miltonit (ikka meeles pidades, et «pastoraal» ja «Milton» pole objektiivsed faktid, vaid tõlgendused); või ma võiksin otsustada (nagu tegi Empson), et paljusid teoseid, mida tavaliselt ei peeta pastoraalideks, võib nendena käsitleda; ja kummalgi juhul sünnivad otsusest tõlgendusstrateegiad, mille rakendamine *kirjutab* samalaadse teksti nagu see, mida ma kirjutan *Lycidas*'t lugedes? (Te ikka jälgite mind?)

3. Keegi teine lugeja, kes rakendaks *Lycidas*'e puhul samu tõlgendusstrateegiaid mis mina (kuidas see on võimalik, sellest hiljem), sooritaks sama (või ligilähedase) tõlgendusaktide jada. Meil võiks siis tekkida kiusatus öelda, et oleme luuletuse suhtes ühel meelel (niisiis eeldades, et luuletus eksisteerib meie kummagi tõlgendusaktidest sõltumatult), aga tegelikult oleme oma loomisviiside suhtes ühel meelel.

4. Keegi teine lugeja, kes rakendaks *Lycidas*'e puhul

(palun meeles pidada, et küsimus on selle luuletuse staatuses) teistsuguseid tõlgendusstrateegiaid kui mina, sooritaks ka teistsuguse tõlgendusaktide jada. (Ma eeldan, see on mu usutunnistus, et mingisuguseid tõlgendusstrateegiaid rakendab lugeja alati ning järelikult sooritab ka mingi tõlgendusaktide jada.) Üks meist võiks siis kurta teisele, et nähtavasti ei lugenud me sama luuletust (kriitikas on selliseid kurtmisi hulgi), ja tal oleks õigus — sest me kumbki loeme luuletust, mille ise oleme loonud.

Neist neljast väiksemast järeldusest tulenev üldjäreldus ütleb, et tekstide «samamus» või «erinevus» on fiktiivsed mõisted. Kui ma loen *Lycidas*'t ja /T. S. Elioti/ *Tühermaad* erinevalt (tegelikult ma ei tee seda), siis mitte sellepärast, et nende luuletuste (juba nende luuletusteks liigitamine on tõlgenduslik otsus) vormistruktuurid kutsuksid esile erinevaid tõlgendusstrateegiaid, vaid sellepärast, et mu eelnev otsus rakendada erinevaid tõlgendusstrateegiaid loob erinevaid vormistruktuure. See tähendab, need luuletused erinevad sellepärast, et ma olen nende erinevuse ette ära otsustanud. Tõestuseks on vastupidise protseduuri võimalikkus (mis teebki 2. punkti nii oluliseks). Teiste sõnadega, küsimusele «miks kutsuvad erinevad tekstid esile erinevaid tõlgendusaktide jadasid?» võib vastata, et *nad ei pruugi seda teha*; ja too vastus kätkeb selget vihjet, et «neid» polegi olemas. Ja tõesti on alati olnud võimalik rakendada tõlgendusstrateegiaid, mis tahavad liita kõik tekstid üheks; või täpsemini öeldes, genereerida aina ühtsama teksti. Just sellist strateegiat soovitab näiteks Augustinus, kui ta oma *Ristiisu õpetuses* /*De doctrina christiana*/ annab «usureegli», mis on muidugi teatav tõlgendusreegel. See on vapustavalt lihtne: kõik pühakirjas ja ka maailmas, kui seda õigesti lugeda, osutab (tähistab) Jumala armastust meie vastu ja meie vastukohustust armastada oma ligimesi tema pärast. Kui aga sattutakse millelegi, mis ei paista esimesel pilgul kandvat seda tähendust — mis «ei käi voorusliku ülalpidamise ja usutõe-



ga otseselt kokku» —, siis tuleb seda võtta «mõistukõneliselt» ning uurida ja puurida, «kuni ilmub armuriigi valitusega kooskõlaline tõlgendus». Niisiis määratakse ette niihästi tähendus kui ka selle leidmise juhised, mis (tõlgendusstrateegiatena) on mõistagi selle loomise — ühe ja sama teksti lõputu reprodutseerimise — juhised. Ükskõik kuidas sellesse tõlgendusprogrammi suhtuda, kristliku eksegeesi sajanditepikkune ajalugu tunnistab tema edu ja teostamiskergust. Minu teesi kohaselt võiks iga tõlgendusprogramm, iga tõlgendusstrateegiate kogum, olla sama edukas, ehkki vähesed võivad hoobelda samasuguse menuga. (Juba mõnd aega, vähemalt kolmsada aastat, on kõige menukam olnud «hariliku /ordinary/ keele» nime all käibiv tõlgendusprogramm.) Meie oma uurimisvallas kuuluvad lõpmatult ühtsama teksti reprodutseerivate programmide hulka psühhoanalüütiline kriitika, robertsonism (mis ähvardab laiendada oma mõju järjest hilisematele ajajärkudele), numeroloogia (loendamata kindlaksmääratud erinevuste eeldusel põhinev samasus).

Teisele poleemilisele küsimusele — «miks rakendavad erinevad lugejad «sama» teksti puhul ühesugust tõlgendusstrateegiat?» — võib vastata samal moel. Ja nimelt, et *nad ei pruugi seda teha*, ja tõestuseks on kogu kirjanduskriitika ajalugu. Ning jälle vihjab too vastus, et «sama teksti» mõiste on tegelikult kahe või enama lugeja tõlgendusstrateegiate kokkulangemise tulemus.

Aga miks peaks see üldse juhtuma? Miks peaks kaks või enam lugejat üksmeelele jõudma, ja miks võib ühe ja sama lugeja käitumises täheldada regulaarseid, harjumuslikke erinevusi? Kuidas seletada niihästi tõlgenduste ühildumist (vähemalt teatavais rühmades teatavil aegadel) kui ka korrapärast varieerumist, kui põhjuseks pole tekstide ühtimine või lahknevus? Neile küsimustele vastab üks minu arutluskäigus kaudselt varjul olnud mõiste

\* Viide medievist D. W. Robertsonile. *Tlk.*

— tõlgenduskollektiiv *interpretive community*!. Tõlgendus-kollektiivide liikmete ühised tõlgendusstrateegiad pole lihtsalt lugemisstrateegiad («lugemise» tavamõttes), vaid tekstide loomise, nende omaduste määramise ja kavatsuste formuleerimise strateegiad. Teiste sõnadega: need strateegiad on olemas juba enne lugemist ning annavad loetavale kuju, mitte aga vastupidi, nagu tavaliselt arvatakse. Kui mingi tõlgenduskollektiivi usutunnistus kuulub tekstide paljusust, siis on selle liikmete käsutuses nende loomiseks hulk strateegiaid. Ja kui mingi kollektiiv usub ainult ühe teksti olemasolu, siis kirjutab selle liikmete poolt kasutatav ainustrategia lõpmatult ühtsama teksti. Esimene kollektiiv süüdistab teist reduktsionismis, teine aga oma süüdistajaid pealiskaudsuses. Ent mõlemad lähtuvad eeldusest, et teine ei taba «õiget teksti», ehkki tegelikult loeb kumbki teksti (või tekste), mida tema tõlgendusstrateegiad nõuavad ja genereerivad. See seletabki niihästi erinevate lugejate tõlgenduste ühildumist (nad kuuluvad samasse kollektiivi) kui ka seaduspärasust, millega mingi üks lugeja kasutab erinevaid tõlgendusstrateegiaid ja loob nõnda erinevaid tekste (ta kuulub üheaegselt mitmesse kollektiivi). Samuti seletab see arvamuste lahknevusi ja nende põhimõttelise arutamise võimalikkust: põhjuseks pole tekstide püsivus, vaid tõlgenduskollektiivide koosseisu püsivus, millest tuleneb ka vastasseisukohtade püsivus. Muidugi on see — erinevalt tekstide igatsetud ajatust püsivusest — alati ajutine. Tõlgenduskollektiivid kasvavad ja känguvad, indiviidid liiguvad ühest teise; aga kuigi lojaalsused ei kesta igavesti, on nad alati olemas, ja sellest püsivusest piisab tõlgenduslahingute pidamiseks, nihked ja lihked aga kindlustavad, et nad ei jõua kunagi lõpliku lahenduseni. Seega asub tõlgenduskollektiivi mõiste ühe teostamatu ideaali ning paljusid seda toetama ajendava hirmu vahepeal. Ideaal töötab täiuslikku üksmeelt ning nõuab tekstidele tõlgendusest sõltumatut staatust. Hirm kardab tõlgendusanarhiat, aga see saaks sündida

ainult siis, kui tõlgendamine (tekstide loomine) oleks täiesti juhuslik. Tõlgenduskollektiivide haprad, kuid reaalsed ühendused lubavad meil üksteisega rääkida — vähimagi lootuse või hirmuta, et võiksime kunagi lakata.

Teiste sõnadega: tõlgenduskollektiivid on sama ebapüüv kui tekstidki, sest tõlgendusstrateegiad pole kaasa sündinud ega üldinimlikud, vaid midagi õpitud. See ei tähenda, et üksikisiku arengus on olemas aeg, kus ta pole veel ühtki õppinud. Tõlgendusvõime ise on kaasa sündinud; see on inimolemise aluseid. Konkreetset tõlgendusviisid seevastu on omandatud ning võivad uueneda või asenduda, muunduda või moest minna («keegi ei loe enam sel moel»). Ja kui midagi niisugust juhtub, muutuvad ka tekstid vastavalt — mitte sellepärast, et neid loetakse teisiti, vaid et neid kirjutatakse teisiti.

Ainus püsikindel fakt (vähemasti minu mudelis) on see, et mingeid tõlgendusstrateegiaid kasutavad inimesed alati, ja siit järeldub, et kommunikatsioon on palju juhuslikum ja riskantsem nähtus, kui oleme harjunud arvama. Sest kui pole kindlaid tekste, vaid ainult neid genereerivad tõlgendusstrateegiad, ja kui need strateegiad pole kaasa sündinud, vaid õpitud (ega ole järelikult lõplikult kirjeldatavad), mida siis kõnelejad (autorid, kriitikud, mina, teie) õigupoolest teevad? Vana mudeli järgi annavad nad edasi puruvalmis või poolfabrikaatseid tähendusi. Need tähendused on väidetavasti kodeeritud lausungeisse, ja kood oleleb ilmas iseseisvalt, indiviididest sõltumatult, kes on kohustatud selle omaks võtma (või muidu ähvardab neid hälvikuks kuulutamise). Minu mudeli järgi aga tähendusi ei dešifreerita, vaid luuakse, ja nad ei peitu kodeeritud vormides, vaid tõlgendusstrateegiates, mis loovad vormid. Järelikult annavad kõnelejad kuulajaile ja lugejaile hoopis võimaluse luua tähendusi (ja tekste), kutsudes neid rakendama noid strateegiaid. Eeldada tuleb, et kutse tuntakse ära; tolle eelduse aluseks on kõneleja või autori kujutlus, mida *tema* teeks, kui kuuleks või näeks

häälikuid või kirjamärke, mida ta parajasti kuuldavale toob või paberile paneb.

Esimesel pilgul võib näida, et selline kontseptsioon toob endise vastuväite üksnes uuel kujul tagasi: sest kas ei mööna see, et mingi kood vormides siiski on — kui mitte tähenduste kood, siis nende genereerimisjuhiste, tõlgendusstrateegiate rakendamise kood. Vastata võib, et nad on juhisteks ainult neile, kellel sellised strateegiad on juba olemas. Vormid ei loo tõlgendusakte, vaid on ise tõlgendusaktide looming. Autori kommunikatsioonikujutus ei lähtu millestki kirjamärkides olevast, vaid millestki eeldatavasti lugejas olevast. «Märkide» olemasolugi sõltub tõlgenduskollektiivist, sest ainult selle liikmed tunnevad nad ära (s.t loovad nad). Teiste kollektiivide liikmed kasutavad teistsuguseid tõlgendusstrateegiaid (tõlgendamist ei saa vältida) ja loovad järelikult teistsuguseid märke.

Niisiis on mul jälle õnnestunud tekst olematustada, kuid õnnetuseks ei muutu probleemid sellega olematuks. Kui kõik rakendavad pidevalt tõlgendusstrateegiaid ning genereerivad seeläbi tekste, kavatsusi, kõnelejaid ja autoreid, siis kuidas võib ükski meist teada, kas ta kuulub kellelegi teisega samasse tõlgenduskollektiivi? Vastus on, et ei võigi teada, sest kõik selletaolise väite toetuseks toodavad tõendid oleksid ka ise tõlgendused (eriti kui too «teine» on mõni ammu surnud autor). Ainsaks «tõendiks» on samasse kollektiivi kuuluja äratundev noogutus ning ütlemine, mida me ei saaks kumbki kellelegi kolmandale tõestada — «me teame». Seda ma teile nüüd ütlen, täie teadmise, et olete minuga nõus (s.t mõistate mind) ainult siis, kui olete juba ette minuga nõus.

#### AUTORI SAATESÕNA

Käesolev essee valmis kolmes järgus ning on lõplikul kujul omamoodi ennasthävitav taies /*self-consuming artifact*/. Algversioon, mille ma kirjutasin 1973. aastal ühe Frederic Jamesoni poolt korraldatud *Modern*

*Language Association*'i foorumi tarvis, oli mõeldud lugejast lähtuva kriitika kaitsekõneks. Ma lihtsalt kasutasin Miltoni *Variorum*'i ilmumist, kui võrd see hõlbustas suuresti mulle ammu omaseks saanud meetodit — otsida mingi teose kriitikalugu jälgides vaidlusi, kus vaidlejad pole oma ühisest lähtealusest teadlikud. Tolle lähtealuse ma samastasin teose kogemisega, ja väitsin siis, et formalistlik kriitika, milles rõhk on pigem ruumilistel kui ajalistel seostel, kas eirab või varjab lugemisaktis tegelikult toimuvat. Kolme analüüsitud Miltoni soneti puhul näiteks sõltub too tegelikult toimuv seesugusest kõhkluse või süntaktilise nihke momendist, kui lugeja järgib ahvatlust anda loetule teatav tähendus, seejärel (järgneva rea alguses) aga avastab, et antud tähendus on kas puudulik või lausa vale. «Formalistlikus eritluses,» kurdan ma, «see hetk kaob — kas nudimise ja muutmise teel (lahendamatuks) tõlgenduspähkliks, või nõnda, et on hoopis kõrvaldatud mingi menetlusega, mis ei omista ajalistele nähtustele vähimatki väärtust.»

Ma ei hoomanud siis veel, et too formalistlikus eritluses kaotsi minev hetk on ise teistsuguse eritlusviisi — selles essee soovitava eritlusviisi — ilmutis ja sünnitis. Too mõte kannab essee teist järku, mis algab kuulutusega, et vormi tunnused ei eksisteeri lugejakogemusest sõltumatult, ja lõpeb tunnistusega, et äsjatoodud lugejakogemuse kirjeldus on ise teatavate tõlgenduseelduste saadus. Teiste sõnadega, minu enda poolt harrastatav kriitikalaad ei avastanud, vaid *lõi* seigad, millega ma näitlikustasin formalistlikus kriitikas eiratavaid tõsiasju (ennatlikke järeldusi, süntaktilisi kahetimõistmisi, kõnelejate eksimääramisi). Essee kahe esimese osa süüdistus — et halb mudel (kui võrd ta on ruumiline) on varjanud tegelikult toimuvat — kaotab jõu, sest ma sain aru, et «tegelikult toimuva» mõiste on samuti vaid tõlgendus. Too arusaamine tõstatab kohe küsimuse, mille lahendamiseks ma kirjutasin 1975. a sügisel essee viimase jao: nimelt küsimuse, kuidas seletada niihästi lugejate arvamuste sagedast kokkulangemist kui ka põhimõttelisi lahkuminekuid. Tolles staadiumis ma töötasingi välja «tõlgenduskollektiivide» mõiste, mis seletab niihästi erinevusi, mida me näeme — ja nähes loome —, kui ka asjaolu, et need erinevused pole juhuslikud või puhtisiklikud, vaid süstemaatilised ja konventsionaalsed. Nii lõpeb essee hoopis teistsuguse vaatenurgaga kui algas, ja just sellest vaatenurgast lähtuvad ka minu järgnevad kirjutised.

---

# VALGUSELE

(Kaotet paradiiis III. 1—55)

*John Milton*

*Tõlkinud Ants Oras*

Au sulle, Valgus, taeva esikvõsu  
või Igi-iidse võrdselt iidne kiir —  
kas tohin seks sind kiita? Jumal ju  
on valgus, igavesti valguses  
vaid asund, kaugel kõigist — asund sinus,  
kes hoovad ainest, mida eal ei loodud,  
või oled puhtalt purskav eetrivool  
kes teab kust lättest? Varem päiksest, varem  
ka taevast kutsus Vägevaima hääl  
sind katteks tõusvale maailmale,  
kui sügavalt ja süngelt kerkisid  
vee tühjast, vormimata lõpmatusest.  
Nüüd julgemalt sind külastab mu tiib  
mu Styxist pääsnud tiib, kus keerlend kaua  
ma mornis riigis, kui ma keskmises  
ja viimses pimeduses laulsin laule —  
ei sääraseid kui muiste Orpheus laulis,  
vaid Kaaoset ja igavesest Ööst.  
Mul aitas taeva muusa laskuda  
öö rüppe, aitas taas mul tõusta ööst —  
kuid raskel, kitsal teel! Ning siiski siin  
sind külastan, su kiirgust tunnen — ent  
ei sina enam külasta neid silmi,

mis pöörlevad mu pääs ja otsivad  
 su kiirt, kuid enam koidikut ei näe:  
 on loorind terad neil liig tappev tilk,  
 liig tihkelt kattev kae. Ent ikkagi  
 ei lakka pühas lauluinnus meel  
 mul käimast sääl, kus muusad käivad — selgel  
 mäeallikal ja varjulises salus  
 ja päikselisel kingul; üle kõige  
 ent, Siion, sind, noid lilleojasid,  
 mis lauldes mõsevad su jalgu, otsin  
 ma öösiti; ning tihti meenuvad  
 nood kaks, mu saatuskaaslased — ah, saaks  
 ma nende kaaslaseks ka kuulsuses,  
 Maeonides ja pime Thamyris  
 ja prohvetlik Tiresias ja Phineus.  
 Siis tõuseb minu mõtte muusikast  
 meloodiaid, nii kui tol peidet linnul,  
 kes puhma pimedusest küllastab  
 ööd lauludega. Aasta kaob ja tuleb —  
 ei mulle tule päeva ega õhtut,  
 ei meelsat hommikut, ei kevadõit,  
 ei suve roosi, aasa ega karju,  
 ei jumalikke jooni inimnäos.  
 Öö läbitungimatu pilved ees,  
 ning eemal inimrõõmust teadmise  
 suur raamatki mult võetud — jäetud vaid  
 see tühi hiiglaleht, mil kustund loodus  
 ja täitsa sulet tarkusele tee.  
 Siis seda heledamalt, taevakiir,  
 mul hiilga sees, mu südant särata,  
 mu sisse silmad istuta, mul vii  
 kõik udud eest, et näen ja tean ja teatan  
 noid asju, mida inimsilm ei näe.

Tõlge ajakirjast *Mana* (1962)



S. WEEER 1972 SK



---

# KAKSSADA AASTAT HILJEM

Arutlusi Johann Gottlieb  
Fichte *Inimese määratluse*  
väljaande puhul 1988.  
aastal Tallinnas

*Madis Kõiv*

1794. aasta novembris kirjutab just äsja Jenasse jõudnud, oma hoolealusest (aga kes teab, võib-olla ka tolle emast, paruness von Kalbist) vaevatud Hölderlin, kes on siin pealegi jõudnud juba üle elada kohutava kokkusaamise Goethega — külas Schilleri juures ei tunne ta toda ära ega pööra talle vähimatki tähelepanu (patt, mida Goethe ei suuda Hölderlinile kunagi andestada), oma vanale Tübingeni-kaaslasele Neufferile: «Nüüd ka midagi siinset. Fichte on praegu Jena hing. Ja jumalale kiitus: et ta seda on. /---/ Ma kuulan teda iga päev».

Kirju Fichte kohta— aga ka tema on Jenas tulnukas ; reede õhtul, 23. mail, peab ta oma avaliku tsükli esimese loengu, «Moraalist õpetlastele», ja esmaspäeval, 26. mail, varahommikul (6—7(!)) esimese eraloengu sarjast «Teaduseõpetus» — liigub neil päevil tihedalt (Saksamaa sõuab ikka veel Pariisi revolutsiooniga kaasa, teoreetiliselt küll enamasti («Meil sakslastel on peas igat sorti kää-

rimisi, — aga saksa pea /erinevalt prantsuse omast/ jätab rahulikult oma öömütsi paigale ja opereerib seespool seda» (Hegel)), giljotineerimised ja Termidoori-kriis ei ole seda veel oluliselt pidurdanud ja Fichtet võetakse kui revolutsioonivaimu heerost), vaimustatuid, kahtlevaid, tõrjuvaid.

Nii Schiller 8. 9. 1794 Erhardile: «Meie muusapesas /*Musensitz*/ on kõik rahulik, ja Fichte on ikka veel kõvasi ametis oma elementaarfilosoofia lõpuleviimisega. Ma olen kindel, et ainult temas endas on asi kinni, et ta filosoofias seaduseandja osa võiks mängida, seda üsna suure sammu võrra edasi viia. Aga see tee läheb kuristiku suunas, valvsus on tarvilik, et sinna mitte sisse langeda. Puh-taim spekulatsioon piirneb ju nii lähedalt tühja targutuse ja teravmeelitsemisega /---/».

Üheülbalisemad, aga muidu uudishimulikud hinged satuvad Fichte filosoofia romantilisest sõnaohtrusest iiveldushoogu, — nii kirjutab vana sõber Zürichi aegadest Jens Baggesen Fichte eelkäijale Reinholdile, 25. 12. 1794: «Et ma hulluks läheks, armas Reinhold, kui ma lõppude lõpuks (niisamapalju kui alguseski), pärast seda nii paljut asjatut vaeva meie filosoofilise sõbra teeside, antiteeside ja sünteeside juuksekarvalõhkiajamisest, veel midagi peale mõttetuse ja ülitargutuste leiaksin /---/ Varjumäng!» Mis aga ka ei öeldaks, mees on oma õiges kohas, ta on osanud oma aja valida, ta tuleb *kairos*'es, ehkki ütelda ei võiks, et siin jumalategi käsi mängus polnud. Esiteks see salapärane, juhuslikust tähelepanematuses (?) sündinud eksiarvamus tema esikteose *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* autorluse kohta, mis pärast Kanti tunnustust ja tunnustust muudab ta kuulsuseks, siis Reinholdi kadumine, vaatamata tolle mehe suhtelisele populaarsusele, Jena filosoofilistest ringidest; koht jääb vabaks ja kohale kutsutakse uus prohvet Zürichist, Mina-messias ja just nimelt siis, kui Weimari Carl August tuleb koos oma ustava alama Goethega tagasi interventsioonikäigult Prantsusmaalt ja loobub Preisi väeteenistusest, just siis, kui

seesama nimetatud Goethe astub legendaarsesse sõprusühendusse teise poeediga, millest saksa koolipoistele saab igavesest ajast igavesti kohustuslik kirjanditeema ja mis teeb võimalikuks ka tolle juba märgitud õnnetu kokkusäämise Goethe—Hölderlin, just siis, kui Jena ümber hakkavad tiirlema öömeelsed vararomantikud ja luuakse Schlegeli *Athenäum*, mille kolmandast köitest võib lugeda ka asjaosalise Schleiermachi arvustust meie *Inimese määratluse* kohta, just siis kui, nagu juba öeldud, satub Schilleri lähedusse Hölderlin, kes toob Jena, ja nüüd siis ka tema, Fichte, oma Tübingeni-liitlaste teadvusse; valmistatakse ette tübinglaste sissemars Jena — Schelling 1798, Hegel 1801 (aasta pärast Fichte lahkumist). Sajandivahetusel on Jena Saksamaa filosoofilise närvisüsteemi tsentrum. 1794, pärast Termidoori Pariisis, on Jena kõik alles algamas. Ja Fichte oma *kairos'es*. Usun, et Forbergi iseloomustus tabab täppi: «Fichtesse usutakse, nagu ei kunagi Reinholdisse. Teda mõistetakse küll ilmselt võrratult vähem kui viimast: aga seda kangekaelsemalt usutakse temasse /---/». Jena õhk on filosoofiast üle küllastatud ja lahendused sünnivad allpool refleksioonita set. Fichte messianistlik Mina-kuulutus võetakse vastu puhtal intuitsioonistmel.

Nagu ikka, ei kesta kompromissitute kõrgkliimaks kaua (kompromisslaste oma vastupidi), ka Pariisi asjad ei ärata enam üleüldist vaimustust, ja mõne aja pärast pilutakse Fichte aknad kividega sisse — kaunis tudengikomme, mis meilegi usutavalt Saksamaalt sisse toodud. Sünnib Ateismitüli — kompromisslased Goethega eesotsas teevad hapu näo, siis tuleb sõnasõda vana vaimuisa Kanti endaga, kes keeldub spekulatsioonidega kaasa minemast ja hoiab kinni oma asjast iseendas; vaimustatud imetlejad ja järeletegijad — Schelling, Hegel — kihutavad aga spekulatsioonides üle teeside, antiteeside ja sünteeside edasi ja jätavad juba paari aasta pärast Fichte vana-moelisenä sinnapaika — et otsekohe selle järel omavahel

tülli pöörata. 1794. aasta Teadusõpetus on 1800-ks maha jäetud lahinguväli.

Jena ei ole enam Fichtele õige koht, ka õige aeg hakkab mööda saama, nüüd elatakse juba Berliinis, öeldakse, et algab teine periood, ka poliitilistes hoiakutes. Kahe perioodi vahel: *Die Bestimmung des Menschen*.

Ja siis läheb mööda veel kakssada aastat, jälle on peaaegu sajandivahetus, ollakse siin ja nüüd — n ü ü d s i i n j u s t a m e n t: I n i m e s e m ä ä r a t l u s. Tallinn: Eesti Raamat, 1988. Mida on meil selle kohta ütelda?

Nii hilja, nii tagantjärele, nii sügavas unustuses?

Hea küll, aga kuidas oleks pidanud jõutama varem? Kui palju varem? Otsekohe? Hernhuutlaste salateid kaudu? Võimatu ju. Viiskümmend aastat hiljem, slavofiilide kõrvalkäike mööda? Naiivne «oleks». Sada aastat hiljem, koos Linda aktsiate tõusu ja langusega? Briljantsetel kolmekümnendatel (kui kuuekümnendad on kuldsed, millised peavad olema siis kolmekümnendad?)?

Peab mõtlema. Kontekstidele ja keelele, peamiselt keelele, aga hiljem, algul kontekstidele.

Mis üleüldse on kontekst? Või kuidas üleüldse tuleb seda küsida? Fichte filosoofia kontekst seal ja siis, kui Hölderlin kirjutab, — Fichte on praegu Jena hing? Nüüd, siin ja praegu? Või üleüldse?

Kui siis ja seal, mis siis nimelt? See, et Reinhold on läinud ja jätnud maha oma kantimeelsed, aga ka oma isikliku elementaarfilosoofia viljad? Carl Augusti õukond Weimaris Goethega? Schiller oma *Horen- ja Musen-Almanach*'iga? Wielandi *Der neue Teutsche Merkur*? Või tulijad, kes lendavad nagu liblikad valguse juurde kokku ja nendega koos nende kirjanduslikud daamid (juba siis on nemed asja juures) — Schlegelid, Novalis, kogu vararomantikute kamp, Tübingeni vennaskond? Või üleüldse, ja see on: kogu Öhtumaa filosoofia vanakreeka tagapõhja ja kolme suure kriitika lööklainega Saksamaa Siberist, Königs-

bergist? Või Pariisi kulissid, mis aga *Vaimufenomenoloogia* lõpetamise õhtuks on kõmina ja suitsuga sealsamas Jena all platsis?

Kui kõik see, mis kandub siis sellest üle siia, et toetada ja tähendustada meie oma kollakasvalgete kaantega raamatukest? Kui jätta kõrvale kaugemad kulissid, iseenest küll erutavad, mis on antud teema puhul siiski enam kui küsitava tähendusega, oleme nõutuses ka igas teises punktis. Igal raamatul, mis taotleb olla püsifilosoofiline, on oma immanentne, puhtspetsiifiline tagapõhi. (Vaimse keskkonna teatud erutusseisundite korral on võimalikud muidugi ka ületõusud ja –tähendused väljaspool spetsiifilist (filosoofilist) konteksti — tuletame meelde kasvõi Schopenhaueri *Die Welt als Wille und Vorstellung*-it, või Nietzsche *Zarathustra*'t; aga ka siin mängib immanentne tagapõhi varjatult kaasa). Kui see kaob, muutub filosoofia tühipaljaks žurnalistikaks, mis võib olla niisamahästi surnud kui surmav (kuivõrd seda viimast, kes teab seda paremini kui meie ise).

Kuna Fichte puhul surmavust vaevalt et karta oleks, tuleb peljata tema enda surnud-olemist, sest *Die Bestimmung des Menschen*'i immanentselt filosoofiline tagapõhi puudub *Inimese määratlusel* peaaegu täiesti. Ka ei kandu (või vähemalt näha ei ole, kuidas) lukus- ja seal kuigivõrra oma vaimsusega üle siia-ja-nüüd.

Lühidalt, eestikeelne filosoofiline tagapõhi, millel *Inimese määratlus* millenagi nähtavale võiks tulla, kas seda on üldse olemas? Arvesse tulevaid trükitud raamatuid saab vaevalt kokku kümme. Neid ei ole raske üles lugeda, aga sõna otseses mõttes tulevad tagaplaanina arvesse ainult kaks: René Descartes, *Arutus meetodist* (tlk Rudolf Kulpa; Tartu: Noor-Eesti, 1936); Immanuel Kant, *Prolegomena* (tlk Jüri Saar; Tallinn: Eesti Raamat, 1982).

Kaks tõsifilosoofilist raamatut uueaegsest Euroopa filosoofiast, millele lisanduvad mõned tõlked antiikmõtte-teadusest (Jaan Unt) ja millele võib tinglikult juurde pan-

na peatükid Voltaire'i *Filosoofilisest sõnaraamatust* (tlk Herbert Stillverk; Tallinn: Eesti Raamat, 1986), ehkki vähegi rangelt võttes ei ole tegemist filosoofilise tekstiga. Asja laiemalt vaadates, üle aegade, mis ulatuvad kaugeemale *Inimese määratlusest*, tulevad mõned nimetused juurde: Schopenhauer, Nietzsche, Poincaré, muidugi K. Marx ja tema järglased. Mõned lühitekstide või fragmentide tõlked loosungilt või mujalt. Filosoofilise keelekasutuse harjutustena võib selles seoses vaadata ka «Suurmeeste elulood»-, «Elav teadus»-, «Suuri mõtlejaid»-raamatuksi, filosoofilist leksikoni ja mõnesuguseid õppetekste. Tulemus, mille kohta ei mõista ega tahagi öieti midagi ütelda, sest meelde tulevad Valmar Adamsi mitmel pool ja mitmes keeles kuulutatud sõnad: «Esteetiliselt üsna andekas eesti rahvas on oma vaimulaadilt ebafilosoofiline. Selles mõttes võib eesti rahva iseloomu ehk võrrelda jaapani omaga /---/». Muidugi tuleb neid mõtteid võtta nimme solvamisena, halvustamisena vähemalt, pahatahtlikkusena igatahes, aga solvuda ei ole «siin siiski midagi», sest kõik näevad ja kuulevad, filosoofiavajadust eestlasel tõepoolest ei ole... Tõsi, võidakse ju ütelda, mitte alati ei pea filosoofia sündima pärgamendil või paberil, traditsioon lubab filosoofiat ka puhtkõnelistes vahekordades; me teame seda, näiteid ei tule kaua otsida. Küsitakse, kas siis Tõnu Luige filosoofialoengute auditorium ei maksa midagi, juba aastaid on selline olemas, sellega ka sealt läbi käinud «filosoofiline korpus». Võib-olla ongi just see kontekst ja traditsioon, millele tuleb paigutada *Inimese määratlus*? On sündinud rohkem kui mõnesajaline filosoofiliste vajadustega publikum?

Ehk nii see ongi, kuid ma kahtlen. Sõnalise traditsiooni sünd nõuab rohkemat kui «loengutest läbikäimist», kui sügavtäenduslikud ja kõrgetasemelised need iganes oleksidki. Sõnaline traditsioon nõuab vennaskondlikku koostlust, alalisi olijaid, pidevaid kuulajaid ja kaasaraäkijaid. Alalised ja pidevad ent piirduvad kolme või neljaga. Loen-

gud vajavad trükisõna kinnitust ja kinnistamist (need nimetatud eriti). Filosoofilisest trükisõnast me ei pääse, kui tahame Adamsi solvangut pareerida.

Teiselt poolt jälle võidakse ka ütelda: «Andke aega!»; «Iga algus on raske!» Meie, kes me eestikeelsetena tahame tulla traditsiooni, mis algusest lõpuni on võõrkeelne, peame ju paratamatult algama «esimesest sammust tühjusesse». S.t üks raamat saab ikka olema esimene ja tema kõrval ei ole ühtegi teist. Kolme esimese raamatu armetus on paratamatu. Aga neljas tuleb ikka ja alati alles kolmanda järel.

Ainult, mis kurb on, armetus ise jääb peaaegu märkamatuks, ja mitte sellepärast, et oleks paratamatu — see ga andestatav —, vaid lihtsalt.

Lihtsalt «täiendatakse nimetusi», (kui mahti saab, kui plaani võtta annab, kui «keegi ära teeb») ilma vähimagi nähtava soovita kujundada eestikeelset filosoofilist konteksti. (Kui vaatame asja laiemalt ja jälgime filosoofilise kirjasõna kohalolekut üleüldse (sõltumata keelest), ei ole pilt tegelikult millegi võrra parem — on näiteks karta, et Ülikooli raamatukogu filosoofiline fond on mõnda aega «negatiivses tasakaalus» — juurde tulnud tõsifilosoofiliste raamatute arv vaevalt kompenseerib «loomulikke kadusid». Sajandivahetuse ja kahekümnenda sajandi filosoofia on, tõsiselt rääkides, olematu. Ka siin maksab Adamsi solvang tõena. Eestiaegne filosoofilise kirjanduse hange on juhuslik ja nähtavasti ajendatud, niivõrd kuivõrd, mõnede mõjukamate huviliste «spetsiifilistest vajadustest» (vajadused ei ole olnud eriti suured), võrdlus 19. sajandi koguga ei tule kõne alla (ehkki ka siis ei olnud *Universitas Dorpatensis* kaugeltki mõni filosoofiline keskus). Hilisemast (varahilisemast) ajast ei ole arusaadavatel põhjustel mõtet rääkida, hilishilisemast samuti, kuid a r u s a a m a t u t e l põhjustel (isegi näiteks SDVs siserublaga hangitavaid klassikaväljaandeid ei ole tähele pandud, muust rääkimata, aga et võõrkeelse filosoofilise raamatu vastu

siiski huvi tundev ringkond Tartus ei puudu, sellele viitab rõõmustaval kombel avariilite puhastamine sellestki vähesest, mis sinna satub). Mõnede välismaiste ajakirjade juurdetulek parandab olukorda, seda tuleb tunnistada. Sedagi tegevust saadab eesti sõjakate minimalistide üleolev pilge: milleks meile see provintslik luksus. Ka neil on õigus, nagu Adamsilgi, sest kui luksus, s i i s luksus. Hoiak määrab selle, mis luksus on ja mis mitte.

Kui teeme nüüd vahelduseks täiskäänaku meie vaimse keskkonna «teisele poolele», heidame pilgu «õhtukontekstilt» «hommikukontekstile», märkame peadpöörivat tasakaalustamatust — ei jälgegi paljumanatud europsentristmist, peaaegu võiks kõnelda idatsentristmist — eestikeelses filosoofilises kirjasõnas elame pigem Idas kui Läänes, mis tõsiasi iseendast küll ei tohiks põhjustada etteheiteid «idamaalaste» aadressil (pigem vastupidi), küll aga läänlaste. Ja lõpuks, mis siin üllatuda ja kurta — kui nii me elame, üks elame siis. Peaasi, et süda lõppkokkuvõttes rahule jääb.

Küsimus on ainult, kas l õ p p k o k k u v õ t t e s siiski jääb?

Mine sa aga saa sellest südamerahu või –rahutuse asjast aru. Mõned endised põhimõttelised Ida-mehed on enast nüüd pööranud selgeteks läänlasteks ja truudegi pilgud näivad Itta vaatamiseks pruukivat Lääne peeglit. Midagi neil ikkagi hingel on. Hingel, südamel, võib sedagi juhtuda, et vaimul.

Agas tõsiselt rääkides, midagi meis ometigi on, mis meid Euroopa poole tsentreerib, ja küsida tuleb, kuivõrd on see tsentralisatsioon spontaanne, iseeneslik, asjast, s.t meie olemisest endast sündinud püsiv staatus (kuivõrd me ise oma juuspeenel olemisvundamendil (sõna otseses ja füüsilises mõttes) püsivad olla saamegi).

Mina usun, et tõesti, on ikkagi üks püsiv meis, mis meid Euroopasse ja just sinna ja (peamiselt) ainult sinna pöörab, kui tuulepärilised me muidu ka oleksime (ja sun-



nitud olema). Sest näiteks ei loe ju meil peaaegu keegi, välja arvatud asjatundjad (aga belletristika asjus nemad ei tule arvesse), Ida belletristikat. Kui üldse loeme, siis Lääne (ka vene ilukirjandust loetakse samas traditsioonihoovuses), ehkki sedagi enamalt jaolt maotult; me kujundame oma kombeid ja rituaale ja (kui see üldse võimalik on) poliitilisi üldhoiakuid Euroopa mallide ja eeskujude järgi, me kuulame idamuusikat vaid niivõrd, kui Euroopa meile seda pakub ja soovitab jne jne jne. M e a r m a s t a m e O r i e n t i ja harrastame teda kui alternatiivi meile enestele. Ja tagatipuks, meie uusreligioosus, mis muidugi ei ole midagi muud kui rituaalne mäng, ma ei usu, et selles ärkamises tõelised religioossed põhjad üleüldse puudutatud oleksid (muuseas huvitav, et Adams ei ole midagi rääkinud meie absoluutsest areligioosusest), — ka see on selgelt euroopalik, täpsemalt, luterlik-protestantne, ehk kerge te katolitsistlike kuljustega. Budistlikud, sintoistlikud, islamilikud ja muud sellised harrastused jäävad kõige rohkem paljaks pillimänguks ja püssipaugutuseks — rääkides nummmisuutar Esko sõnadega.

Kõige selle baasil, kuidas seletada meie filosoofilise (tõlkekirjanduse) tegelikku jaotust Oriendi ja Oktsidendi vahel?

Mõistan seda natuke absurdset olukorda seletada ainult kahel võimalikul viisil: (1) Filosoofilisel tõsipõhjal, olemise sügavamal alusel, ei ole meie jaoks tähendust üldse, filosoofia kui sõna (*logos*) ei puuduta meid ei suulisel ega kirjakujuolulise olulisel määral, me ei loe sedagi, mida meile sellisena, kirjasõna kujul, ette antakse ega kavatse seda kunagi teha (Adams!). Me oleme praktiline rahvas ega tunne tõmmet isegi praktilise filosoofia poole. Me ei aja lihtsaid asju keeruliseks. (*A curious thing about the ontological problem is its simplicity.* — W. v. O. Quine). Me võime endale lubada vaid keeruliste asjade lihtsustamist. Filosoofia on meile snoblik pallimäng (kriket) ja sellepä-

rast igahetkeline Ida—Lääne jaotus täiesti juhuslik omal käel mängijate ettevõtmine (omal käel mängijate filosoofiatarvidus, olgu Lääne-, olgu Ida-, on muidugi väljaspool kahtlust — nemad ise on ainult juhuslikud). (2) Mis hullem, me oleme muutunud vaimuga rahvas, meie vaimu süvakihid on eemal meie kultuurijalgealusest, me oleme juba maha salanud oma vaimuolemise, oleme teel absoluutse unustamise poole, mis töötab tuulekülvi ja tormilõikust.

Usun (ja loodan), et õige on pigem oletus (1).

Kui nii, milleks siis aga veel üks või teine teos «klassikalises mõõdus» kui ainult luksusesemeks, mille tarvitusväärtus oleneb suurelt jaolt kaane kvaliteedist ja värvist (valge on autoriteetne kaanevärv) — sisepaberini enamal juhul ei jõutagi — ja autori nimest. On naeruväärne sel juhul rääkida asjast endast. Kui asi puudub, on jutud temast seltskondlik absurdinali. Kuid ometi — tahan ma ütelda — a s i peab olema, s.t peab tõeks saama, peab ilmsiks tulema, sest — tahan ma ütelda — s e e o n m e i e a i n u k e l o o t u s ü l e ü l d s e. Meie praktiline meel jätab meid hätta (ehkki ta igaüht meist eraldi võib päästa). Sest nangunii varem või hiljem tuleb meil laskuda (uuesti) põranda alla ja valida tuleb filosoofiline põrandaalune kui kõige sügavam ja varjatum.

See tähendab, selles meie praeguses täiesti lootusetus seisus, kus alles ja ainult on lootus võimalik — on lootus siin. Me peame vaimu välja kutsuma ja temaga kõnelema, või jääme tummaks. Ignoreerimine ei ole enam võimalik, või kaob sõna üleüldse. Kui me selles keeles veel kõnelda tahame, peame läbi rääkima kõik, mis on põhi sellele, kuhu me end tsentreerinud nüüd juba oleme. Seda põhjalikku läbirääkimist ei ole võimalik edasi lükata, see tuleb teha nüüd, või loobuda rääkimisest üldse. Et edasi minna (sest mujale ei lasta), tuleb minna tagasi. Et õiget keelt kätte saada, tuleb alustada sellest, mis enam ei räägi, aga

tähendusrikkalt (kõnekalt) vaikib, peame olema omakeel-seina õhtumaalased.

Mis Hommikumaasse ja tema kirjandusse puutub (meil), siis miski senine ei ole siin ülearune ja tänu iga pala eest, mis juurde tuleb, ka see tuleb tallele panna, ka see kuulub läbivaatamisele ja –mõtlemisele, aga õhtumaises eesti keeles, mis esmalt tuleb selgeks õppida. Siin ei ole parata midagi.

Kõik kolm Kanti kriitikat peame omakeelsena läbi mõtlema (ja kaugeltki mitte ainult seda), siis vaatame, mis edasi saab.

Seejuures ei ole seda võimalik saavutada niisama ja mõõdamannes — et keegi tuleb ja viskab ära ja meie ootame. Oodates ei oota me midagi, Godot'dki mitte.

Tuleb alustada vaatevälja puhastamisega. Ka kõige võimsamad monoliidid, langedes puhastamata vaatevälja, kaovad seal ja horisondil terendab endiselt võsastunud luht.

See täielik hoolimatus horisondi suhtes on õieti arusaamatu. Sest vaadake järele ja pange tähele kasvõi niisugust iseendastmõistetavat asja: kõik idafilosoofia tõlked on saadetud suurepärase või vähemalt asjakohaste ülevaadete ja kommentaaridega t õ l k i j a l t või mõnelt tema mõttekaaslaselt. Iga selline raamat on hoolt kandnud selle eest, et tema sõna langeks puhastatud, läbipaistvasse ümbrusse, et antud oleks lokaalne horisont, et nii viisi monoliitide vahele sünniks läbinähtav seos, et see seos oleks antud m e i e n d a põhiasjadest rääkimise kontekstis ja just see on olulisim. Tõlkija on tõlgendaja ja teab, kuhu ta oma tõlgenduse paneb, ta ütleb mis-koht-see-on, kus-me-sellega-oleme, kuhu-me-siit-edasi-pää-see-või minema peame. Kuhu viib Dao ja mida tegelikult õpetab Õpetaja.

Või arvatakse, et õhtumaised mängud ja mänguplatsid on meile niigi selged? Et kõik horisondid *Prolegomena*'s

või *Inimese määratluses* on meie vaimukaardil antud ja tuntud? Ei ole ju.

Et ütelda siinkohal midagi lihtsat ja konkreetset ja arusaadavat, arvan ma, et nüüd ja kõigepealt peaksid kättesaadavaks tehtama — trükitult ja ilmutatult Tõnu Luige Õhtumaa filosoofia ajaloo loengud, nagu ta neid aastate jooksul on ülikoolis lugenud, või niisuguseks redigeerituna, nagu ta neid trükitis näha sooviks. Tuleb loobuda illusioonist, et horisondivalgustus võiks sündida žurnalistlikult — selle vaimus ja keeles. Ei või, see olgu esimene ja vääramatu aksioom, millest kinni tuleb pidada. Mis selle järel, laseb ennast arutada: mis ja kuidas ja missuguses järjekorras. Et nimetatud loengud, kui nad ilmuksid, on filosoofi ja mitte filosoofiateadlase (mida õieti tähendab see kuubiline kera, ma päriselt ei teagi, ainult tean, et teatud inimesed end nii kutsuvad), siis oodata ei ole muidugi mingit üldvalgustavat üldpilti, esitusel saavad olema omad varjud ja valgusel oma kaldenurk ning värvitoon, asjad saavad seisma horisondil sügavuti. Arutlus sündinud sügavuse ja kõrguse üle peaks määrama järgmised sammud.

Igatahes selge on, et välja tuleb astuda keelelisest regivärslusest, mille eest, kui hästi läheb, meid poole sajandi pärast nimetatakse «õige nimega», aga et hästi läheks, et regivärslusest eemaldumise etteheide saaks üleüldse võimalikuks, peab väljaminek — *zur völligen Übereinstimmung mit sich selbst* — sündima, sest filosoofilises regivärsluses kaob mälestus temast endast (regivärstist kui sellisest) kiiremini, kui me aimata võime.

Hüva, esialgu on meil see, mis meil parasjagu on. Need mõned raamatud, millest eespool juttu, ja viimane neist, Fichte *Inimese määratlus*, kahesaja-aastase hilinemisega.

Niipalju oleme siis filosoofiast rääkinud selle maa keeles. Ehkki vähe ja ehkki seosetult, paljude salakäikudega, mis vahele jäävad, tuleb ometigi küsida, mida me oleme

nüüd õieti ära rääkinud, mis selguseni, mis hämaruseni jõudnud. Kas meil on juba valgust ja varju?

Et siinkohal on teemaks Fichte, siis laseme tal endal, sellessamas *kairos*'es, 1794, rääkida; juba siin on tegemist inimese määratlusega, ainult kitsamalt: *Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten* — «See on viimane ja kõrgeim vahend inimese lõppeesmärgi tarvis — täielik kooskõla iseendaga». See on ka viimne ja kõrgeim, mis Fichtest jääb ja ikka tagasi tuleb: Mina on lõpuks ikkagi viimne kohutuotsus — mõistmine ja õigus; kuigi arvestada tuleb, et «inimene on määratud elama ühiskonda /---/ /ta/ räägib iseendale vastu, kui ta isoleeritult elab». Inimese määratlus on samal ajal «jumala ja keisri» määratlus ja kui see kõik on läbi mõeldud (aga ilmtingimatu optimismi presumptsioonist lähtudes — «aga lõppkokkuvõttes võidab parim kindlasti» (kolmveerand sajandit hiljem sünnib sama, absoluutse mina baasil Nietzsche antitees — pessimism *amor fati* ja tagasipöördumisega tragöödiasse, kus tees ja antitees jälle, traagilises väärikuses absoluutselt lahutatakse; kas nende kahe mina-filosoofia, teesi ja antiteesi vahele sünnib uus süntees, või jäävad lahutatud lahutamatu eraldatuks uues tragöödias, on teadmata (ainult mina kui pessimist usun viimasesse)), jõutakse määratluseni, mis tipneb lauses — kuulake: «So lebe ich und so bin ich, und so bin ich unveränderlich, fest und vollendet für alle Ewigkeit, denn dieses Sein ist kein von aussen angenommenes, es ist mein eigenes wahres Sein und Wesen.»

Sedasama võib ütelda, ja on nüüd ka üteldud, selle maa keeles; kuulakem sedagi:

«Nii elan ja nii olen ma, ja nii olen ma muutumatu, kindel ja täiuslik igavesti; sest see olemine pole mitte väljastpoolt omaks võetud, see on minu enda olemine, ainus tõeline olemine ja olemus.»

Sellega lõpeb *Inimese määratlus* kui raamat, kui sellega lõpeb aga ka määratlus ise, s.t on jõudnud oma määrat-

luse lõpuni, s.t tulemuseni, peab selles leiduma ka «inimese väärikus», sest määratlus kui süntees ja süsteem peab oma lõpus seisma alguses endas. Sest: «Kui süsteem on täielikult suletud, ei ole tas ainsatki lünka (*die Lücke*), siis ei ole tas ainsatki lauset puudu, ta on täielikult sulgunud, kui ta käib läbi ringtee, nii et lõpuks annab (*ergiebt*) põhilause ennast viimse tulemusena tagasi ja süsteem pöördub sel viisil oma alguse juurde tagasi.»

Tõesti, kui üks filosoofiline süsteem kui süsteem oma liikumise nõnda defineerib — süsteem on liikumine, mis lõpeb alguses, koos kõigi sellest tulenevate järeldustega, ka inimese määratlusega, mis samuti peab jõudma oma algpunkti, hoiakuni, millest iga inimliku loomingu käik algab, peab inimese määratlus niisiis (igavesti) tagasi tulema oma alghoiaku — inimese väärikuse juurde. Sest niisugune on Fichte filosoofia, et ta algab Fichtest endast kui saatuses, mida ei ole ka kunagi saladud, mida vastupidi — isegi hädaohtlikult (filosoofiale kui sellisele) — on toonitatud: «Missugune filosoofia valitakse, sõltub seega sellest, missugune inimene ollakse: sest filosoofiline süsteem ei ole surnud koli (*Hausrath*), mida suva järgi võidakse ära visata või vastu võtta, vaid ta on hingestatud selle inimese hinge läbi, kellele ta kuulub», aga ka selline toonitus kuulub süsteemi endasse, milles ainustki lünka ega ülearusust olla ei tohi, sest juba ülejärgmises astmes, kui süsteemi arhitektuurne kolmjalg, tees—antitees—süntees, astub välja puhtast mina—filosoofiast (siis ka mina—väärikusest), kui tema taotlus on juba kõrgem kui ta uhkus; Hegeli absoluutses süsteemis, ma mõtlen, on selline ülestunnistus mõeldamatu, subjekt on siin juba isikust lahti lõõnud, on universaalne, korraga subjekt ja objekt, mis haarab kõike, seal ei ole filosoofiavalikul enam vabadust, filosoofia on iseareneva iseenda emanatsioon, ja kõik võimalikud v a l i k u d sisalduvad temas kui jäljed, teekonnal iseendasse.

Fichte puhul *Würde* jääb (kuigi see on tema isiklik,

Fichte saatust kandva inimese paratamatu esmareaktsioon), mina-väärikus on tõstetud absoluutsesse positsiooni, ta on ise see positsioon, millega olemise kui olemise sõna märgitakse: «Filosoofia õpetab meid kõike otsima minast» — «*Die Philosophie lehrt uns alles im ich aufzusuchen*» (ka seda lauset pidime kaks korda, kahes keeles, kuulma!) Seda aga, k e s mina on, nimetame inimeseks: «See on igauks, kes võib endale ütelda: M i n a o l e n i n i m e n e. Kas ta ei peaks tundma püha aukartust iseenda vastu ning värisema ja vabisema iseenda majesteetluse ees!»

Ja siinkohal on ehk võimalus tema välja astumiseks spetsiifilisest immanentsest kontekstist. Sest seda juhtub filosoofiaga ikka. Võib-olla see ongi tema tõeline «ülesanne» — teatud kohtades, teatud aegadel, teatud juhtumites, teatud lauseteski välja astuda iseenda kontekstist ja loobuda sellest. S.t, loobuda iseendast. Filosoofia saatuks on vajuda sügavikku. Aga nagu uppunud, tõuseb tema laip seitsmendal päeval pinnale, ja on hoopis midagi muud. Hüüdlause, ideaal, dogma.

Kas aga Fichte mina-väärikus kui hoiak, eraldatuna tõsifilosoofilisest kontekstist — seitsmenda päeva uppunud na niisiis — kunagi on võimeline seda osa täitma? Ma kardan, mitte nüüd, mitte siin, kus hüüdlause te iseloomud on sootuks teised. Vaevalt et «aukartus elu ees» või «pluralism» või mis nad siin praegu kõik ei oleks, laseksid tungida oma atmosfääri midagi nende loomusele nii aristokraatlikult võõrast nagu too. Mitte siin, mitte nüüd, ja ma arvan, ei kunagi. See hoiak on liiga aristokraatlik ja seetõttu nähtavasti ka mitte eriti kalduv oma kontekstist eralduma, õhupalliks põõblile.

Pigem on eraldumisele kaldunud teadusõpetuse meetodiline selgroog — juba nimetatud tees-antitees-süntees-triaad, mille mõistatuslikkuse üle kaebas poet Beggesen filosoof Reinholdile, tema ehk on doktriinina end maksma pannud, filosoofiaväliselt, aga siis ka eraldatuna Fichte

kui looja nimest, läbi teise ehk kolmandagi nime, laenukaubana, mille eest ei lange tema loojale ei au, ei vastust.

Kuid aristokraatlikuna on sellel hoiakul hoiakuväärtus *per se*, ja vaieldamatu: Mitte kellegi ees ja mitte kunagi ei või mina omale tunnustust otsida ega leida — see on talle, tema enda eksistentsiaalses väärtusaktis antud: *Ich bin Ich*; olemine kui selline on selles lauses avaldatud ja niisugusena lõpuni üteldud. Kõik, mis jääb, on selle järeltus.

*Inimese väärikusest* on lõpuloeng, nii on see tema pealkirja enda all kirjas: *Über die Würde des Menschen, beim Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen von J. G. Fichte*.

Ja ometigi on ta samal ajal avaloeng, sest *Ich-Würde* peab alles — üteldud ja kirjutatud — filosoofiaks saama. Tema filosoofiline eneseteostus seisab ees. See on psühholoogilise eelhoiaku filosoofiline postulatsioon, millele ja millest järgnema peab lõputu spekulatsioon üle sajandivahtetuse, üle sõprade ja vaenlaste (või vaenlaseks saanud sõprade), üle vara- ja kõrgromantismi, üle revolutsioonisõdade ja saksa vastupanuliikumise, läbi restauratsiooni ja Püha Liidu, läbi saksa buršiliikumise ja vene slavofiilide, kuni sajandikeskpaiga pessimismi ja nihilismini välja. Siis on spekulatsioonil lõpp ja vana Leibnizi vaim tõstab pead. Matemaatilise tõsikindluse kriis paneb maksma loogika diktaadi. Aga ei ole meie asi siin sellest rääkida. Esialgul oleme veel Jenas, tema kõrgaja alguses, mis algab *i n i m e s e v ä ä r i k u s e g a* ja lõpeb (Jena, mitte spekulatsioon) tema *m ä ä r a t l u s e g a*. See on väline raam, mille vahele mahub suur süntees põhitõe *Ich bin Ich* alusel.

Puhtolmeliselt mahub siia vahele nii Fichte triumf kui lüüasaamine, üks luhtaminek, mis siin täiuslikemalt läbi mängitakse — loomuse järgi. Kuid asjade väline käik Jenas 1794—1800 on küllaldaselt punkteeritud järelsõnas —



mis, kordan uuesti, võinuks ju pigem olla tõlkija enda — ja selle ülejutustamine ja täpsustamine oleks samuti jutt ühest teisest asjast.

Asja enese juurde võiks küll veel aga küsida, k u s t võetakse see kategooriline eneseväärikuse kategooriline imperatiiv, igavese au-küsimuse mõeldavalt radikaalseim lahendus — Mina olen Mina?

Miks just Jenas ja just sajandi lõpul pidi see juhtuma? Sellepärast, et just siin ( ja siis) on Pariisi tänavaja Palais Royali lokaalifilosoofia — vabadus, vendlus, võrdsus (valgustuse ja russoismi seitsmenda päeva laip) oma parajaimas kauguses nii ajas kui ruumis (ja mitte ainult selle viimase topoloogilises tähenduses, vaid ka psühho-filosoofilises, sest just siin, saksa mehe öömütsi sees, tulevad tema tõelised süvakihid nähtavale — s.t mütsi sisse), just siin on tema absoluutne alge, mina olen mina, mina, mina? Millega ühtlasi on antud ka ainuke võimalik viis revolutsiooniga koosmänguks teispool Rheini, kus maailmarevolutsioon peab paratamatult representeeruma olemis-revolutsioonina?

Mingil määral. Aga ainult mingil. Sest enne juba, enne veel kui Palais Royal jõudis vabadus-vendlus-võrdsusega tänavatele, siis veel, kui Pariisi salongid a l l e s hakkasid pöörduma frivoolsest valgustusest masohhistlik-nartsisliku «tagasi-looduse» poole, oli re-volutsioon Saksa-maal, kaugel Rheinist, s.t tema Siberis (Königsbergis niisiis, Eesti-, Liivi-, Kura-, Preisimaa ülikoolis), Kanti kopernikliku re-volutsiooniga juba sündinud? Sest suur pööre sündis siin, meie tundelises ja tunnetuslikus läheduses ja kaugeltki mitte Versailles' pallimängusaalis?

Mingil määral. Sest tõesti, sellel sügisel, kui Fichte jõuab Jenasse ja korraldab siin tõelise mõtlemisorgia, on Eesti-, Liivi-, Kura-, Preisimaa ülikoolis j u b a kuulutatud välja praktilise mõistuse kategooriline imperatiiv ja võetud i s e e n d a l e vabadus määrata omale täitmi-seks jumalikud mõistusseadused.

Juba üle aastakümne tagasi on siin püstitatud kolm kuulsat küsimust inimesemääratluse asjus. Juba on Mina oma aru ja kaemusega kuulutatud selleks tüveks, mis täiesti määramatu ja predikaaditu asja iseeneses loovad maailmaks kui nähtuseks, juba on mina kui praktiline mõistus kuulutanud omad absoluutsed imperatiivid, ainult maailma suletud tagapõhi — *Ding an sich* ja mõistusele ületamatud antinoomiad — kammitsevad veel väärrikuse presumptsiooni viimset manifestatsiooni.

Manifest kuulutatatakse välja Jenas.

Siin oli tema õige koht, sest just siin määrati ära tema lõplik täius ja loojumine, *Vaimufenomenoloogias*, — just sellel päeval, kui Jena langes ja *Vaimufenomenoloogia* looja nägi hommikutunnil võitjat ratsutamas valgel hobusel oma maja eest mööda. Siin pidi ta sündima ja lõppema, tagasi tulnuna, sest kõigi nende mõtete sundmotiiv on igavene tagasitulek.

Meie küsimus aga, mida me siin vastama peame, on: Kui *Inimese määratluse* lõpulause peab olema tagasitulek inimese väärrikuse juurde, kas me siis seda tagasitulekut tõesti ka ära tunneme ja kuuleme ja just nimelt selles lauses, mis üteldud on eesti keeles? Sellega peame pöörduma tõlke kui sellise juurde.

Tõlkega seoses tuleb lahendada kaks küsimust:

(1) Kuivõrd üldse on võimalik m e i e oksidentaalse filosoofia kõnelus, s.t. kuivõrd on see viimane üleüldse meie keeles antav või antavaks muudetav?

(2) Kuivõrd see, mis meie keeles üleüldse antavaks saada võib, siin ja nüüd, meie poolt vaadeldava tekstiga on antud?

Esimene küsimus on olulisem, sest küsib võimaliku vahekorra kohta üldse, määrab seisundi. Mis siin ja nüüd olemas on, jääb nähtavasti küll niisuguseks kauaks, on aga vähemalt teistsugusena kujuteldav ja ümber räägitav, kas trükipildis või kasvõi mõtteski. Mis jääma on määra-

tud, jääb, ja sellekeelses mõtteski pole teistsugune võimalik.

Meie arutlus ent peab algama teisest. Et ära saada kaelast tüütu küsimus, mis sedapuhku ikka esitatakse ja mida ka nüüd arvatavasti kuulda tahetakse — «Kuidas tõlge siis lõpuks välja kukkus?» — ja vastust kõige banaalsemas ja ebatäpsemas sõnastuses — hea, halb; õnnestus, ei õnnestunud jne jne, siis ütlen ette ära — hästi, ja ei tule sedalaadi banaalsuste juurde enam tagasi, ja jätan endale õiguse selle muutumatu hinnangu (arvamuse) ulatuses mõlemas nimetatud punktis südame puhtaks rääkida.

Alustame algusest:

Alguses on «setzen».

«Das Ich setzt sich selbst, und es ist vermöge dieses blossen Setzens durch sich.»

Mina kui Intelligents, mis Fichte jaoks, tema vääriku-se presumptsiooni kohaselt on olemise alus (*das Grund des Seins*), ei ole seda mitte olemises iseeneses (*des Seins an sich*), vaid olemisele meie jaoks (*Sein für uns*). *Sein für uns* «luuakse» Mina isetegevus aktis, mida Fichte nimetab intellektuaalseks kaemuseks (ja mis Kantil on ainult jumalikule, mitte surelikule intellektile antud — pea silmas seda vahet!). Mina loovat, isetegevat akti jälgib filosoofiline refleksioon — inimliku tegevuse teine rida — vaba, mitespontaanne tegevus ja sellisena endale teadvustatud (esimese enda jaoks teadvuse sisu veel puudub) ja näeb selles algakti: *I c h s e t z t s i c h a l s I c h*.

Niisiis küsitakse, kuidas peame *m e i e*, selle teise rea eestikeelsed reflekteerijad, toda isetegevust *o m a* refleksioonis nägema, s.t, Fichte refleksioonist *t õ l k i m a*?

Esmaakt «setzen» toob endaga kaasa uusi omataolisi, sest refleksioonis sünnib sünteeside alanev jada.

Et *Inimese määratlus* kui ühe arutluse (ja eluperioodi) lõpp, selle kokkuvõte ning mingis mõttes ka populaarne esitus, ei anna teadusõpetust edasi kogu tolle universaalses eheduses, siis alg-*setzen* jääb siin niisugusena spet-

siaalsest vaatlusest välja; küll on aga sellest räägitud järelsõnas Arseni Gulõga järgi, ja nii seisab see (nüüd siis juba kolmandas ümberkõnes) seal: «Mina postuleerimine iseendast on tema «puhas tegevus»» (Fichte 1916: 72).

«P o l o g a n i e ja samim soboj ego «tšistaja dejateljnost»» (sõrendus minu). Selline on siis üleminek: *Setzen* — *pologanie* — postuleerimine. Kõik näitab, et keskmisel sõnal ei ole siin olnud otsest mõju ja vaste *setzen* — postuleerima on küllap vene tõlke sugestioonist sõltumatu leid.

Nagu üteldud, esines «setzen» (peale esmase ka) järgnevate sünteeside kontekstis *Inimese määratluses* endas, ja korduvalt. Fichte peab oma sõnast kinni sünteesiseeria lõpuni. Tõlke tekstis (mida ma sõna-sõnalt võrdlesin kuni kolmanda osani «Usk», seda viimast ainult pisteliselt), on aga «setzen» olenevalt kontekstist eesti keelde ümber mõeldud vaheldumisi sõnadega p o s t u l e e r i m a ja e e l d a m a.

Postulaat ja eeldus on m e i e traditsioonilises keelepruugis teadagi selgelt erineva tähendusega mõisted. Näiteks matemaatilises kasutuses (mis annab sõnakasutusele peamise kaalu), ei aja vähegi asjaga kursis inimene neid sõnu kunagi segi. On raske välja mõtelda konteksti, kus üht võiks teisega asendada *salva veritate*. Sellega peavad olemas olema selged sisulised, kontekstist sunnitud kaalutlused, mis ajendavad valima kord ühte vastet, kord teist. Et aga erinevalt valitakse, on iseendast täiesti loomulik, sest «setzen» ei kattu kuigivõrd ei «postuleerima»ga, ei «eeldama»ga, seega peab konteksti sundus oluliselt mängima.

Tema «omatähendus» oma põhikaaluga langeb aga täiesti mujale ja tõlgitakse tavaliselt sõnadega (nagu ladinaga «ponere» (mitte «postulare»)) — «panema», «asetama», mis seega siis ka eestikeelses lauses igal juhul peaksid olema kaaskuuldavad.

Teiselt poolt, tõlkides sõnad «eeldama» ja «postuleerima» oma tavavasteteks t a g a s i, leiame «voraussetzen»

(tõsi küll, konstruktsioonis «gesetzt, A, B» tähendab ta võrdlemisi üheselt, «eeldades, et A, B») ja «postulieren», millest kumbagi, vähemalt minu mäletamist mööda, ei ole Fichte kunagi selles positsioonis tarvitanud, vähemalt täiesti mõeldamatu oleks niihästi «Ich setzt sich als Ich voraus» kui «Ich postuliert sich als Ich».

Niisiis, küsida tuleb, missugune on kaotus asendusel «Ich setzt sich als Ich» — «Mina postuleerib (eeldab) end Minana», ja kas kaotus on paratamatu? Kas see, mis kaduma läks, on eesti keeles öeldamatu, s.t mõttega haaramatu, indogermanism, mis meile, Taevapõdra rahvale, täiesti ülearune?

Muidugi, küsida võib ka, miks mitte lihtsalt «panema» või «asetama»? «Mina asetab end Minana»? Kui palju muud on õieti üteldud Fichte enda lausega, Fichte enda ajal, mälestusväärset 1794. aastal? Kui palju läheb see l l e tõlkega kaduma? Vähem või rohkem? Minu tunne ütleb — vähem. Muidugi, kaduma lähevad kaasa kõlavad «gesetzt dass», «voraussetzen», kuid kas nende säilitamine «eeldama'ga» ei ole suurem hüpe, ja nimelt e s i m e s e s t r e a s t t e i s e? Spontaanselt mina-tegevusest (sest seda ju *setzen* esmatähenduses on) teise, vaba refleksiooni filosoofeerivasse ritta, kus tõepoolest nii «eeldama» kui «postuleerima» on oma õigetel kohtadel.

Kui aga kalkuleerida: kui «täpne» või kui «intellektuaalne» on lihtlabane «asetama», kui k a n o o n i l i n e, siis — kas peab ta seda siin olema? Kas selles ei seisnudki saksa spekulatiivse filosoofia *Sturm und Drang*, et banaalsed igapäevasõnad asendavad kanoonikaga üle koormatud koolkondlikku sõnakasutust ja muutuvad ise, konteksti mõtte ja omaenda igaveste tagamaade sunnil, täpseks, hoides endast eemale koolifilosoofia tähenduse-  
tuks kulunud kanonismi, millele justament ennast vastu asetatakse?

Kas meie siis seda ei saa, või ei või, või meie filosoofilise mõtte hõredus ei suuda banaliseerumise kaudu õilis-

tumiseni jõuda? Võib-olla ei jõuagi, aga lootustki pole, kui seesugune arrogants puudub. Sest peame meeles, et kuigi «setzen'il» on oma loogikatagamaa olemas, ei ole ta siiski enne Fichte «Ich setzt sich, etc» mingi tõeline filosofoem, hakkab sealtpeale sellisena alles kehtima, oma kanoniseeriva ja õilistava toimega edaspidisele.

Loomulikult ei pea iga «setzen» (paljustest) igas tõlkekohas jääma õilistust ootavaks banaalsuseks, «intelligentsem» sõna võib mõnes kohas olla sobivam, ka üks neist kahest valitust, ma ei taha sugugi igast «setzen»-kohast teha vaidlusküsimust, olulisem on järgmine: «Setzen'i» esmane, refleksioonieelne tähendus ilmneb vahetult ja otsekohe koos sõnadega «schlechthin» ja «unmittelbar», mis «setzen'iga» loodud süvakihistuses temaga koos liiguvad ja teda kvalifitseerivad. Ka nemad on ju iseenesest kõõgisõnad, siin konteksti õilsusega tõstetud ja ritualiseeritud; «Wenn aber Jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jene setzen sey schlechthin, d. i. ohne allen weiteren Grund gewiss /---/ man /schreibt/ sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen.» («Kui aga keegi selle kohta /jutt on lausest A=A (Ich=Ich)/ peaks tõestust nõudma, siis ei tule hakata selle tõestusega tegelema, vaid tuleb kinnitada, see lause on «schlechthin» /jäägu see sõna praegu tõlkimata/ s.t ilma ühegi muu aluseta tõsikindel /---/ omistatakse endale võime midagi «schlechthin zu setzen»».)

Seoses sellega tuleb järele mõelda järgmist: Näib, et toodud lõik räägib *setzen*=postuleerima kasuks, sest väidab, et  $A=A$  on tõestamatu alglause, s.t postulaat, tema asetus niisiis postuleerimine. Seega siis ka *Ich setzt sich schlechthin* = Mina postuleerib ennast. Mida aga teha nüüd «schlechthin'iga»? Kuigi, jälle, postuleerimisest räägib ka Kuno Fischer oma Fichte-monograafias, kuid mõistab seda sõna tema täpses, ladina tähenduses — mitte

lihtsalt tõestamatu lähtelause, vaid nõue. Käsk! Mina p e a b endale teadvaks saama! Käsk kui vabadusakt (tuleta meelde Kanti!).

Ma ei saa endale lubada pikemat arutlust käsu ja vabadusakti vahekorrast (sest see arutlus o l e k s pikk), ma hiilin sellest mööda, väidan aga ikkagi, et *mina* ei postuleeri ennast esmases teoaktis (*Tathandlung*), vaid pigem asetab. Esiteks, ma ei ole nõus K. Fischeri «kantismiga», teiseks, kui oleksingi, ei kasutaks ma tõlkes ikkagi (vähemalt mitte esmase akti puhul) sõna «postuleerima», sest kõik on meil selle sõnaga juba teisiti asetatud. Me ei saa lahti «postuleerima» juba kinnistunud sisust ega teda saatvatest kujutlustest ja intentsioonidest. Sest postuleerima e i ole enam Rooma «postulo» ja võõrsõnadel on tung ümber istutatuna väga jäigalt ja käskivalt mõjuda: Bohr postuleerib Bohri postulaadid! Aga Bohr ei ole enam mingil juhul Mina ja kõik tema juures on meie jaoks Tema. «Postuleerib» kui võõrsõna liigub väga kindlas suunas tehnikasse (selle sõna laias tähenduses) ja toob kogu tehnika endaga kaasa. Postuleerimine kuulub, vähemalt meie jaoks, teise, refleksiooni ritta, mille aluseks on kaalutus. «Setzen» Fichte kontekstis tuleb eestindada sõnaga, mis filosoofilistes seostes jätab endale omaenda tagamaa baasil vabaduse oma tähendust valida. Ja «postulaadil», peale muu, puudub ka tagamaa meile.

«Setzen'ile» järgneb «schlechthin».

«Ich setzt ursprünglich s c h l e c h t h i n sein eigenes Sein.» Niisiis vaadata tuleb, mis saab seosest *Ich-setzt-schlechthin*.

Tavakõnepruugis (ja sealt ta just nimelt ongi võetud) on *schlechthin* enamasti täiesti muretult ärajäetav, annab enamasti öeldule vaid vürtsi ja jumet, loob aistilist sügavust. Siinkohal on ta aga tõstetud filosoofilise staatusega üksuseks ja temast sõltub mõndagi. *Inimese määratluses* esineb ta sageli — esimesest kahest peatükist, mida ma sõna-sõnalt võrdlesin, olen välja kirjutanud kuusteist sel-

le sõna kasutust (ma ei anna pead, et ma kõik juhud üles märkisin), kusjuures tõlked jagunesid järgmiselt: «üleüldse» («üldse») 7, «lihtsalt» 5, «kuidagi» 1, «täiesti» 1, jäetud tõlkimata 1. Olgu toodud ka mõned näited, kus *schlechthin* kannab kohustuslikku filosoofilist tähendust: «unmittelbar Wahres und schlechthin Gewisses» (Fichte 1976: 14) — «vahetult tõest ja üleüldse kindlat» (Fichte 1988: 19); «sondern ich bin und denke — beides schlechthin» (20) — «vaid ma olen ja mõtlen — mõlemat üleüldse» (25); «Ich bin schlechthin, weil Ich Ich bin, meiner selbst mir bewusst» (69) — «Kuna ma olen Mina, olen ma üleüldse endast teadlik» (80); «es ist kein Abgeleitetes, sondern ein schlechthin Unmittelbares» (40) — «see pole midagi tuletatud, vaid midagi lihtsalt vahetut» (48).

Mida võib selle kohta üleüldse ütelda?) *Saksa-eesti sõnaraamat* (Kibbermann, Kirotar, Koppel 1975) annab vasted *lihtsalt, otse, lausa, täiesti*. Kas neist piisaks, et filosoofiliselt otsustavates lõikudes sõna kõiki nüansse tabada? *Inimese määratluses* enamal juhul pruugitud «üleüldse» puudub siin täiesti, kuigi muidugi peaks olema. Meie jaoks on aga oluline asjaolu, et Fichte ajaks oli «schlechthin'i» kasutuses olemas juba teatav filosoofilise traditsiooni kogemus. Kuigi sõna kui niisugune on uueaegne (Grimm, Grimm 1899), on tal ikkagi juba kindel koht Kanti kirjapruugis (koos vanema vormiga «schlechterdings»), millel nagu kõigel, mis pärineb Kantilt, on olnud vaieldamatut mõju Fichtele, kuigi Kant kasutab seda sõna märgatavalt harvem ja seejuures ikka üsna kindlates seostes, nii et on võimalik rääkida teatavast kanoonikast: «Erkenntniss a priori /---/ die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden.» (Kant 1966: B3); «schlechterdings a priori gültig» (B4); «schlechthin unbeding't» (A417) «der s c h l e c h t h i n erste /---/ Grundsatz» (apertseptsiooni kohta) (A117); «schlechthin a priori zu erkennen» (A11, B25); «welche allein schlechthin objektive Realität hat» (A249); «da sie /die Zeit/ /---/ schlechthin



den Dingen als Bedingung /---/ anhing« (A35, 36); «schlechthin notwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten» (A46, 47).

Ma ei julge väita, et Kanti «schlechthin» ja «schlechterdings» kõigis olukordades kattuvad ja on samamahulised, kuid oluliselt on nad siiski samaväärsed (vahetatavad *salva veritate*) ja peamiselt esinevad tähendustes — «unbedingt», «durchaus», «unter allen Umständen». On ilmne, et isegi toodud suhteliselt konformses loetus on raske leida (mina ei leia) ühtainust eestikeelset sõna, mis võtaks enda kanda (või mida saaks harjutada enda kanda võtma) kogu siin ettetulevate tähenduste spektrit. Tuleb arvatavasti tõlkida erinevalt ühelt poolt (A117), (A417), (A11), (A46, 47) ja (A35, 36), (A249) teiselt poolt. Mis aga olulisim praegu, me ei saaks mingil juhul hakkama *Inimese määratluses* valitud tõlkevastetega. Pealegi, kui tulla tagasi Fichte juurde, ei ütle minu keeletunne mulle, millele üleüldse viitab «üleüldse» niisugustes seostes nagu «vaid olen ja mõtlen — mõlemat üleüldse». Niipalju on aga ometigi selge, et kuigi Fichte sõnakasutust t u l e b vaadata Kanti kontekstis («schlechthin» absoluutse aspektid!), on kontekst (kitsamas mõttes) Fichte puhul siiski laiem ja sõna kasutusspekter hajusam (nagu on hajusamad Fichte puhul struktuurid üldse). Selle juures näib Fichte «schlechthin» nihkuvat Kanti «tingimatu», «absoluutse» poolt «lihtsalt»-suunas. Kuigi ka seda ei tohi unustada: sama sõnavaliku tõttu — «schlechthin» — seisavad mõlemad tähendusvarjundid kontekstieelses sünteesis — «lihtsalt» v i i t a b «absoluutsele», «absoluutselt» v i i t a b «lihtsale».

Ma arvan, et selle sõna tõlkimise peale tuleb edaspidi veel mõelda.

«Schlechthin» indutseerib «an sich'i» (Kant 1966: A35, 36).

«An sich» ei armasta üksildust, tal on kalduvus stereo-

tüüpseiks assotsiatsioonideks. — 17. sajandi lõpu kirjan-  
duslikes almanahhides näiteks «für sich'iga»: A on «an und  
für sich» B. Ma ei oska muidugi ütelda, milline on selle  
kombinatsiooni staatus tolelaegses kõnepruugis üldse, aga  
võin kinnitada, et «intelligentses žurnalistikas» esineb ta  
sageli (nt *Berlinische Monatsschrift*, kus Kant avaldas  
oma lühemaid asju).

Filosoofilise kaalu saab nimetatud triviaalväljendist  
esimalt tema esimene pool, kuulsas seoses «das Ding an  
sich». «Für sich» jääb spekulatiivsetes kontekstides endi-  
selt juhuväljendiks, kuid omandab siis Hegeli filosoofias  
erilise tähendusrikkuse.

*Inimese määratlus*, mis jääb Kanti ja Hegeli vahele  
(«an sich» on ennast juba filosoofiliselt teostanud, «für  
sich» valmistab end selleks ette) nõuab nende sõnade suhtes  
täit tähelepanu.

Ma ei ole küll nende väljendite kõiki tõlkevasteid üles  
kirjutanud, kuid nendegi järgi, mis mul teada on, võin kin-  
nitada, et ei leidnud ainustki kõrvalekallet juba valitud  
kujust: «an sich» — «iseeneses(t)», «für sich» — «omaette».  
Esimene neist on traditsiooniline (asi iseeneses) ja pole  
põhjust, miks see ei võiks nii jääda. «Omaette» kui «für  
sich'i» traditsioon aga igatahes puudub ja on õige aeg kü-  
sida, kas valik õnnestus.

Iseendast ei ole ju Fichte tekst (vähemalt *Inimese  
määratluses* selle väljendi suhtes eriti nõudlik, kuid Fich-  
tega räägib juba Hegel ja just sellest peame valikul lähtu-  
ma juba siin.

Hegel ei muuda ainult *für-sich-sein*'i filosoofeemiks  
võrdselt *an-sich-sein*'iga, nad mõlemad nimisõnastuvad —  
«Ansichsein», «Fürsichsein». On muidugi võimatu praegu  
süveneda Hegeli «Fürsichsein'i» kui mõiste genealoogiasse  
ja selgeks teha tema eelajalugu läbi kogu saksa «klassika»  
(Kant — Reinhold — Jacobi — Fichte — Schelling), kuid  
kuidas ka eelajalugu ei mängiks, vaieldamatu on see, et  
kuju «für sich» veab endaga kaasas tervet tähenduste

koormat, kaasa arvatud seda, mida kannab kõrgklassikas eranditult halvustatud (vastupidiselt inglise empirismi *common sense*'ile orienteeritud hoiakule) *gemeiner Alltagsgebrauch*. Kui me seda silmas peame, peame sõnast hoidma ja mitte lubama vaheldusi «omaette», «enesele» (Goethe Gümnaasiumi väljaandes, Linnar Priimägi: Fürsichsein = Eneseolemine), või muud veel. Tuleb millegi kasuks otsustada ja jääda ü h i s e l t selle juurde. Millega vähemalt niipalju saavutatakse, et sõna õilsam pool saab tagasi oma ajaloo (sama sõna käib läbi kogu eespool toodud «klassikalise rea» — mis ükskord ometigi ju eestikeelsena olemas saab olema), ehkki paratamatult kaduma läheb *gemein*-kihistus oma alateadvusega, mis meie traditsioonis paraku puudub (või ei puudu siiski päriselt ja on isegi ülesleitav, kui läbi vaadata kogu meie möödunud sajandi ajakirjanduslik proosa, Masing — Jansenid — Jakobson — ... (usun, et toleaeegse eesti külakoolmeistri kõrv oli paremini teritatud saksa kõrgkultuuri vibratsioonidele kui meie praeguse kõrgintelligentsi tehnokratiseerunud kuulumisorgan). Kui keegi võtaks ette selle töö, oleks lootust, et tulemused teda rõõmustaksid, ehkki karta on, et kogu tasu töö eest sellega piirdubki).

(Järgneb)

## Kirjandus

- Fichte, Johann Gottlieb 1976. *Die Bestimmung des Menschen*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.
- Fichte, Johann Gottlieb 1988. *Inimese määratlus*. Tallinn: Eesti Raamat
- Fichte 1916 = Фихте, Иоганн Готтлиб. *Избранные сочинения*. Т. I. Москва изд. к-ва Путь
- Grimm, Jacob, Wilhelm Grimm 1899. *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 8. Leipzig: Verlag von S. Hirzel
- Kant, Immanuel 1966. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.
- Kibbermann, Elisabeth, Salme Kirotar, Paula Koppel 1975. *Saksa-eesti sõnaraamat*. Tallinn: Valgus



10. II 72 SK.

---

# JUHTLÕNGAD JA TIHE KIRJELDUS

## Mida uut toob mentaliteediajalugu?

*Matti Peltonen*

*Tõlkinud Kajar Pruul*

### KÜSIMUS UURIMISOBJEKTIST

Läinud aastakümnest (1970. aastaist — *toim.*) alates on ajaloouurijate meeli seganud mentaliteediajalugu. Kõik uus ja huviäratav ei mahu siiski üksnes mentaliteediajaloo sildi alla. Samasugused uuendused ja probleemid ilmnevad rahvakultuuri ajaloos, argiajaloo ja antropoloogilises ajaloos. Elevale olukorrale on iseloomulik, et mõnele juhtivaks peetud mentaliteediajaloolasele on mõiste ise vastumeelt (nt Carlo Ginzburgile). Käesolevas lühiülevaates püüan piiritleda seda *uut*, mis mentaliteediajaloo alal (sõna avaras tähenduses) viimastel aastakümneditel on juhtunud.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Viimaseaegsetest vaidlustest vt nt Mikkeli 1984: 127—140; Sellin 1985: 555—598; Burke 1986: 439—451; «*Mentaliteter*»... 1986; Chartier 1988: 9—52; Soikkanen 1988: 181—189.

Täna käsikirja kommenteerijaid. Loodan teisel pöörduda küsimuse juurde tagasi juba avaramalt.

Johtolankoja ja tiheää kirjausta: Mitä uutta mentaliteettien historia on tuomassa? — *Historiallinen Aikakauskirja*, n:o 4, 1988, s. 275—282.

Mentaliteediajaloo puhul on paljusid segadusse viinud mentaliteedi mõiste ebamäärasus. Ainevaldkonna uurijailgi ei näi olevat ühist ja selget käsitust, mida nad uurivad. Niisugune olukord pole siiski omane ainuüksi mentaliteediajaloole. Eks küsige poliitilise või sotsiaalajaloo uurijalt mõistete «poliitiline» või «sotsiaalne» tähendust või kultuuriloolaselt, mis on kultuur! Lisasegadust põhjustab see, et osa mentaliteediajaloo uurijaid kindlalt väldib teoreetilist arutelu ja peab seda kahjulikuks. (Abrams 1982: 326—332; Gurevich 1983: 167—195.) Soostumine mentaliteedi mõiste ebamäärasuse kui paratamatu realiteediga ei aita ometi piiritleda selle ajalookäsitluse žanri uurimisobjekti. Paljudes viimaseaegsetes mentaliteediajaloo tutvustustes on peetud teda vana ideeajaloo taaselusdamiseks ja idealistlike seletusmallide uuesti ausse tõstmiseks. (Rommi 1986: 297—304; Kemppinen 1988.) Minu meelest on see eksiarvamus. Raske on mõista seda käsitust, kui võtta ette mitmed 1970. aastatel väitlusi tekitanud uurimused, näiteks Keith Thomase (1971), Natalie Zemon Davise (1975), Carlo Ginzburgi (1980) või E. Le Roy Ladurie (1985) tööd. Mentaliteediajalugu ei tähenda tagasipöördumist vana ideeajaloo juurde. Vastupidi, nagu toonitab Jacques Le Goff oma ohtrasti tsiteeritud artiklis, mentaliteediajalugu on ideeajaloo lausa opositsioonis. See vastandus tuleb selgesti esile ka Dominick LaCapra hinnanguis. (Le Goff 1978: 256—257; LaCapra 1985a.<sup>2</sup>)

Raske on pidadagi mentaliteediajalugu (või rahvakultuuri ajalugu või antropoloogilist ajalugu) ideeajalooks, võttes arvesse, kui heterogeenseid elemente mentaliteediajaloo määratlustes ta uurimisobjektiks arvatakse. Päris tavaline on olukord, kus ühtaegu uuritakse maailmapilte, mõtlemismalle, norme, kombeid, traditsioone jne. Niisiis sisaldab ta uurimisobjekt materjali nii mõtlemise kui tegevuse alalt, nii mõtete kui ka väliste sündmuste maa-

<sup>2</sup> Ideeajaloost vt Hyrkkänen 1984.

ilmast. Seepärast näib olevat põhjendatud piiritleda, et see uus, mida viimaste aastakümnete uurimused on toomas, seisneb mõtlemise ja tegutsemise vahekorra küsitavaks muutmises. Uurima on hakatud inimtegevuse kindlakskujunenud vorme, tegevusi, mille puhul on huviobjektiks inimese mõtlemise ja käitumise vahekord. Üksnes sellest vaatekohast saab mõista, miks just teatavad argised ja teadvustamata käitumisvormid — näiteks aja ja ruumi ettekujutamine — on saanud mentaliteediajaloo üheks huvipakkuvamaks teemaks.

## VANA JA UUS

Mentaliteediajaloo arenguga on seotud ajalooteaduse uurimisobjekti samasugune avarustumine nagu majandusajaloo puhul sajandi alguses ja sotsiaalajaloo arengus pärast Teist maailmasõda. See siiski ei tähenda, et mentaliteediajalugu (või antropoloogiline ajalugu või rahvakultuuri ajalugu) eralduks ajalooteaduse iseseisvaks uurimisalaks. Võib juhtuda ju ka nii, et «mood» üksnes viljastab olemasolevaid uurimisalasid, sundides neid uuesti oma seisundit määratlema. Igatahes muudab mentaliteediajalugu arutlusaluseks järgmised ainevaldkonnad:

1. Allikmaterjaliks, mida kasutasid vana kultuuriajaloo parimadki esindajad (nt Johan Huizinga, Lucien Febvre), olid tingimata teaduse ja kunsti kõrgsaavutused. Mentaliteediajalugu on toonud nende kõrvale madala ja vähem tähtsa materjali nagu käitumisjuhendid, müürilehed ja muu rahvakultuuri «prahi» või, teiselt poolt, kirjeldused niisugustest rahvalikest sündmustest nagu rituaalid, peod, löömingud, mis pole otseselt seotud kesksete riiklike sündmustega. Nii on ühtlasi hakatud uurima täiesti uusi elu alasid ja nendega seotud tegevusi, mis varem olid ajalooteadusele tundmatud. Käsitus sellest, millised inimese elusündmused ja -alad on ajalooteaduse

uurimisobjektiks, on silmanähtavalt avardunud. See muutus ei paista välja mitte üksnes vahekorrast vana, riigikeskse poliitilise ajaloo, vaid ka vahekorrast vana majandus- ja sotsiaalajaloo. Ühtlasi on ajalooteaduse vana teenekogumisstrateegia, uue allikmaterjali «leidmine», saanud varasemast rohkem intellektuaalset sisu.

2. Samal ajal kui mentaliteediajaloolane koostab omanese arhiivi — aktsepteerib allikana uut laadi dokumente —, avardub ajalooteaduse uurimisobjekt ka sotsiaalselt. Vaid riigimehed, poliitikud, kunstnikud, õpetlased ja vahel tööstusjuhid olid vanemas poliitilises ajaloos või kultuuriajaloo ehedad subjektid, inimesed, kes ise oma elu mõjutasid. Ülejäänud olid valitsemise ja kohandamise objektid. Uutes uurimustes püütakse teadlikult ülendada ka alamate kihtide indiviide subjektideks, teadlikeks ja eksiivaks inimesteks. Mõnel juhul — näiteks Carlo Ginzburgil ja Robert Darntonil — kaasneb selle, tavalise inimese subjektisust toonitava vaatekohaga jõuline ja liialdatud kriitika niisuguse ajalooteaduse vastu, mis piirdub üksnes kvantitatiivse lähenemisviisiga. (Ginzburg 1980: xx—xxii; Darnton 1984: 251.<sup>3</sup>)

3. Uut tüüpi allikmaterjalidega ning nende kaudu uurimise alla võetud, seni tähele panemata jäänud tegevustega kaasneb ka ajalooteadlase ajakäsituse süvenemine. On hakatud rääkima aja mitmekihilisusest või eriaegsuse samaaegsusest. (Vrd Braudel 1980; Kalela 1987: 119—127; Peltonen 1988a: 89—110.) Uuritavad ja tõlgendatavad mõtlemismallid või maailmapildid ei ühti kultuuri eliitloodangus väljendatud ideede või ideoloogiatega, vaid esindavad midagi jäigemad, argisemat ja sügavamad. Fernand Braudel on kõnelnud neist vaimsetest struktuuridest kui «vanglatest», E. Le Roy Ladurie kui «vaimsetest lävepakkudest», mida mõtlemine ei suuda ületada, ja paljud kasutavad ka vana durkheimlikku kollektiivse ala-

<sup>3</sup> Vt ka Floud 1984: 151—169.



teadvuse mõistet. Need piltlikud väljendid on Lucien Febvre'i poolt kirjeldatud «vaimse instrumentariumi» ja eeskätt selle puudumise olukorra ümbersõnastus.

Mentaliteediajaloolasi — eriti neid, kes kuuluvad *Annales*-koolkonda — on sageli arvustatud alateadvuslike või väljendumata vaimsete struktuuride liigse rõhutamise pärast. Neist on saanud ajaloosündmuste-välised määravad struktuurid, mis asuvad peaaegu väljaspool inimese käitumist ja mõjuvõimu. (Gismondi 1985: 222.)

4. Võib arvata, et ka käsitus sellest, mis on üldse ajalooteadus, on muutumas vastavalt neile impulssidele ja probleemidele, mida on endaga kaasa toonud mentaliteediajalugu (avaras mõttes). Tegelikult oli juba varasem majandus- ja sotsiaaljaloo kinnistumine ajalooteaduse spetsiaalaladena suur muutus ajalooteaduses, sest koos nendega mitte üksnes ei avardunud ajalooteaduse uurimisobjekt, vaid rikastusid ka uurimismeetodid ja mõisted, rääkimata allikaist. Nüüd on Carlo Ginzburg pisut ebamäärasel ja segadust tekitanud viisil teinud ettepaneku, et vastavalt uutele nähtustele ajalooteaduses peaksid muutuma selle tõestus- ja järeldusreeglidki. Tegelikus uurimistöös on ju kas või kvantitatiivselt suure materjali hulga käsitlemine juba ammu toonud ajaloolase töösse uusi jooni, mis sageli teevad näiteks vanade dokumenteerimis- ja kontrolliharjumuste rakendamise võimatuks. Ginzburgi arvates toob uus, mikrotasemega tegelev ja üksikindiiviidi süüviv uurimistöö endaga kaasa samalaadseid muutuspingeid ajalooteaduse olemuse mõistmisse. (Ginzburg 1980: 155, 1988: 27—35; Luria, Gandolfo 1986: 104.<sup>4</sup>)

<sup>4</sup> Vt ka LaCapra 1985a: xii.

## AJALUGU JA TEGEVUSED

Mentaliteediajaloo ülevaadetes nimetatakse sageli selle ainevalla teedrajavaid töid. Seejuures peetakse enamasti silmas Marc Blochi, Lucien Febvre'i ja Georges LeFebvre'i mõnesid uurimusi. Kuid mentaliteediajaloo algatajaid ei tarvitse otsida tingimata ainult ajalooteaduse alalt, sest mitmed ajalooteaduse erialad on varem elutunud teiste ühiskonnateaduste tiiva all, neist selgelt eristumata. Seetõttu ahendab piirdumine sellega, mida vanasti oli harjutud ajalooteaduseks pidama, asjatult vaatevälja.

Ise tõstaksin mentaliteediajaloo teedrajavate töödena esile kahe üldiselt sotsioloogiks peetud uurija töid: Max Weberi *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus* (1904—05) ja Marcel Maussi *Essai sur le don* (1923—24).

Max Weber uurib oma essees teatavat protestantlike usulahkude ringkonnas uusajal tekkinud praktikat, usulisel ajendeil põhinevat askeetlikku majanduseetikat, mis tema arvates väga olulisel määral rajas teed hilisemale, uude majanduslikku ümbrusse kõige paremini sobivale, *kapitalismi Vaimu habitus'ele*. Protestantlik eetika, ilmi-koguduste kollektiivselt kontrollitud käitumiskord, oli väliselt järgitav käitumismall, millel oli nii subjektiivselt, toimija enese seisukohalt, kui ka objektiivselt, niisiis ülejäänud kogudusliikmete vaatenurgast, kindlaks kujunenud ja usuliselt motiveeritud tähendus. Kui usulised põhjendused kaotasid aja jooksul oma tähenduse, siis leidis see askeetlik eetika Weberi arvates uue, kuid varasemast vaimses mõttes vaesema põhjenduse; tööd ja kapitalikogumist hakati tähtsaks pidama nende endi pärast, kui eesmärki omaette.

Askeetlik majanduseetika säilis välise käitumisvormina, olgugi et selle subjektiivne tähendus ja kõrvaliste poolt tõlgendatav objektiivsem mõte muutusid mitteusuliseks. Weberi arvates jäi moodne inimene oma töös ja va-

randusekorjamises pärast usulise tähenduse kadumist ikkagi elama raudsesse ringi ilma õige sihita. (Weber 1980: 135; Peltonen 1988b: 111—140.<sup>5</sup>) Metoodilises mõttes on oluline tähele panna, kuidas Weber kogu aeg toonitab käitumise subjektiivse ja objektiivse tõlgenduse, tähenduse andmise tähtsust.

Prantsuse sotsioloog ja antropoloog Marcel Mauss, kelle lähenemisviis oli tihti otse resoluutselt sotsiaalajalooline (1954<sup>6</sup>), vaatlleb oma kingiinstitutsiooni käsitlevas essees arenguprotsessi, mis on tegelikult väga sarnane Max Weberi poolt uurituga. Kui tõlgendada kingiinstitutsiooni puhtalt majandusliku toiminguna, algelise vahetusena, siis alguses tundub see tänapäevainimesele oma võõruses mõistetamatu. Kingiinstitutsiooni puhul ei vahetatud esemeid mitte kui üksteise ekvivalente, vaid kui kingitusi ja vastukingitusi. Sihiks ei olnud kunagi vahetult omakasu, vaid institutsioonil olid teised liikumapanevad jõud. Mauss iseloomustas kingiinstitutsiooni kui kolmekordset sundust näiva vabatahtlikkuse kattevarjus. Esiteks tuli kingitusi tehes või jagades olla õiglane, ei tohtinud kedagi meelevaldselt ilma jätta. Teiseks ei tohtinud kingitusest keelduda, see oluks jäme solvang. Ja kolmandaks pidi kingi saaja kindlasti tegema vastukingituse.

Kingiinstitutsioonis sisalduva vastastikkuspõhimõtte jooni leidub ikka veel paljudes inimkäitumise ja ühiskondliku tegevuse vormides. See ei piirdu üksnes külalislahkuse osutamisega, vaid on palju üldisem. Meie igapäevane käitumine sisaldab vorme, õige või sobiva toimimisviisi vahetut äratundmist ja omaksvõtmist, mille puhul me oma tegude põhjusi või motiive ei teadvusta. Selliseid kingiinstitutsiooni ranget vastastikkust meenutavaid joo-

<sup>5</sup> Weberi essee mõistmine eeldab minu meelest, et loetakse kõrvuti käsitlusi protestantlikest usulahkudest ja kapitalismi «vaimust». Seda saab kõige kergemini teha kogumiku (Weber 1986: 73—94) abil.

<sup>6</sup> Vt ka Mauss 1985: 1—25.

ni leidub kas või turustamise ja sotsiaalse kindlustatuse korraldamise alal. Oluline on siiski taas kord meenutada, miks uuris Mauss kingiinstituutsiooni. See oli talle näide totaalsest sotsiaalsest faktist, niisugusest käitumisvormist, mis sisaldab aspektidena kõiki inimtegevuse alasid — majanduslikku, poliitilist, juriidilist, esteetilist jne. Mauss ei vihja sellega mitte ühiskonnasfääride diferentseerumatusele eelindustriaalses ühiskonnas, vaid tema jaoks on küsimus käsitlusviisis, uurimismeetodis. Lähemisviis tagas tulemuste üldistatavuse ja realistlikkuse. Mauss rõhutab, et ühiskond ei koosne ainuüksi mõtetest ja normidest, vaid ka inimestest, inimgruppidest ja nende käitumisest. Uurida konkreetset tähendab näha tervikuid. (Mauss 1954: 77—78.<sup>7</sup>)

Uuemast mentaliteediajaloo rääkides peab Max Weberi ja Marcel Maussi kõrval kolmandana nimetama ka Mihhail Bahtini nime. Vene keele- ja kirjandusteadlane Bahtin ning tema karnevaliteooria — käsitlus rahva igivana naerukultuuri universaalsest tähendusest (Bahtin 1986<sup>8</sup>) — leidsid koha mitmes siin käsiteldava aineala 1970. aastate tähtteoses (E. Le Roy Ladurie, Natalie Zemon Davis, Carlo Ginzburg, Aron Gurevitš). Ka Bahtini tõlgendus Dostojevskist kui romaanikunsti uuendajast ja polüfoonilise narratiivi arendajast pakub ajaloteaduse seisukohalt huvi. (Bahtin 1984.)

Oma Dostojevski-uurimuses vastandab Bahtin monoloogilise narratiivi, ette omaksvõetud ühehäälsel monoliitsel tähistamisel, ja dialoogilise, mitmehäälsel narratiivi, milles subjekti teadvus moodustub vastastikustest mõjudest väitluses. Bahtini arvates väidab Dostojevski, et inimest ei saa tabada vahetu mõistmise kaudu, üritades üheks saada ta teadvusega. Inimene paljastab enese vaid suhetes teistega, kaks häält on elu miinimummäär. Para-

<sup>7</sup> Vt ka Peltonen 1988c: 39—54.

<sup>8</sup> LaCapra 1983: 291—324.

doksaalsel kombel saab Bahtini käsituses Dostojevskist realist. Tema narratiivis ei ole «iseliikuvaid» mõtteid või ideid, need on alati kellegi omad. Seoses Bahtiniga peab nimetama ka Tartu semiootikakoolkonna kultuuriajaloo-uurimusi.<sup>9</sup>

Viis, kuidas Bahtin arvustab Lucien Febvre'i Rabelais'-uurimust (1942), vastab suuresti sellele piirile, mida olen siinses ülevaates tõmmanud vana, kultuuriajaloolise mentaliteetide uurimise ja uue mentaliteediajaloo vahele. Bahtini arvates piirdub Febvre oma uurimuses üksnes «kõrgkultuuri» allikatega ja hindab Rabelais'd tänapäeva «kõrgkultuuriliselt» vaatekohalt, unustades olulise ja silmatorkava joone kirjaniku loomingus, keskaegse rahvaliku naerukultuuri ja karnevalismi. Bahtini meelest on Febvre'i inimesepilt piiratud ja vaatenurk anakronistlik.

Uues mentaliteediajalooos on hakatud uurima ka niisuguseid rahvakihte või elusündmusi, millest ei jää järele filosoofilisi esseid, poliitilisi pamflette, järelepõlvedele kirjutatud päevikuid, isegi mitte ülesmääratud lauakõnesid. Et neiski inimestes nähakse ajalooliste protsesside suveräänseid toimijaid, kelle maailmapildist ja püüdlustest ollakse huvitatud, siis on uurimisprotsess kaudsem. Aatelist või ideoloogilist ei saa enam võtta autonoomse ilminguna, vaid seda tuleb käsitada ühe ilminguna teiste hulgas. Inimest ja tema tegevust tuleb näha rohkem tervikuna. Eespool näiteks toodud uurijad on püüdnud oma töödes neid probleeme kontseptuaalselt täpsustada.

## AJALUGU JA ANTROPOLOOGIA

Mentaliteetide ajaloo uurijaid, nagu ma eespool tõdesin, on noomitud teoreetilise arutelu vältimise pärast.

<sup>9</sup> Vt nt *The Semiotics...*1985.

Ometi on see nähtus iseloomulik peaaegu kogu ajalooteadusele, niisama nagu oma uurimisala ajaloo kriitilise vaatluse puudus enamikule teistest ühiskonnateadustest. See, et ajaloolasel tihtigi puudub valmidus või isegi soov kõnelda oma töö lähtekohtadest ja mõistetest, mida ta kasutab, tuleb mentaliteediajaloo puhul esile koguni kahel moel. Esiteks on uue uurimistandri kohta kirjutatud tutvustused sageli üksnes registreerivad ja pilt sellest, mida uut on toimumas, kujuneb väga eksootiliseks. Teiseks on üksnes vähesed sel tandril edasi jõudnud uurijad avaldanud metodoloogilisi artikleid või vähemalt mahutanud oma uurimustesse arutlusi töö lähtekohtadest ja vahekorrast teiste käsitlustega. On siiski ka mõni kosutav erand, nagu näiteks Carlo Ginzburg, Giovanni Levi või Aron Gurevitš.

Veel 1960. aastatel ja 1970. aastate alguses valitses usk, et ajalooteaduse, eriti sotsiaalajaloo arengu probleeme õnnestub lahendada, kui rakendada sotsioloogiast laenatud mõisteid kvantitatiivselt suurtele materjalikogustele. Tõsi küll, oli ka kriitilisi hääli (nt Fernand Braudel, Gareth Stedman Jones). Selle maruooptimistliku arusamaga liitus pisut vastuoluliselt ajalooteaduse teatav alaväärsustunne tollal edukalt arenenud «süsteematiliste» ühiskonnateaduste ees. Lawrence Stone oma sageli tsiteeritud artiklis nn narratiivse lähenemisviisi tagasitulekust on kirjeldanud 1970. aastatel toimunud seisukohtade leevenemist (1987: 74—96). Stone'i enese tõlgendus olukorrast on siiski vastuoluline, sest rääkides *vana* narratiivse käsitluse tagasitulekust toonitab ta ometi eriti jõuliselt, et tegu on täiesti *uut laadi* narratiiviga, ja osutab, et kõige edukamad mentaliteetide ajaloo uurimused ei ole sugugi mitte jutustavad. Sama puudulik on minu meelest arusaam, kus mentaliteediajaloo või argiajaloo uued püüdlused samastatakse nn ajalooliikumisega ja uueks nähtu-

seks peetakse vaid nn akadeemilise uurimuse ja nn paljasjalgade-uurimise vastandlikkust.<sup>10</sup>

Mentaliteedi- või argiajaloo arengukäigus on näha teatavat analoogiat 1960. aastate sotsiaalajalooga. Kui siis püüti tugevasti toetuda sotsioloogiale, siis nüüd leiab endale palju sõpru antropoloogia. Uue käsitusviisi vahetõrge antropoloogiaga on enamasti sama, mis vahetõrge sotsioloogiaga omal ajal. Uusi elualasid, mis on nüüd saanud ajalooteaduse uurimisobjektiks, eritletakse antropoloogide poolt väljaarendatud või kasutatud mõistete abil. Veel saavad eelindustrialse või talupojaühiskonna uurijad toetuda oma järeldustes analoogilistele nähtustele «primitiivsetes» ühiskondades, mida uurivad antropoloogid. Lisaks on see seos mõlemapoolne ja eksisteerib ka ajalooteaduse meetodeid rakendav ajalooline antropoloogia (nt Anton Blok). Innustajana enamaks kui vaid mingi üksiku mõiste rakendamiseks on tegelikult esinenud küll vaid üks antropoloog — Clifford Geertz. Geertzi kaudu on mentaliteediajaloo — või antropoloogilises ajaloo — üldkasutatavaks saanud inglise filosoofi Gilbert Ryle'i termin *tihe kirjeldus* (thick description).

Clifford Geertz on kultuuriuurija, kes nagu paljud teisedki tahab määratleda inimese erilaadi tähenduse andmise kaudu: inimene on nimetusi andev loom. Kultuur on talle sümbolite süsteem, sotsiaalset päritolu tähenduse struktuur (Geertz 1973: 3—30). Uurimismeetodina tähendab tihe kirjeldus püüet tõlgendada sotsiaalset interaktsiooni kui teatavaid toimijatepoolseid tähenduslikustamisi. See taotlus viib möödapääsmatult üksiksündmuste või -isikute üksikasjalikule tõlgendamisele. Ajaloolasele on Geertzi mõtted suuresti tuttavad inglise filosoofi R. G. Collingwoodi ajaloo filosoofiast. (Winberg 1988: 1—29.)

<sup>10</sup> Saksa väitlusest sisukat ülevaadet vt Hentilä 1988: 163—194. Head näidet sellest, et argiajalugu pole mitte ainult kaldumine romantilise populismi ja tunnetusteoretilise regressi, vt Peukert 1987.

Meetodi rakendamine ajaloo uurimisel näib olevat keeruline ja antropoloogiaski on selle tähendus väga vaieldav. (Shankman 1984: 261—279.) Kujukas on väitlus, mille põhjustas Robert Darntoni teos *The Great Cat Massacre*. On küsitud, kui enesestmõistetav on — enne või nüüd — sümboltähenduste ühtsus. Tähtenduste muutumise ja erinevuse uurimine geertzilikust vaatenurgast näib samuti küsitav. Veel jääb määratlemata tõlgendajana toimiva uurija roll ja asend. Ajalooteaduse põhiprobleemid näivad säilivat muutumatuna antropoloogilise ajaloo selleski versioonis. (Darnton 1984, 1986: 218—234; Chartier 1985: 682—695; LaCapra 1988: 95—112.<sup>11</sup>)

Itaallane Carlo Ginzburg on üks neist vähestest mentaliteediajaloolastest, kes on püüdnud oma lähenemisviisi resoluutselt täpsustada. Ginzburg sai kuulsaks oma silmapaistva uurimusega 16. sajandi lõpul elanud Põhja-Itaalia möldrist, kes inkvisitsiooniprotokollide põhjal osutus üllatavalt haritud meheks rahva hulgast. Niisama kui Le Roy Ladurie, ei kasuta ka Ginzburg inkvisitsiooniprotokolle enam inkvisitsiooni tegevuse kirjeldamiseks nagu vanas narratiivses ajaloo teaduses, vaid püüab tõlgendada nende abil nähtusi, mis on neis vaid kaudselt esindatud. Ginzburg kõrvutab protokollides leiduvaid talupojast möldri tõlgendusi ja identifitseeritavate tekstide ametlike või omaenese tõlgendusi. Tekib huvitav kontrast, mille abil Ginzburg väidab end suutvat lugeda möldri kaudu tema «taga» oleva igivana suulise rahvatraditsiooni maailmapilti. (Ginzburg 1980.)

Ginzburgi tõlgendusele on saanud osaks märkimisväärne kriitika. Kõigepealt on äratanud rahulolematust, et uuritavat indiviidi sotsiaaljalooliselt kuigi täpselt ei lokaliseerita. Eriti on tähelepanu juhitud sellele, et mölder ei pruugi tingimata olla vana rahvakultuuri tõlgendajana kuigi esindav, vaid pigem kaldub just oma ameti poo-

<sup>11</sup> Vt ka Knuuttila 1984: 131—155 ja selle kommentaari Kalela 1984: 179—182.



lest — seda möönab ka autor — mitteortodoksse ja aja moevoole järgiva mõtlemise poole. (Ginzburg 1980: 119.) Teisalt on arvatud, et Ginzburg liialt absolutiseerib eeldatava igivana rahvakultuuri autonoomsust ega arvesta — olgugi et lubab —, kuidas ametlik kultuur seda paratamatult töötles. Nii teeb Ginzburg tahtmatult oma möldrist autonoomse rahvakultuuri tahtetu tõlgendaja ja langeb seega selle rahva hulgast pärit mehe sõltuvakstegemiseni, mida ta seoses ametliku kultuuriga nii tugevasti kritiseeris. (LaCapra 1985b: 45—69.)

Ginzburgi selgelt ja kaasahaaravalt formuleeritud lähenemisviis on eespool osundatud kriitikast hoolimata äratanud positiivset tähelepanu. Peamiselt kunstiajalooost saadud impulsside ajel on Ginzburg püüdnud formuleerida nn juhtlõnga-paradigmat, ikonograafilist meetodit uute allikate tõlgendamiseks või vanade materjalide uuestitõlgendamiseks. Ikonograafiline menetlus lähtub tähelepanekust, et inimesed (näiteks maalikunstnikud) sooritavad isikupärasel ja äratuntaval viisil paljusid argiseid, vähem tähtsaid ja eriti just tegijale enesele *täenduseta* toiminguid. Näiteks võib kunstnik alati ühtmoodi maalida inimese kõrvu, käsi või mingit muud tähtsusetut detaili. Nii on võimalik leida reegleid, mille abil saab kindlaks teha nii teatava ajajärgu või piirkonna kui ka üksikute maalikunstnike loomingut. Oma lähtekohad on Ginzburg visandanud kaunilt kirjutatud — ta rakendab esitatavat teooriat juba selle esituses — artiklis, kus juhtlõnga-tee ma rakendajaina esitletakse kunstiajaloolast Morellit, detektiiv Sherlock Holmesi ja psühhoanalüütik Sigmund Freudi. (Ginzburg 1983b: 6—37.<sup>12</sup>)

Carlo Ginzburg ise on toonitanud juhtlõnga-paradigma poolikust. Viimati on ta tegelnud selle rakendamisega kunstiajaloolises detektiivitöös renessansi maalikunstniku Piero della Francesca mõnede maalide ikonograafilise tõlgendamise kohta. (Ginzburg 1983.) Ginzburgi lähtekoha

<sup>12</sup> Kaudsetest järeldusmeetoditest vt ka Burke 1981: 90—100.

puhul on huvitav see, et otse vastupidiselt Geertzile jääb tähenduste uurimisel toimija teadvuse osatähtsus seal väikeseks. Juhtlõngad kuuluvad sellele argielualale — või mõnele muule algusest peale vähetähtsana tundunud alale, mis suudab säilida ja olla hilisemale uurijale tähenduslik just seepärast, et seda teadlikult ei mõjutata. Foucault'd jäljendades võiks kirjeldada seda vaatenurka kui toonitamist, et lahkunud sugupõlvede traditsioonid ei rõhu ränkraskena üksnes elavate aju, vaid püüavad orjastada kogu keha.

\*

Olen üritanud selles artiklis luua vaatenurka uue, 1970. aastatel kujunemisejärgus olnud mentaliteediajaloo mõistmiseks. Hetke murrangulist iseloomu näitab mh *Annales*-koolkonna vanema kultuuriajaloolise mentaliteediuurimise vastu tõusnud kriitika (Ginzburg, Gurevitš, Darnton). On ehk veel vara arutada, kas sünnib sellest olukorrast ajalooteaduse uus haru ja mis nime see võiks kanda, või suudavad vanad erialad sulatada uued pürgimused endasse. Üheks huvitavaks jooneks on paljude varem väga eraldi seisvana tundunud erialade lähenemine (nt ideeajalugu ja sotsiaalajalugu). Mentaliteediajaloo tandrile tullakse võrdõiguslikuna mitmest eri suunast.

Mentaliteediajaloo poolt tekitatud innustus on kindlasti veel palju tähelepanuväärsem kui innustunud uurijate senised saavutused. Edukat, uue uurimismeetodi avastanud teadlast võiks antud juhul võrrelda pimedaks jääva ema Úrsulaga Gabriel García Márquezi romaanist *Sada aastat üksildust*. Nägemisvõime kadudes pani Úrsula tähele, et iga pereliige teeb endale märkamatu iga päev ühtesid ja samu käike, kordab ühtesid ja samu toiminguid ning peaaegu et lausub ühtesid ja samu sõnu ühtedel ja samadel kellaaegadel.<sup>13</sup> Úrsula õppis nii hästi tundma

<sup>13</sup> Vt Gabriel García Márquez, *Sada aastat üksildust*, Tallinn: Eesti Raamat, 1975, lk 202–203.

oma pere argiajalugu, et tal isegi ei tarvitsenud tunnista-da teistele oma nägemisvõime nõrgenemist ja sellega kaasnenud abitust. Vastupidi, ta õppis kasutama oma uut nägemisviisi teiste pereliikmetega võrreldes lausa võrra-tul moel. Kui üks pereliikmetest kaotab sõrmuse, siis tar-vitseb Úrsulal vaid meenutada, millal too on kaldunud kõrvale oma argiharjumustest, ja ta järeldab, et eksi-toiming on seotud selle erandsündmusega, rutiini rikku-misega. Ajalooourija jaoks on siiski probleem ka veel sel-les, et nii palju hõlpsam on lihtsalt pimedaks jääda kui õppida selgeks ema Úrsula uus nägemisviis.

## Kirjandus

- A b r a m s, Philip 1982. *Historical Sociology*. London
- B a c h t i n, M. 1986. *Rabelais och strallets historia: François Rabelais' verk och den folkliga kulturen under medeltiden och renässansen*. Uddevalla
- B a k h t i n, Mikhail 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Manchester
- B r a u d e l, Fernand 1980. *On History*. Chicago
- B u r k e, Peter 1981. *Helden, Schurken und Narren: Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*. Stuttgart
- B u r k e, Peter 1986. Strengths and weaknesses of the history of mentalities. — *History of European Ideas*, vol. 7
- C h a r t i e r, Roger 1985. Texts, symbols and frenchness. — *Journal of Modern History*, vol. 57
- C h a r t i e r, Roger 1988. Intellectual history and the history of Mentalities: A dual re-evaluation. — R. Chartier. *Cultural History: Between Practices and Representations*. Padstow
- D a r n t o n, Robert 1984. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. Bungay
- D a r n t o n, Robert 1986. The symbolic element in history. — *Journal of Modern History*, vol. 58
- D a v i s, Natalie Zemon 1975. *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays by Natalie Zemon Davis*. London
- F l o u d, Roderick 1984. Quantitative history and people's history: Two methods in conflict? — *Social Science History*, vol. 8
- G e e r t z, Clifford 1973. Thick description: Toward an interpretative theory of culture. — C. Geertz. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York
- G i n z b u r g, Carlo 1980. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. London
- G i n z b u r g, Carlo 1983a. *Erkundungen über Piero: Piero della Francesca, ein Maler der frühen Renaissance*. Berlin

## Mida uut toob mentaliteediajalugu

Ginzburg, Carlo 1983b. Ledtrådar: Morelli, Freud och Sherlock Holmes. — *Häftan för kritiska studier*, årg. 16, n:o 4

Ginzburg, Carlo 1988. Inkvisitorn som antropolog. — *Häftan för kritiska studier*, årg. 21, n:o 3

Gismond, M. A. 1985. «The gift of theory»: A critique of the *histoire des mentalités*. — *Social History*, vol. 10

Gurevich, Aron 1983. Medieval culture and mentality according to the new French historiography. — *Arch. europ. sociology*, vol. 24

Henttilä, Seppo 1988. Vardagens historia — historieforskningens nya paradig?: Synpunkter på «den nya historierörelsen» i Förbundsrepubliken Tyskland. — *Historisk Tidskrift för Finland*, årg. 73

Hyrkkänen, Markku 1984. *Aatehistoriallisesta metodista*. (Tampereen yliopisto. Historiatieteen laitoksen julkaisuja 10.) Tampere

Kalela, Jorma 1984. Mitä on kansanomainen historia? — *Kotiseutu*, vsk. 75

Kalela, Jorma 1987. Historiallisen prosessin käsitteellistäminen ja historiallinen aika. — *Historiallinen Aikakauskirja*, vsk. 85

Kemppinen, J. 1988. Tutkimus vitsausten markkinoilta osuu vihreän kohinan aikaan. — *Helsingin Sanomat*, 28. II

Knuutti, Simo 1984. Mitä sivakkalaiset kertovat itsestään: Kansanomaisen historian tutkimuskoje. — *Yhteiskunta kylässä: Tutkimuksia Siivakasta ja Rasimäestä*. (Joensuun yliopisto. Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja 61.) Joensuu

LaCapra, D. 1983. Bakhtin, Marxism and Carnavalesque. — D. LaCapra. *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Ithaca

LaCapra, Dominick 1985a. *History & Criticism*. Ithaca

LaCapra, Dominick 1985b. The cheese and the worms: The cosmos of a twentieth-century historian. — D. LaCapra. *History & Criticism*. Ithaca

LaCapra, Dominick 1988. Chartier, Darnton, and the Great Symbol Massacre. — *Journal of Modern History*, vol. 60

Le Goff, Jacques 1978. Mentaliteterna, en tveydig historia. — J. Le Goff, Pierre Nora. *Att skriva historia: Nya infallsvinklar och objekt*. Stockholm

Le Roy Ladurie, Emmanuel 1985. *Montaillou: Ranskalainen kylä 1294–1324*. Keuruu

Luria, K., R. Gando lfo 1986. Carlo Ginzburg: An interview. — *Radical History Review*, vol. 35

Mauss, Marcel 1954. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London

Mauss, Marcel 1985. A category of the human mind: The notion of person, the notion of self. — *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Eds. Michael Carrithers, Steven Collins. Cambridge

«Mentaliteter»: *Funderingar kring begreppet av en forskning om mentalitet framförda vid en konferens i Åbo 6–7 juni 1985*. 1986. (Meddelanden från stiftelsen för Åbo akademi forsknings institut 118.) Åbo

Mikkeli, H. 1984. Mentaliteettien historiaa: Oliko 1500-luvun ihminen aine ateisti? — *Historiallinen Arkisto* 82. Vammala

Peltonen, Matti 1988a. Aika, paikka, Braudel. — M. Peltonen. *Viinapäästä kolerakauhuun: Kirjoituksia sosiaalhistoriasta*. Helsinki

Peltonen, Matti 1988b. Kapitalismi, usko ja elämäkäytäntö. — M. Peltonen. *Viinapäästä kolerakauhuun: Kirjoituksia sosiaalhistoriasta*. Helsinki

Peltonen, Matti 1988c. Viinalla veljiä, oluella ystäviä: Alkoholin rooli omavaraistalouden kauden talonpoikaisessa vaihtokaupassa Suomen maa-seudulla. — M. Peltonen. *Viinapästä kolerakauhuun: Kirjoituksia sosiaali-historiasta*. Helsinki

Pekert, Detlev 1987. *Inside Nazi Germany: Conformity, Opposition and Racism in Everyday Life*. Tiptree

Rommi, P. 1986. Rannaton mentaliteettihistoria. — *Yksilö ja yhteis-kunnan muutos*. (Acta Universitatis Tamperensis; Ser. A, vol. 202.) Tampere

Sellini, Volker 1985. Mentalität und Mentalitätsgeschichte. — *Historische Zeitschrift*, Bd. 241

Shankman, Paul 1984. The thick and the thin: On the interpretative theoretical program of Clifford Geertz. — *Current Anthropology*, vol. 25, no. 3

Soikkane, Hannu 1988. Uusimpia tutkimuskohteita ja kysymyk-senasetteluja sosiaalhistoriassa. — *Academica Scientarum Fennica. Vuosi-kirja 1986—1987*. Helsinki

Stone, Lawrence 1987. The revival of narrative: Reflections on a new old history. — L. Stone. *The Past and the Present*. Rev. ed. London

*The Semiotics of Russian Cultural History: Essays by Jurii M. Lot-man, Lidiia Ja. Ginsburg, Boris A. Uspenski*. 1988. Eds. Alexander D. Nakhimovsky, Alice S. Nakhimovsky. Ithaca

Thomas, Keith 1971. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. London

Weber, Max 1980. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Juva

Weber, Max 1986. *Kapitalismens upphomst*. Göteborg

Wiberg, Christer 1988. Några anteckningar om historisk antropologi. — *Historisk Tidskrift*

---

# NÕIAMOORID, PISUHÄNNAD JA MAATARGAD

Tartu 1619. aasta  
nõiaprotsessist ja selle  
taustast

*Juhan Kahk, Malle Salupere*

17. sajandi teisel poolel elanud Thomas Hiärne ja Christian Kelchi kirjutatud kroonikate leheküljed ning tollest ajast pärinevad dokumendid toovad vaimusilma ette pildi meile üsnagi eksootilisest ja kõhedust tekitavast maailmast. 16.—17. sajandi vahetusel tabasid Eesti elanikke ohtrad kannatused ja katsumused.

Liivi sõja üks traagilisemaid sündmusi leidis aset 1565. aastal, mil Lõuna-Eesti vallutanud Vene tsaar Ivan IV käsul aeti kõik Tartu elanikud lotjadele ja küüditati Emajõe ning Peipsi järve kaudu Sise-Venemaale (mõne aja möödudes lubati neil siiski tagasi tulla). Kui palgasõdurite pealikud Taube ja Kruse tegid 1571. aastal ebaõnnestunud katse Tartut vallutada, maksis Vene garnison kätte linnakodanikele, keda kolm päeva nende kodudes riisuti ja tapeti. 1572. aastal ilmus Ivan IV uue väe eesotsas Liivimaale. Levisid kuuldused, et ta olevat lasknud «süütuid neitseid» orgi otsa ajada ja neid praadida.

1580. aastal põhjustas kroonikate andmeil suurt hirmu ähvardava komeedi ilmumine taevalaotusse — pärast seda hakkasidki Eestis levima hirmsad haigused. 1592. aasta katkulaines olevat ainuüksi Tallinnas T. Hiärne (ilmselt liialdatud) andmeil katku surnud 5000 inimest.

Aastail 1601—1602 tabas Eestit kohutav näljahäda. T. Hiärnele olevat jutustatud, et igast kümnest talumehes jäi ellu vaid üks. Näljaagoonias olid inimesed söönud hobuseid, kasse, koeri; võllast rebitud laipu. Rohkesti olevat esinenud kannibalismi. «Mitmed vanemad sõid oma lapsi, mitmed lapsed oma vanemaid,» nendib C. Kelch. Kaupmehed ei julenud ringi liikuda, sest mahajäetud külades võis reisimees sattuda näljast hullunud koerte kätte, kes ta lõhki rebisid.

Poola palgasõdurid olevat sidunud talupoja posti külge ning vägistanud ta silma all naise ja tütreid. Kui ka see ei aidanud, siis olevat ta riputatud selja taha seotud käte ja jalgadega nii kauaks üles, kuni ta tunnistas, kuhu on oma varanatukese peitnud. (Vt Kelch 1695: 302, 306, 480; Hiärne 1835: 327, 372, 380, 385.)

Tollest ajast säilinud kohtutoimikuist nähtub, et mõisnikud ja mõisaametnikud ilmusid külasse tavaliselt teravõi tulirelvadega varustatult; sagedased olid verised ja mõnigi kord surmaga lõppenud kokkupõrked talupoegadega. Kaklused ja tapmised külakõrtsides algasid õigegi tühistest ajenditest — piisas sellest, kui talumes teise kätt teretamisel liiga kõvasti pigistas või liiga pealetükkivalt õlut noris või teise riiete üle nalja heitis. Haavade ja surmaga lõppesid tülid hobusekauplemisel, kaotatud piitsa või lõhutud kalapüünise, lubamata kohas linade pleegitamise pärast jne. Sageli tapsid vallalised tüdrukud oma vastsündinud lapse ja matsid siis surnukeha mõne põõsa alla või sõnnikuhunnikusse, kust ringi hulkuvad sead nad tihti üles leidsid (Kahk 1983: 1102—1103, 1107—1108, 1111—1113).

Surmahirm sünnitas hirmu demonlike jõudude ees,

kelle vastu otsiti kaitset mitmesuguste maagiliste toimingutega. On iseloomulik, et just sel ajal — 1584. aastal — kuulutas üks Virumaa Kuusalu kihelkonna talumees end prohvetiks ja nõudis, et eestlased oma meelt parandaksid ja pühapäeva asemel neljapäeva pühitsema hakkaksid. Ilmselt oli tegemist suurt ärevust tekitanud jutlustajaga, sest seda fakti nimetavad kõik tolleaegsed kroonikud.

Tartus neil aegadel oma tegevust alustanud jesuiitide väitel, kes tahtsid Eesti- ja Liivimaad luterluselt katoliku kirikule tagasi võita, kogunesid talupojad jumalateenistusele eeskätt selleks, et vaimulikud õnnistaksid nende poolt kaasatoodud vett ja soola ning jagaksid neile vahast tehtud loomakujakesi (nagu oli kombeks katoliiklikel jumalateenistustel). Kui aga luterlikud pastorid ei teinud seda, läinud talupojad pahaselt kurja vandudes («kurrat, kurrat») laiali (Helk 1977: 33, 42—43). (Kirikus õnnistatud soola jm kasutati nõidumiseks.)

T. Hiärne arvates olid eestlaste juures vanad ebauskombed veel laialt levinud ja tihedasti läbi põimunud paavstliku «väärusuga»: esivanemate hingi kostitati hingedepäeval, käidi ohverdamas hiites ja pühade kivide juures. Vihma saamiseks loeti võlusõnu. (Hiärne 1835: 37—38.)

Niisugused olud, inimeste vastastikune umbusk ja sellest võrsuv ebausku olid iseloomulikud kogu Euroopale. Kollektiivsest hirmust puhkes vastureaktsioonina fanaatiline võitlus deemonlike, kuratlike jõudude vastu — nõia-protssid.

Nõiaprotssid hakkasid Euroopas levima juba 15. sajandi lõpul. Nende hulk suurenes eriti seoses reformat-siooniga 16. sajandi keskpaiku ja 30-aastase sõjaga 17. sajandil, kui nõiduses kalduti süüdistama usulisi või poliitilisi vastaseid. Hariduse ja valgustusliku ideoloogia levides hakkasid need protssid 18. sajandi alul vaibuma; üksikuist nõidade põletamise juhtudest on teateid veel sama sajandi lõpust. (Schindler 1858: 300—301.)



Millal algasid nõiaprotsessid Eestis ja kui palju neid toimus juba 16. sajandi lõpul, pole võimalik täpselt kindlaks teha. Kuni Gustav Adolphi kohtureformini 1630. aastail mõistsid aadlikud ise kohut oma talupoegade üle; nende ja teistegi kohtuinstantside materjale on säilinud väga vähe või neid ei vormistatudki. Sama kehtib ka linnavõimude poolt korraldatud protsesside kohta.

Esimeseks teateks nõidade põletamisest Tartus on peetud seal tegutsenud jesuiitide sõnumit oma keskusele, et 1596. aastal põletati selles linnas mõned nõiad (Helk 1977: 84). Raeprotokollidest selgub aga, et nõidade põletamine oli selleks ajaks juba üpris tavaline, pealekaebamine aga võtnud sellise ulatuse, et 30. novembril 1588. aastal andis raad erikorralduse nende kohta, kes teisi alusetult nõidumises süüdistavad, ja kuulas ka mõned süüdistajad üle (Eesti Ajalooarhiiv (=EAA), f 995, n 1, s 238, l 212). 1589. ja 1590. a protokollides on vihjeid nõidade hukkamistele, sh Andreas Anthony ja Elias Rolleri vahelise pikaleveninud tüli kirjeldus. Esimese majast oli võetud kinni eestlannast nõid ja põletatud. Kuigi ta ka piinamisel polevat nimetanud leivavanemaid, levitas Roller kuuldusi, et nad olnud nõiaga mestis, jagades endale õnne ja teistele õnnetust. Raad on jõudnud järeldusele, et Elias Rollerit pole ajendanud mitte niivõrd kristlik nõia hävitamine ind kui vihkamine ja kadedus, millel ta lasknud enda üle võimust võtta «kuulujuttude ning naiste loba mõjul» (EAA, f 995, n 1, s 237, l 771<sup>1</sup>). Roller pidi veetma mõne nädala raevanglas.

Esimestes Eesti nõiaprotsesside kohta avaldatud artikliski on juttu nn *maleficium*'i-protsessidest, s.o kohtumenetlusest selliste tegude uurimiseks, kus nõidu süüdistati teistele inimestele kurja tegemises (Hasselblatt 1837; Toll 1839; Ein Hexenproceß. 1840; 751. Sitzung... 1914: 140—

<sup>1</sup> Vt ka EAA, f 995, n 1, s 237, l 714, 719, 724 ja f 995, n 1, s 239, l 166, 178—183.

141; jt). Ajakirjas *Inland* on ära toodud 1608. aastal Tartus peetud nõiaprotsessi protokoll (Osenbrüggen 1848b).

Selle järgi algas Tartu rae istung 28. mail 1608. aastal nõidumises kahtlustatud Norrike Cathrini ülestunnistuste ettelugemisega. Neid oli ta andnud nii vabatahtlikult kui piinamise survel.

Täiendavate andmete saamiseks piinas timukas protsessi käigus Cathrinit «tule ja veega». Kuigi nõida manitses ka jesuiidi paater Johan (Cathrin oli haiduki naine), vaikis too kangekaelselt. Siis avastas timukas naise suus pooleteise küünra pikkuse linase lindi, millega piinatav ilmselt oli püüdnud end lämmatada. Pael kisti kurgust välja ja küsiti raelt, mida edasi teha. Raad otsustas, et Cathrin oli täielikult ära teeninud tulesurma ning avaldas lootust, et Jumal saadab ta südamesse kahetsuse, päästmaks hinge Kristusele.

Otsus viidi täide viivitamatult. Veel tuleriidal (*aufm Fewer liegend*) kordas Norrike Cathrin süüdistust kahe mittesaksa (*unteutsch*) naise Ebbo ja Ello vastu. See asjaolu andis süüdistustele muidugi erilise kaalu, kuid mõlemad raekohtu ette kutsutud naised kaitsesid end julgesti; nad jäeti täiendavate andmete saamiseks raevanglasse.

Vahepeal tuli kohtu ette lihunik Jan, kes väitis, et tema puhul läks hukatud nõia ähvardus täide, sest öösel olid haidukid rüüstanud ta majapidamist ning tapnud ühe selle haiduki. Tema süüdistuste põhjal väitis ka ühe teine ametnikud, oleks tema ja ta pere käsi käinud üpris halvasti. (Sellelaadseid kaebusi poola sõdurite peale leidub arhiividokumentides palju.)

Järgmisel päeval, 23. mail, jätkati kahtlusaluste ja tunnistajate ülekuulamist. Cathrini sõnade järgi oli Ebbo talle õpetanud puidu süütamist, Ello aga tahtnud õppida, kuidas oma meest, kellega ta halvasti elanud, segaseks ajada. Ebbo oli juba 30 aastat Tartu alam, millest 12 aastat oli elanud Visusti linnamõisas. Ta rõhutas, et on linna seaduste kaitse all ja nõudis, et kohale kutsutaks tunnis-

tajad, kes ta süütust võivad kinnitada. Kohtusse kutsuti-  
gi Jaecke ja Vana Herman, kes tunnistasid Ebbo kohta  
vaid head ja eitasid kategooriliselt süüdistust, et ta nõid  
olevat. Isegi ameti tõttu kohal viibinud timukas Jan kin-  
nitas, et kui ta mõne aasta eest Visustis mõned nõiad oli  
ära põletanud, siis oli just Ebbo käsi taeva poole tõstes  
kiitnud Jumalat neist kurjategijaist vabanemise eest. Ello  
lastigi kolme kodaniku käenduse peale vabaks.<sup>2</sup>

Tunnistajad polnud kunagi kuulnud kumbagi nõiduse-  
ga seostatavat. Ello oli põetanud paari raskesti haiget ja  
temalt oli selles asjas ka nõu küsitud. Sage Jack oli talle  
küll igaks juhuks üles öelnud enda juures elamise, kui tal  
viinapõletamine kaks korda ebaõnnestus, kuigi ta ei tead-  
nud, mis oli äparduse põhjuseks.

Ello oli abielus Kambja talupojaga ja töötanud mõni  
aasta Tartus. Kohtus näitas ta üles head seadusetund-  
mist, väites, et siinsed tavad, nagu ka linna- ja maaõigus,  
polevat seni lubanud kedagi paljalt ühe nõia ütle-  
nõiduses süüdistada, vaid selleks pidid olema kindlad  
tõendid. Kui keegi tema kohta need esitab, on ta valmis  
vastust andma.

Ello veeproov rääkis tema vastu. Seepärast ähvardati  
teda piinamisega ja tehti ka sellega algust. Ta eitas endi-  
selt oma süüd ning kohus jäigi uskuma, et süüdistus võis  
olla tingitud isiklikust vaenust. Ello lasti samuti käendu-

Norrike Cathrin oli oma kliendiks nimetanud paari  
kodanikunaist — endise «uksesulgeja» (*Hausscntieper*),  
šotlase Hilbrand Schroi ning Badenist pärit kingsepa Jör-

<sup>2</sup> Maarahvas kuulus Poola võimu ajal katoliiklaste-jesuiitide juris-  
diktsiooni alla, rae võim aga kehtis luterlike linnaelanike suhtes. Jesuii-  
tide osa nõiajahis Eestis on peetud väheoluliseks, kuid kui timuka replii-  
gist selgub, et tollal vaevalt kümne «suitsuga» Visustis põletati korraga  
mitu (s.o vähemalt kolm) nõida, siis vaevalt oli see nii. 1615. a võeti Tar-  
tus ametisse uus timukas ja üsna pea tuli jesuiitidelt kaebus, et ta ole-  
vat Rõngus ühe meesnõia piinamise ja põletamise eest nõudnud liiga kõr-  
get tasu. Raad kutsus mehe korrale; rohkem me ta igapäevatööst ei tea  
(EAA, f 995, n 1, s 249, l 187p).

gen von Badeni naist. Esimene oli tahtnud, et ta mees jälle tema ja mitte teiste naiste poole hoiaks, või siis hoopis otsa saaks. Selleks oli ta nõiale viinud mehe vanu riideid. Badeni naine oli taotlenud «õnne» ning eeskätt edu õllepruulimisel ja –müümisel.

Kõigepealt kutsuti välja mehed. Hilbrand Schroi kaitstes oma naist vapralt ja väitis, et on temaga alati üksmeelles elanud. Sama kinnitas ka naine ja eitas igasugust tutvust nõiaga. Igaks juhuks tehti neile hoiatus. Ka Jörgen von Baden kaitstes naist süüdistuse eest nõiaga suhtlemises, öeldes siiski, et tema kodune rist olevat nangunii naise tõttu üpris ränk, nagu paljud teadvat. Ta naisega puutume kokku edaspidigi; seekord sai ta tõsise hoiatuse.

Mitut järgnenud Eesti nõiaprotsessi tutvustame M. J. Eiseni artikli põhjal (1923).

1615. aastal süüdistasid mõned Narva kodanikud Soome päritoluga naist Brigitat, kes õlut kerjates oli sajatanud neid, kes keeldusid seda talle andmast — pärast seda oli ikka mõnda inimest tabanud haigus või muu õnnetus. Kohtuvõimude korraldusel viidi läbi veeproov (s.t süüdistatu seoti kinni ja lasti nõöri otsas mõnda veekogusse; kui ta põhja ei vajunud, vaid jäi veepinnale ujuma, oli kuradi abistav käsi mängus ja tõestatud, et tegemist on nõiaga). Brigitaga tehti veeproovi kindluse mõttes kaks korda ja ikka jäi ta veepinnale ujuma. Kuigi ta ka piinamisel kangekaelselt salgas, mõisteti ta veeproovi alusel süüdi ja põletati kui nõid.

1617. aastal süüdistasid Harjumaal mõned Kiviloo mõisa talupojad Aliti-nimelist naist, et ta oli libahundina murdnud nende loomi ja nõidunud surnuks ühe talumehe naise. Kohtuliku uurimise käigus süüdistati nõiduses ka teisi talunaisi ja –mehi. Piinamisel saadud tunnistustele ja veeproovide tulemustele tuginedes mõistis kohus, mille kaasistujaiks olid kohalikud eesti talupojad, kuus inimest tulesurma.

Keila kihelkonnas Meremõisas oli 1623. aastal viiest

sakslasest ja seitsmest eesti talupojast koosneva kohtu ees Kura (või Klati) Jaak, kes oli püüdnud ühes Tallinna kõrtsis teist talupoega nõitunud õllega (uss oli sees) ära mürgitada. Pärast neljandat piinamist tunnistas Jaak, et ta oli koos ühe sama küla naisega käinud libahundiks. Kui nüüd seda süüdistatut — Tammeaugu Hendriku naist Anne — piinati, tunnistas ka tema enda süüdi ja lisis, et on käinud libahundiks koos oma mehega. Kõik nõiduses kahtlustatud mõisteti tulesurma.

Samal 1623. aastal süüdistas Väana mõisahärra Taube oma talupoegadelt saadud andmeile tuginedes «vanamoor Malle», kes olevat mitmele inimesele haiguse peale nõidunud, mille tagajärjel nad surid. Kuigi Mall oma süüd kangekaelselt eitas, rääkisid veeproovi tulemused tema vastu ja ta põletati.

Jüri kihelkonnas süüdistas Kurna mõisnik Georg Treiden 1636. aastal Tilbe Jüri naist Maretit, et tema sajatamise peale oli ära põlenud kolm talu. Kohtuliku juurdluse käigus rääkisid ülekuulatatavad talupojad, et Maretit nõidumise tõttu oli otsa saanud ka üks künnihärg ja üks noor perenaine ära surnud. Maret salgas oma süüd, kuid mitu korda tehtud veeproovi tulemuste põhjal tunnistati ka tema nõiaaks. Juurdluse käigus nimetas Maret nõiaaks ka talumees Karja Mikku. Kui viimane kohtu ette kutsuti, seletas ta, et oli mõne aasta eest ühes Tallinna Tõnismäe kõrtsis kellegi laplasega tülli läinud ja see oligi ta ära neednud, nii et ta pidi libahundiks käima hakkama. Maretit sõnade järgi pidi libahundiks muutumiseks sööma magusaid juuri.

M. J. Eisen märgib, et ta oli tutvunud veel mitme nõiaprotsessi materjalidega 1636. aastast, kuid ei kirjelda neid üksikasjalisemalt.

1848. aastal oli Eduard von Osenbrüggen lõpetanud oma artikli ajakirjas *Inland* lubadusega avaldada edaspidi Tartu 1619. aasta paljude ohvritega nõiaprotsessi materjalid. Kuid ta artikkel — eeskätt selle sissejuhatav osa

kirgliku vaimupimeduse hukkamõistuga — tekitas Tartus pahameeletormi. *Inland*'is ilmus anonüümne artikkel, mille autor on väga pahane selle peale, et keegi julgeb nõia-protssesse hukka mõista. Piiblile (Moosese raamatutele) tuginedes väidab ta, et nõiad on tõesti olemas ja nende hukkamine igati õigustatud. E. v. Osenbrüggenit ähvardatakse kristliku moraali «tribunali ette kutsuda» ning pihuks ja põrmuks teha (Wie hat der biblische Christ... 1848). E. v. Osenbrüggen väljendab oma vastuses nõrdimust ja arvab, et kui elu läheks nii, nagu soovivad tema oponent ja selle mõttekaaslased, siis algaksid jälle nõiaprotsessid ja lõomaksud tuleriidad (1848a). Mõni number hiljem ilmus veel artikkel, milles mõisteti hukka keskaegsest teoloogilis-dogmaatilisest vaimust kantud kallaletung Osenbrüggeni vastu (/Bei Vielen.../ 1848). Ilmselt olid meeolud väga üles köetud, sest Tartu Gümnaasiumi ülemõpetaja, kolleegiuminõunik Gustav M. Santo pidas vajalikuks avaldada õienduse, milles kinnitab, et tal pole kogu selle «kirjandusliku protsessiga» mingit pistmist ja talle on täiesti ükspuha, kas nõiad või nõia-artiklite autorid kividega surnuks visatakse või tuleriidal ära põletatakse (1848).

Nähtavasti seetõttu ei saanudki Eduard von Osenbrüggen avaldada lubatud artiklit 1619. aasta nõiaprotsessi kohta. Varsti pidi ta Tartust üldse lahkuma, sest ta valandati «poliitilistel põhjustel kõige kõrgema korraldusega» Tartu ülikooli õigusteaduskonna professori kohalt (*Biografičeskij slovar*'... 1902: 524).<sup>3</sup>

Kuid just 1619. aasta Tartu nõiaprotsessi materjalid sisaldavad unikaalset ja eesti kultuuriloo seisukohalt väga olulist materjali.

<sup>3</sup> Täpsemalt vabastati ta töölt ja saadeti Venemaalt välja Nikolai I korraldusega 14. augustist 1851. a, sest tema juhendamisel valminud dissertatsioonides leidis mõtteid, mis õõnestasid seaduste autoriteeti (nt väljend «Õigus tühistab igasuguse seaduse» (*Das Recht hebt alles Gesetz auf*)) (EAA, f 402, n 3, s 1239, l 82). Kui ta polnuks välismaalane, siis ei oleks ta pääsenud kohtust.

\*

Kellegi Georg von Santeri nõudel toodi 12. jaanuaril 1619. a nõiduses süüdistatuna Tartu rae kohtu ette Piperi naine Elsa (Elsa või Else Pipersche). Vastavalt protsessi reegleile kuulati kõigepealt üle tunnistajad (nende ülekuulamist protokollis ei fikseerita) ja alles pärast seda otsustas raad ametlikult algatada nõiaprotsessi, mille juures oli lubatud ka piinamine (sel ajal kasutati piinamist ka tavalistes kriminaalprotsessides suuremate kuritegude puhul, kui kohus seda vajalikuks pidas). Protsess kestis 15. jaanuarist 23. veebruarini 1619. aastal. (Vt EAA, f 995, n 1, s 250, l 496—504.)

15. jaanuaril algas Elsa ülekuulamine, mille juures esialgu veel piinamist ei kasutatud.

Elsa ütles, et ta pole Winarskite juures pulmas (Tartus elas tollal palju poolakaid) midagi pruudile joogikannu sisse pannud. Küll on ta aga öelnud salapärased sõnad «Sacke Macke».<sup>4</sup> Veel sama pulmapäeva ööl olid kaks haidukki (Poola sõdurid) kutsunud Elsat pruuti abistama, kellele ta oli andnud jaaniööel korjatud «kuradirohtu» (*Teufels-Kraut*), et end sellega hõõruda. Rohu oli ta ostnud ühelt vanalt naiselt. Ka Sacksa Hanzu naisel olnuvat kotitäis jahvatatud rohtu (*einen ganzen Sack voll gemahltes Kraut*). Ta oli viinud pruudi ka kirikusse ja kolm korda ümber altari talutanud (pole öeldud, kas päri- või vastupäeva, aga ilmselt rohtude maagilise toime suurendamiseks).

Sellest vastusest ei piisanud raekohtule, timukas asus Elsat piinama. Nüüd tunnistas ta, et tahtis küll Winarskile (kas pereemale või pruudile?) nõidumisega halba teha, kuid see ei õnnestunud. Ta polevat nõidunud Iwanke naist

<sup>4</sup> Vendade Grimmide sõnaraamatu järgi kasutati kuradi nimel needmisel sõna «sackerment» ja kurja nõidust tegevat inimest nimetati kas «malefiz-kerl» või «sackerments-kerl».

ega Jörgen von Badenit. Küll aga oli Badeni naine palunud, et ta talle «õnne» nõiuks (*Hätte Glück von ihr begehret*). Piinamisest hoolimata Elsa sel päeval rohkem ei tunnistanud.

Pärast piinamist rääkis ärahirmutatud Elsa, et ta teinud Winarski naisele küll halba, kuid selle kohe pärast heastanud. Nimelt oli ta torganud Winarski naist rinda ja mujale noaga ning öelnud, et nii nagu sina inimest torgid, nii torgin ka mina sind vastu. Siis oli ta talle «kuradirohtu» sisse andnud ja sealjuures «kuradisõnu lugenud» (*dabei des Teufels Wort gebraucht*). Protokollis on paar rida tühjaks jäetud — kirjutaja ilmselt ei osanud või kartis neid «nõiasõnu» kirja panna. Õlle sisse ei pannud ta aga midagi, vaid lihtsalt luges peale sõnad: «*Sacke Macke see jook maitseb mulle*» (*Sacke Macke der Trunk gehört mir zu*).

On väga tõenäoline, et Elsa kirjeldas mingit kupupanemise või väikese aadrilaskmisega seotud rahvalikku ravimist, mille puhul ähvardati haigust põhjustanud «kurja vaimu», et nii nagu sina inimest piinad, nii piinan (torgin) mina ka sind.

Edasi salgas Elsa Zigurski naise (*Zigurski Weib*) nõidumist — seda olevat teinud üks talumees, kelle nime ta ei tea. Ta oli olnud juures, kui see talumees ostis Zigurski naiselt tinakannu, aga naine oli küsinud kannu eest liiga palju raha (40 krossi) ja talumees sajatas naise ära. Sajatatu ei palunud abi temalt, vaid ühelt venelannalt, kes oli tema suur sõber. Elsa jäi kindlaks, et ta pole Ivaski naist ega Jürgen Badeni last ära nõidunud (nagu näeme, on dokumentide nimeortograafia heitlik). Küll olevat Badeni naine tahtnud mõne teise inimese (Franz, Antoni Zaphern ja Mathias Grabbe) õnne endale. Tema oli keeldunud ja nimetanud vana Pudelli Jaani (*Alte Pudell Jan*), kelle naine veel praegugi elus olevat. Pudelli Jaan oli Badeni põõningul ühel ööl midagi toimetanud (pisuhänna tegemine?). See kõik oli aset leidnud kolme aasta eest, kui Badeni nai-



ne oli talle mitu korda peale käinud «õnne saamiseks». Kui Pudelli Jaani lesk kohtu ette toodi, siis tunnistas ta, et on sellest (pööningul käimisest?) küll kuulnud, aga pole seda oma silmaga näinud.<sup>5</sup>

Siinkohal on protokollis omapärane ääremärkus: «Nähtavasti võis vana Retell (*die Alte Retell*) mitte üksi elu ajal, vaid ka pärast surma nõiduda ja selle kohta vaata edasi sama ülestunnistust märgi «g» all.»

Märgitud kohas jätkubki Elsa ülekuulamise kirjeldus. Kõigepealt tunnistab ta, et ei saanud varem rohkem rääkida, sest seda ei lubanud kurat, kes hoidis tal kõri kinni ja pigistas kõvasti. Ta eitab haigena voodis lamanud Jürgen Badeni juures käimist ühel öösel läbi lukustatud ukse. (Haige oli näinud punases mustade narmastega pihikus naist, kes küünla ära kustutas ja kadus.) Oma nõiakunste olevat ta õppinud ahju taga istuvailt vanadelt naistelt (*von den alten Weibern, so hinter dem Ofen sitzen*). Teisele küsimusele vastas Elsa, et ta oli õppinud nõiakunste mehelt, kes on juba ära põletatud. Badeni last ta ära ei nõidunud, vaid tahtis teda hoopis aidata, võludes ära ühe särgi, mille talle andis Badeni naine.

Edasi tahtis kohtunik teada, «kuidas ta jumalat kutsutakse», lootes vastuseks saada kuradi või Lutsiferi nime. Kuid Elsa nimetas Tinke Jaani (võib-olla on see eespool nimetatud ja nõiana põletatud inimese nimi, kes talle «kunste» oli õpetanud). Siis ütles Elsa mõnede teiste nõidade nimed, kes oskavat veel rohkem «kunste» kui ta ise. Need olevat üks vana mustasilmne naine, kes elab Kurvitsa Paabu juures (*in Curwicz Papen Hause*), ja Rõngus elav Anne-nimeline naine, kes oli olnud Anton Gerstenzweigi (pastori!) juures ammeks; samuti üks jesuiitide mõisas elava pimedada mehe naine.

<sup>5</sup> Võib-olla on siin tegemist nõidade dünastiaga. 1632. a arutas Tartu maakohus Kanepis elava «tuntud nõia» Pudelli vastu tõstetud süüdistusi.

Kohale kutsuti Badeni naine. Nagu teame, andis ta tunnistusi ka 1608. aasta protsessil. Ilmselt tegeles ta perekonnale lisisissetuleku hankimiseks õllepruulimise ja -müügiga. Et oma võistlejaist-õllepruulidest edukam olla, püüdis ta saada abi nõidadelt. Juba 1608. aasta protsessi ajal esines ta kohtu ees nii lärmakalt, et kohus oli sunnitud teda manitsema ja noomima, et ta nõidadega õiendamise lõpetaks. Nagu näeme, ei andnud need manitsused tulemusi. Kui nüüd Badeni naine Elsaga vastastati, tunnistas viimane siiski, et oli ta lapse ära nõidunud. Samuti oli ta ära nõidunud tema õlletõrred, nii et tal enam õllega õnne polnud. Kui Elsa oli läinud oma naabri Jacob Mürri naisega poole toobi piima pärast tülli, siis oli ta saatanud, et Jacobi lehmad võsas ära kõngeksid. Pärast seda oli ta saatnud kuradid ja need olidki lehmad ära kägistanud. Ta oli ka haigeks nõidunud Jacob Mürri tütre. Selle võivat aga terveks teha mustasilmnne Breddi-nimeline naine, kes oskab lausuda (*besprechen*), kui kellelgi on jalg haige või torkehaavad.

Kohale kutsuti nimetatud Breddt, kes tunnistas, et ta tõesti oskab torkehaavu ravida, lausudes «Hocküs Heina-kerbe».<sup>6</sup>

Elsalt nõuti veel teiste nõidade nimesid. Nüüd rääkis ta, et Rõngu Anne mees on ka nõid, samuti on Alevakülas (Tartu piiril; praegu Kalevi tn piirkond) Reinu-nimeline mees ja ta naine nõiad. Elsa oli ka kuulnud, et Marteni-nimelise karjuse naine oli nõidunud surnuks oma mehe eelmise naise. Kui viimase surnukeha oli kirstu pandud, siis oli praegusel naisel tekkinud verejooks, mispeale katoliku preestrid ta vangistasid, kuid lasksid varsti jälle vabaks.

Järgnevalt asus raekohus üle kuulama Elsa poolt nimetatud nõidu.

<sup>6</sup> Näeme, et sellel protsessil ilmsiks tulnud võlusõnad on eesti keeles säilinud, vrd «sahkermahker» ja «hookuspookus».

Karjus Marteni naise Kerstina ülekuulamisprotokoll on 26. jaanuarist. Peale Marteni esimese naise nõidumise süüdistati teda nüüd ka kellegi Laureni naise nõidumises. Teda oli piinatud juba kaks korda, kuid ta vaikis kuni 25. jaanuarini, mil lõpuks tunnistas, et Marteni esimest naist ei nõidunud ära mitte tema, vaid Alajõel (*Alla Jöke*) elav talupoeg Jürgen. Juba Marteni esimese naise eluajal oli ta kokku elanud alul ühe «poola poisiga» ja hiljem Marteniga, jäädes viimasest rasedaks. Surnult sündinud lapse oli ta matnud ühe hüti lähedale. Kangur Laureni naise juuresolekul tunnistas Kerstina üles, et oli hälli kiigutamisel tema lapse ära nõidunud, nii et laps sai kõõrdsilmad (*böse Augen darand ümberkommen*). Kangru naine ei andnud talle ühes pulmas kõrtsikupaelu ja tülitsetes temaga. Kerstina tunnistas, et õppis nõidumist ühelt vanalt peenparkali (*Semischgerber*) juures elanud naiselt, kes oli juba ammu surnud. Ta nõidus «kuradirohtudega» ja tema kuradi nimi oli «paha vaim» (*böse Geist*). Kuid ta võivat lausumisega ravida ka neid, kes on jala murdnud või nikastanud, väitis Kerstina veel. Samal päeval — 26. jaanuaril 1619. aastal — mõisteti Kerstina tulesurma.

Tema süüasjaga seoses kutsuti 31. jaanuaril raekohtu ette mitu Tartu kodanikku — kellamees Daniel Rebbe, lihunik Rein ja keegi Trise. Kõik nad olid kuulnud, kuidas Tartu eeslinnas elav Haycke Andres rääkis, et nõiana põletatud Kerstinal oli olnud laps ühe papiga. Nõidumisest polnud keegi midagi kuulnud. Need tunnistused jäid aga hiljaks.

Juba 21. jaanuaril 1619. aastal kuulati raekohtus üle karjuse poega Berthelit, kelle võõrasema — seesama Kerstina — oli vangistatud nõidumises kahtlustatuna. Tema pärisema oli kurtnud enne surma, et ta sureb sellepärast, et Kerstina on nende abielusse vahele seganud. Enne surma oli ta terve nädala täiesti kinni (*unten u. oben verstopfet gewesen*). Poiss rääkis ka, et kui ta läinud võõrasema

raevanglasse vaatama, toppinud too trellide vahelt kasuka välja, öeldes, et vaevalt ta ise sealt pääseb.

Ka karjus kutsuti kohtu ette ning ta tunnistas, et oli karjas käies Kerstinaga kokku elanud.

Kõik seni refereeritu mahub tavalise *maleficium*'i-protsessi raamesse, milliste kohta on Eestist küllalt palju andmeid (Kahk 1979, 1983, 1987a, 1987b; Madar 1987a, 1987b). Ilmselt oli Elsa lihtne talunaine, kes ravitses oma naabreid, kuid kelle kohta levis ka kuuludus, et ta võib inimestele ja loomadele õnnetusi kaela needa. Sellised posijanaised olid omavahel tuttavad ja seetõttu teadis Elsa nimetada ka mitme teise «nõia» nime. Kerstina, kes enne abiellumist töötas hospitalis, paistab aga lisaks olnud ka üsna vabade elukommetega naine.

Kui kohtunikud nõudsid üha tungivamalt andmeid teiste «nõidade» kohta, hakkas Elsa pikemalt rääkima Reinust. Ja tema ning Reinu enda tunnistustes sisalduvad unikaalsed andmed Baltikumi ainukesest teadaoleva nõiasabati kohta.

Kui Elsalt nõuti teiste nõidade nimesid, siis nimetas ta Reinu-nimelist meest koos naisega. Hiljem lisas ta juurde, et Rein ja tema naine olevat «alati olnud nende kokkutulemistel, mida nad pidasid Tartu lähedal (*zu Dörben*) ühel mäel». Sinna oli kokku tulnud umbes 50 nõida. Nende nimesid aga Elsa ei teadnud, sest enamik neist olevat juba surnud olnud. Ja tema vaim, «lendav lohe» (*ihr Geist der fliegende Trach*), ei käinud nendega eriti läbi. Aga nad olid pidanud omavahel nõu, kellelt õnne ära võtta ja kellele seda anda.<sup>7</sup> Neil kokkutulemistel olevat joodud hõbedastest nõudest mõdu ja õlut. Jooki olevat nad saanud nende käest, kellel õnne oli. Nad võisid oma kogunemistele minna alati, kui tahtsid. Aga niipea kui kokkusaamine lõppes, siis «polnud enam midagi» (*so wäre es nichts*).

Nende tulemusteni jõudes otsustas raekohus 16. jaanuaril Elsa ülekuulamise lõpetada ja langetas surmaotsuse. Elsa põletati 18. jaanuaril.

Alles 23. veebruaril toodi kohtu ette Elsa poolt nõiaaks nimetatud talumees Rein. Enne piinamist esitati talle

<sup>7</sup> See koht ilmselt seletab ülaltsiteeritud ääremärkust ülekuulamisprotokollis.

üksteist küsimust. Vastustest selgus, et ta võib nelja sõna ning noa abil torkehaavu ravida. Ta ei võtnud omaks süüdistust, nagu oleks ta ära nõidunud Tori Lauren'i koera. Samuti salgas ta Ivan Santeni maja äranõidumist ja seda, nagu oleks ta võtnud nõidumise otstarbel Badeni õlletõrtest õllematerjali. Ka eitas ta süüdistust, nagu oleks Paap Villavakk (*Pap Willewack*) tal kunagi kõrtsis palunud enda ja oma õndsä ema hinge eest paluda, pakkudes selle eest pool krossi, kuna tema nõudnud tervet ja nõidunud Paabu nii ära, et too «end üleni täis tegi». Rein eitas ka seda, et kui kuue aasta eest Wobtkülla (— ?) talunaine oli andnud talle vaid leiba ja soola süüa, siis olevat ta sundinud teda sööma nõjutud soola ja ta nii ära nõidunud, et naine end paljaks võtnud.

Kohtu käsul hakati Reinu piinama; piinamise ajal ning järel esitati talle veel 41 küsimust. Vastustes on tavalist *maleficium*'i esindavaid fakte selle kohta, kuidas Reinu nõidumise tõttu ei tulnud ühel pruulimeistril enam õlu välja ja ühel pottseppmeistril ei jäänud sugugi kõik potid terveks. Olulisem on siinkohal see, kuidas Rein kirjeldas nõidade kokkutulemisi «Tartu lähedal metsas asuval mäel» ja ükskord ka Uniküla lähedal Sinimäel (*zu Dörben auf dem Blauen Berg bei Unniküllä*) — nii kutsuti ilmselt sealset Vooremäge, mis kaugelt näib praegugi sinine.<sup>8</sup>

Kokku tulevat satabile umbes 1000 nõida, kes seal söövad ning hõbenõudest mõdu ja õlut joovad. Ta ei teadvat, kust on need nõiad pärit, sest ta ise olnud vaid teenindaja ja kandnud vett kokanaistele. Kokkadeks olid Saksa Jaagu (*Saxa Jacken*) naine ja lesknaised (*Witteben*) Löwiküllä'st. (Elsa sõnutsi aga olnud Rein nende kokkutulekutel «kõige esimene» (*der Vornehmste unter ihnen*).) Pärast söömaaega kogunud Saksa Jaagu naine kõik noad kokku

<sup>8</sup> Tuleb siiski nimetada, et Rõngu kihelkonnas asuvad Uderna ja Helenurme vahel Põrgumägi ja Lustimägi, Reola lähedal aga tuntakse Röövlimäge.

ja pannud ühte kasti. Saksa Jaak ise kutsus nõiad kokku, puhudes üht vasest sarve (*kupferen Horn*), mis oli pasuna (*Posaune*) sarnane. Saksa Jaak olnud 300 nõia ülemus. Rein oli temaga kokku saanud umbes 4—5 aastat tagasi Parike Lauren juures. Jaak lõi talle kaks korda vastu suud ja ütles, et tule, ma õpetan sind hea adraga kündma. Kui ta aga tema juurde ei läinud, saatis Jaak mõne päeva pärast, kui ta põllul magas, tema juurde oma vaimud, nii et ta mitu nädalat ei saanud õieti liigutadaagi. Hiljem sai Rein ise Else ettepanekul viie nõia ülemaks — neist üks, Pikkuse-nimeline, rääkis talle hiljem, kuidas ta oli ära nõidunud ühe talumehe vilja. Teine oli Pützi-nimeline, kes kahele talumehele «õnne andnud». Kolmas oli Billicen Löweküll'ist (vrd Löwikülla; ilmselt Leevi), kes mõnedel inimestel rikkus ära silmanägemise (*die Augen verdorben*) ja nõidus ühe talumehe naise viljatuks. Neljas oli Tiltzeni naine, kes mõned vasikad ära oli nõidunud. Viies oli Kerna Persche (Kärnaperse!) Peeter, kes nõidus ära nii oma lapsed kui ka kaks last-orbu. Keegi Hellida suutnuvat lohega ümber käia (*mit dem Trachen umgehen*).

Saksa Jaak õpetanud Reinu ka libahundina jooksmas ja Jaagu juures oli nõidunud naine, millest ta ise räägi, mis hundiks polnud ta aga veel käinud. Reinul oli ka kaks vaimu (*Geister*) nimedega Kaup ja Philip; ühel olid jalas hallid ning teisel sinised sukad. Need olid pikad tugevad mehed laiaservaliste kübaratega.

Oma kokkutulekutel viibisid nõiad inimese kujul ja istusid oma meistri juures. Reinul endal olnud seljas lohenahkne kasukas. Kui nad laiali lendasid, siis muutusid mõned harakaks, teised vareseks ning kolmandad kaarnaks vastavalt sellele, millised vaimud ja sõnad kellelgi olid.

Rein kinnitas, et ta oli viiskümmend aastat tagasi Venemaal ära õppinud, kuidas relvi «ära sõnuda» ja oskas ka lausumist sünnituse, nabavenituse ja põletuse puhul. Ta oli vabastanud Sache Tinka nõidumisest pühitsetud soola

ja vahaküünaldega meie isa, poja ja püha vaimu nimel (*im Namen des V. S. und des Heiligen Geistes*). Soola ja vaha oli ta saanud Maarja kirikus pühitseda.

Ta oli ülekuulamisel nii kaua vaikinud sellepärast, et Saksa Jaak oli talle öelnud, et ennem lasku ta endal süda rinnust kiskuda, kui üles tunnistab, et ta on nõid. Küsimusele, kas ka tema naine on nõid, vastas Rein, et ta seda ei tea, lausumist tunneb naine küll. Tema asukohta Rein ei teadvat.

Lõpuks nimetas Rein veel mõne teise nõia nime — Peter Prezcowski nimelise mõisniku all elasid kaks talumeest Hürdi Mick ja Löhll. Viimane oli Vihakülas ära nõidunud Manni Peetri lapsed.

Rein mõisteti surma ja põletati 23. veebruaril 1619. aastal. Andmeid Saksa Jaagu ja teiste nimetatute saatuse kohta pole õnnestunud leida (ilmselt kuulusid nad jesuiitide pädevusse), v.a üks mujal kirja pandud järelmäng.

Reinu sõnutsi olevat ta ära nõidunud kaupmees ja õllemeister Tessi õlleteo Paska Pauli nõudmisel, kes andnud talle selle eest viina. Nende Tessi majas viibimise kohta andsid tunnistusi eestlased Hans Pysenahovck (Puusepapp) ja Kana ja Mick. Hans rääkis, et kui haua õlletoobri sisse ja nägid Reinu, oli ta kohe hoiatanud pere-naist, et too olevat üks suur nõid (*ein großer Zauberer*). Seepeale keelduti neid kostitamast ja Paul olevat öelnud lahkudes pererahva kohta halvasti. Viimane muidugi eitas seda, kui sai siiski oma vitsad ning aeti linnast minema.

Sellest on näha, et nõidu ja ravitsejaid tunti rahva hulgas hästi ja neid kardeti, kuid ei tõtatud üles andma, kuni selleks ei tekkinud isiklikku põhjust.

\*

Kui nõiaprotsesside laine jõudis umbes saja-aastase hilinemisega Kesk-Euroopast Baltikumini, oli juba välja kujunenud nõiaprotsesside ideoloogiline vundament ja raa-

mistik, mis kajastus arvukais käsiraamatuis ja nõidumise vastu peetud jutluste trükistes (kõige tuntum ja levinum käsiraamat kandis ladina keeles *Malleus Maleficorum*'i ja saksa keeles *Hexenhammer*'i nime). Kesksseteks kontseptsioonideks nõiakunstidevastase võitluse ideoloogias — millest kõik kiriklikud ja ilmalikud kohtunikud ning inkvisiitorid pidasid täht-tähelt kinni — olid kuradiga sõlmitud leping (pakt) ja nõiasabat.

1600. aastal Münchenis toimunud nõiaprotsessi materjalidele ja erialasele kirjandusele tuginedes annab saksa ajaloolane Michael Kunze detailse pildi sel ajal üldlevinud ettekujutusest nõiasabati kohta. Sisisedes ja endast valgusjutte maha jättes läbivad õhku luuavarred ja ahjuhargid, millel ratsutades nais- ja meesnõiad igast ilmakaarest kokku lendavad. Mäekingul leegitseb lõke, selle ees askeldavad mustad kuradisellid, kes saabujaile nende koha kätte näitavad. Lõpuks kujuneb kaks ringi — sisemises ringis istuvad kõrgemast seisusest nõiad, välisringis madalamat sorti nõiad. Mehi on nõidade hulgas vähe ja nad vaikivad, kuid seda ülemeelikumalt lobisevad ja kihistavad naeru lausa alasti või väga napilt riidetatud naisnõiad. Kõuemürina saatel kerkib maast must suits ja kuum tuhk ning ringi keskele ilmub saatan Lutsifer ise, kes istub salapäraselt vilkuval mustal troonil, mida kaunistavad arvutud teemandid. Päid nõtkutades ja käsi palveks kokku pannes pöörduvad nõiad ta poole palvega: «Meie saatan, kes sa oled põrgus...» Põlvili roomavad nõiad Lutsiferi trooni poole, sirutades talle oma ohvriande — ristimata laste surnukehi. Armuliku käeviipega annab Lutsifer märku ja kuradisellid haaravad laste laibad ning viivad nad praadimiseks lõkke juurde. Siis astuvad ette hoorakuradid ja lükkavad enda ees uustulnukaid, kes annavad Lutsiferile truudusevande.

Algab pidusööming, milleks pannakse lõkkele suured katlad. Kuradisellid kannavad hoolt peosaali valgustuse eest — mõned alamat sorti naisnõiad peavad kápuli lask-



ma ja neile pistetakse põlevad küünlad tagumikku. Samal ajal kostitatakse teisi praetud ja kupatatud lastega, kellel käed ja jalad on ära lõigatud nagu nuumpörsastel. Hõbekarikatest juuakse veini ja õlut. Toit on maitsev, kuid väga mage, sest kuradid ei luba soola kasutada.

Pidusöök pole veel lõppenud, kui ilmuvad vilepillidega kuradisellid ja algab tants kuratlikult ebamaise muusika saatel. Tantsitakse pikas reas teineteise taga karates, liikudes seejuures tagurpidi. Samuti tantsitakse paariviisi ringtantsu, seljad vastamisi. Muusika muutub üha kirglikumaks, tants asendub kirjeldamatu metsiku orgiaga, kusjuures esineb kõige ebaloomulikumaid poose, verepilastust ja sodoomiat. Kõike seda jälgib rahuloleva pilguga oma troonil istudes Lutsifer. Kuid siis lakkab tema märguandel muusika ja kuradisellid sunnivad nõidu põlvili Lutsiferi trooni poole roomama — algab tõeline saatana-rituaal. Äkki muutub Lutsifer mustaks sokuks ja kargab oma troonilt maha. Selili roomavad nõiad Lutsiferi juurde ja suudlevad ta liikmeid.

Äkki toimub moondumine ja Lutsifer istub jälle majesteetlikult oma troonil. Nõiad astuvad ükshaaval ta ette ja annavad aru oma tegevusest, mille järgi nad kas saavad kiita või piitsutatatakse läbi kuradisellide poolt.

Järsku, otse enne esimest hommikust kukelaulu, on kõik läbi. Uhke pidusaali asemel on pilkane külm õõ. Nõiad ruttavad ära lendama, sest esimese kukelauluga kaob võlu ja nad võivad koos oma sõiduriistadega maha kukkuda. (Vt Kunze 1982: 258—260.)

Inglise ajaloolane Margaret A. Murray väidab oma 1921. ja 1931. aastal avaldatud raamatutes, et keskaegseil nõiaprotsessidel kirjeldatud nõiasabatite juured olid omaaegses ajaloolises tegelikkuses. «Ainuke seletus sellele mõõtmatu suurele arvule nõidadele, kelle üle seadusetahe järgi kohut mõisteti ja kellele määrati Lääne-Euroopas surmanuhtlus, on see, et meil on tegemist religiooniga, mis oli levinud üle kogu kontinendi ja millel oli pool-

dajaid ühiskonna kõigis kihtides kõige kõrgemaist kuni kõige madalamateni välja.» (Tsit.: Thomas 1971: 515.) Sellest ajast peale kuni tänapäevani on spetsialistid vaielnud M. A. Murray kontseptsiooni üle. Eriti suurt tähelepanu on seejuures pööratud nõiasabatitele.

Deemonlikud kokkutulekud, nii nagu neid kirjeldas M. Kunze, on muidugi hirmutunde ja seksuaaltungidega üles köetud fantaasia vili. Kuid kas puudus neil öistel vaatamängudel tõepoolest igasugune side reaalsusega?

Uurijad on tähelepanu juhtinud sellele, et just nõia-protsesside eel tegutsesid mitmel pool Euroopas lahkusulistele (manihhealaste, albigenlaste jt) sektid, mis pidasid oma salakoosolekuid ja mida ametlik kirik süüdistas metsikuis orgiais ja kuradi teenimises (Ankarloo 1984: 48). Kogu Euroopa külaühiskonnale olid omased kaugetest sajaditest pärinevad traditsioonilised poolsalajased (vähemalt ametliku kiriku eest saladuses peetud) öised kokkutulekud lõkke ümber mitmesugustel veel ristiusueelsest ajast pärinevail tähtpäevadel (Henningesen 1987: 175, 182; Muchembled 1987: 136). Nende hulka kuulub ka Eestis ja Lätis nii populaarne jaaniöö. 1695. aastast on Kagu-Eestist säilinud dokument, mis räägib lauritsapäeva ööl toimunud salajasest rituaalsest kokkutulekust (Öpik 1980). Jakob Hurdale on saadetud 1897. aastal andmeid setude meeste-salaseltsi kokkutulekutest, kus pärast näiliku kabluse korraldamist — ühel osavõtjatest pidi tingimata veri välja tulema, mis oli hea viljasaagi pandiks, — istusid kõik rõõmsalt pidulauda (Loorits 1951: 105—106).

Klassikalises nõiasabati kirjelduses rõhutatakse tugevasti «tagurpidi pööratud maailma» ideed. Ei kummardata mitte jumalat, vaid kuradit, tantsitakse kurakätt ja seljad vastamisi. See kogu Euroopas paljusid rahvakultuuri elemente läbiv pilkav-eitav suhtumine sotsiaalsesse reaalsusesse avaldub ka eesti rahvaluules, kus pannakse saksad kündma ja peremees (või sulane) pidu pidama.

Aastail 1580—1730 toimus Eestis 137 nõiaprotsessi

(Madar 1987a: 228). Neile tuleb lisada 1619. aasta Tartu protsess, kus ainsana on juttu nõiasabatile lendamisest. Ainult üks kord veel — 1617. aastal Kiviloo mõisas toimunud protsessil — rääkis Veselli Jaani naine Ann, et ta oli koos Liuke Kurdi nimelise talumehega «kuradi juures söönud» (Eisen 1923). 1619. aasta Tartu nõiaprotsessi protokoll tekst ei räägi sellest, et nõiasabatite kirjeldus oleks suunavate ja detailsete küsimustega ülekuulatavaile peale surutud. Konkreetseid nõiasabati kirjeldusi ei leidu ka Baltikumis neil aegadel välja antud nõidumisevastastes jutlustes ja käsiraamatutes. Tegemist on ilmselt Saksamaalt siia rännanud kuulduste ja pärimustega ning on loomulik, et nad avaldasid mõju just Tartu linnas, kus kontakt saksa kultuuriga oli tihedam ja kus usulis-ideoloogiline võitlus katoliiklaste-jesuiitide ning luterlaste vahel oli tol ajal eriti äge. Nõiasabati motiiv ei levinud ega juurdunud Eestis.

Kui aga võrrelda Münchenis ja Tartus kirja pandud nõiaprotsessikirjeldusi, siis näeme, et Tartu sabatikirjeldus on palju lihtsam ja selles leidub ka kohaliku rahvakultuuri elemente.

Nii sabatist osavõtjad kui ka teised siin kirjeldatud protsessidel nõiduses süüdistatud inimesed tegelesid sage li «õnne tegemisega», kusjuures see õnn võeti mõnikord kellelki teiselt ära. See on aga tüüpiline eesti rahvapärismuste «pisuhändade» ja «krattide» tegevusala, kes lendavad tulise jutina üle taeva laotuse ning oma peremehele võõrastest ahtadest varandust koju tassivad (Loorits 1949: 270—272).<sup>9</sup> Erinevalt üldeuroopalikust tavast ei lenda eesti nõiad kepitaoliste riistadega (luuad või ahjuhargid), vaid linnuna.<sup>10</sup>

Kuid lähemal vaatlusel selgub, et need rahvalikud ele-

<sup>9</sup> Varandusi varastasid ka mõned Saksamaal lennanud nõiad. (Vt Kunze 1982: 189, 237—238.)

<sup>10</sup> Mustade lindude lendamise motiiv esineb ka Rootsis. (Vt Ankarloo 1987: 273.)

mendid osutuvad laenatuks — Oskar Looritsa kinnitusel on soome–ugri rahvad need üle võtnud germaanlastelt ja skandinaavlastelt. Juba III–II aastatuhandel eKr olevat meie eellased oma naabreilt omandanud dualistliku maailmapildi; hiljem võeti üle ka nõiad ja pisuhännad (kratid) (Loorits 1957: 262, 334–335). Katoliikliku kiriku roll oli selle kultuurivahenduse juures küllalt väike. Just «rändavad vagabundid, veiderdajad, nõiad–ravitsejad jne., kogu see kirev internatsionaalne t ä n a v a i l h u l k u v r a h v a s on Ida–Baltikumis olnud see tegelik õ h t u m a i s e k e s k a j a k u l t u u r i k a n d j a,» kinnitab Loorits (1957: 347). Praeguseks rahvapärimustesse sadestunud elemendid nõidade lendamisest «Lokspäri» mäele (nimetus on tuletatud saksa nõiasabatiite toimumise kohast — Blocksberg) või «maksa–merele» on ilmselt samuti siia rännanud Saksamaalt (Loorits 1957: 262, 334–335).

Paljud uurijad on käsitlenud nõiaprotsesse ja rahvahulkadele peale surutud demonoloogiat akulturatsiooni ilmingu ja avaldumisvormina (Ankarloo 1987: 252, 266; Clark 1987: 74–76; Heikkinen, Kervinen 1987: 289; Klaniczay 1987: 200, 214–215; Muchembled 1987: 127, 138–139; Rowland 1987: 162). Seda nähtust võib iseloomustada kui «esemete, kommete ja uskumuste muutumise protsessi erinevate kultuuritraditsioonidega ühiskondade kontakti tulemusena» (*The New Encyclopaedia Britannica*). Akulturatsioon võib toimuda ühiskondade rahuliku kontakti tulemusena või vägivaldsel teel, kui valitsevate rühmituste kultuur tõrjub välja alistatute kultuuri elemente. Nõiaprotsesside puhul on tegu lokaalsete rahvalike ettekujutuste kõrvaletõrjumisega n–ö universaalsete, üld-euroopalike tõekspidamiste poolt (Clark 1987: 54). Samal ajal on sageli tegemist teisest rahvusest kõrgkihtide ettekujutuste pealesurumisega lihtrahvale (Rowland 1987: 162). Robert Muchembled väidab, et nõiaprotsessid tekki- sid ja levisid just siis, kui Euroopas hakkas levima raama-

tukultuur ning tekkisid haritud keskkihid, kes püüdsid loodust ja elunähtusi ratsionaalselt seletada (1987: 131). Ka Tartus oli selliseid haridusega kokku puutunud inimesi kõnealusel ajal rohkem kui mujal Eestis.

Külainimeste omavaheline umbusk ja vihavaen oli neil sajanditel küllaltki ohtlik deemonlik jõud. Taluinimesed olid üsna kergel käel valmis üksteist süüdi ja surma mõistma. Kõikjal Euroopas olid nõidade hukkamiseks põlema pandud lõkete ümber kahjurõõmsad või õiglast hirmu täis rahvahulgad. M. J. Eiseni poolt kirjeldatud protsessides olid nõidu tuleriidale saatvates kohtutes kaasistujad ja surmanuhtluse nõudjad enamasti eestlased. Nõidade põletamise epideemilisi laineid kandsid üle Euroopa kontinendi laiali nii kiriklike ja ilmlike autoriteetide poolt korraldatud autodafeede nakkav eeskujud kui ka vaimupimeduses ja hirmus elavate inimeste kartus, kättemaksuhimu ning ahnus.

Ent kuigi «demonismi kultuurilained» ulatusid ka Eestisse, ei võtnud nad siin nõiasabatite vastu korraldatud võitluse vormi. Ilmselt olid sellised «saatanlikud ettekujutused» eestlaste mentaliteedile siiski liiga võõrad. Soomeski levisid ettekujutused kuradiga sõlmitud paktide ja nõiasabatite kohta eeskätt linnade ümbruses ja rannikualadel, kus oli tihedam kontakt Rootsiga ning kus elas rohkem rootslasi. Eesti talupojad võtsid vastu ja mõistsid kogu Euroopa külaühiskonnale iseloomulikku usku sellesse, et erilised inimesed (nõiad) võivad teistele inimestele kahju teha (*maleficium*).

Kultuuride erinevusest räägib meeste ülekaal ning seegi, et peaaegu kõik Eesti nõiad on olnud ka (ja tihti peamiselt) ravitsejad ning abistajad, küll haiguste ravimisel, küll kadunud asjade või varaste leidmisel, küll loomade ja viljasaagi kaitsmisel jne. Sellest kõneleb ka rahvapärane nõidade ja nõidumisega seotud sõnavara, mida saksa või vene keelde ei saagi adekvaatselt tõlkida (rohkem paralleele võib küll vist leida vene keelest). Nõiaprot-

sesside kohtunikke ei huvitanud nende mõtteviisile võõrad aspektid, seetõttu on ka teateid neist vaid möödamindes ja üldpilti võib pidada teatud määral moonutatuks.

## Kirjandus

A n k a r l o o, Bengt 1984. *Trolldomsprocesserna i Sverige*. (Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning. Ser. I: Rättshistoriskt bibliotek XXXVI.) Andra uppl. med efterskrift. Lund

A n k a r l o o, Bengt 1987. Sverige: Det stora oväsandet 1668—1676. — *Häxornas Europa 1400—1700: Historiska och antropologiska Studier*. (Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning. Ser. II: Rättshistoriska studier XIII.) Utg. av Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen. Lund, s. 248—275  
/Bei Vielen.../ 1848. — *Das Inland*, 13. Jg., Nr. 14, Sp. 295—296

*Biografický slovar' professorov i prepodavatelej Imperatorskago Jur'evskago, byvsago Derptskago Universiteta za sto let ego sušestvovanija (1802—1902)*. 1902. T. I. Pod redakciej G. Levičkago. Jur'ev: Tipografija K. Mattisena

C l a r k, Stuart 1987. De protestantiska demonologerna. — *Häxornas Europa 1400—1700: Historiska och antropologiska Studier*. (Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning. Ser. II: Rättshistoriska studier XIII.) Utg. av Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen. Lund, s. 51—82

E i n H e x e n p r o c e ß. 1840. — *Das Inland*, 5. Jg., Nr. 22, Sp. 341—343

E i s e n, Matthias Johan 1923. Eestimaa nõidade põletamine. — *Agu*, nr 49, lk 1587—1590; nr 50, lk 1633—1638

H a s s e l b l a t t, Gustav 1837. Ein Verhör in einem Hexenproceß. — *Das Inland*, 2. Jg., Nr. 47, Sp. 777—782

H e i k k i n e n, Antero, Timo K e r v i n e n 1987. Finland: Den manliga dominansen. — *Häxornas Europa 1400—1700: Historiska och antropologiska Studier*. (Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning. Ser. II: Rättshistoriska studier XIII.) Utg. av Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen. Lund, s. 276—291

H e l k, Vello 1977. *Die Jesuiten in Dorpat 1583—1625: Ein Vorposten der Gegenreformation in Nordosteuropa*. (Odense university studies in history and social sciences; Vol. 44.) Odense

H e n n i n g s e n, Gustav 1987. Sicilien: Ett arkaiskt mönster för sabbaten. — *Häxornas Europa 1400—1700: Historiska och antropologiska Studier*. (Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning. Ser. II: Rättshistoriska studier XIII.) Utg. av Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen. Lund, s. 170—190

H i ä r n e, Thomas 1835. *Ehst-, Lyf- und Lettländische Geschichte*. (Monumenta Livoniae Antiquae; Bd. I.) Riga—Dorpat—Leipzig: Frantzen

K a h k, Juhan 1979. Eesti talupoegade religioossetest tõekspidamistest ja kultuuritasemest kahe sajandi eest. — *Keel ja Kirjandus*, nr 1, lk 11—19

K a h k, Juhan 1983. Inimesed ja olud «vanal heal» Rootsi ajal. — *Looming*, nr 8, lk 1098—1126

K a h k, Juhan 1987a. Estland II: Kavallerichock mot folktron. — *Häxornas Europa 1400—1700: Historiska och antropologiska Studier*. (Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning. Ser. II: Rättshistoriska studier XIII.) Utg. av Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen. Lund, s. 237—247

K a h k, Juhan 1987b. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid XVII sajandil. — *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis: Artiklite kogumik III*. Koost. Jüri Kivi-mäe. Tallinn: Eesti Raamat, lk 146—171

K e l c h, Christian 1695. *Liefländische Historia, Oder Kurtze und eigentliche Beschreibung der Denckwürdigsten Friedens- und Kriegs-Geschichte...* Rudolstadt: Joh. Mehner

K l a n i c z a y, Gábor 1987. Ungern: Häxtron och det schamanistiska substratet. — *Häxornas Europa 1400—1700: Historiska och antropologiska Studier*. (Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning. Ser. II: Rättshistoriska studier XIII.) Utg. av Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen. Lund, s. 195—223

K u n z e, Michael 1982. *Straße ins Feuer: Vom Leben und Sterben in der Zeit des Hexenwahns*. München: Kindler

L o o r i t s, Oskar 1949—1960. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*. (Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning; 18: 1—3.) 1949, 1; 1951, 2, H. 1; 1953, 2, H. 2; 1957, 3, H. 1; 1960, 3, H. 2. Lund

M a d a r, Maie 1987a. Estland I: Varulvar och giftblandare. — *Häxornas Europa 1400—1700: Historiska och antropologiska Studier*. (Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning. Ser. II: Rättshistoriska studier XIII.) Utg. av Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen. Lund, s. 224—236

M a d a r, Maie 1987b. Nõiaprotsessid Eestis XVI sajandist XIX sajandini. — *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis: Artiklite kogumik III*. Koost. Jüri Kivi-mäe. Tallinn: Eesti Raamat, lk 124—145

M u c h e m b l e d, Robert 1987. Spegelns baksida: Satansmyter och kulturella realiteter. — *Häxornas Europa 1400—1700: Historiska och antropologiska Studier*. (Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning. Ser. II: Rättshistoriska studier XIII.) Utg. av Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen. Lund, s. 127—144

O s e n b r ü g g e n, /Eduard von/ 1848a. /Dem Verfasser.../. — *Das Inland*, 13. Jg., Nr. 12, Sp. 233—234

O s e n b r ü g g e n, /Eduard von/ 1848b. Hexenprocesse in Dorpat. — *Das Inland*, 13. Jg., Nr. 7, Sp. 121—130

R o w l a n d, Robert 1987. Nätthäxor och vardagshäxor. — *Häxornas Europa 1400—1700: Historiska och antropologiska Studier*. (Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning. Ser. II: Rättshistoriska studier XIII.) Lund, s. 145—169

S a n t o, /Gustav M./ 1848. Abgenöthigte Erklärung in Hexen-Sachen. — *Das Inland*, 13. Jg., Nr. 16, Sp. 328

S c h i n d l e r, Heinrich Bruno 1858. *Der Aberglaube des Mittelalters: Ein Beitrag zur Culturgeschichte*. Breslau: Verlag von Wilh. Gottl. Korn.

7 5 1. S i t z u n g am 11. April 1912. 1914. — *Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands aus dem Jahre 1912*. Riga: W. F. Häcker, S. 136—142

T h o m a s, Keith 1971. *Religion and the Decline of Magic: Studies in popular Beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England*. London

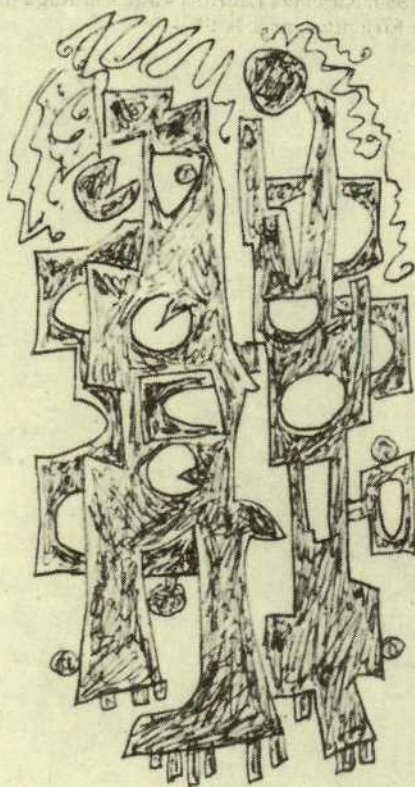
*Nõiamoorid, pisuhännad ja maatargad*

Toll, Friedrich von 1839. Zur Geschichte der Hexenprocesse: Auszug aus dem Protocoll der Wier- und Jerwschen Manngerichts. — *Das Inland*, 4. Jg., Nr. 17, Sp. 257—263

Wie hat der biblische Christ den Hexenproceß zu beurtheilen? 1848. — *Das Inland*, 13. Jg., Nr. 10, Sp. 182—184

Õpik, Elna 1980. Kirjeldus Lauritsa kultusest Kagu-Eestis XVII sajandi lõpul. — *Keel ja Kirjandus*, nr 2, lk 97—100





8172 SK.

---

# KURTIDE ENESE- MÄÄRAMINE JA KEELED

*Valdeko Paavel, Regina Toom*

Viimasel aastakümnel on mitme maa kurtide kogukonnad (*deaf community*) saavutanud või saavutamas ametlikku tunnustust keelelis-kultuurilise vähemusgrupina (*minority group*). Esimesena õnnestus see 1981. a Rootsi kurtidel. Käesolevaks ajaks on võitlus sedalaadi tunnustuse eest muutunud ka Ülemaailmse Kurtide Föderatsiooni (*World Federation of the Deaf*) üheks kesksamaks tegevussuunaks ja võitlusareen on kandunud ÜROni. Ülemaailmse Kurtide Föderatsiooni peasekretäri Liisa Kauppise arvates tähendab see protsess kurtide jaoks ennekõike võitlust oma inimõiguste eest, võitlust õiguse eest oma keelele — viipekeelele (*sign language*) (Kauppinen 1988).

Niisugune esmapilgul üsna lihtne skeem omandab lähemal vaatlemisel siiski veidi keerukama sisu. Ja seda koguni mitmel põhjusel.

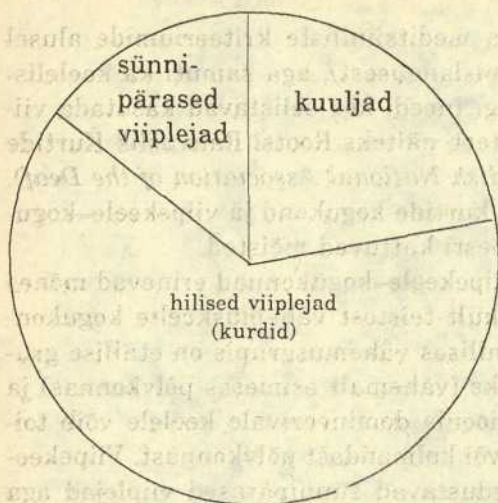
**Esiteks.** Kurtide kogukonnad pole sugugi läbinisti viipekeelsed. Viipekeelt põhilise suhtlemisvahendina kasutab kurtidest ainult osa, tõsi küll — valdav osa. Kahjuks pole meil täpseid empiirilisi andmeid viipekeelte leviku kohta erinevates kurtide kogukondades. Mõnedel andmetel pole vastavaid uuringuid läbi viidudki (Nash 1987). Seepärast saame kasutada ainult kaudseid näitajaid. Soome Kurtide Liidu hinnangute järgi on nende 8000 kurdist

viipekeelseid 5000—6000, s.t umbes 70%. USAs on nn mitte-viipekeelsetel (n-ö oraalsedel) kurtidel võimas organisatsioon *Alexander Graham Bell Association for the Deaf* oma väljaarendatud uurimisasutuste- ja koolivõrguga. Inglismaa 16 aasta vanustest kurtidest on Jim Kyle'i (1989) andmetel viiplema õppinud 80%. Kõrvuti viipekeele tõlkidega on olemas ka nn oraalsed tõlgid jne.

Need on kõik üsna ebatäpsed näitajad, kuid ka nende põhjal võib öelda, et niisama kindel, nagu võib olla viipekeelte säilimises ja arengus, võib olla ka selles, et alati on teatud osa kurte eelistanud viipekeelele verbaalseid keeli ja pooldanud nn oraalset suhtlemist ja oraalset haridust. Sellel on muidugi mitu põhjust. Näiteks: oraalsed koolid ja oraalne haridus on maailmas laialt levinud, oraalne meetodi kasutamiseks on saavutatud silmapaistvaid tulemusi, mis kokkuvõttes mõjutab kurtide laste vanemate hoiakuid oma lastele hariduse andmisel; sellele võib lisanduda teatud usaldamatus viipekeelte ja nende võimaluste suhtes, mis on tingitud viipekeelte ikka veel vähesest uuritusest ja sellest tulenevast suhteliselt napist ametlikust tunnustusest; paljud hiliskurdistunud soovivad oma senist harjumuspärast elu- ja suhtlemiskeskonda säilitada ning püüavad arendada oma suultlugemisoskust.

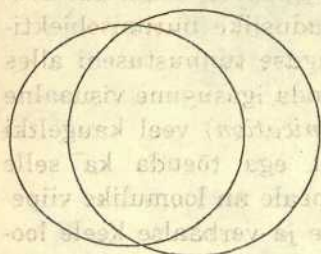
**Teiseks.** Nagu ka eelnevast peaks nähtuma, ei ole kurtide kogukond ja viipekeele-kogukond (*sign language community*) sugugi kattuvad mõisted. Lisaks sellele, et osa kurte ei kasuta viipekeelt, kuulub viipekeele-kogukonda ka teatud osa kuuljaid: nt viipekeele tõlgid, kurtidega töötajad, kurtide vanemad või lapsed, teised perekonnaliikmed jne.

Toome siinkohal näitena viipekeele-kogukonna võimalikust demograafilisest koostisest andmed USA viipekeele-kogukonna kohta (Nash 1987). (Et osa andmeid on saadud kaudsete arvutuste tulemusena, ei tohi neid võtta kindlate parameetritena.) Nashi hinnangul on USA viipekeele-kogukonnas u 11% sünnipäraseid viiplejaid (s.t kur-



Joonis 1. Viipekeele-kogukond.

2% viipekogukonnast moodustavad tõlgid, 11% kuuljad vanemad, 3% kurtide õpetajad ja administratiivtöötajad, 1% kurtide laste kuuljad õed-vennad, sama palju on ka kurtide abilisi ja ülejäänuid. Seega moodustavad kuuljad USA viipekeele-kogukonnast isegi 15–20%. Lisaks kuuljatele võivad viipekeele-kogukonda kuuluda vaegkuuljad (erineva kuulmislangusega inimesed, kes pole täiskurdid), kes eelistavad suhtlemisel kasutada viipekeelt. Skemaatiliselt võib kurtide ja viipekeele-kogukondi seega kujutada osaliselt kattuvate ringidena (vt joonis 2),



Joonis 2

mille suurus ja ühisosa on eri maades ja eri aegadel erinevad, sest need sõltuvad üldisest keele- ja hariduspoliitikast, kurtide arvust, ühiskonna materiaalsetest võimalustest jne. Ning kindlasti ka mõiste «kurt» kasutamisest, selle kriteeriumidest eri maades. Nii võib ini-

tide perekonnas sündinud kurdid lapsed, kelle emakeeleks võib pidada viipekeelt) ja 89% hili-seid viipelejad. Mõlemad vane-mad on kurdid 8%–1, üks vanem on kurt 3%–1. 13% on kuuljate vanemate ainsad lapsed, 56%–1 on lisaks kuuljatele vanematele ka kuuljad õed-ven-

mest kurdiks pidada meditsiiniliste kriteeriumide alusel (alates teatud kuulmislangusest), aga samuti ka keeleliste kriteeriumide järgi (need, kes eelistavad kasutada viipekeelt), nagu seda teeb näiteks Rootsi Rahvuslik Kurtide Assotsiatsioon (*Swedish National Association of the Deaf*). Aga nii või teisiti — kurtide kogukond ja viipekeele-kogukond pole kunagi täiesti kattuvad mõisted.

**Kolmandaks.** Viipekeele-kogukonnad erinevad mõnes mõttes üsna põhjalikult teistest vähemuskeelte kogukonnadest. Tavalises etnilises vähemusgrupis on etnilise grupi keel ka emakeeleks (vähemalt esimeses põlvkonnas) ja üleminek antud regionis domineerivale keelele võib toimuda alates teisest või kolmandast põlvkonnast. Viipekeele-kogukonnast moodustavad sünnipärased viiplejad aga absoluutse vähemuse (alla 10%). Ülekaalus on inimesed, kes õpivad viiplema hiljem, kas lapse-, nooruki- või isegi varases täiseas. Sugugi harvad pole ka juhud, kui kurdid omandavad viipekeele teise keelena, pärast mõne verbaalse keele omandamist. Mõningaid täiendavaid probleeme tuleneb ka viipekeeltest enestest. Juhime siinkohal lühidalt tähelepanu kahele aspektile. Esiteks on viipekeelte uuritus ja arendatus eri maades ja regioonides väga erinev. On maid, kus viipekeeltele on tähelepanu osutatud juba enam kui sada aastat (USA, Prantsusmaa), aga on ka selliseid, kus viipekeeltega alles hakatakse tegelema (paljude arengumaade seas ka Eesti). Samuti on alates käesoleva sajandi 60.—70. aastatest viipekeeli enamikus arenenud maadest käsitletud tõsiteaduslike uurimisobjektidena, aga on ka maid, kus niisuguse tunnustuseni alles hakatakse jõudma. Teiseks ei tähenda igasugune visuaalne kommunikatsioon (*visual communication*) veel kaugeltki viipekeele kui keele kasutamist ega tõenda ka selle olemasolu teatud regioonis. Sest peale nn loomulike viipekeelte ja pidžin-keelte (viipekeele ja verbaalse keele loomulik segu) on mitmeid visuaalse kommunikatsiooni süsteeme ja võimalusi, mida keelteks ei peeta.

Eeltooduga ei taheta mingil juhul vaidlustada ega vähendada kurtide õigusi ja võimalusi tunnustuse saamisel keelelis-kultuurilise vähemusgrupina. Kuigi niisugust tendentsi võib kuuljate tegevuses täheldada, nagu tõestab Harlan Lane, kes analüüsib viimase 20 aasta jooksul nn kurtide psühholoogia (*Psychology of the Deaf*) kohta kirjutatud kirjandust ja näitab, et kuuljad on neis kurte iseloomustanud umbes samuti nagu Euroopa kolonisaatorid varasematel aegadel Aafrika pärismaalasi. Samal ajal ei anna aga senised psühholoogilised uurimused (sh testimine) mingit kindlat alust väita, et niisugune asi nagu «kurtide psühholoogia» on üldse olemas. Ta võib olla, aga seni pole selle olemasolu tõestatud. Juhime tähelepanu, et see kehtib nn kurtide psühholoogia, mitte aga kurtuse psühholoogia (*Psychology of Deafness*) kohta. (Kurtuse psühholoogia on meil enam tuntud surdopsühholoogia nime all.) Kuuljate kalduvust omistada kurtidele ebasoovitavaid, negatiivse alatooniga iseloomujooni seletab Harlan Lane kuuljate paternalistliku hoiakuga kurtide suhtes, mis on tihedasti põimunud materiaalse huvitatusga (Lane 1988). See on üsna ränk süüdistus ja kahjuks sugugi mitte alusetu, nagu näitavad mitmed märgid. See pärast oleks ilmselt mõistlik, kui kuuljad maksimaalselt püüaksid hoiduda kurtide enesemääramise seisukohast põhimõttelise tähtsusega otsuste langetamisest. Probleeme uurida, analüüsida, nõu anda jms — seda küll. Aga otustama peaksid kurdid ise.

Sedalaadi probleem on kahtlemata ka kurtide kui sotsiaalse grupi tunnustamine. Nagu väidab Dorothy Miles, on kurtidel põhimõtteliselt kaks võimalust. Meditsiiniliste kriteeriumide järgi võivad kurdid paremal juhul loota, et neist saavad mittetäiuslikud kuuljad inimesed; kultuuri-grupina saavad nad aga arendada hoopis kõrgemat enesetunnetust nii iseenda, oma kogukonna kui ka kõigi teiste inimeste suhtes (Miles 1988). Nõustudes nende kahe põhimõttelise võimalusega, ei tahaks siiski nõustuda nii kate-

gooriliste hinnangutega. Sest esiteks pole sugugi korrektne väita, et meditsiini ja meditsiinilise suuna võimalused on täielikult ja lõplikult ammendatud — me ei tea, mis võimalusi veel võib avaneda. Samuti ei saa pidada tõestatuks, et kurdid kultuurigrupina saavad garanteeritult arendada kõrgemat enesetunnetust. See võib nii olla, aga ei pruugi. Teiseks, kui lähtuda kuuljate materiaalistest huvidest, siis on ka keelelis-kultuurilise lähenemise korral piisavalt võimalusi nende realiseerimiseks. Mõningal määral muutuks seejuures ainult kasusaamisvõimalustega inimeste ring. Kui meditsiinilise suuna puhul on soodsamad võimalused näiteks meditsiini ja surdotehnika spetsialistidel, siis keelelis-kultuurilise lähenemise korral on eelisseisundis keeleteadlased, viipekeelt valdavad inimesed, videotehnikatööstus jne. Loomulikult ei taheta sellega väita, et muutused kurtide tunnustamisel on tingitud ennekõike teatud ala spetsialistide omakasupüüdlikkusest. Pigem võiks seda võtta tähelepanu juhtimisena asjaolule, et kurtide tunnustamisel üht või teist laadi grupina on ka poliitiline aspekt, mis tuleneb sellest, et küsimuse lahendamisel pörkuvad üsna paljude eri gruppide huvid. Ja seetõttu pole kahjuks ka teaduskirjanduses ja teaduslikes diskussioonides sugugi harvad juhud, kui teatud seisukohti toetatakse pigem poliitiliste kui teaduslike argumentidega. Selguse huvides tuleks püüda neid teineteisest eristada.

Kahtlemata võib aga viimasel ajal peaaegu kogu maailmas täheldada keelelis-kultuurilise suuna kiiret võidukäiku. Niisuguse edu üheks olulisemaks või isegi olulisimaks allikaks võib pidada aktiivsuskeskme nihkumist kurtide kogukonna suunas. See tähendab, et kui meditsiinilise suuna puhul on kurtide kogukonnale jäetud suhteliselt passiivne roll ja nad on pigem objekti kui subjekti staatuses, siis keelelis-kultuurilise lähenemise korral on kurtidel oma aktiivsuse väljendamiseks hoopis avaramad võimalused ja kurtide kogukond võib muutuda aktiivseks

ühiskondlike suhete subjektiks. Võib muutuda, aga ei pea muutuma. Milliseks olukord iga konkreetse kurtide kogukonna puhul kujuneb, sõltub üsna paljudest teguritest ja nõuab seetõttu omaette käsitlemist. Aga isegi niisugune üsna üldist laadi argument nagu ühiskondlike suhete objektist subjektiks muutumise võimalus tundub piisavalt kaalukana, et luua keelelis-kultuurilisele suunale meditsiinilise suunaga vähemalt võrdsed arengutingimused.

Kurtide taotlusi keelelis-kultuurilise vähemusgrupina tunnustust leida tuleb loomulikult respektierida. Kuid samuti tuleks respektierida iga kurdi õigust valida ise enesele sobilik keelekeskkond ja vastav koolitus. Ehk teisiti öeldes, pealesunnitud oraalset haridust ei peaks asendama pealesunnitud viipekeelse haridusega. Või veel teisiti: kuuljate diktaati ei peaks asendama viipekeele-kogukonna diktaadiga.

Nagu alguses öeldud, on eri maade kurtide kogukonnad keelelis-kultuurilise vähemusgrupina tunnustuse saamisest erineval kaugusel. Üks peamisi põhjusi on vastavate kogukondade viipekeelte erinev uuritus ja arendatus. Aga just viipekeel on see tuum, mille ümber koondub kurtide kogukond. Seega: et mainitud suund saaks kõiki oma võimalusi ja eeliseid näidata, tuleb kõigepealt likvideerida aastatepikkune mahajäämus, s.t põhjalikult uurida kohalikke viipekeeli ja nende võimalusi ning püüda neid ka arendada.

Edward S. Klima ja Ursula Bellugi, keda võib vist juba nimetada ka viipekeelte uurimise klassikuteks, on osutanud kolmele põhimõtteliselt erinevale käelisele keelele (*manual language*) kurtide seas. Need on s õ r m e n d a m i n e (*fingerspelling*), mis täielikult põhineb kirjalikul inglise keelel, kus igale tähele vastab kindel käte asend, mille abil on võimalik kõik sõnad õhku kirjutada; v i i b e l d u d i n g l i s e k e e l (*Signed English*), mis on võimalikult lähedane kirjalikule inglise keelele ja milles kasutatakse viipemärkide (*signs*) ja sõrmen-



damise kombinatsioone ning a m e e r i k a v i i p e k e e l (*American Sign Language*), mida kurdid kasutavad omavahelises suhtlemises, mida kurdid lapsed õpivad oma kurtidelt vanematelt ja mis ei ole tuletis teistest keeltest nagu kaks eelnevat, tal on oma süntaks jms (Klima, Bellugi 1972).

Teatud korrektsioone on aeg Klima ja Bellugi kirjapan-dusse loomulikult teinud. Näiteks ei kasutata enam eriti terminit «käeline keel». Mõnes mõttes pole see ka päris täpne, sest sõrmendamist ei loeta enamasti üldse keeleks ja ameerika viipekeel pole ainult käeline, vaid ka miimiline ja pantomiimiline. Põhimõtteliselt kehtib aga Klima ja Bellugi poolt väidetud ka tänapäeval, kuigi kurtide kommunikatsiooniprobleemistikku vaadeldakse enamasti veidi laiemalt. Üldnimetusena kasutatakse seejuures niisuguseid mõisteid nagu «visuaalne kommunikatsioon» (*visual communication*), «žestikulaar-visuaalne kommunikatsioon» (*gestural-visual communication*) ja «viipekeeled» (*sign language*). Probleemistiku täielikuks hõlmamiseks peaks siia tegelikult lisama ka oraalse kommunikatsiooni (*oral communication*), aga see nõuab omaette käsitlemist.

Nagu ka nimetustest näha, pole mõisted «visuaalne kommunikatsioon», «žestikulaar-visuaalne kommunikatsioon» ja «viipekeel» samaväärsed. Neist kõige üldisem on esimene ja selle alla mahuvad kõik visuaalse kanali abil tajutavad kommunikatsiooniliigid, sh oraalne kommunikatsioon. Žestikulaar-visuaalse kommunikatsiooni mõistesse aga oraalne kommunikatsioon enam ei mahu, sest niisuguse nimetusega piiratakse ära ka informatsiooni produtseerimine, mis peab toimuma valdavalt žestide abil. Mainitud valdkond hõlmab seega viipekeeli, viibeldud keeli ja muid põhiliselt žestidega produtseeritavaid ja visuaalselt tajutavaid kommunikatsioonisüsteeme ja -liike. Viipekeel peaks olema neist kolmest kõige kitsam mõiste,

aga paraku esineb selle termini kasutamisel mõningaid probleeme. Illustreerimiseks toome väljavõtteid viipekeelealastest töödest.

Viipekeel on üldine termin tähistamaks kurtide seas kõne asemel kasutatavat žestikulaarset kommunikatsiooni. Ameerika viipekeel tähistab Ameerika Ühendriikides elavate kurtide seas arenenud viipekeelt. Ta on struktureeritud nagu loomulikud keeled, kuid erineb inglise keelest, nagu tõestavad ka arvukad uurimused. (Mayberry, Fischer 1989.)

Rootsi viipekeel (*Swedish Sign Language*) on Rootsi kurtide kogukonna esmane keel, mis erinevalt nn kõnekeeltest (*spoken language*), mida produtseerimise ja tajumise alusel võib nimetada vokaal-auditivseks (*vocal-auditive*), on žestikulaar-visuaalne. Samuti on olemas mitmeid rootsi viipekeele ja rootsi keele segusid (nn pidžin-keeli) ja viibeldud rootsi keel (Bergman 1982).

Briti viipekeel (*British Sign Language*) on käte ja keha, eriti näo, silmade ja huulte keel, mis erineb teistest rahvuslikest viipekeeltest (sh ameerika viipekeelest), kuid on neile süntaktiliselt märksa sarnasem kui kõnekeeled omavahel (Kyle 1989).

Viipekeel on oma grammatilise struktuuriga sõltumatu keel. Seda produtseeritakse žestikulaarselt ja tajutakse visuaalselt. Viipekeel on ainus keel, mida kurdid lapsed omandavad ilma õpetamata esimese keelena, nagu kuuljad lapsed õpivad oma esimest kõnekeelt. (*Resolution...* 1988.)

Lisaks kurtide viipekeeltele on väike grupp žestide süsteeme, mis on välja mõeldud selleks, et ületada ajutisi takistusi tavalises keelekasutuses. Niisuguste süsteemide hulka kuuluvad Ameerika indiaanlaste viipekeel, Austraalia aborigeenide viipekeel, veoautojuhtide ja saekaatri tööliste žestid ja kloostrites munkade poolt kasutatavad žestid, mida nimetatakse monastilisteks viipekeelteks (*monastic sign languages*) (Ulbaek 1989).

Võiks lisada, et on olemas ka rahvusvaheline viipekeel (*International Sign Language*) ja nn rahvuslikke või ka loomulikke viipekeeli arvatakse praegu olevat umbes 30—40. Kui siia lisada kõikvõimalikud viibeldud keeled ja pidžin-keeled, tuleb viipekeele kasutamisel kurtide kommunikatsiooni üldmõistena selle erimite arv kindlasti kolmekohaline. Antud juhul polegi probleem niivõrd selles, et viipekeeli saab üldist taustsüsteemi arvestades võib-olla natuke palju. Kogu probleemistik muutub sellisel juhul lihtsalt raskesti jälgitavaks ja tuletab vägisi meelde printsiipi, et sogases vees on parem kala püüda. Seda enam et sugugi harvad pole juhud, kui jäetakse märkimata, missuguse konkreetse keele või visuaalse kommunikatsiooni süsteemi uurimise või kasutamise teatud tulemused on saadud. Põhiline osa viipekeelealastest uurimustest on analoogselt muu uuema teadusega tehtud Ameerika Ühendriikides ja loomulikult ennekõike ameerika viipekeele, inglise keele ja mitmesuguste inglise keele visuaalsete variantide põhjal. Ka kaasaegse viipekeelte uurimise teedrajav teos, 1960. a ilmunud William Stokoe «Viipekeele struktuur» (*Sign Language Structure*), on kirjutatud ameerika viipekeele, täpsemalt isegi Washingtoni piirkonnas elavate kurtide omavahelises suhtlemises kasutatud viipekeele põhjal (Stokoe 1960). Erinevate nn loomulike viipekeelte põhjalikke võrdlevaid uuringuid on aga meie andmetel veel liiga vähe läbi viidud, et mingeid väga ajaloolisi järeldusi teha.

Ja omaette probleem on loomulike viipekeelte, viibeldud keelte (sageli nimetatakse neid ka nähtavateks keelteks) ja pidžin-keelte vahekord. Meie kasutada oleva kirjanduse põhjal võib selles suhtes enam-vähem selgeks pida ameerika viipekeele ja inglise keele olukorda. Mayberry ja Fischeri (1989), Kautzky-Bowdeni ja Gonzalese (1987) ning Wixtromi (1988) töödele toetudes võib eristada kolme põhimõtteliselt erinevat varianti.

A m e e r i k a v i i p e k e e l (*American Sign Language* — ASL, *Ameslan*) on žestikulaar-visuaalne

keel, mis on arenenud loomulikult teel, visuaalse kommunikatsiooni vahendina Ameerika Ühendriikides elavate kurtide seas. ASLil on oma grammatika, süntaksireeglid, ajavormid jms, mis erinevad inglise keelest ega ole sellele taandatavad.

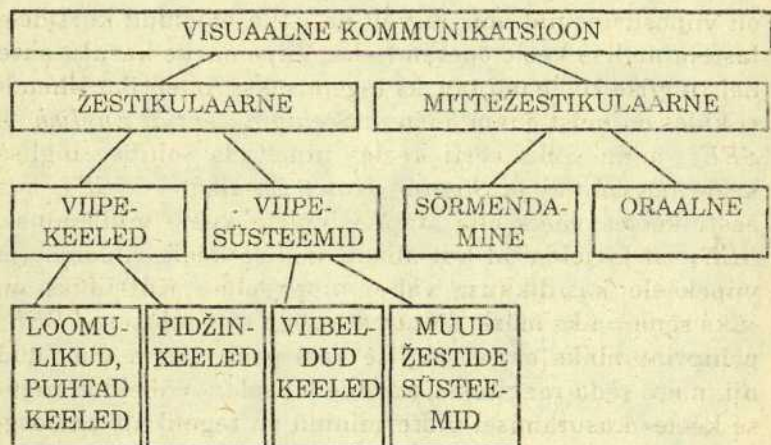
Inglise pidžin-viipekeel (*Pidgin Sign English — PSE*) on inglise keele ja ASLi paindlik segu, milles ASLi viipemärke kasutatakse inglise keele sõnade järjestuses, põhiosas vastavalt inglise keele grammatikale, ja mida sageli toetatakse ingliskeelse artikulatsiooniga. PSE puhul kasutatakse suhteliselt vähe ASLi miimikat. PSEd kasutatakse põhiliselt kurtide ja kuuljate vahelises suhtlemises, samuti on see eelistatum ametlikes olukordades.

Viibeldud inglise keeled (*Signed English*) ehk käeliselts kodeeritud inglise keeled (*Manually Coded English — MCE*) on viipesüsteemid, mis algselt on välja mõeldud kurtidele lastele inglise keele õpetamiseks. Viipemärke kasutatakse neis inglise keele nähtavaks tegemiseks. Ameerika Ühendriikides on neist enam levinud *Seeing Essential English — SEE<sub>1</sub>*, mida võiks eesti keeles nimetada «olulise inglise keele nägemine» ja *Signing Exact English — SEE<sub>2</sub>*, mis eesti keeles võiks olla «täpne inglise keele viiplemine». *SEE<sub>1</sub>* on kirjeldatud kui abielu inglise keele vajaduse ja viipekeele kasulikkuse vahel ning selle printsiibiks on «üks sõna = üks märk, sõltumata sõna tähendusest». *SEE<sub>2</sub>* põhiprintsiibiks on, et inglise keel peab olema viibeldud nii, nagu seda räägitakse kurdile lapsele. «Viibeldud inglise keele» kasutamisel üldterminina on tegelikult analoogne probleem mõiste «viipekeel» kasutamisega. Nimelt on USAs kasutusel ka üks konkreetne nähtava inglise keele variant, mida nimetatakse «viibeldud inglise keeleks». Mõned autorid mõistavad aga «viibeldud inglise keele» tähenduses ka inglise pidžin-viipekeelt. Üldiselt ei peeta viibeldud inglise keeli nn päris keelteks.

Brita Bergman osutab analoogsete keelevariantide ole-

masolule ka Rootsis (Bergman 1982). Põhimõtteliselt sama on väidetud ka mitmete teiste maade kohta. Kahjuks pole meie käsutuses materjale, mis tõestaksid kõigi nende väidete paikapidavust. Võib ju olla, et eri maade kurtide kogukondadel on kõigil omad viipekeeled. Aga võib ka olla, et need pole (veel) päris keelteks arenenud ja jäävad vastava viibeldud keele või selle mingi erimi tasandile. Ka sellepärast ei saa viipekeele kasutamist kurtide kommunikatsiooni üldterminina pidada päris õnnestunuks. Et seda aga siiski tehakse ja eriti viimasel ajal on niisugune lähenemine väga levinud, ei jää muud üle kui sellega leppida ja üritada igal konkreetsel juhul selgeks teha, millega on tegemist.

Kogu kurtide visuaalse kommunikatsiooni valdkonnas orienteerumiseks pakume välja järgmise skeemi:



Joonis 3

Eespool osutasime, et meil pole veenvaid andmeid erinevate loomulike viipekeelte põhjalike võrdlevate uuringute kohta. Samuti pole meil informatsiooni sellest, kuidas areneb või kuidas on lõppenud William Stokoe üritus süstematiseerida viipekeeli keelkondadena analoogselt kõne-

keeltega. Ameerika viipekeele tundjana tajus Stokoe, et tal on hoopis raskem suhelda briti viipekeele kui prantsuse viipekeele kasutajatega. Ta püstitas hüpoteesi, et ameerika viipekeel ja prantsuse viipekeel kuuluvad ühte keelerühma ja et ameerika viipekeelt on mõjutanud prantsuse viipekeel, aga briti viipekeel on niisugustest mõjudest vaba. (Stokoe 1974.)

Ka meie kurtid ja viipekeele oskajad on täheldanud, et mõne maa kurtidest saavad nad paremini aru kui teistest. Sellest aga ei pruugi veel järeldada eri keelerühmadesse kuulumist. Sest on levinud ka arvamus, et kõik viipekeeled kuuluvad ühte rühma — viipekeeled — ja et nad on oma põhimõtteliselt struktuurilt üsna sarnased. Erinevused nende grammatikas tulenevad aga märkvara erinevustest.

\*

Eestis elab käesoleval ajal umbes 1500 kurti. Nende omavahelist keelt üldnimetusega eesti viipekeel on Eesti Kurtide Ühingu ja Tartu Ülikooli koostöös põhjalikumalt uuritud viimased 2—3 aastat. Selle aja jooksul on ilmunud 2 väikest raamatut: elementaarsõnastik «Kõnelevad käed» ja «Abimaterjale eesti viipekeele elementaartasandi omandamiseks». Ilmumas on kolmas, usuteemaliste viibete kogumik «Eesti kristlikud viiped». 1990. aastast on täitmisel kurtide rehabilitatsiooni ja eesti viipekeele programm, mille tulemusena peaks järgmisel aastal valmima eesti viipekeele suur sõnaraamat ja eesti viipekeele grammatika kirjeldus. Nende valmimine ei tähenda loomulikult seda, et eesti viipekeele alane tegevus on sellega lõppenud. Teiste maade viipekeeltega võrreldes oleme alles alguses. Küll aga võivad mainitud tööd aidata lahendada meie kurtide enesemääramisprobleeme. Rõhutame veel kord, et lõplik sõnaõigus peaks seejuures jääma kurtidele enestele.

## Kirjandus

B e r g m a n, Brita 1982. *Studies in Swedish Sign Language*. Doctoral dissertation. Stockholm: Stockholm University

K a u p p i n e n, Liisa 1988. The deaf must be guaranteed full rights. — *WFD News*, no. 1, p. 1

K a u t z k y - B o w d e n, Sally M., B. Robert G o n z a l e s 1987. Attitudes of deaf adults regarding preferred sign language systems used in the classroom with deaf students. — *American Annals of the Deaf*, vol. 132, pp. 251—255

K l i m a, Edward S., Ursula B e l l u g i 1972. The signs of language in child and chimpanzee. — *Communication and Affect*. Eds. T. Alloway, L. Krames, P. Pliner. New York: Academic Press, pp. 67—97

K y l e, Jim G. 1989. Sign language as cognition for deaf people: Pitfalls and prospects. — *Applied Cognitive Psychology*, vol. 3, pp. 109—125

L a n e, Harlan 1988. Is there a «psychology of the deaf»? — *Exceptional Children*, vol. 55, pp. 7—19

M a y b e r r y, Rachel I., Susan D. F i s c h e r 1989. Looking through phonological shape to lexical meaning: The bottleneck of non-native sign language processing. — *Memory & Cognition*, vol. 17, pp. 740—754

M i l e s, Dorothy 1988. *British Sign Language: A beginner's guide*. London: BBC Books

N a s h, Jeffrey E. 1987. Policy and practice in the American Sign Language community. — *International Journal of the Sociology of Language*, vol. 68, pp. 7—22

R e s o l u t i o n of the East African Sign Language Seminar. 1988. — *East African Sign Language Seminar: Report*. Helsinki: Finnish Association of the Deaf, pp. 2—7

S t o k o e, William C. 1960. *Sign language structure: An outline of the visual communication systems of the American deaf*. (Studies in Linguistics, Occasional Papers No. 8.) Buffalo—New York: University of Buffalo Press

S t o k o e, William C. 1974. Classification and description of sign languages. — *Current Trends in Linguistics*, vol. 12, pp. 345—371

U l b a e k, Ib 1989. Jean Umiker-Sebeok and Thomas A. Sebeok, ed. Monastic sign languages: Book review. — *Journal of Pragmatics*, vol. 13, pp. 609—614

W i x t r o m, Christine 1988. What is Sign Language? — *The Deaf American*, vol. 38

---

# ARVUSTUS

***Kolme naista, kolme kohtaloa: Aino Kallaksen kirjeenvaihtoa Ilona Jalavan ja Helmi Krohnin kanssa vuosina 1914—1955.*** (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 509.) Toimittanut Riitta Kallas. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1989. 382 s.

*Kolm naist, kolm saatust: Aino Kallase kirjavahetust Ilona Jalava ja Helmi Krohniga aastaist 1914—1955* on järg 1988. aastal ilmunud sama pealkirjaga raamatule, mis koondas kirju aastaist 1884—1913. Kokku moodustavad need teosed ühtse struktuuriga terviku (I osa kohta vt *Aka-deemia*, nr 8, 1989, lk 1759—1764). See on tähelepanuväärne kirjaväljaanne juba mahult ja ajaliselt ulatuselt: ta sisaldab 71 aasta jooksul kirjutatud 810 kirja. Neist on Aino Kalda kirju 537, Ilona Jalavalt 161 ning Helmi Krohni omi 112; alates Helmi Krohni 1884. aasta suvel saadetud kirjast kuni Ilona Jalava kirjani 14. jaanuarist 1955. aastal. Aino Kallas suri 78-aastasena 9. novembril 1956. a, Ilona Jalava 82-aastasena 19. veebruaril 1960. a ja Helmi Krohn oma 97. sünnipäeva eel 18. oktoobril 1967. aastal.

Veelgi rõhutatumalt kui esimeses osas on väljaannet koondavaks isikuks Aino Kallas. Ja endiselt ei ole Riitta Kallas avaldanud, kui suurest hulgast kirjadest on valik tehtud ja mis on jäänud avaldamata. Nüüd ei häirigi see liiga — valitud on väga kindla käega ning selle valiku kaudu on Aino Kalda elu tõusuaeg ja saatuseaastad antud edasi reljeefse selgusega. Toimetaja on valiku teinud dramaturginärviga — ja materjal on talle selleks pakkunud ohtralt võimalusi. Kommentaarid on teises osas paisunud, neid on rikastatud tsitaatidega teistest kirjavahetustest, päevikutest ja artiklitest. Nii on selles raamatus rikkalikult ainekust Aino Kallast käsitleva monograafia tarvis.

Eestlaste jaoks on vaadeldav raamat oluline Kallaste, eriti Oskar Kalda elu vähetuntud faktide esitajana. Aino Kalda elu ja loomingu teist poolt pole eesti kirjandusteadlased eriti uurinud. Eestis on ilmunud käsitlusi Nigol Andresenilt, August Eelmäelt ja soomlaselt Kai Laitiselt. Kõige ülevaatlikum kirjutis on viimati nimetatud eessõna «Aino Kallas prosaistina» August Eelmäe koostatud Aino Kalda proosakogumikule *Valitud proosat Friedebert Tuglase tõlkes* (Tallinn: Eesti Raamat, 1984), kus esitatakse



mõnevõrra ka biograafilist teavet. Õnneks on Kai Laitinen uurinud A. Kalda loomingut juba aastaid. Meiegi raamatukogudes on kättesaadavad tema doktoriväitekirja *Aino Kallas 1897—1921: Tutkimus hänen tuotantonsa päälinjoista ja taustasta* (Helsinki: Otava, 1973) ja esseekogumik *Aino Kallaksen maailmaa: Kuusi tutkielma Aino Kallaksen vaiheilta* (Helsinki: Otava, 1978). Palju lisamaterjali pakuvad muidugi Aino Kallase trükis avaldatud päevikud, aga need lõpevad juba 1931. aastaga. Päevik jätkus, kuid selle vihikud jäid 1944. aastal Eestisse, olid peidetud Aleksander Määri (Laine Kallase teine abikaasa) vanemate juurde maale ja ilmselt hävisid. Andmete le Kallaste elu kohta Londoni-aja lõpul, Tallinnas ja paguluses pakub Riitta Kallase koostatud raamat olulist lisa.

Teose esimene osa lõppes peatükiga «Hingemäss». Teises raamatus on kirjad jaotatud järgmistesse osadesse: «Suletud aed» (aastad 1914—1920), «Alles Londonis tundsin ma end oma elemendis» (1921—1924), «Kiirte-pild» («Langatonta sähköä») (1925—1934), «Tuleriidal» (1934—1946) ja «Tuleb vaid luua ja luua» (1946—1955). Järgnevad järeldsõna, kommentaarid, isiku- ja kohanimede leksikon, tähtsamate allikate loetelu ning isikunimede register.

Aastad 1914—1920 olid kriisiperioodiks Kallaste abielus. Tartu ahistas Aino Kallast, keda piinas igatsus suure armastuse järele. Nii on ta kirjutanud Ilona Jalavale: «Olen nii äraütlemata üksi...» (3. IV 1915; lk 20); «Mul ei puudu midagi heaks ja rahulikuks argiõnneks. Aga minus on nüüd lihtsalt seesama «kaubapääline kamalutäis», millest räägib Koidula, raasuke teist elementi, piisake romantilist ja rahutut verd, ilujanu, igavest igatsust, jumal teab mida...» (18. II 1916; lk 23); «Palju on korgi alla surutud mu hinge vahuviinast» (12. V 1916; lk 26) jms.

1916. aasta suvel poseeris Aino Kallas «läti kunsti Gallén-Kallelale» — Janis Rozentālsile (1866—1916), kes oli abielus tema ja Ilona Jalava klassiõe Elli Forsselliga. A. Kalda jaoks kujunes see aeg suure tundetõusu alguseks — ja kõik jäi pooleli, sest J. Rozentāls suri sama aasta lõpul infarkti. (Portree jälgi otsisid läti kunstiteadlased, J. Rozentālsi majamuuseumi töötajad, veel mõni aasta tagasi ka Tartust ja siis tulemusteta. Nüüd on R. Kallas avaldanud nii 1916. a maalitud portree kui ka A. Kalda tellitud Martta Helmise tehtud koopia reproduktsioonid.)

Nii Eesti kui Soome Vabadussõja aastatest on vähe kirju. Post peaaegu ei käinud; kasutati käsiposti, sest valitsevas laoses ja puuduses vajas Aino Kallas Soomest abi (lastele riideid jms). Oskar Kallas vallandati Saksa okupatsiooni ajal ametist; ta oli korraks ka arreteeritud ja surmaohus, kuid pääses ja sisustas oma päevi vastvalminud majas aia- ja kodutöödega. Koik see kajastub kirjades väga lünklikult, sest Aino Kallas viibis sel ajal sageli ja pikalt Soomes. Ettekäandeks oli töö nn Eesti esseedega (*Nuori Viro: Muotokuvia ja suuntaviivoja* ilmus Helsingis «Otava» väljaandel

1918. aastal), kuid tegelikuks põhjuseks armastus Eino Leino vastu. Oskar Kallas, Jaan Tõnissoni lähemaid sõpru, tegutses aktiivselt Eesti Vabariigi rajamisel. Aino Kaldal, kes hiljem saadiku abikaasana tegi palju Eesti tutvustamiseks välismaal, oli oma nägemus mehe pürgimustest. 1918. aasta lõpul kirjutas ta Oskar Kallasele: «Poska ütles, et sulle on pakutud saadikukohta Skandinaavias ja ka ülikooli rektori ametit. Muidugi valid sa rektori ameti, see on auväärne ja ülalpool parteisid.» (Lk 41.)

Oskar Kalda saabumine 1918. a detsembris Eesti Vabariigi saadikuks Helsingisse dramatiseeris olukorra äärmuseni, kuid tõi ometi kaasa ka mingi lahenduse. Selleaegsed vähesed kirjad kõnelevad omaste ja lähedaste murest Kallaste perekonna pärast. Ilona Jalava hoiatab otsesõnu Aino Kallast parandamatu eksisammu eest: «Olen kogu aeg Hgist tagasitulekust saadik mõttes sulle kirjutanud — sõpruse, armastuse ja kõigi muude kaitsepühakute nimel paludes sind ennast mitte hukutada. Sinu enda pärast ära tee seda, sest Sa oled selleks liiga hea /---/» (13. V 1919; lk 39). Aino Kalda sidemed E. Leinoga lõdvenesid 1919. aastal ja katkesid lõplikult 1920. a suve alguses. Aga veel 1922. aasta juunis kirjutas ta Ilona Jalavale Londonist: «Kirjuta mulle midagi Eino Leinost /---/» (lk 50).

Peaaegu puuduvad kirjad sellest ajast, kui Kallased elasid Helsingis (1918. a detsembrist kuni 1922. a jaanuarini). Ilona Jalava kirjale 1919. aasta maist järgneb Aino Kalda kiri õele 1921. a aprillist. See on kirjutatud Roomast, kus Kallased olid esimest korda ühisel pikemal puhkusele sil.

1922. aasta jaanuaris määrati Oskar Kallas Eesti saadikuks Londonisse ja varsti ka Haagi. Londoni-aastad olid Aino Kalda elu suur tõusuaeg. Ta looming jõudis uude, küpsesse järku; hingelised kannatused «tormi ja tungi aastatel» kandsid nüüd loomingulist vilja. Teostus ka teine suur soov — saada rahvusvaheliselt tuntuks, jõuda kirjandusmaailma keskmesse. A. Kallas tegutses PEN-klubis, Rahvusvahelises Naisteliidus; tegi kirjanduslikke ringreise Inglismaal, Ameerikas ja Hollandis; ta teoseid tõlgiti paljudesse keeltesse. Ingliskeelne arvustus suhtus neisse enamasti positiivselt, kohati ülistavaltki. Ilus ja andekas saadikuproua oli Londoni kirjanduslik mood (nii kirjutati Inglise ajalehtedes).

1923. aastal olid Kallased ostnud suvituskoha Kassaris ja sellest sai Aino Kaldale alates 1924. aastast püsiv suvekodu. Siitpeale viibis ta mujal Eestis küllalt juhuslikult. Londonist tulles peatus ta Helsingis, kuid küürustas sealt otse Hiiumaale. Selleski on nähtud tema võõrdumise põhjust Eesti elust. Juurtetus on Aino Kalda igavene probleem, mis Londoni-aastail omandas kurva kannatamatuse varjundi: teda hindas ingliskeelne kirjanduskriitika, ta suhtles Bernard Shaw' ja John Galsworthy'ga, aga eesti noored literaadid ironiseerisid ta loomingu ja tegevuse üle ning Soome Kordelini stipendiumi fond lükkas tagasi kõik abirahapalved. 1930.

aastate alul avaldusid teisedki Londoni–elu varjuküljed. Pidevalt muretseti selle pärast, kas ja kui kauaks jääb Oskar Kallas ametisse. Oli intriige Eesti saatkonnas; oli probleeme lastega, kõige rohkem inglise hariduse ja kasvatuse saanud Hillariga, kes ei tahtnud isa taatele alluda ja Eestise elama asuda.

1934. aasta suvel saatis Konstantin Päts Oskar Kallase erru. 64–aastane mees lootis saada tööd Tartus, ta enese rajatud Eesti Rahva Muuseumi juhatajana. See aga ei õnnestunud ja ta jäi avalikust elust täiesti kõrvale. Tallinna asuti eeskätt seepärast, et peale Hillari elasid kõik lapsed juba seal. Aga, nagu kommenteerib Riitta Kallas, «õnnelikud nad seal ei olnud» (lk 160). Mõlema tervis tekitas probleeme, ja kui A. Kallas ei olnud haigevoodis, reisis ta Helsingi, Londoni või Pariisi. 1935. aastal esietendus Helsingis ja siis Tallinnas Aino Kalda näidend *Mare ja ta poeg*, millele eesti ajakirjanduses järgnesid süüdistused eestlaste rahvusliku uhkuse haavamises. See eesti ühiskond, mida Aino Kallas sajandialguse Tartus oli aktiivselt Jaan Tõnissoni, Juhan Luiga, Gustav Suitsu, Villem Grünthali suheldes suure huvi ja andumusega jälginud, oli vahepeal temale arusaamatult muutunud. Ta ei vastanud neile süüdistustele kunagi, aga ei unustanud seda skandaali, mis pealegi tõi meelde August Alle omaaegse artikli. Ja kui tema Soome sõbrad Otto Manninen ja Elsa Enäjärvi–Haavio saavutasid A. Kaldale Soome Vabariigi pensioni määramise 1938. aastal, kirjutas ta Ilona Jalavale: «Nüüd siis minagi, igavene rändaja, kuulun kuhugi» (25. II 1938; lk 172).

Aastatest 1939–1940 on ainult mõni kiri ja neiski ei kõnelda midagi olulist. Seda rikkamad on Riitta Kallase kommentaarid. Eestis toimunud on nii Laine kui Sulev Kallas kirjutanud Hillarile Londonisse. Sulev Kallas otsis 1939. aasta oktoobris Stockholmist saadetud kirjas emigreerimisvõimalusi USAsse või Inglismaale, kuid tuli ikkagi Eestisse tagasi. Hillar Kallas keelitas vanemaid Eestist lahkuma, kuid Oskar Kallas ei olnud nõus kodumaad jätma. 1940. aastal jäid Kallased ilma oma varandusest ja Laine perega ning Sulev ka korteritest. 1941. aasta veebruaris laskis enda maha julgeoleku haardesse sattunud Sulev Kallas; sama aasta augustis sai vene sõduri juhuslikust kuulist surma Laine Kallas–Määr.

Aino Kallas läks 1942. aasta detsembris Soome haiglasse. 1943. a lõpul käis ta viimast korda Eestis ja jäi pärast seda Soome. Oskar Kallas oli 1944. a Tallinna veebruari- ja märtsipommitamise ajal kopsupõletikuga haiglas ning ainult Virve otsustav tegutsemine päästis ta halvimast. Märtsi lõpul jõudis Virve Kallas–Päss koos laste ja haige isaga Soome. (Tema abikaasa Viktor Päss pidi hiljem järele minema, aga ei jõudnud seda teha. Ta vangistati ja küüditati Siberisse, kust pääses alles 1956. a ja suri mõni kuu pärast tagasijõudmist.) 1944. aasta sügisel siirdusid Kallased Soomest Rootsi. Eestist põgenes sinna ka Laine Kalda abikaasa Alek-

sander Määr koos lastega. Kõik ellujäänud pereliikmed (peale Viktor Pässi) olid bolševistlikust põrgust pääsenud. Londonis elas Hillar Kallas oma perega, kuhu 1942. a oli sündinud tütar Janet Laine (Jemima). Samast põlvkonnast jõudsid Rootsi Aalo (sünd. 1933) ja Viljar (sünd. 1935) Päss ning Elje Ilona (sünd. 1938) ja Sirje Aino (sünd. 1940) Määr. Määrid siirdusid 1950. aastal Rodeesiasse ja jäidki lõunapoolkerale elama — Elje Määr–Southy on Zimbabwes pangajuhataja ja Sirje Määr–Browne arst Austraalia läanerannikul. Eestis on sellest generatsioonist käinud vaid Hillar Kallase tütar esimesest abielust Jemima Kallas 1990. a suvel. (Hillar Kallas, kauaaegne BBC korrespondent Londonis ja Helsingis, käis 1972. aastal ka ise Eestis — Tallinnas, Tartus ja Kassaris. Riitta Kallase sõnul, kes oli temaga kaasas, olnud ta kõigest nähtust üsna masendunud.)

Oskar Kallase tervis ei paranenud enam. See takistas ka perekonna kavatsust siirduda Rootsist edasi Inglismaale, mis oli tuttavam ja kodusem. O. Kallas viibis kogu Rootsi-perioodi Stockholmi lähedal St. Göransi haiglas ja suri seal 26. jaanuaril 1946. a. Ta põrm kremeeriti ja urn tuhaga viidi Soome. Pärast Oskar Kallase surma taastus Aino Kalda ja Ilona Jalava kirjavahetus, milles oli olnud segastest aegadest ja vahest muustki tingitud seitsmeaastane paus. 16. märtsil 1946. a kirjutab Aino Kallas Ilona Jalavale: «Ei ole minuski, enam palju endist järel, ei üheski suhtes. Vaid «Loomise Vaim» põleb veel aeg-ajalt mu hinges /---/» (lk 200).

Aino Kallase viimane loomingujärgk õngi väga viljakas. Tema, kes varem kaalus ja viimistles iga fraasi, iga lauset, kirjutab nüüd lausa haiglasliku õhinaga. Üksteise järel ilmuvad kolm luulekogu, kolm mälestusteraamatut, kolm novellikogu. Lahus kõigest harjumuspärasest, elades aineliselt kitsamalt kui kunagi varem, on looming tema ainuke ja seejuures meeldiv eluvõimalus. Muidugi kannustas ka rahavajadus. Eesti keelde tõlkis Johannes Aavik esialgu vaid valimiku mälestusi pealkirjaga *Mu saatuse maa* (Vadstena: Orto, 1947). Tõsiselt ja innuga kavatsatud mälestusteos «Oskar Kallase rännak» («Oskar Kallaksen vaellus») takerdus ja jäigi lõpuks mõeldud kujul kirjutamata. Ka ei tundnud kirjastus «Otava» selle vastu criti huvi. Küll huvitasid kirjastust Aino Kalda päevikud. Viimane oli juba 1946. a märtsis kirjutanud Ilona Jalavale: «Oma päeviku olen kavatsenud kord ise avaldada» (lk 203). See tõi kaasa palju küsimusi ja sisemist võitlustki. Kirjavahetustesse ilmub taas muid teemasid kui jutud sõõgist, kohvist ja lapsepõlvettuttavate matustest. Päevikud ilmuvad lõpuks aastail 1952—1956 väheste kärbetega. Riitta Kallas kommenteerib: «On vaieldamatu, et alles tänu päevikutele sai A. Kaldast laia üldsuse kirjanik. Ja niisama vaieldamatu on seegi, et need annavad temast isiksuseksena ühekülge pildi.» (Lk 354.)

Loomisind aitas Aino Kaldal taluda ka viimast hoop — tütar Virve suri 1953. a oktoobris vähki. Pärast seda kolis Aino Kallas Soome ja veetis

oma viimased aastad seal. Ta surma järel ilmusid Helmi Krohni tütre Annikki Setälä toimetusel *Rändav külalisraamat aastaist 1946—1956* (Vaeleva vieraskirja vuosilta 1946—1956; Helsinki: Otava, 1957) ja Oskar Kaldast kõnelev *Elukaaslane* (Elämäntoveri; Helsinki: Otava, 1959).

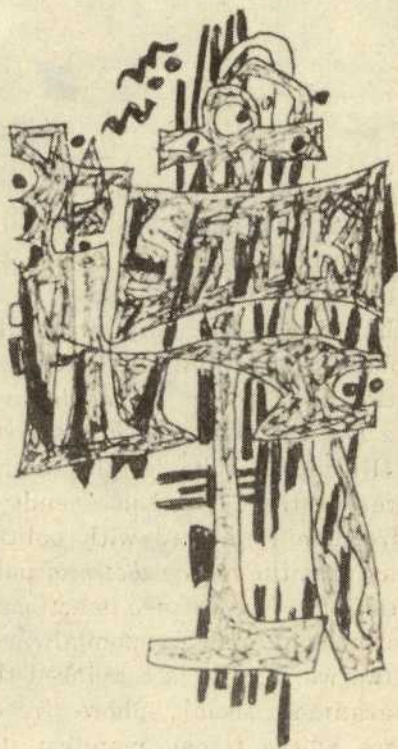
Aino Kalda kirjavahetuse üks osa on jõudnud lugejateni. Kujukamalt kui mis tahes romaan näitab see ühe inimese saatuse tõusude ja languste kaudu inimelu haprust ja ebakindlust. Elu oli rikas Aino Kalda jaoks — ja elu oli äärmiselt ülekohtune. Tema, maailmanaine, pidi nägema kogu harjunud maailma kokkuvarisemist ja leppima ellujäänuna hoopis vähesega. Ja teadma seejuures, et oli pääsenud halvimast.

Teose põhipuuduseks jääb minu jaoks see, et taas pole osutatud kirjade hulka ja asukohta — aga Riitta Kallas ei pea seda tõsimeeli oluliseks. Vigu hakkas silma vähe: 757. kirja ladumisel on juhtunud äpardus (lk 234—235), *Nuori Viro* ilmumisajaks on märgitud 1915 (p.o 1918) (lk 8), 771. kirja kommentaar on vastuolus kirja sisuga, mistõttu jääb selguse tuks, millal A. Kallas 1949. a (või 1948. a) Soome jõudis (lk 349) jms. Ilmselgelt on need ainult näpuvead. Eesti kirjaväljaannete taustal tunduvad kommentaarid ka veidi kaootilised — oodanuks suuremat järjekindlust isikuandmete esitamisel, ka enamat faktitäpsust; seda korvab aga kommentaaride hea stiil ja kerge loetavus.

Riitta Kallas kavatses avaldada ka Oskar ja Aino Kalda omavahelise kirjavahetuse. Siingi tuleb kõne alla ainult valik, sest Kirjandusmuuseumis Tartus on tallel 773 Aino Kalda kirja Oskar Kallasele ja 370 Oskar Kalda kirja abikaasale. Riitta Kallase andmeil on Soome Kirjanduse Seltsi arhiivis hoiul veel ligi 800 O. Kallase kirja Aino Kaldale ja umbes 70 Aino Kallase kirja oma mehele (lk 347). Soome väljaandes tekib kohe ka tõlkeprobleem, sest Oskar Kallase kirjad on eesti keeles. Sellegi kirjavahetuse kultuurilooline väärtus ei vaja aga tõestamist.

Sirje Olesk

# EDITORIAL NOTE



W. J. E. S. R.

On the basis of the two first volumes of the series  
psychologists  
presents some research problems of economic  
Association for Research in Economic Psychology  
publications of the 1980 conference of the  
economic psychology and based on the fact that  
Karl Harz gives a first survey of the  
with politics is well  
widely spread among  
national level  
politically relevant  
concerns for  
hand, the ex  
theoretical and  
recent state  
because the  
and they  
writer Peter  
short history  
political situa  
experimental  
teacher in  
theoretical  
discusses it  
on the one

---

## EDITORIAL NOTE

On the initial pages of the issue lawyer Jaan Sootak discusses the relations between law and morals. He describes the treatment of crimes against morality from the clan system until the separation of criminal law morality in the 1960s—70s, and proceeding from the existential problem of criminal law observes the criminal political situation in Estonia. In the following sarcastic short narrative *The murderer and his lawyer* the German writer Edgar Hilsenrath ridicules the social institutions and their representatives. Hannah Arendt differentiates between the freedom connected with politics and inner freedom, stating that the *raison d'être* of politics really is freedom and its field of experience is action. On the other hand, the experience of inner freedom always presupposes retiring from the world. She is convinced that without a politically guaranteed social sphere freedom lacks a terrestrial space where it can manifest itself, and the widely-spread opinion that freedom cannot be connected with politics is wrong.

Kaarel Haav gives a brief survey of the history of economic psychology, and based on the lectures and publications of the 1990 conference of the International Association for Research in Economic Psychology (IAREP) presents some research problems of economic psychologists.

On the basis of the two first volumes of *Variorum*

*Commentary* by John Milton (1608—1674) Stanley Fish contradicts the assumption that the text contains an encoded thought which the researchers and critics consider primary and independent. The author claims that such a viewpoint underestimates the reader's interpretational activity. The meanings are not hidden in coded forms, but in interpretation strategies which are carried by interpretation collectives. As an illustration we publish a fragment from Milton's major poem *Paradise Lost*. Writer and physicist Madis Kõiv delves into Johann Gottlieb Fichte's (1762—1814) work *The Definition of Man*, opening the philosophical context of the period when the treatise was written, and discussing the philosophical background of *The Determination of Man* here and now. The scarcity of philosophical terminology in Estonian culture creates some problems. Comparing the original and the Estonian translation published in 1988 the author interprets the usage of untranslatable words.

Matti Peltonen views how the history of mentalities has broadened historical science in recent decades. The author sees the peculiarities of the history of mentalities in the application of low and less important material, widening of the social basis of the research object, profundity of the treatment of time, etc. The English philosopher Gilbert Ryle's term *thick description*, which has become generally known through Clifford Geertz, and Carlo Ginzburg's *paradigm of clue* are of special interest here. Juhan Kahk and Malle Salupere present interesting data on the 1619 trial for witchcraft in Tartu and the ideological foundation and framework of witchcraft trials in general. Among the rest, the only witches' Sabbath known in the Baltics has been described.

Until now our attitude to the deaf has been based mainly on medical criteria. However, what chances would they have as active subjects of social relations? On the strength of foreign experience Valdeko Paavel and Regina



Toom analyze the development opportunities for the community of the deaf as a linguo-cultural and social group.

In the section of criticism Sirje Olesk reviews the Finnish publication *Kolme naista, kolme kohtaloo: Aino Kallaksen kirjeenvaihtoa Ilona Jalavan ja Helmi Krohnin kanssa vuosina 1914-1955*.

The issue ends with Part 5 of Georg Ferguson's book *Signs and Symbols in Christian Art*.

**Forbidden, consequently bad: If criminal law defends morality, what does it defend then**

Jaan Sootak

*The study of crimes against morality is of interest from the viewpoints of historical and comparative law and legal philosophy. The history of crimes against morality and their role in criminal codes today shows a different understanding of the legal benefits defended and what the society means by morality at all. Against that background we might establish a thesis on euphemisms in criminal law; such an approach is inevitable in criminal law as unwillingly there is a certain discrepancy between the value defended and its legal formulation. But in the case of crimes against morality the euphemistic treatment is relatively more widely spread. Historically, we can note several critical turns in the treatment of crimes against morality, e.g. the demystification of criminal law resulting from the ideas of the Enlightenment (Anselm Feuerbach and his code) as well as the reform of crimes against morality in Europe in the 1960s—70s. Contrary to the general tendency of withdrawing the crimes against morality from criminal law we can notice an opposite approach in the*

*imminent reform of criminal law in Estonia — concentration of crimes against morality into a separate chapter of the criminal code. This is a counter-reaction to the opinion widely spread in Soviet criminal law until now to pay attention to crimes against morality. In connection with crimes against morality the question about the relation between criminal law and morals in general crops up. The socialist criminal law has until now proceeded from the sc. socio-ethical criminal law whereas the democratic criminal law confines itself merely to the defence of legal benefits.*

**The subject of economic psychology: Traditional and new approach**

Kaarel Haav

*The article deals with the relation between economics and psychology in the context of relations between man and economy. In the system man (society) — economy (man-made environment) — nature man is the aim and economy is the means. If economy is considered to be an independent system, everything else (man and nature) is treated as a means and resource; the relation between economics and psychology is analogical. When economy comprises only the production of*

material values and does not include the production of man as a social value (being interested only in producing man's labour power), then the relation between man and economy has been turned upside down. Figuratively saying, in this case economy consumes social values («the human factor») in order to produce material values.

A new approach would treat the whole social life (including human relations) in terms and laws of economy and economics, i.e. as production and consumption, striving at an increase of their thrift and effectiveness. In this case the human values (including man as a social value) would be primary and the material values (including the system of their production and market economy) would be secondary. Regarding man (society) as an aim and economy as a means we would turn their relations upright again. Describing the whole society in terms of economics we can say that in this case material values are consumed in order to create social values (first of all humaneness). In this case society would be the system for producing humaneness; we would sell our labour in order to produce humaneness (i.e. ourselves and other people as social values). As for our human nature now, we do not even sell it in order to keep our organisms alive. We only sell our labour and even that we sell in order to reproduce it. Thus, we do not live as free men, we reproduce

the dependence of our life. We do not even sell our humane life, we simply betray it, we abandon ourselves voluntarily. Not only employees do it while selling their labour to the employers, but the employers (entrepreneurs, leaders) do it as well.

From this viewpoint the author deals with the subject of Western economic psychology and its concept of man, relying mainly on the materials of the first summer school of the IAREP at Linz University in 1990.

Proceeding from the behaviourist tradition, mainly man's economic behaviour is studied, not the man as a subject (entrepreneur, employee, seller, customer, etc.) in the system of economic relations. In the traditional treatment the model of man is a black box characterized by passivity, not an open system, which is a source of activity (see Fig. 3 and 4). The aim of economic psychology until now has been mostly manipulative — to study the possibilities of influencing man's behaviour (to make him work as necessary and buy what necessary).

Soviet Russian economic psychology with its most productive representative Akhmed Kitov does not even know the concepts and methods of Western economic psychology, though also striving at manipulative aims. One of the main pursuits of A. Kitov's latest monograph (1987) is the preservation of the totalitarian

## Summaries

*Soviet regime, not giving reasons for the abolishment of its order—based system of economy.*

*— Shaping of humane relations consists in the following. The psychologist as a consultant gives his client (entrepreneur, leader, worker, seller, etc.) an opportunity to become aware of himself and his value, and knowledge for increasing it. Further, the psychologist teaches his clients to understand, appreciate and increase the value of other people as well. All that is done not in an abstract and isolated space, but within the context of concrete economic, organizational, technological and other relations. If all these relations are analyzed in a man-centred and humane manner, then we can speak about the production of humane relations and humaneness.*

*That kind of work requires extremely high qualifications, vocation and responsibility. The psychologist must know not only general psychology, but the system of relations between all the subjects participating in economy; for example one cannot teach an entrepreneur without knowing the whole range of his activities.*

*How many psychologists are there who are able to develop man-centred psychology and economic relations? Only the market can answer such a question. How big is the market for the knowledge about man? Potentially*

*all the people as consumers need this knowledge in order to live properly, and all the producers in order to produce better.*

## Die fliegenden Hexen in Dorpat (Tartu): Ein Hexenprozess vom Jahr 1619

*Juhan Kahk, Malle Salupere*

*Die ersten Berichte über Hexenprozesse im Estland sind vom Ende des XVI Jahrhunderts, aber freilich ist vieles nicht erhalten und auch vorhandene Archivalien sind noch nicht erschöpft. Davon zeugt der vorhandene Aufsatz, welchem die neuentdeckten Angaben aus den Protokollbüchern des Dorpater Rats während der Polenzeit (1583—1624) zugrunde liegen. Diese bringen ein ganz neues Motiv in die estnische «Hexenbiographie». Wenn nach Maia Madar (1987) 147 hiesige Hexenprozesse bekannt waren, so gab es unter ihnen keinen, wo die Beschuldigten die Teilnahme an Hexensabbat bekannt hätten. Das erhöht kulturhistorische Bedeutung dieser Materialien. Schon vor anderthalb Jahrhundert hat der Professor für Strafrecht bei Dorpater Universität E. Osenbrüggen am Ende seines Aufsatzes mit Beschreibung des Dorpater Hexenprozesses vom Jahr 1608 (Inland, 1848) erklärt, er*

werde nächstens noch einen Prozess vom Jahr 1619 liefern. Er wurde aber bald «auf Allerhöchsten Befehl» entlassen und des Staates verwiesen. So treten diese Akten erst heute vor die Öffentlichkeit.

Ein Weib Elsa bekannte in und nach der Tortur, dass sie die Leute mit Zauberworten und «Teufelskraut» geheilt, den Anderen «Böses» angetan, noch andere hätten von ihr «Glück» begehrt. Das ist die gewöhnliche Tätigkeit der Hexen unseres Gebietes. Aber noch hat sie die Teilnahme an «Zusammenkünften auf einem Berge unter Dörpt» eingestanden, wo die Geister der lebendigen und toten Hexen zusammenkämen. Nach ihrer Meinung habe es etwa 50 gegeben, der Vornehmste unter ihnen ein Bauer Rein aus Stadtgut. Sie hat gesagt, sie trinken Meth und Bier aus Silbergeschirr und beraten sich, wem das Glück zu geben und wem zu nehmen wäre. Das gericht verurteilte Elsa zum Feuertod den 16. Januar 1619.

Das protokoll über Reins Verhör nach der Tortur ist vom 23. Februar. Er berichtete, daß er Stichwunden und Schmerz kuriert und Gewehr besprechen hätte. Das hätte er vor 50 Jahren in Russland gelernt. Seine Beschreibung der Zusammenkünfte ist viel farbiger als bei Elsa. Es sammelten sich, hater er erzählt, wohl über 1000 Zauberer, welche vom Saxa Jack mit einem kupfernem Horn zusammengeblasen werden. Der wäre ein Haupt von 300 Hexen,

aber er, Rein, hätte nur bei ihnen aufgewartet, den Köchinnen Wasser getragen u. a. Vor dem Auseinandergehen (das geschah in Gestalt von Elster, Krähen und Raben — nach dem, welche Worte und Geister jemand hatte) hat Saxa Jacks Weib alle Messer in eine Kiste gesammelt. Rein war verbrannt denselben 23. Februar.

Diese Schilderungen haben wenig Gemeinsames mit aus West-Europa bekannten wilden Orgien bei Teilnahme des Höllenfürstes. Unverkennbar sind die Elemente der estnischen Folklore und der bäuerlichen Gesinnung, obwohl die Vorstellung von solchen Zusammenkünften aus den städtischen Kontakten zu erklären wäre.

Else und Rein haben mehrere Hexen genannt. Aus den Protokollen erfahren wir nur von der Hinrichtung eines Hirtenweibes. Die übrigen gehörten zur Jurisdiktion der Jesuiten. Über die Tätigkeit der Letzten bei der Hexenjagd gibt es in denselben Protokollen einzelne Hinweise, voraus man schließen kann, daß sie viel mehr Opfer hingerichtet haben, als man es bisher vermutet hat.

## Self-determination and languages of deaf people

Valdeko Paavel, Regina Toom

The deaf people's struggle in several countries for the

## Summaries

acknowledgement of their communities as linguistic-cultural minorities has been activating in the last decade. The World Federation of the Deaf is fighting for the human rights of the deaf and for their sign language. Some problems connected with the mentioned realm have been treated in this article.

The deaf community and the sign language community do not coincide entirely. A certain part of deaf people do not use the sign language and several hearers or those hard of hearing do. The deaf people's and sign language communities also differ to some extent from the so-called traditional minority language communities. Of the two trends dealing with deafness — medical and linguistic-cultural — the latter is more successful at present. As a result of the linguistic-cultural

approach the deaf community can change from the object of social relations to their active subject. This may be one of the reasons for success.

Sign language is the core and the binder of the deaf community. The article deals with some problems of sign languages and visual communication and the relations between them. Research carried out in Estonia in this field is also pointed to.

One must respect the aspiration of deaf people for their acknowledgement as a linguistic-cultural minority. The right of every deaf person to choose a suitable language environment for himself should also be respected. Hearers should try to avoid making decisions of principal importance for the self-determination of deaf people.

---

## ОТ РЕДАКЦИИ

На первых страницах этого номера юрист Яан Соотак исследует соотношение между правом и моралью. Он описывает трактовки преступлений против нравственности от родового общества до «разморализации» уголовного права в 1960—70 годы и исходя из экзистенциальной проблемы уголовного права рассматривает уголовно-политическую ситуацию в Эстонии. В следующей затем короткой вещи «Убийца и его адвокат» немецкий писатель Эдгар Хильзенрат иронизирует над общественными учреждениями и их представителями. Но Ханна Аренд выделяет в политической свободе внутреннюю свободу, утверждая, что *raison d'être* политики и есть свобода, и ее полем опыта является деятельность. В противоположность этому опыт внутренней свободы предпочитает устранение от мира. Автор убежден, что без политически гарантированной общественной сферы у свободы будет отсутствовать жизненное пространство для реализации, и широко распространенное мнение о том, что свобода не может быть связана с политикой, ошибочно.

Каарел Хаав знакомит кратко с историей экономической психологии и, опираясь на лекции и материалы конференции международной ассоциации по исследованию экономической психологии 1990 года, представляет некоторые исследования проблемы экономической психологии.

Основываясь на двух первых томах *Variorum Commentary* к Джону Мильтону (1608—1674), спорит Стенли Фиш с предубеждением, что в тексте закодирован некий

смысл, который ученые и критики считают примарным и независимым. Автор утверждает, что такая точка зрения обесценивает деятельность читателя как интерпретатора. Значения скрываются не в кодированных формах, а в стратегиях интерпретаций, носителем которых являются интерпретаторские коллективы. Для иллюстрации приводим отрывок небольшой поэмы поэта «Потерянный рай». Писатель и физик Мадис Кыйв углубляется в произведение Иоганна Готлиба Фихте «Назначение человека» и открывает нам философский контекст периода его создания, а также спрашивает и отвечает на вопросы о философской основе «Назначения человека» в его современном звучании. В эстонской культуре порождает проблемы хрупкость слоя философской лексики. Далее автор сравнивает оригинал и эстонский перевод, сделанные в 1988 году, раскрывает необъясненное словоупотребление.

Матти Пелтонен рассматривает насколько расширила история развития мышления за последние десятилетия историческую науку. Автор видит отличительной особенностью истории развития мышления использование незначительного и сниженного материала, расширение социальной базы изучаемого объекта, углубление представлений о времени и др. Особый интерес представляют термины английского философа Гильберта Рейли «подробное описание», ставший общеупотребительным благодаря Клиффорду Геерцу, и парадигма «путеводной нити» Карло Гинзбурга. Юхан Кахк и Малле Салупере представляют интересные данные о процессе ведьм в Тарту в 1619 году и об идеологическом фундаменте процессов ведьм и об их оформлении вообще. Среди прочего описан единственный известный в Прибалтике шабаш ведьм.

До сих пор к глухонемым относились у нас, как правило, основываясь на медицинских критериях. Но какие бы открылись возможности перед ними, будь они актив-



ными субъектами общественных отношений. Поддерживая зарубежный опыт, Валдеко Паавел и Регина Тоом взвешивают возможности развития общины глухонемых как лингвакультурной социальной группы.

В разделе критики Рутт Хинрикус рецензирует вышедшую в Финляндии *Elon kirja: Elo Tuglaksen päiväkirjamerkintöjä vuosilta 1952—1958*, Отт Курс книгу Сеппо Лаллука *The East Finnic Minorities in the Soviet Union: An Appraisal of the Erosive Trends* и Хейно Арумяэ сборник, вышедший в издании Министерства иностранных дел СССР *Полпреды сообщают...*

Номер заканчивает пятая часть из книги Джорджа Фергусона *Знаки и символы в христианском искусстве*.

**Запрещенное, значит — плохое: Если уголовное право охраняет нравственность, тогда что оно охраняет**

Яан Соотак

*Изучение преступлений против нравственности может заключаться в разных аспектах — в историческом, сравнительно-правовом или философском. История преступлений против нравственности и место соответственных составов преступлений в действующих уголовных кодексах показывает, что охраняемые правовые блага могут быть истолкованы разным образом в зависимости от того, что общество понимает под нравственностью. На этом фоне может быть поднят вопрос об уголовно-правовых эвфемизмах, учитывая разницу между фактически охраняемым благом и определением этой охраны в уголовном законе. Революционные изменения в трактовке преступлений против нравственности, вызванные влиянием просветительных идей (работы и кодекс Ансельма Фейербаха), а также уголовно-правовая реформа в Европе в 1960—1970 годы дают основание утверждать, что существует процесс отступления составов преступлений против нравственности из уголовных кодексов. Некоторый обратный процесс в этой области можно проследить в ходе настоящей реформы уголовного права в*

*Эстонии. В качестве реакции на недооценку половых преступлений и преступлений против семьи в советском уголовном праве проект УК Эстонской Республики предусматривает главы о преступлениях против нравственности и против семьи и молодежи. В статье рассматриваются еще вопросы о социально-этическом характере уголовного права и о роли уголовного права в охране единичных правовых благ (фрагментарный и акцессорный характер уголовного права по определению Карла Биндинга).*

### **Экономическая психология: Традиционный и новый поход**

Каарел Хаав

*В статье рассматривается взаимосвязь экономической науки (economics) и психологии в контексте человеческих и экономических отношений. В системе человек (общество) — экономика (техносфера) — природа человек является целью и экономическим средством. Считая экономику самостоятельной системой, все остальное (человека и природу) рассматривают как средство и ресурсы; аналогична взаимосвязь экономической науки и психологии. Если экономика охватывает производство материальных благ и не содержит человека как производителя социальных ценностей, то взаимосвязь человека и экономики*

повернута с ног на голову. Наглядно говоря, в этом случае экономика перерабатывает социальные ценности («человеческий фактор»), чтобы произвести материальные ценности.

Новый подход дал бы возможность рассматривать всю общественную жизнь (и человеческие отношения), исходя из терминов, связей и т. д. экономики и экономической науки, как производство и потребление, добываясь повышения их экономичности и эффективности. В этом случае человеческие ценности (человек как социальная ценность) были бы первичными, а материальные ценности, (в том числе система их производства и рыночная экономика) вторичными. Сделав человека (общество) целью, а экономику средством, мы поставили бы их взаимосвязь с головы на ноги. Рассматривая все общество в терминах экономической науки можно сказать, что в этом случае потребляют материальные ценности, чтобы создать социальные ценности (прежде всего человечность). Общество в этом случае было бы системой производства человечности; мы продавали бы свою рабочую силу, чтобы производить человечность (самих себя и других людей как социальные ценности). Что касается нашего человеческого существования сейчас, то мы даже не продаем его, чтобы поддерживать жизнь нашего организма. Мы только продаем

свою производительную силу и то для того, чтобы ее вновь восстановить. Поэтому мы не живем как свободные люди, а воспроизводим зависимость своей жизни. Мы даже не продаем свою человеческую жизнь, а просто предаем ее, мы отказываемся от самих себя добровольно. И это делают не только работополучатели, продавая свою рабочую силу работодателям, но и работодатели (предприниматели, руководители) сами.

Автор рассматривает с этой точки зрения западную экономическую психологию и концепцию человека, опираясь главным образом на полученные материалы первой летней школы IAREP в университете в Линце, проходившей в августе 1990 года.

Исходя из традиции бихевиоризма исследуется экономическое поведение человека, а не человек как субъект (предприниматель, работополучатель, продавец, покупатель и т. д.) в системе экономических отношений. В традиционном рассмотрении модель человека — это черный ящик, который характеризует пассивность, а не открытая система, являющийся источником активности (см. рисунок 3 и 4). До сих пор задача экономической психологии была прежде всего манипулятивной — исследовать возможности влияния на поведение человека (чтобы он работал как надо и умел что надо).

## Резюме

Экономическая психология Советской России, самым продуктивным представителем которой является Ахмед Китов, не знает в точности даже концепций и методов западной экономической психологии, но добивается также манипулятивных целей. Одним из главных приоритетов в последней монографии А. Китова (1987) является сохранение советского тоталитарного режима, а не обоснование для ликвидации его командной экономической системы.

Формирование человеческих отношений состоит в следующем. Психолог как консультант дает своему клиенту (предпринимателю, руководителю, рабочему, продавцу и т. д.) возможность познать самого себя и свою деятельность и умение ее поднять. Далее психолог учит своего клиента думать, оценивать и поднимать ценность других людей. Это делается не абстрактно и в изолированном пространстве, а в контексте конкретных экономических, организационных, технических и т. д. отношений. Если все эти отношения проанализировать и представить человечно и дружелюбно, тогда можно говорить о человеческих отношениях и производстве человечности.

Эта работа требует очень высокой квалификации, призвания и ответственности. Такой психолог должен знать не только общую психологию, но и

всю систему отношений субъектов, принимающих участие в экономике; нельзя же учить, например, предпринимателей, не зная всего их поля деятельности.

Сколько таких психологов, которые могут развивать человеческую психологию и экономические отношения? На этот вопрос может ответить только рынок. Насколько он большой, кому необходимы знания о человеке? Потенциально нуждаются в таком знании все люди как потребители, чтобы правильно жить, и все рабочие, чтобы лучше работать.

## Летающие ведьмы в Тарту: О процессе над ведьмами в Тарту в 1619 г. Юхан Качк, Малле Салупере

Первые сообщения о процессах над ведьмами в Эстонии известны с конца XVI века. Хотя они давно привлекают внимание исследователей, архивы по этому вопросу еще далеко не исчерпаны. В основу данной статьи легли не использованные ранее материалы Исторического архива Эстонии, именно зафиксированные в протоколах Тартуского магистрата за польский период (1583—1624) данные, вносящие совершенно новый мотив в «биографию» эстонского колдовства. Если по обобщающей статье Майя Мадар (1987) было из-

вестно 147 процессов, то нигде обвиняемые не говорили об участии в сходках ведьм (обычный элемент западноевропейских процессов). Полтора века назад тот же материал был обнаружен профессором уголовного права Тартуского университета Э. Озенбрюгеном, который в конце своей статьи о тартуском процессе 1608 в еженедельнике *Inland* (1848) заявил о намерении издать протоколы Тартуского процесса 1619 г. Но вскоре он был по высочайшему повелению уволен и выслан из России, а судебное дело лишь сегодня попадает в научный оборот.

Женщина по имени Эльза, обвиненная в начале 1619 г. в колдовстве, признала под пыткой, что исцеляла людей, насылала другим «порчу», третьим доставляла «счастье». Это обыкновенное поприще ведьм, действовавших в здешних краях. Но еще она призналась, что бывала на сходках на одной горе близ Тарту, где собиралось более 50, в основном уже кончивших земную жизнь духов ведьм. Они пили мед и пиво из серебряных сосудов, обсуждали кому дать счастье и у кого отобрать. Самым главным на этих сходках она назвала крестьянина Рейна из городского имения. Суд приговорил ее к сожжению 16 января 1619.

Сохранился и допрос Рейна 23 февраля после пытки. Он говорил что может лечить раны, снимать боль, заговаривать

оружие, чему научился 50 лет назад, будучи увезен в Россию. Но самое интересное в его ответах описание сходок, где по его мнению собиралось до 1000 колдунов и ведьм, созываемых медной трубой, в которую трубил «вербовавший» Рейна Сакса Яак из недалекого имения. Тот был главным над 300 собравшимися, в то время как он Рейн лишь прислуживал кухаркам, таскал воду и т. п. После пира жена Сакса Яака собрала все ножи в один ящик.

По предложению Эльзы Рейн был поставлен над пятью остальными, которых и их дела он тоже перечислил. На сходку он одевал шубу из драконовой шкуры. Расходились они в виде сорок, ворон или воронов согласно тому кто какие имел слова или духов. Рейна сожгли того же 23 февраля.

В этих описаниях мало общего с известными из Западной Европы дикими оргиями при участии самого Люцифера, с поеданием некрещеных младенцев и пр. Хотя само представление о подобных сходках возникло, очевидно, благодаря городскому общению, мотивы его снижены до уровня крестьянского сознания и смешаны с элементами эстонского фольклора.

И Эльза и Рейн назвали еще ряд занимающихся колдовством лиц. Магистратские протоколы сохранили краткий допрос и смертный приговор только жены городского пасту-

## Резюме

ха. Остальные, проживая в имениях или на вышгороде, подлежали юрисдикции иезуитов-католиков, о деятельности которых при охоте на ведьм в тех же протоколах сохранились косвенные данные, позволяющие заключить, что на их совести гораздо больше сожженных жертв, чем было принято считать, ввиду отсутствия прямых свидетельств.

### Самоопределение и языки глухонемых.

Валдеко Паавел, Регина Тоом

В последнее десятилетие активизировалась борьба общин глухонемых в разных странах за признание их лингвокультурной малой группой. Всемирная федерация глухонемых также борется за права человека глухонемых, за права общины на языке жестов. В статье рассматриваются проблемы, связанные с некоторыми отмеченными выше направлениями.

Община глухонемых и община, связанная с языком жестов, не совсем покрывающие друг друга понятия. Известная часть глухонемых не использует язык жестов, а в общину жестового языка входят и слышащие и слабослышащие люди.

Общины глухонемых и использующих язык жестов отличаются по некоторым параметрам от так называемых традиционных сообществ носителей малых языков. Лингвокультурный подход в настоящее время по сравнению с медицинским развивается успешнее. Одна из причин его успеха заключается в том, что при лингвокультурном подходе община глухонемых может превратиться из объекта общественных отношений в активного субъекта общественных отношений.

Ядром и связующим звеном общины глухонемых является язык жестов. В статье рассматривают некоторые проблемы языков жестов и визуальных коммуникативных систем и их взаимоотношения. Отмечается и проделанная в данной области работа в Эстонии.

Стремление глухонемых к признанию их лингвокультурной малой группой необходимо уважать. Заслуживает уважения и стремление каждого глухонемого найти себе подходящую языковую среду. Слышащие должны стараться воздерживаться от вынесения силовых решений в отношении глухонемых, стремящихся к самоопределению и подчеркивающих свою значимость.

*Akadeemia* on kultuuriajakiri, mis taotleb vahendada lugejaile eri teadusharude tänapäevast taset ja arenguid.

*Akadeemia* ilmub 12 korda aastas kogumahuga u 2700 lk.

Tellimisindeks 78 163. Tellides *Akadeemia*, saate ajakirja kätte kiiremini ja neljandiku võrra odavamalt kui üksiknumbreid ostes.

*Akadeemia* is a monthly of the Estonian Writers' Union.

*Akadeemia* is a cultural journal, which aspires to introduce the modern level and development of scientific disciplines to the readers.

*Akadeemia* comes out 12 times a year, all in all approximately 2700 pp.

**Subscription rates for 1991:**

	USD	FIM	SEK
single copy	5	23	34.50
6 months	30	130	180
Year	55	220	330

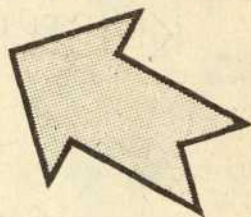
The subscription can be made at: Akateeminen Kirjakauppa, 128 SF-00101, Helsinki, Finland; Bibliotekstjänst AB, 200 S-221 00, Lund, Sweden. Or, one can pay direct to: Kansallisosakepankki (KOP), Länsi-Pasila, Helsinki, Periodika Publishing House account no. 145410/24817, if you send the cheque and your subscription to Periodika Publishing House: «Periodika», Postkast 107, Pärnu mnt 8, 200090 Tallinn, Eesti/Estland/Estonia/.

✉ *Akadeemia*, Küütri 1, 202400 Tartu, Eesti/Estland/Estonia.

☎ 31373, 31117.



**TARTU KOMMERTSPANK**



- arveldused ja laenud
- valuutaoperatsioonid kodu- ja välismaal
- soodsad hoiustustingimused
- abi välismajandustehingute sooritamiseks
- võimalus astuda panga osanikuks
- mitmed teised pangateenused

**SINU ÄRI EDUKS!**

TARTU  
Munga 18  
tel 331 97  
telex 173 107 Money SU

TALLINN  
Dunkri 9  
tel 44 69 77  
fax 44 03 61



---

# MÄRGID JA SÜMBOLID KRISTLIKUS KUNSTIS

*George Ferguson*

*Tõlkinud*

*Meelis Sügis, Tõnu Karolin ja Heili Einasto*

V



Lucia legendi meister  
TAEVA KUNINGANNA MAARJA

## IX Peatükk

## KOLMAINSUS, MADONNA JA INGLID

Renessansikunstis kujutati Jumalat põhiliselt kahel viisil. Rõhutati kas Jumaluse ühtsust või kujutati Kolmainsust eri isikutena. Viimasel puhul võivad Isa, Poeg ja Püha Vaim sõltuvalt kujutatavast teemast esineda koos või eraldi. Üldiselt rõhutati Jumaluse isikute tegevust: Jumal Isa juhatab maailma loomist, Poeg kannatab ja Püha Vaim valgustab Kirikut — lunastatute ühiskonda.

**Jumal Isa.** Teist käsku<sup>18</sup> järgides vältisid varasemad kunstnikud Jumal Isa kujutamist. Järk-järgult saadi siiski üle Kõigevägevama kujutamise kaasnenu pühadusteotuse tundest. Esmalt hakati kujutama vaid pilvest sirutuvat Jumala kätt kui Tema võimu sümbolit, hiljem Tema pead, siis juba pead koos ülakehaga ja lõpuks tervet kuju. Renessansiajal kujutati Jumal Isa juba vabalt. Varasemal ajal sümboliseeris Jumala tervikkuju pigem Kolmainsust kui ainult Jumal Isa, kuid renessansiajal võis ta tähistada nii ühte kui teist. Renessansikunstis võib Jumal Isa ära tunda Tema vanuse ja sageli ka kolmnurkse nimbuse järgi, mis eristab Teda teistest Kolmainsuse isikutest. Ta võib käes hoida riigiõuna või raamatut, ehkki need atribuudid võivad esineda ka teistel. Vahel kannab Ta paavstirüüd ja tiaarat, kuigi selline riietus esineb sagedamini põhjamaade kunstis kui itaalia renessansis.

**Jumal Poeg.** Kunstis ei kujutatud üksnes Kristuse maa-pealset elu, vaid ka Tema jätkuvat tegevust Jumala Pojana: istumas Isa paremal käel või kohut mõistmas elavate

<sup>18</sup> «Sa ei tohi enesele teha kuju ega mingisugust pilti sellest, mis on ülal taevas, ega sellest, mis on all maa peal, ega sellest, mis on maa all vees!» (2Mo 20:4) *Tlk.*

ja surnute üle. Nendel jutustavatel pildidel on Kristust kujutatud vastavalt stseenile. (Vt *Jeesus Kristus*, VIII ptk.) Palvuspildidel on Kristus tavaliselt oma Isast noorem. Ta võib esineda küpses eas mehena, habeme ja haavadega ning paljajalu; või lapsena, kes on koos oma emaga, harvem üksinda. Kristuslaps sümboliseerib alati Kristuse lihakssaamist, aga kui Ta hoiab käes oma kannatuse sümboleid, rõhutab see seost Tema lihakssaamise ja inimkonna eest ohverdumise vahel. Kristust võidi kujutada ka tallena, mitte üksnes inimesena. Sel juhul vihjatakse Püha Ristija Johannese sõnadele (Jh 1:29): «Vaata, see on Jumala Tall, kes võtab ära maailma patu!» ja samuti nägemusele Johannese ilmutuses (5:6): «Ja ma nägin keset aujärge ja nelja olendit ja keset vanemaid seismas Talle, kes oli otsekuu tapetud; ja tal oli seitse sarve ja seitse silma, mis on Jumala seitse vaimu, kes on läkitatud kogu ilmamaale».

Harvem on Kristust kujutatud lõvina. Kala, varakristlikus kunstis väga levinud Kristuse sümbol, näib renessansi ajaks tarvitusest kadunud olevat. Sageli on kujutatud veel järgnevaid stseene:

*Ristilöödud Kristus:* Kristus ristil, tavaliselt kahe ristilöödud röövli vahel, ning Neitsi Maarja ja evangelist Püha Johannes seismas risti all.

*Kristuse ristiltvõtmine:* Kristust võetakse ettevaatlikult ristilt alla. Seda stseeni tuntakse ka «Depositsiooni» nime all<sup>19</sup>.

*Kristuse haudapanek:* Sageli on kujutatud Kristuse haudapanekut. Kristus võib olla püsti tõstetud või istuda sirgelt. Tema haavad on näha ning Teda toetavad inglid. Tema juures võivad olla Neitsi Maarja, evangelist Püha Johannes ja kaks teist Maarjat.

*Pietà:* Surnud Kristus Neitsi Maarja käte vahel.

*Valumees:* Elav Kristus näitab oma viit haava ning on sageli koos oma kannatusriistadega.

<sup>19</sup> Eesti kunstikirjanduses ei ole seda nimetust kasutatud. *Tlk.*

*Salvator Mundi (Maaailma Lunastaja)*: Kristus hoiab käes riigiõuna, peas on Tal okaskroon ja mõnikord kannab Ta risti.

*Noli Me Tangere* ja *Teekond Emmausesse*: Mõlemad on Kristuse ülestõusmisjärgsed ilmumised ja Teda võib olla kujutatud aedniku või palverändurina.

Renessansikunstis on Kristuse tavapäraseid atribuudid ristikujuline nimbus, rist, stigmat ja raamat. Raamatul võib olla pealiskiri, millest kõige levinumad on «Pax vobis» (Rahu olgu teile), «Ego sum via, veritas, et vita» (Mina olen tee, tõde ja elu), «Ego sum lux mundi» (Mina olen maailma valgus), «Ego sum resurrectio» (Mina olen ülestõusmine) ja «Qui videt me, videt et Patrem» (Kes mind näeb, näeb ka Isa). Kristuse sümbolitena on kasutatud ka mitut monogrammi. Sageli esinevad maalidel Kristusest kreeka tähestiku tähed A (alfa) ja Ω (oomega) (esimene ja viimane) või siis X (hii) ja P (roo), kreekakeelse sõna Χριστός (Kristus) kaks esimest tähte. (Vt *Rist*, XIII ptk; *Monogramm*, XI ptk.)

**Jumal Püha Vaim.** Püha Vaimu on tavaliselt kujutatud valge tuvina. Kui Ta esineb koos teiste Kolmainsuse isikutega, võib Ta olla ka nende sarnane või märgatavalt noorem inimene. Vastavalt Kristuse lubadusele, et Ta saadab Püha Vaimu oma Kirikusse elunema, kogunesid kõik apostlid nelipühapäeval ühte kohta kokku. «Ja taevast sündis äkitselt kohin, otsekui oleks kange tuul puhunud, ja täitis kõik koja, kus nad istusid. Ja neile ilmus nagu lõhestatud tulekeeli, ja need langesid üksikult igaühe peale nende seast. Ja nad kõik said täis Püha Vaimu [---]» (Ap 2:2—4). Nelipühi kujutataval maalidel ilmub Püha Vaim tavaliselt valguskiirte või leekide kujul.

**Kolmainsus.** Kolmainsust võidi kujutada mitmel viisil. Kui taheti rõhutada Jumaluse ühtsust, võidi kujutada üht kuju või kolme sarnast kuju. Muidu võib Jumaluse kolme isikut eristada nende individuaalsete atribuutide järgi.

Jumal Isa esindab valge habemega vanem mees; Poega noorem mees, kes kannab risti või on sellele naelutatud; ja Püha Vaimu on kujutatud tuvina. Harvem esindab Kolmainsust kolm eri vanuses isikut.

**Neitsi Maarja.** Renessansikunstis pole kedagi peale Kristuse kujutatud nii sageli kui Neitsi Maarjat. Põhiliselt on Maarja armu ja puhtuse kehastus. Ta on halastav ema, kes kätkeb endas kogu naissoo leebust. Kunstis on Neitsi Maarja tähistamiseks ning tema eriliste omaduste esiletoomiseks kasutatud palju erinevaid sümboleid ja atribuute. Kõige enam on levinud järgmised palvuslikud ja idealiseeritud kujutised Maarjast:

*Madonna Jeesuslast kummardamas:* Maarja põlvitab harduses ja austuses Jeesuslapse ees. Vahel on see stseen ühendatud Jeesuse sündimise stseeniga.

*Mater Amabilis (Armastatav Ema):* Maarja hoiab kas seis-tes või troonil istudes süles jumalikku last.

*Alandlikkuse Madonna:* Maarja istub koos Jeesuslapsega maas.

*Aupaistes Maarja:* Maarja seisab aupaistest ümbritsetuna taevas ja teda toetavad või ümbritsevad keerubite pead.

*Taeva Kuninganna:* Maarja seisab kuningannaks kroonituna kuusirbil. Kroonil võib sageli olla apokalüptilise nägemuse kaksteist tähte (Ilm 12:1).

*Madonna majesteetlikkus:* Maarja istub taevase valitsejanana inglitest kaaskonna keskel troonil.

*Madonna della Misericordia (Halastuse Ema):* Maarjat on kujutatud seismas ning põlvitavaid usklikke rahvahulki, keda ta kaitseb, oma mantli alla kogumas. Vahel, kui seliseid palvuspilte tellisid mungaordud või religioossed vennaskonnad, kannab põlvitav rahvas vastava vennaskonna või ordu rõivaid.

*Madonna del Soccorso (Appitõttav, Abistav Ema)* on tihe-  
dasti seotud Halastuse Emaga ja on eriline pühendumis-  
vorm Maarjale kui laste kaitsjale. Laste kaitsjana on Neit-

si Maarjal tavaliselt käes nui, millega ta peletab eemale inetut Kuradit, kes püüab lapsi hirmutada. Selline kujutamisviis näib olevat omane eelkõige renessansiajastule ja on levinud eriti Kesk-Itaalias.

*Mater Dolorosa (Valuema, Valurikas Ema)*: Neitsi leinab Poega, käed rinnal, pisarad mööda nägu alla voolamas. Vahel kannab ta loori peal okaskroomi.

*Patuta eostuse Neitsi*.<sup>20</sup> Renessansiajal on neil piltidel kujutatud Neitsit koos oma vanemate Joakimi ja Annaga või Jumalusega (Isa, Poja ja Püha Vaimuga). Atribuudid, mille järgi patuta eostuse Neitsit on kõige kergem ära tunda, on järgmised:

1. päike ja kuu (vt *Päike ja Kuu*, III ptk)
2. liilia (vt *Liilia*, II ptk)
3. okasteta roos (vt *Roos*, II ptk)
4. suletud rohuaed (vt *Aed*, III ptk)
5. pitseeritud allikas (vt *Allikas*, III ptk)
6. Liibanoni seeder (vt *Seeder*, II ptk)
7. iisai-puu (vt *Puu*, II ptk)
8. suletud värav (vt *Värav*, XIV ptk)
9. määrdumata (laiguta) peegel (vt *Peegel*, XIV ptk)
10. Taaveti torn (vt *Torn*, XIV ptk)
11. kaksteist tähte (vt *Täht*, III ptk)

*Roosikrantsi (roosipärja) Neitsit* eelistasid eriti dominiiklased, sest legendi järgi ilmus Neitsi Maarja ordu asutajale Püha Dominicusele ja andis talle roosikrantsi. Seda tüüpi maalidel on kesksel kohal roosikrantsi käes hoidev Neitsi ja temaga on sageli kolme liiki saladusi: röömurikkaid, valurikkaid ja aurikkaid. (Vt *Roosikrants*, XIII ptk.) *Votiivmaalid (pühendusmaalid)* Neitsist võivad olla seotud mingi erilise sündmusega või siis mingi kindla kirikuga, mille heaks Neitsi Maarja olevat teinud mõne imeteo või

<sup>20</sup> Ka *pärispatuta saamise Neitsi*. Mõeldud ei ole eostust Maarja üsas enne Jeesuse sündi, vaid eostust Anna üsas enne Maarja sündi, millega Maarja vabastati pärispatust. *Tlk.*

näidanud üles erilist poolehoidu. Tuntuimad nende hulgast:

*Madonna del Carmine*, mis kujutab Neitsit karmeliitide ordu rajajana.

*Madonna di Loreto*, mis vihjab Naatsareti maja imepärasele toimetamisele Loretosse Itaalias, pärast seda kui paganatest saratseenid olid vallutanud Püha Maa. Nendel maalidel hoiab Neitsi käes ehitist, mis sageli meenutab kirikut. See sümboliseerib Loreto pühamut, mis ehitati esialgse väikese kabeli kohale, et seda kaitsta.

*Santa Maria della Neve*, mis viitab Santa Maria Maggiore kiriku imepärasele ehitamisele Roomas. Legendi järgi näitas Neitsi Maarja kätte kiriku plaani imelise augustikuisel lumesajuga, mis tähistas kiriku asukoha ja tulevased piirjooned.

*Santa Maria della Vittoria*, mis kujutab Neitsit, keda lahingus appi hüüti. Tavaliselt näeme teda taevas ja temast allpool asuvad võitlevad laevad ja armeed. Teda võib olla kujutatud ka troonil istumas ja temaga koos võitjaid, kes teda austavad.

*Madonna della Peste* on palvuspilt Neitsi Maarjast, kellelt paluti abi katku vastu. Sellel kujutatakse Neitsit, kes hõljub katkust tabatud linna kohal või on ümbritsetud pühakutest, kelle poole katku ajal palvetati, näiteks Püha Petronio Bolognas ja Püha Rosalie Palermos.

Lisaks eelmainituile on Neitsi Maarja tähistamiseks kasutatud ka teisi atribuute nagu täht, roos, pitseeritud raamat ja vöö (vt individuaalset loetelu).

**Inglid ja peainglid.** Sõna «ingel» tähendab saadikut, «sõnumitoojat». Pühakirjas mainitakse ingleid ja nende tegevust «Jumala käskjalgade ja saadikutena» nii sageli, et usk nende olemasolusse kinnistus kristlikus traditsioonis sügavalt. Selles traditsioonis on inglite hulgad jaotatud kolme triaadi ehk hierarhiasse ning iga hierarhia jaguneb omakorda kolmeks kooriks. Üldtunnustatuima inglite jao-



tuse on kirja pannud Pseudo-Dionysios Areopagita ja see on järgmine:

*Esimene hierarhia*: seeravid, keerubid, aujärjed (troonid).

*Teine hierarhia*: ülemused, väed, võimud (meelevallad).

*Kolmas hierarhia*: valitsused, peainglid, inglid.

*Esimene hierarhia*: Seeravid ümbritsevad lakkamatu austuse ja armastusega vahetult Jumala trooni. Seeraveid kui jumaliku armastuse esindajaid on tavaliselt maalitud punastes värvides ning mõnikord hoiavad nad käes põlevaid küünlaid. Keerubid näevad Jumala palet ja kummardavad Teda. Keerubeid kui jumaliku tarkuse esindajaid on kujutatud kuldkollastes või sinistes värvides. Vahel hoiavad nad käes raamatuid. Aujärjed toetavad Jumala istet. Nad esindavad jumalikku õiglust. Sageli kannavad nad kohtunikurüüd ja mõjuvõimu märgina on neil käes ametikepp. Usuti, et nad saavad oma hiilguse otse Jumalalt ja annavad seda edasi teisele hierarhiale.

*Teine hierarhia*, kuhu kuuluvad ülemused, väed ja võimud, on moodustunud tähtede ja loodusjõudude valitsejatest ning asevalitsejatest. Nemad omakorda annavad saadud hiilgust edasi kolmandale hierarhiale. Ülemused on kroonitud, hoiavad käes valitsuskeppi ja mõnikord võimu sümbolina ka riigiõuna. Nad esindavad Jumala võimu. Väed hoiavad käes valgeid liiliaid või vahel ka Kristuse kannatuse sümbolina punaseid roose. Võimud on sageli täies relvastuses nagu võidukad sõjamehed õelate kuradi te hordide vastu.

*Kolmanda hierarhia* kaudu — valitsused, peainglid ja inglid — säilib taevalik side loodud maailma ja inimesega, sest nemad on Jumala tahte täideviijad. Valitsused on rahvaste saatuse juhtijad, peainglid taevasõdalased, inglid süütute ja õiglaste kaitsjad. Mõlemad, nii peainglid kui inglid, on saadikutena Jumala ja inimese vahendajad. Lisaks eelmainitud funktsioonidele kuuluvad inglid ka taevakoori.

**Peainglid.** Ehkki ingleid kujutati renessansikunstis väga sageli, on individuaalne kuju iseloomulike tunnuste ja atribuutidega antud ainult peainglitele. Johannese ilmutuses (8:2) mainitakse «seitset inglit, kes seisid Jumala ees», kuid Kirik ei ole neile nimesid andnud. Seitset suurt inglit on mõnikord kasutatud Kristuse ristilöömise, viimse kohtupäeva ja Pietà stseenide kujutamisel, kuid sagedamini esinevad nad siiski dekoratiivsete kujudena.

Pühakirjas mainitud neli peainglit on Miikael, Gabriel, Raafael ja Uuriel. Heebrea pärimuse järgi toetavad need neli inglit Jumala trooni. Vaid kolmele esimesele on omistatud kindlad isikutunnused ja pühaku nimetus. Taevaste käskjaladena, teejuhtidena ja Kiriku maapealse võitluse kaitsjatena on nende ilu, jumalik vaprus ja ülevad suhted surelike inimestega teinud nendest kõige väljapaistvamad kujud kristlikus kunstis.

**Püha Miikael.** Peaingel Miikaeli nimi tähendab «kes on kui Jumal». Kristlik pärimus räägib temast kui taevaste väehulkade ülemjuhatajast, juudi rahva kaitsjast, kes pärast ristiusu tekkimist sai kristlikes maades Kiriku võitluse kaitsjaks. Jumal on andnud Miikaelile palju tähtsaid privileege. Tema on see, kes puhub pasunat üldise ülestõusmise ajal; «äkitselt ühe silmapilguga, viimse pasuna hüüdes. Sest pasun hüüab ja surnud tõusevad üles kadumatutena ja me muutume» (1Ko 15:52). Tema ülesandeks on vastu võtta surematuid hingi, kui nad lahkuvad maalt ja neid kaaluda: «[---] sind on vaekaussidega vaetud ja leitud kerge olevat!» (Tn 5:27.) Et ta oli juudi rahva kaitsja, siis sai ta kristlaste seas ka lunastatute kaitsjaks oma vana vaenlase Pörguvürsti eest.

Renessansiajal kujutati peaingel Püha Miikaeli tihti, alati noore ja ilusana, sageli riietatud pimestavasse soomusrüüsse, mõõga, oda ja kilbiga. Tema õlgadest sirutuvad hiilgavad tiivad. Vahel kannab ta vääriskividega krooni. Kõige sagedamini on teda kujutatud võitlemas Saatanaga,

kes esineb lohe, mao või deemoni kujul. See viitab draamatilisele kirjeldusele Johannese ilmutuses (12:7—9): «Ja sõda tõusis taevast: Miikael ja tema inglid sõdisid lohe vastu, ja lohe sõdis ja tema inglid. Ja ta ei saanud võimust ja nende aset ei leitud enam taevast. Ja suur lohe, see vana madu, keda hüütakse Kuradiks ja Saatanaks, kes eksitab kogu maailma, visati maa peale, ja tema inglid visati välja ühes temaga.» Kui Miikael hoiab käes vaekausse või kaalusid, siis tegeleb ta hingede kaalumisega.

Püha Miikael esineb sageli Vana Testamendi ainelistel maalidel nagu Iisaki ohverdamine, Mooses ja põlev põõsas, Joosua Jeerikos ja Taaveti kohtumõistmine. Tal on tähtis osa ka Neitsi Maarjaga seotud legendides — oli see ju Püha Miikael, kes saadeti Neitsile teatama tema peatsest surmast.

**Püha Gabriel.** Kristlik kirik on omistanud peaingel Gabrielile nagu Miikaelile ja Raafaelilegi pühaku tiitli. Gabrieli nimi tähendab «Jumal on mu jõud». Ta on taevaste varanduste valvur, lunastuse ingel ja Jumala ülemkäskjalg. Just viimane ülesanne on teinud ta kristlikus traditsioonis eriti väljapaistvaks.

See on Gabriel, kes läkitatakse Taanieli juurde teatega, et juudid pöörduvad vangistusest tagasi. Tema kuulutab ette Simsoni sündi, nähes seejuures välja kui «Jumalamees ja tal oli nagu Jumala ingli välimus» (Ko 13). See on Gabriel, kes ilmub templis Sakariasele ja ütleb, et tolle naine Eliisabet toob ilmale poja, kellele pannakse nimeks Johannes. Ja tema kuulutas Maarjale: «Aga kuuendas kuus läkitas Jumal ingel Gabrieli Galilea linna, mille nimi on Naatsaret, neitsi juurde, kes oli kihlatud Joosepi-nimelise mehega Taaveti soost. Ja neitsi nimi oli Maarja. Ja tulles sisse tema juurde, ütles ingel: «Tere, sa armuleidnu, Issand olgu sinuga!»» (Lk 1:26—28.) Maarja kuulutuse inglina hoiab Gabriel tavaliselt ühes käes liiliat või skeptrit ja tei-

ses pärgamendirulli, millele on kirjutatud *Ave Maria, Gratia Plena* (Tere Maarja, täis armu).

Varasematel Maarja kuulutusel kujutatavatel maalidel on Gabriel tavaliselt uhketes riietes ja väga majesteetlik. Ta kannab krooni ja skeptrit, mis viitab kõrgemale võimule, ning tema tiivad on suured ja mitmevärvilised. Tema parem käsi on tervitamiseks ja õnnistamiseks välja sirutatud. Neil maalidel on Gabriel peamine kuju, Maarjat aga kujutatakse inglit vastu võtmas täielikus alistuvuses ja alandlikkuses. Peab märkima, et pärast 14. sajandit Neitsi Maarja ja Gabrieli osakaal neil maalidel vahetub. Neitsi Maarja muutub palju väljapaistvamaks isikuks ja ülemaks olendiks. Neitsit on kujutatud inglite kuningannana ja Gabriel ei kannu enam skeptrit, vaid liiliat kui Neitsi puhtuse sümbolit. Sageli on teda kujutatud põlvitamas, käed rinnal risti.

**Püha Raafael.** Peaingel Raafael, kelle nimi tähendab «Jumal tervistab», on kaitseinglite pealik ja kogu inimkonna kaitseingel. Teda on kujutatud lahke sõbrana neile, keda ta teenib. Nii kaitseb ta Toobijat tema teekonnal Kabaeli juurde Maadaisse (vt *Toobija, Vana Testament, V ptk*). Sellest vanast Heebrea loost tulenevad ka Raafaeli atribuudid. Raafael on noorte ja süütute kaitsja. Eriti jälgib ja kaitseb ta palverändureid ja teekäijaid.

Tavaliselt on teda kujutatud lahke, leebe ja hella isikuna. Ta kannab rändaja või palveränduri riideid ja sandaale ning tema juuksed on peapaelaga seotud. Käes hoiab ta keppi ja vahel on tema vöö külge seotud pudelkõrvits vee- või reisipaun. Kui teda on kujutatud kaitsevaimuna, siis on ta uhketes riietes ja üle tema öla ripub kuldse vöö küljes reisipaun või laegas. Ühes käes on tal mõõk, teine on hoiatavaks märguandeks üles tõstetud, nagu tahaks ta öelda: «Vaata ette!»

Kristliku pärimuse järgi olevat just kaitseingel Raafael ilmunud karjastele jõuluööl teatega: «Ärge kartke! Sest vaa-

ta, ma kuulutan teile suurt rõõmu, mis saab osaks kõigele rahvale: sest teile on täna Taaveti linnas sündinud Õn-  
nistegeija, kes on Issand Kristus!» (Lk 2:10—11.)

**Uuriel.** Uurieli on kujutatud palju vähem kui Gabrieli või Miikaeli. Nimi Uuriel tähendab «Jumala valgus» ja Miltoni teoses «Kaotatud paradiis» esineb see peaingel päikese asevalitsejana. Üks vana legend jutustab, et see oli Uuriel, kes ilmus Jeesuse saadikuna Tema jüngritele Emmauses (vt *Jeesus Kristus*, VIII ptk).

Maalidel on Uurielil tavaliselt käes pärgamendirull ja raamat, mis viitavad talle kui kohtuotsuste ja ennustuste tõlgendajale.

**Prohvetid.** Renessansiajastul valitses üldine arvamus, et Vana Testamendi tuleb mõista Jumala ülestähendusena, mis valmistab ette inimeste elu ja mõtlemist Kristuse tulekuks. Vana Testamendi sündmusi peeti selle ettekuulutajaks, mis jõudis kätte kristlikul ajastul. Nagu Vana Testamendi suurtes valitsejates, kuningates ja juhtides nähti sarnasust Kristusega, nii austati prohveteid selle tõttu, et nad olid ette ennustanud Kristuse tulekut.

Kunstis olid prohvetid pigem sümbolite kehastused kui reaalsed inimesed. Sel põhjusel ei püütud neid ka eriti karakteriseerida. Prohvetid on tavaliselt nelja evangelisti ja kaheteistkümne apostli paarikud, nii et nende arv võib ulatuda kuueteistkümmeni, aga nende valik varieerub suuresti ning sageli arvati nende hulka ka valitsejad ja kuningad. Enim kujutatud prohvetid on Jesaja, Jeremija, Taaniel, Hesekiel ja Joonas. Ainult Joonas on teda eristav atribuut — vaal. Teisi prohveteid võib tavaliselt ära tunda raamatu või pärgamendirulli järgi, millele on kirja pandud nende ettekuulutused. Kõrvuti Joonas looga on itaalia renessansikunstis ka illustratsioon teiste prohvetite raamatutest, millest märkimisväärseim on Hesekieli nägemus (Hs 1). Tuntumad näited sellest on kunstis muidugi Michelangelo laemaalid Sixtuse kabelis.

**Sibüllid.** Sibüllid on prohvetite paarikud. Nagu Prohvetid seovad juudi maailma kristlusega, nii seovad sibüllid vanakreeka ja –rooma maailma kristliku ajastuga. Sibüllid etendasid antiikajal tähtsat osa. Varro, kes elas esimesel sajandil enne Kristust, ütleb, et neid oli kokku kümme. Hiljem lisati neile veel kaks. Sibüllide atribuudid varieeruvad suuresti, nagu puudub ka ühtne arvamus nende ettekuulutuste kohta. Keskajal kujutati kõige sagedamini Erythrai sibüllid, kes olevat ennustanud Maarja kuulutust, ning Tiburi sibüllid. Järgnevad ladinakeelsed omadussõnad vihjavad erinevate sibüllide geograafilistele seostele: Persica, Libyca, Erythrea, Delphica, Samia, Cumena, Cimmerica, Hellespontina, Phrygia, Tiburtina, Agrippa või Hebraica ja Europa. Renessansikunstis on need kohanimed sageli kirjutatud sibüllide kõrvale. Sibülle kujutati renessansikunstis, kas üksikuna või grupina, üsna sageli.

**Voorused, pahed ja vabad kunstid.** Renessansikunstis sageli kujutatud abstraktsete isikute hulka kuuluvad ka need, kes esindavad seitset voorust, seitset pahet ja vabu kunste. Seitsmeks vooruseks — kõik naissoost — on tavaliselt:

*Usk* on naine karika või ristiga või mõlemaga. Tema jalgade juures on Püha Peetrus.

*Lootus* on tiivuline naine, kelle käed on sirutatud taeva poole. Tema tavaliseks atribuudiks on ankur. Lootuse jalgade juures on Püha Jakoobus Vanem.

*Armastuse* ümber on enamasti lapsed ning ühte neist ta parasjagu imetab. Mõnikord hoiab ta käes leeke või südant. Tema jalgade juures on evangelist Püha Johannes.

*Möödukusel* on käes mõök või kaks vaasi. Tema jalgade juures on Scipio Africanus.

*Tarkusel* võib olla kaks pead ja ta hoiab käes peeglit ning madu. Tema jalgade juures on Solon.

*Vaprusel (Meelekindlusel)* võib olla käes mõök, nui, kilp, riigiõun ja lõvinahk, või sammas, mis vihjab sellele, kui-

das Simson purustas vilistite templi. Tema jalgade juures on Simson.

Õiglus hoiab käes mõõka ja kaalusid. Tema jalgade juures on keiser Traianus.

Esimest kolme kutsutakse teoloogilisteks voorusteks, ülejäänud nelja tuntakse kardinaalsete (peamiste) vooruste nime all.<sup>21</sup>

Seitsmele voorusele vastandub seitse pahet: kõrkus, ahnus, lihahimu, viha, liigsöömine ja -joomine, kadedus ja (südame)laiskus. Nende atribuudid pole selgelt määratletud.<sup>22</sup>

Renessansikunstis esinevad koos seitsme voorusega vahel ka seitse vaba kunsti: grammatika, dialektika, retoorika, aritmeetika, muusika, geomeetria ja astronoomia. Ka nende atribuudid pole selgelt määratletud.

<sup>21</sup> Vooruste nimetused on ladina keeles vastavalt *fides, spes, caritas, temperantia, prudentia, fortitudo, institia*. Tlk.

<sup>22</sup> Pahede nimetused on ladina keeles vastavalt *superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia*. Tlk.

## X Peatükk

### PÜHAKUD

**Püha Agatha** Sitsiiliast (3. saj.) oli ilus ristiuskutu laps, kes pühendas oma ihu ja hinge Önnistegijale. Tolleaegne Sitsiilia asehaldur Quintianus sai kuulda Agatha ilust ning laskis ta oma paleesse tuua. Kõigist pakkumistest hoolimata ei nõustunud Agatha siiski Kristust ära salgama ning teatas, et kuulub oma taevasele peigmehele. Seepeale, et tütarlaps keeldus tema omaks saamast, Quintianus vihastas ja otsustas teda karistada kõige julmema te piinadega. Ta lasi Agathal rinnad tangidega ära rebida ning käskis ta suurde tulle heita, kuid Jumala abi päästis neitsi. Öö jooksul ravitsesid Püha Peetrus ja teda saatev ingel Agatha haavatud rinnad terveks ning maaväris päästis ta tulest. Lõpuks palus vaevatud pühak Jumalalt, et surm vabastaks ta piinadest. Tema palvet võeti kuulda. Umbes aasta pärast tema surma ähvardas Etna mäest purskuv tulise laava vool hävitada Catania linna. Linna-rahvas tormas Püha Agatha hauale ning võtnud tema siidloori, kandis seda oda otsas tulejõe vastu. Jõudnud püha reliikviani, käändus laavavool kõrvale ning linn oli päästetud. Selle ime tõttu pöördusid paljud ristiuskutu.

Maalidel on Pühal Agathal harilikult ühes käes palmioks kui võidu sümbol, teises käes hoiab ta viitena oma martüüriumile vaagnat või kandikut kahe naiserinnaga. Vahel on tema käes või kõrval kujutatud tema martüüriumiriistu: tange või lambaraudu. Enamasti kannab ta pikka loori vihjena imele, mis päästis Etna purske ajal Catania linna.

**Püha Agnes** (Inez) (3. saj.), Salerno ja Rooma lapspühak, oli ainult kolmteist aastat vana, kui pühendus ristiuskutu. Ta kuulutas end Kristuse mõrsjaks ning keeldus abiellumast Rooma prefekti pojaga, kes teda väga armastas.



Noormehe isa püüdis neiu otsust kõigutada esmalt veenmise, siis aga häbistamisega. Ta laskis neiu avalikku majja viia ning alasti kiskuda. Agnes palvetas, et tema Kristusele pühendatud keha jääks puutumatuks, mispeale ta juuksed kasvasid nii pikaks, et katsid ta täielikult, ning taevast heideti talle hiilgav rüü. Seepeale käskis prefekt ta ära põletada, ent Agnes seisis tules lekidest puutumata. Lõpuks anti ühele sõdurile korraldus tal pea mõõga maha lüüa. Pärast Agnese matuseid käis palju kristlasi tema haul palvetamas ja kord olevat ta nende ette ilmunud taevases hiilguses koos puhtuse sümboli — tallega.

Kunstis võibki Püha Agnese ära tunda talle, tema atribuudi järgi. Tema jalge ees võivad olla mõök või tuleleegid viitena tema martüüriumile. Mõnikord katavad teda pikad juuksed või maani rüü.

**Püha Ambrosius** (4. saj.) on üks neljast ladina kirikuisast. Ta sündis Trieris Gallias Rooma prefekti pojana ja sai hariduse Roomas. Asunud ametisse kahe Rooma provintsi asehaldurina, läks ta Milaanosse, et lepitada uue piiskopi valimisel tekkinud tüli ariaanide ja katoliiklaste vahel. Legend räägib, et kui ta ühel päeval Milaano rahvale kõneles, kuuldi lapsehäält hüüdmas: «Ambrosius piiskopiks!» Seda võeti taevase nõuandena ning Ambrosius valiti otsekohe piiskopiks, ehkki ta oli siis veel ristimata. Ta pühendus täielikult oma uutele kohustustele ja osutus võimekaks poliitikuks, teoloogiks ning vaimulikuks luuletajaks. Tänu temale muutusid jumalateenistused eriti mõjuvaks ning väarikaks. Ta pani aluse ka Ambrosiuse laulule, erilisele liturgilisele retsiteerimise viisile.

Püha Ambrosiust on kujutatud piiskopirõivastes, mitra ning piiskopisauaga, raamat käes. Vahel hoiab ta piitsa, mis viitab tema osale ariaanide väljatõrjumisel Itaaliast. Samuti on teda kujutatud mesilastaruga, viitena legendile, mille kohaselt lapseas laskunud Ambrosiuse suule me-

silassülem, mis kuulutas ette, et tulevikus saab Ambrosiusest suur ilukõneleja.

**Püha Andreas, apostel**, Siimon Peetruse vend, kalamees Betsaidast Galileamaalt, oli üks esimesi Kristuse järgijaid. Pärimuse järgi heitsid apostlid omavahel liisku, milles maailma osas keegi evangeeliumi kuulutab. Andrea se osaks langesid põhjapoolsed alad kuni Lõuna-Venemaa ni. Tema jutluste mõjul pöördus risti usku nii suur hulk inimesi, et Rooma asehaldur Patrais (Kreekas) kartis rahva ülestõusu. Ta andis korralduse Andreas kinni võtta ning pärast mitmesuguseid piinamisi seoti mees vaevade pikendamiseks ristile. Usutakse, et rist, mille külge ta seoti, oli X-kujuline, ehkki varasematel kujutistel esineb püstine või Y-kujuline rist.

Püha Andrea se atribuudiks on X-kujuline rist — tema martüüriumivahend. Ta on Šotimaa kaitsepühak.

**Püha Anna**, kes oli pärimuse järgi Neitsi Maarja ema, esineb paljudel renessansiaegsetel maalidel. Teda on kujutatud kas oma last lugema õpetamas või piltidel Neitsi elust, nagu «Kohtumine kuldväraval» ja «Maarja esitamine templis». (Vt *Neitsi Maarja*, VII ptk.) Ta esineb ka piltidel Pühast Perekon nast Jeesus lapsega.

Tema põhitunnusteks on roheline mantel ja punane kleit, surematuse ja Jumala-armu sümbolid.

**Püha Ansanus** (3. saj.) sündis suursuguses Rooma perekonnas. Tema hoidja Maxima ristis ta salaja lapseas ja kasvatas üles kristlikus vaimus. Kui Ansanus oli üheksateistkümnepäevane, tunnistas ta avalikult oma usku, hoolimata sellest, et keiser Diocletianus kristlasi taga kiusas. Ansanust ja Maximat karistati piitsutamise ga. Naine suri, kuid noormees jäi ellu ning viidi vangina Sienasse. Seal kuulutas ta evangeeliumi ning pööras hulga inimesi risti usku. Seetõttu raiuti tal keisri käsul pea maha.

Ansanust tunti kui Siena apostlit ning temast sai selle lin-

na kaitsepühak. Tema tavalised atribuudid on ristiga lipp ning allikas või ristimiskann.

**Püha Antonius Paduast** (13. saj.) sündis Lissabonis ning õppis sealses toomkoolis. Esmalt astus ta augustiinlaste ordule, ent kuulnud Püha Franciscuse suurest pühadusest, otsis ta Assisis üles frantsisklaste ordu asutaja. Alguses arvas Püha Franciscus, et Antonius on vaid lihtsameelne ja heatahtlik noormees. Ent pärast seda kui Antonius oli korra jutlust pidanud, hakkas Püha Franciscus nooruki oraatorivõimeid hindama ning usaldas talle suure osa ordu hariduslikust tegevusest. Peagi sai Antoniuks Franciscuse lemmikjünger ning lähedane sõber. Ta arendas oma imepäraselt jutlustamisandi ning inimesed armastasid teda väga. Ta õpetas teoloogiat Bolognas, Montpellier's, Toulouse'is ning Paduas, kus ta kolmekümne kuue aasta vanuselt suri.

Selle pühaku kohta on palju legende. Nende hulgas on lugu Toulouse'i ketserist, kes keeldus uskumast Kristuse kohalolekut armulaul, enne kui tema eesel ei tule tallist ega põlvita sakramendi ette. Mõni päev hiljem, kui Antonius läks kirikust ühele surijale armulauda viima, tuli talle eesel vastu ning põlvitas sakramendi ette.

Selle legendi alusel on Püha Antonius maalitud sageli koos põlvitava eesliga. Harilikult on Antoniusel seljas frantsisklaste ordu rüü. Sageli on tal käes tema teised atribuudid: liilia, lilledega rist, kala, raamat ja tuli. Eriti pärast renessansiaega hakati teda kujutama Kristuslapsena kätel.

**Püha Antonius Suur** ehk **Abt Antonius** (4. saj.) on renessansiaegses kunstis üks sagedamini kujutatud isikuid. Ta sündis Ülem-Egiptuses kõrgest soost ja rikaste ristiusku vanemate lapsena. Pärast nende surma, kui Antonius oli kaheksateistkümnenaastane, äratati äkki tema vaim. Ta jagas oma maise vara vaestele ning läks, kepp käes, ühe erakute salgaga kõrbesse. Terve oma ülejäänud elu jooksul

pühendus ta enesesalgamisele ja vaimsele täiustumisele. Kaksikümmend aastat elas ta Niiluse lähedal varemtes, kus ta püüdis jagu saada oma liha nõtrusest ning elada ainult Jumalale. Tema võitlus kiusatustega, mida ta ise nimetas «deemoniteks», on andnud ainet paljudele kunstiteostele. Kui Antonius üksindusest tagasi pöördus, oli ta omandanud sellise vaimujõu, et suur hulk inimesi tuli tema lähedusse elama, et temalt eluks juhtnööre saada. Üheksakümne aasta vanuselt uskus ta, et ükski inimene pole elanud nii pikka aega üksinduses ja enesesalgamises kui tema. Kord aga kuulis ta üht häält lausumas: «On keegi, kes on sinust püham. Eremiit Paulus on üheksakümmend aastat Jumalat üksinduses ja patukahetsuses teeninud.» Seepeale läks Antonius eremiit Paulust otsima.

Tema teel oli hulk imesid ja kiusatusi. Kentaur ja saatür juhatasid talle teed ning Kurat oli tema peatamiseks tema rajale ühe kullakangi asetanud. Kuid pühak peletas kõik kiusatused ristimärgiga ning jõudis viimaks koopani, kus elas Paulus. Nende kohtumisel jutustas Paulus talle, kuidas juba kuuskümmend aastat järjest on üks ronk talle iga päev pool pätsi leiba toonud. Kaks vanakest hakkasid koos kõrbes elama ning siitpeale tõi ronk neile iga päev terve pätsi leiba. Pärast Pauluse surma läks Antonius oma endisesse elupaika tagasi ja jäi sinna neljateistkümneks aastaks, kuni oma surmani saja viiendal eluaastal.

Püha Antoniust peetakse munkluse isaks. Seetõttu on teda tavaliselt kujutatud kapuutsiga mungarüüs. Tema vasakul õlal on sinine T-täht, algselt Θ, esimene täht sõnast Θεός, mis tähendab kreeka keeles «Jumal». Ta on karguga, mis tähistab tema kõrget vanust, ning kellukese-ga, mis on tal käes või ripub kargu küljes. Selle atribuudi tähendust on mitmeti tõlgendatud. Kõige levinum on arva-mus, et see sümboliseerib pühaku võimet deemoneid ja kurje vaimu välja ajada. Tihti esineb koos pühakuga siga,

kes kehastab meelelisust ja liigsöömist ning viitab pühaku võidule patu üle.

Pühaku jalge all olevad leegid meenutavad, et just nägemus põrgutulest surmas Püha Antoniuse lihahimu.

**Püha Apollonia** (3. saj.). Aleksandrias olevat elanud nõid, keda paganlik rahvas kõrgesti austas. Ta andis käsu, et korraldataks üldine kristlaste tagakiusamine, sest need põlgasid ja purustasid jumalakujusid, keda tema kummardas. Hulk kristlasi lahkus oma elu säästmiseks linnast, aga diakoniss Apollonia jäi linna, et trööstida väheseid kohalejäänuid. Ta ootas rõõmuga oma martüüriumi, kuulutades ristiusku ning pöörates paljusid. Selle eest võtsid linnavõimud ta kinni ning käskisid tal linna jumalaile ohvri tuua. Aga pühak tegi ebajumala kujude ees nende austamise asemel ristimärgi ja nood purunesid tuhandeks tükiks. Karistuseks seoti ta ühe samba külge ning kisti talt tangidega hambad suust. Siis viidi ta linnast välja, kuhu oli tema hukkamiseks valmis laotud suur tuleriit. Kuid Apollonia ei kartnud ning heitis ennast ise leekidesse, ohverdades oma ihu Kristusele. Tema atribuudid on martüüriumi palmioks ning hammast hoidvad tangid. Ta on hambaarstide kaitsepühak.

**Püha Augustinus** (5. saj.), üks neljast ladina kirikuisast, sündis Numiidias ning õppis Kartaagos. Siis läks ta Rooma, kus tudeeris õigusteadust ning sai oma õpetatusega tuntuks. Tema ema Monica oli kristlane ja püüdis ka poega selles suunas mõjutada. Alguses see ei õnnestunud, sest Augustinus võttis omaks manihheismi, kuigi ta märkas järjest enam oma hinges toimuvat sisemist võitlust. Tema põhiväide ristiusu vastu oli, et see on liiga labane ning kõlbab üksnes lihtsameelsetele. Alles pärast seda, kui ta läks Milaanosse retoorikaõpetajaks, hakkas teda huvitama kristlus. Lõpliku otsuse ristiusu kasuks tegi ta Milaano tollaegse piiskopi Püha Ambrosiuse mõjul. Ta

tunnistas avalikult oma patte ning ta ristiti. Sel puhul kõlas esmakordselt «Te Deum».

Hiljem sai Augustinusest Hippo Regiuse piiskop Aafrikas, kuhu ta jäi elu lõpuni. Seal suri ta seitsmekümne kuue aastaselt palavikku, sel ajal kui vandaalid linna piirasid. Tema kirjutised ja vaimne eeskuju avaldasid ristiusule tohutut mõju. Oma kuulsas teoses «Pihtimused» jutustas ta oma vaimse eluloo. Püha Augustinust on maalidel tavaliselt kujutatud piiskopirõivais ja viitena tema kirjutistele hoiab ta raamatut ja sulge. Tema eriliseks atribuudiks on aga leegitsev süda, mis võib olla noolest läbistatud, vihjena tema leegitsevale jumalaarmastusele ja vagadusele.

Sageli on kujutatud ühte tema eluepisoodi. Ühel päeval mererannas jalutades kohtas Püha Augustinus väikest poisikest, kes püüdis ilmselt kogu mere vett ühte liiva sisse kaevatud auku ümber valada. Pühak ütles poisile, et too üritab võimatut. Selle peale kostis poiss: «Igal juhul mitte võimatumat, kui on sinul ära seletada neid saladusi, mille üle sa pead murrad.»

**Püha Barbara** (3. saj.) sündis kas Heliopolises Egiptuses või Nikomedias Väike-Aasias. Teda kasvatas isa, rikas pagan, kes teda väga armastas ja oli hirmul, et mõni naitub Barbaraga ning viib ta tema juurest ära. Legendi järgi ehitas ta Barbarale rikkalikult sisustatud torni, kus teda maailma eest hoolega valvati. Kuulnud ristiusust, hakkas Barbara selle vastu huvi tundma ning leppis kokku ühe kristlasega, et see tuleb tema juurde arstiks maskeerituna. Tüdruk pöördus ristiusku ning ta ristiti. Barbara pani tähele, et tornil, kus ta elab, on vaid kaks akent ning ühel päeval, kui isa kodus polnud, käskis ta töömeestel kolmanda akna juurde teha. Kui isa tagasi tuli, rääkis Barbara talle oma uuest usust ning selgitas, et hing saab valgust kolme akna kaudu, need on Isa, Poeg ja Püha Vaim. Tütre ristiusku pöördumisest raevunud isa andis ta ametivõimude kätte, kes neiu piinata lasksid. Lõpuks lubati

isal tema enda soovi kohaselt oma tütrele pea maha raiuda. Kui isa pärast selle hirmsa teo sooritamist koju läks, tabas teda koletu müristamise ajal piksenool, mis lõi ta surnuks. Seetõttu on Püha Barbara suurtükiväe, sõdurite, tulirelvameistrite ja tuletõrjajate kaitsepühak. Tema poole palvetatakse õnnetusjuhtumite ja äkilise surma ärahoidmiseks.

Tema alaliseks atribuudiks on torn, millel on tavaliselt kolm akent. Ainsana naispühakutest on tema atribuudiks ka armulauakarikas ja oblaat. See viitab tema viimsele soovile. Oma surmahetkel palus pühak sakramendiarmu kõigile, kes austavad tema martüüriumi. Tema atribuudiks on ka paabulinna sulg, mis viitab tema sünnilinnale Heliopolisele. Usuti, et see linn asub kohal, kus muinasjutuline fööniks ennast noorendas. Et Euroopas fööniksit ei tuntud, asendas linna embleemina teda paabulind.

**Püha Bartolomeus, apostel**, on üks Kristuse jängritest, kelle kohta on vähe teada. Pärimuse järgi rändas ta kaugele itta, Indiani. Tagasiteel, kui ta oli Armeenias jutlustamas, võtsid paganad ta kinni, nülgisid elusalt ning löid lõpuks risti. Seetõttu on tema alatiseks artibuudiks erilise kujuga suur nuga (lihunikunuga), tema martüüriumivahend. Viitena tema nülгимisele hoiab ta mõnikord ühel käel inimnahka.

**Püha Benedictus** (6. saj.), benediktlaste ordu asutaja, sündis Spoleto lähedal Nursias (tänapäeva Umbria). Juba üsna noorelt hakkas ta eremiidiks ning tema elu pühaduse tõttu tuli tema juurde palju jängreid. Et oma järgijatele elureegleid õpetada, asutas ta nende tarvis kaksteist kloostrit ja määras sinna ka kloostriülemad. Monte Cassinos asutas ta aga suure kloostri ning pani seal kirja ordu põhireeglid, mis on saanud eeskujuks suuremale osale lääne munklustest. Tema õde Scholastica aga sai esimese benediktiini nunnade kogukonna juhiks.

Piltidel on Püha Benedictust tavaliselt kujutatud vohava,

enamasti valge habemega ning riietatuna benediktiini abti ruüsse — kas algse ordu musta või reformitud ordu valgesse. Benedictusele on omistatud hulk atribuute, mis viitavad mitmele sündmusele tema elust. Tuvi tähistab tema õe Scholastica hinge, mida Benedictus nägi pärast õe surma taevasse tõusmas. Kristallklaas maoga või katkine klaas, millest voolab veini, vihjab mürgitatud veinile, millega teda kord tappa püüti. Ronk viitab linnule, keda ta toitis sel ajal, kui ta erakuna koopas elas. Nimetissõrm Benedictuse suul vihjab tema poolt ordus kehtestatud väikimiskohustusele. Purunenud anum tema käes on viide imeteole, mille ta sooritas, tehes terveks oma amme lõhutud nõu. Helendav redel tähistab seda redelit, mida mööda ta olevat taevasse tõusnud. Vahel on Benedictust kujutatud alasti noorukina, kes veeretab end okaspõosas, karistades ennast lihahimu eest. Sageli on kujutatud tema-ga koos muusträstast, mis viitab Kuradi kiusamisele. Tihti on teda maalitud ka koos kahe noormehe, Mauruse ja Placidusega, kes olid tema lähedased sõbrad ning kuulusid tähtsate pühakute hulka, keda benediktlaste ordu austati.

Üks tuntud legend pajatab, kuidas Placidus kord kloostrist välja läks, et tuua lähedal asuvast järvest pangetäis vett. Seal ta aga komistas, kukkus vette ja hakkas uppu-ma. Seda tajudes kutsus Benedictus Mauruse ja saatis ta oma orduvenda päästma. Maurus jooksis Placiduse juurde ning tõmbas ta juukseidpidi veest välja. Alles pärast kal-dalejõudmist sai Maurus aru, et ta oli tegelikult vee peal kõndinud.

**Püha Bernard** (12. saj.), Prantsusmaa Clairvaux' kloostr-i abt, oli ühe Burgundia kõige suursugusema perekonna järeltulija. Ta õppis Pariisi ülikoolis ning läks kahekümne kolme aastaseltsistertslaste ordu emakloostri-sse Citeaux's. Tal olid nii head juhvõimed, et juba kaks aastat



pärast Citeaux' kloostriasse asumist saadeti ta koos kahe teistkümmet jüngriga uut kloostrit asutama. Selle asukohaks valiti Clairvaux. Seal sai Bernard kogu Euroopa suureks vaimseks juhiks. Isegi Inglismaa ja Prantsusmaa kuningad arvestasid tema nõuandeid ja kõlbelisi õpetusi. Peamiselt tema mõjul võttis Prantsuse kuningas Louis VI<sup>23</sup> ette Teise ristisõja.

Bernardit on tavaliselt kujutatud tsistertslaste ordu valges rüüs, käes raamat või sulg, mis viitavad temale kui ordu juhile ja kiriku doktorile. Mõnikord on koos temaga kujutatud aheldatud deemonit, mis vihjab tema edukale võitlusele ketserluse vastu. Kolm mitrat tema jalge ees tähistavad kolme piiskopkonda, millest ta keeldus. Temaga koos võib olla ka mesitaru, kõneosavuse sümbol. Rist ning Kristuse kannatusriistad viitavad tema peamisele müstilisele teosele «Meditatsioonid».

**Püha Bernardino** Sienast (15. saj.) sündis selle linna aristokraatlikus perekonnas. Nooruses ehitas ta endale linnast pisut eemale väikese kabeli, kus pühendus karmile askeetlusele. Hiljem õppis ta õigusteadust Sienas, kus 1400. aastal puhkes kohutav katk. Kuude viisi hoolitses Bernardino haigete eest. Seejärel otsustas ta astuda frantsisklaste orduusse ning kogu oma varanduse laiali jagada. Pärast preestriks pühitsemist rändas ta Itaalias ning sai väga mõjukaks isikuks nii usulistes kui ka ühiskondlikes asjades. Talle pakuti kolme piiskopkonda, millest ta keeldus, et oma misjonitööd jätkata. Kord süüdistas paavst Martinus V teda ketserluses jutlustel kasutatud tahvli pärast, millele olid kirjutatud Jeesust sümboliseerivad kreeka tähed ΙΧϞ. Roomas aga mõistis kohus ta õigeks ning ta sai tuntuks kui «Jeesuse nime kultuse» looja ja selle tulemusena levis Püha Nime austamine.

Bernardinot on tavaliselt kujutatud frantsisklaste ordu

<sup>23</sup> Tegemist on veaga, tegelikult sõdis Teises ristisõjas Louis VII. *Tlk.*

rüüs ja ta hoiab käes tahvlit või päikest, millele on kirjutatud tähed IXΣ, või siis südant. Mõningatel maalidel on kujutatud mitraid, mis sümboliseerivad kolme piiskopkonda, millest ta keeldus.

**Püha Blasius** (3. saj.), kes oli Armeenias Sebasteia linna piiskopiks, oli elukutselt arst. Jumaliku inspiratsiooni ajal eraldus ta mäekoopasse, kus ta elas metsloomadest ümbritsetuna sügavas mõtiskluses. Metsloomad, selle asemel et teda rünnata, tervitasid teda, olid tema suhtes alandlikud ning tulid ta juurde, kui nad olid haiged või haavatud. Ühel päeval avastasid keisri jahimehed Blasiuse ning võtsid ta kinni, pidades teda nõiaks. Ta toodi keiser Liciniuse ette, kes käskis tema ihu rauast kraasidega rebida ning ta järve heita. Lugu räägib edasi, et Jumala abiga paranesid pühaku haavad ning ta kõndis vee peal rahvale jutlustades. Pärast seda raiuti tal pea maha.

Renessansiaegsetel maalidel on pühakut kujutatud valge habemega vanamehena piiskopirüüs. Tal on käes rauast kraas, mis vihjab tema martüüriumile, ning põlev küünal, mis meenutab tema surmaeelset soovi, et kõik haigederveneksid. Blasius on metsloomade kaitsepühak. Tema poole palvetatakse haige kurgu puhul, sest legendi järgi päästis ta kord ühe kalaluu allaneelanud lapse lämbumisest.

**Püha Bonaventura** (13. saj.). Legendi järgi sai pühak endale selle nime varases lapsepõlves, kui tema ema asetask oma raskelt haige lapse Püha Franciscuse jalge ette ja palus tal lapse elu päästa. Laps saigi terveks ning Püha Franciscus hüüdis: «O buona ventura!» (Oo head õnne). Seepeale pühendas ema lapse selle nime all Jumalale.

Bonaventura sündis 1221. aastal Bagnoreas Toskaanas ning astus 1251. aastal frantsisklaste orduusse. Seal sai ta lõpuks ka ordukindraliks, olles samas andekas teoloog ja müstik. Teda peetakse frantsisklaste suureks õpetlaseks ning talle omistati nimetus *doctor seraphicus*. Tema tuntud kirjatööde seas on erilist huvi pälvinud Püha Francis-

cuse elulugu. Bonaventura suri Lyonis 1274. aastal paavst Gregorius X sekretärina.

Legendi järgi leidsid paavsti saadikud, kes tulid Bonaventurat kardinaliks ülendama, ta pärast lõunat taldrikuid pesemas. Bonaventura palus saadikutel kardinalikübara seniks puuoksale riputada, kuni ta on valmis seda vastu võtma. Seetõttu on Bonaventurat sageli kujutatud koos kardinalikübaraga, mis ripub tema kõrval või asetseb tema jalgade ees. Bonaventura oli vaimult liiga alandlik, et minna altari ette püha armulaua sakramenti vastu võtma, mispeale üks ingel tõi selle talle. Vahel ongi koos pühakuga maalitud armulaualeiba kandvat inglit. Pühaku atribuudiks on veel rist ja karikas. Tavaliselt on teda kujutatud frantsisklaste rüüs, vahel kardinali, mõnikord kerjusemunga rõivais, kuid alati ilma habeme ja vuntsideta.

**Püha Caecilia** (3. saj.). Tuntud legendi järgi oli Caecilia ühe Rooma patriitsi tütar, kelle vanemad kasvasid üles kristlikus vaimus. Ta oli kihlatud aristokraadist noormehe Valerianusega. Pärast abiellumist ütles Caecilia oma mehele, et on andnud kasinustöötuse ja palus tal sellega arvestada. Valerianus oli sellega nõus tingimusel, et ta saab näha Caecilia kaitseinglit, kelle naine väitis endal olevat. Caecilia saatis oma abikaasa Püha Urbanuse juurde, kes töötas kristlastega katakombides. Seal pöördus ka Valerianus ristiisku. Koju tulles nägi ta Caecilia kõrval seismas inglit, kellel oli käes kaks lilledest krooni. Liiliatest krooni andis ingel Caeciliale ning roosidest krooni Valerianusele. Inglit nähes pöördus ka Valerianuse vend Tiburtius ristiisku ning vennad hakkasid Kristuse evangeeliumi kuulutama. Sellest kuulda saanud, andis Rooma maavalitseja neile korralduse lõpetada oma tegevus, kui nad aga keeldusid, laskis ta nad hukata. Caeciliat esialgu säästeti, sest maavalitseja tahtis tema varandust endale

saada. Ta käskis Caeciliale jumalatele ohverdada ja kui too keeldus, püüdis maavalitseja teda lüüa, ent Caecilia jäi imepärasel kombel ellu. Siis laskis maavalitseja Caecilia hukkamiseks kutsuda timuka. Timukas üritas kolm korda teda mõõgaga surnuks lüüa, kuid tal õnnestus kolmel korral vaid tema kaela haavata. Caecilia elas veel kolm päeva, mille jooksul ta jagas oma vara vaestele.

Räägitakse, et Caecilia oli oma elu ajal taevale nii lähedal, et võis kuulda inglite laulu. Räägitakse ka, et ta võis mängida igasugustel pillidel. Need vahendid aga polnud siiski suutelised edasi andma taevalike helide voogu, mis täitis tema hinge. Seetõttu leiutas ta orelit, mille pühendas Jumala teenimisele. Sel põhjusel on Caecilia muusika ja muusikute kaitsepühak.

Maalidel on teda tavaliselt kujutatud muusikat kuulamas, laulmas või mõnd pilli mängimas. Tema eriliseks atribuudiks on orel. Vahel on ta kaelal kolm haava. Sageli on tema peas või tema läheduses valgetest ja punastest roosidest kroon.

**Püha Christophoros** (3. saj.) on märter, kelle lugu on seotud kreekakeelse sõnaga Χριστοφόρος, mis tähendab «Kristuse kandja». Christophoros olnud väga suur ja tugev mees, kes elas Kaananimaal. Ta tahtis leida maailma kõige võimsamat valitsejat, et end tema teenimisele pühendada. Alguses astus ta ühe vägeva kuninga teenistusse, kuid ühel päeval, kui õuelaulik laulis laulu Saatanast ning kuningas selle peale risti ette löi, mõistis Christophoros, et Saatan on kuningast vägevam. Siis läks Christophoros Saatanat otsima ning leidis ta kõrbest. Nad rändasid koos, kuni jõudsid ristteeni, kuhu oli püstitatud rist. Saatan kartis sellest mööda minna ning Christophoros taipas jälle, et pole teeninud vägevaimat valitsejat. Nii jättis ta Saatan ja läks Kristust otsima.

Oma rännakutel kohtas ta üht püha eremiiti, kes katsus

talle ristiusus juhatus anda, ent Christophoros ei tahtnud paastuda, et mitte jõuetuks jääda, ega palvetada. Viimaks saatis eremiit ta jõe äärde, mis vihma tõttu üle kallaste oli tõusnud. Seal tõmbas Christophoros ühe palmi koos juurtega välja ja tegi sellest endale toeks kepi, et siis aida-ta paljudel inimestel üle jõe minna. Ühel ööl, kui Christophoros magas, tuli tema juurde väike laps, kes palus ennast üle jõe kanda. Christophoros tõstis lapse õlale, võttis oma kepi ja astus vette. Mida edasi ta läks, seda käre-damaks muutus jõevool ning laps õlgadel näis muutuvat üha raskemaks ja raskemaks. Vaid ülisuurte jõupingutustega õnnestus Christophorosele teisele kaldale jõuda. Kui ta poisi maha oli pannud, tõmbas ta hinge ning küsis: «Kes sa oled, lapsuke, et sa mind sellisesse ohtu seadsid? Oleksin ma ka kogu maailma õlgadel kandnud, poleks koorem ikkagi raskem olnud!» Laps vastas: «Ära imesta, Christophoros, sest sina ei kandnud mitte üksnes tervet maailma, vaid ka Teda, kes maailma lõi. Mina olen kuningas Jeesus Kristus.» Siis ütles Kristus Christophorosele, et kui too oma kepi maasse torkab, on see hommikuks õisi ja vilju täis. Nõnda Christophoros ka tegi ja lubatud ime sündiski. Sel moel pöördus ta ristiusku.

Hiljem Samose saarel kutsuti Christophoros kuninga ette, kes küsitles teda, et teada saada, mis mees ta on. «Enne kutsuti mind Ophoroseks, see tähendab Kandjaks,» vastas ta, «aga nüüd on mu nimi Christophoros, sest ma olen kandnud Kristust.» Kuningas katsus tema usku kõigutada, kuid Christophoros jäi endale kindlaks, mispeale kuningas käskis teda piinata ning siis tal pea maha raiuda. Kui Christophorost hukkama hakati, palus ta, et kõik need, kes teda näevad ja Jumala peale loodavad, pääseksid tulest, tormist ning maavärinast. Just seetõttu on talle püstitatud suur hulk kujusid, et kõik saaksid teda näha ja oleksid kaitstud.

Tavaliselt on Christophorost kujutatud läbi vee astumas,

Kristuslaps õlal. Käes on tal alati palmipuust kepp. Ta on rändurite kaitsepühak.

**Püha Clara** Assisist (13. saj.) pühendus juba noore neiu-na usuelule, hakates Assisi Püha Franciscuse jüngriks. 1212. aastal läks ta salaja frantsisklaste ordu emakirikusse, kus ta orduisse vastu võeti. Hiljem lubati tal asutada oma ordu, mis sai tuntuks kui Vaeste Clarade Ordu.<sup>24</sup> Selle ordu liikmed tegelesid põhiliselt vaeste neidude eest hoolitsemisega ja nende koolitamisega. Legend jutustab, et kord, kui saratseenid tema kloostrit piirasid, tõusis Clara voodist, võttis püksiidi, milles oli armulauaaleib, ja viis selle kloostri lävepakule. Siis põlvitas ta maha ning hakkas palvetama ja laulma. Armulauaaleiba nähes viskasid uskmatud oma relvad kus see ja teine ning põgenesid. Selle legendi tõttu on Püha Clara atribuudiks püksiid armulauaaleivaga. Tavaliselt kannab ta nööri (kõiega) võõtatud halli tuunikat ja musta loori. Sageli on tema atribuutideks ka puhtuse sümbol liilia, võitu tähistav palmioks ja Tõeline Rist.

**Püha Clemens** Roomast (2. saj.) üks apostellikest isadest, oli esimesi piiskoppe Roomas. Et ta oli Püha Peetruse ja Püha Pauluse jünger, peab osa ajaloolasi teda Püha Peetruse otseseks järglaseks. Ta oli üks kuulsamaid varakristlikke kirjamehi ning temast on palju legende. Rooma keisri Traianuse valitsusajal olevat Clemens saadetud Krimmi marmorimurdudesse, sest ta olevat keeldunud ristiusku salgamast. Hulk tema jüngreid järgnes talle ning nad kannatasid seal hirmsasti joogivee puudumise tõttu. Kui Clemens Jumalalt abi palus, ilmus lambatall ja viis nad ühte paika. Seal lõi Clemens kirkaga vastu maad ning sedamaid purskus maa seest veejuga. See imetegu ajas kristlaste tagakiusajad marru ning nad sidusid Clemensile kaela ankru ning heitsid ta merre. Tema järgijate pal-

<sup>24</sup> Tuntud ka kui «Vaesed Emandad», «Vaesed Õed» või klarissid. *Tlk.*

nete peale veed taganesid ja nähtavale tuli väike tempel, kust leiti pühaku keha.

Nende legendide alusel on Püha Clemensit harilikult kujutatud ankruga kaelas või on see tema kõrval. Sageli näeme koos temaga talle, kes ta vee juurde juhtis, või allikat, mis maa seest purskus. Tavaliselt on tal seljas paavstirüü.

**Püha Dominicus** (13. saj.), dominiiklaste ordu rajaja, sündis Calahorras Hispaanias. Ta pärines Guzmáni aadliperekonnast ning sai hariduse Palencia ülikoolis. Juba noorukieas astus ta Kiriku teenistusse ning 1215. aastal läks ta Rooma paavstilt oma vastrajatud «Jutlustajate Vendade Ordule» tegutsemisluba nõutama. Selle ta ka sai ning paari aasta pärast võis juba igas Euroopa nurgas kohata tema mustvalges rüüs orduvendi. 1220. aastal võttis ordu vastu vaesustootuse ning muutus kerjasmunkade orduks. Dominicus reisis pidevalt ning jutlustas kõikjal, kus ta käis. Ta suri 1221. aastal.

Tavaliselt on teda kujutatud oma ordu rüüs. Tema eriliseks atribuudiks on roosikrants (roosipärg), sest tema pani aluse roosikrantsipalvusele. Mõnikord on teda kujutatud koos koeraga, kes hoiab suus põlevat tõrvikut. Enne Dominicuse sündi olevat tema ema näinud und, et sünnitab koera, kes kannab põlevat tõrvikut. See unenägu hakkas sümboliseerima Püha Dominicuse ja tema ordu tegevust evangeeliumi kuulutades. Täht Dominicuse otsmikul või nimbusel viitab tähele, mis olevat ilmunud tema otsmikule ristimise ajal. Leivapäts vihjab ühele tema elujuhtumile. Kord, kui talle öeldi, et kloostriis pole midagi süüa, laskis ta lõunakella lüüa ning käskis orduvendadel lauda istuda. Kui kõik mungad olid istet võtnud ja palvetasid, ilmus äkitselt kaks inglit, kes andsid igaühele pätsi leiba. Ka puhtuse sümbol liilia on üks tema atribuutidest.

**Püha Donatus** Arezzost (4. saj.) pärines suurtsugu perekonnast ning kasvas üles kristlikus vaimus, nagu ka tema

kasuvend Julianus, kes hiljem keisriks sai. Julianus aga taganes oma usust ja hakkas kristlasi ning sealhulgas ka Donatust ja tema vanemaid taga kiusama, kes seetõttu Arezzosse põgenesid. Seal sai Donatus kuulsaks oma imeiliste võimete poolest ning valiti peagi Arezzo piiskopiks. Donatusest ja tema imetegudest on palju legende. Üks Arezzo maksukoguja andis kogutud raha enne reisileminekut oma naise kätte hoiule. Kindluse mõttes mattis naine raha maha, kuid õnnetuseks ta suri enne abikaasa kojutulekut, nii et keegi ei teadnud raha peidukohta. Maksukoguja, keda hakati raha varguses süüdistama, pöördus abi saamiseks Donatuse poole. Donatus läks tema naise hauale ning palus raha peidukoha teada anda. Hääl hauast vastaski ja raha leiti üles. Teine kord, kui Donatus missat läbi viis, tulid mõned paganad kirikusse ning lõhkusid armulauakarika. Donatus pani tükid nii kokku, et tilkagi armulauaveini maha ei loksunud. Selle peale pöördusid uskmatud ristiusku.

Donatust on enamasti kujutatud piiskopirõivastes. Tema tavaliseks atribuudiks on purunenud armulauakarikas. Kunstis on tuntud ka stseen maksukoguja ja tema naisega.

**Püha Dorothea** Kapadookiast (3. saj.) oli kristlik neiu, kes oli kuulus oma ilu ning vagaduse poolest. Kuuldused tema vagast elust ulatusid provintsi asehalduri Sapriciuse kõrvu, kes käskis kahel usust taganenud õel mõjutada Dorothead usust lahti ütlema. Kuid Dorothea jäi endale kindlaks ning suutis lõpuks õedki Kiriku rüppe tagasi tuua. Seepeale käskis Sapricius need kaks õde ära põletada ja Dorothead hukkamist pealt vaadata. Pühak julgustas mätreid nende kannatustes, mispeale kästi ka teda piinata ja hukata. Legend räägib, et kui Dorothead hukkamispaigale viidi, irvitas üks noor Teophiluse-nimeline seadusetundja tema üle ning palus, et neiu saadaks talle taevastest aiast lilli ja puuvilju. Kui hukkamispaigale ilmus väi-



kese poisi kujul ingel, käes valgesse linasse mässitud kolm roosi ja kolm õuna, käskis Dorothea need Teophilusele anda. Parajasti oli veebruar ja kõiki puid kattis härmatis. Teophilus, kes parajasti koos oma sõpradega irvitas, nägi äkki väikest poissi lilledega ja õuntega. Selle ime mõjul pöördus noormees ristiusku, hiljem aga suri ta märtrisurma.

Püha Dorothea tavalised atribuudid on roosid, mis ehivad ta pead või on tal käes, või korv kolme õuna ja roosiga, mida hoiab ingel. Mõnikord on teda kujutatud pakkumas Maarjale või Kristuslapsele korvi õunte ja lilledega. Ka on teda kujutatud tulba külge seotuna ning tema kõrval hoiakse põlevat tõrvikut.

**Püha Eliisabet**, Ristija Johannese ema, esineb sageli sellistel maalidel nagu «Maarja külastus» ja «Ristija Johannese sünd» ning neil on teda kujutatud eaka naisena. Tal ei ole erilisi atribuute. (Vt *Neitsi Maarja*, VII ptk; *Püha Ristija Johannes*, VI ptk.)

**Püha Elisabeth Ungarist** (13. saj.), Ungari kuninga András II tütar, sündis Bratislavas. Juba lapsena kihlati ta Ludwigiga, Tüüringi ja Hesseni maakrahvi pojaga, ja võeti elama oma tulevase abikaasa perekonda. Õuedamid kohtlesid teda seal halvasti, sest nad kadestasid tema ilu. Oma üksinduses pöördus ta usu poole, pühendades oma aja ja vara vaestele. Varsti pärast abiellumist läks tema mees ristosõtta, kus ta jäi haigeks ja suri. Elisabethi mehevend ajas ta lossist minema, sest ta soovis oma pojast troonipärija teha, ning andis Elisabethi ühe askeetliku preestri hoolde. Elisabethilt võeti ära tema lapsed ning ta suri kahekümne nelja aasta vanuselt paastumise ning vaeste heaks tehtud töö tagajärjel.

Tema ennastohverdav elu äratas imetlust kogu maailmas ja tema kohta on palju legende. Kord südatalvel läinud ta lossist välja, kaasas põlletäis toitu vaeste jaoks. Teel kohtas ta juhuslikult oma abikaasat, kes küsis, mis tal põlles

on. Kui ta Elisabethi põlle sisse vaatas, oli see täis roose ning kui mees kummardus teda suudlema, nägi ta oma naise nägu taevalikult kiirgamas. Üks teine legend jutustab, et kord kohtas Elisabeth pidalitöbist, kelle ta enda juurde koju viis ning oma voodisse magama pani. Kui tema abikaasa koju saabus, süüdistas ämm Elisabethi selles, et ta jagab voodit röpase võõraga. Kuid Jumal avas Ludwigi silmad ning ta nägi pidalitöbise asemel ristilöödud Kristuse kuju.

Püha Elisabeth astus 1228. aastal frantsisklaste orduusse ning teda peeti üheks ordu suuremaks pühakuks. Sageli on teda maalitud frantsisklaste nunnana. Tema tavaliseks atribuudiks on põlletäis roose, aga vahel on teda kujutatud kolme krooniga, mis viitavad tema kuninglikule päritolule, suursugusele abielule ja taevasele aule.

**Püha Euphemia** (3. saj.) oli Kreeka kiriku kuulus pühak. Legendi järgi kiusati teda taga usu pärast, aga tuli ei põletanud teda ja lövid keeldusid teda lõhki kiskumast. Lõpuks löödi tal pea maha.

Tavaliselt on temaga koos kujutatud lõvi või karu, võitu tähistavat palmioksa ja mõõka, mis oli tema martüüriumi-riist.

## CONTENTS

Forbidden, consequently bad: If criminal law defends morality, what does it defend then . . . . .	<i>Jaan Sootak</i>	451
The murderer and his lawyer . . . . .	<i>Edgar Hilsenrath</i>	472
What is freedom? I . . . . .	<i>Hannah Arendt</i>	475
The subject of economic psychology: Traditional and new approach . . . . .	<i>Kaarel Haav</i>	492
Variorum Commentary . . . . .	<i>Stanley Fish</i>	509
Towards light: ( <i>Paradise Lost</i> III. 1—55) . . . . .	<i>John Milton</i>	540
Two hundred years later: Discussions on the occasion of publishing Johann Gottlieb Fichte's <i>The Definition of Man</i> in Tallinn in 1988. I . . . . .	<i>Madis Kõiv</i>	543
Clues and thick description: What does the history of mentality introduce? . . . . .	<i>Matti Peltonen</i>	571
Witches, treasure-bringing goblins and charmers: On the 1619 trial for witchcraft in Tartu and its background . . . . .	<i>Juhan Kahk, Malle Salupere</i>	588
Selfdetermination and languages of deaf people . . . . .	<i>Valdeko Paavel, Regina Toom</i>	616
Review: <i>Kolme naista, kolme kohtaloo: Aino Kallaksen kirjeenvaihtoa Ilona Jalavan ja Helmi Krohnin kanssa vuosina 1914—1955.</i> (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 509.) Toimittanut Riitta Kallas. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1989. . . . .	<i>Sirje Olesk</i>	630
Editorial note. Summaries . . . . .		637
Signs and Symbols in Christian Art. V . . . . .	<i>George Ferguson</i>	655

## СОДЕРЖАНИЕ

Запрещенное, значит — плохое: Если уголовное право охраняет нравственность, тогда что оно охраняет . . . . .	<i>Яан Соотак</i>	451
Убийца и его адвокат . . . . .	<i>Эдгар Хильзенрат</i>	472
Что такое свобода? I . . . . .	<i>Ханна Аренд</i>	475
Экономическая психология: Традиционный и новый подход . . . . .	<i>Каарел Хаав</i>	492
Толкуя <i>Variorum</i> . . . . .	<i>Стенли Фиш</i>	509
К свету: ( <i>Потерянный рай</i> III. 1—55) . . . . .	<i>Джон Мильтон</i>	540
200 лет спустя: К изданию <i>Назначения человека</i> Иоханна Готтлиба Фихте в 1988 году в Таллинне. I. . . . .	<i>Мадис Кыйв</i>	543
Путеводные нити и подробное описание: Что нового несет истории ментальностей? . . . . .	<i>Матти Пелтонен</i>	571
Ведьмы, домовые и колдуны: О процессе над ведьмами в Тарту 1619 г. . . . .	<i>Юхан Кахк, Малле Салупере</i>	588
Самоопределение и языки глухонемых . . . . .	<i>Валдеко Паавел, Регина Тоом</i>	616
Рецензия: <i>Kolme naista, kolme kohtaloo: Aino Kallaksen kirjeenvaihtoa Ilona Jalavan ja Helmi Krohnin kanssa vuosina 1914—1955.</i> (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 509.) Toimittanut Riitta Kallas. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1989. . . . .	<i>Сирье Олеск</i>	630
От редакции. Резюме . . . . .		645
Знаки и символы в христианском искусстве. V . . . . .	<i>Джордж Фергусон</i>	655

# AKADEEMIA

Tellimise indeks 78163

Hind 2 rubla