

AKADEEMIA



Eesti agraarfilosoofia võimalusi	Jaan Lepajõe
Murrangud kolmes maailmavaates	Daniel Bell
Sissejuhatus mõistusesse	Priit Kogerman
Demokraatlikust sotsialismist	Günter Grass
Üldine hääleõigus	Maurice Maeterlinck
Religioon ja kirjandus	T. S. Eliot
Jeesuse viimane õhtusöömaaeg	Kaide Rätsep
Mõõgaga leegi vastu	Jaan Sootak
Mis on valgustus?	Immanuel Kant
Mälestusi Tartust	Elmar Järvesoo

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
peatoimetaja asetäitja	Hando Runnel
vastutav sekretär	Indrek Ude
<i>universalia</i>	Olaf Langsepp
<i>humaniora</i>	Mart Orav
<i>socialia</i>	Jaan Isotamm
<i>naturalia</i>	Toomas Kiho
toimetaja Tallinnas	Tunne Kelam
keeletoimetaja	Triin Kaalep
tehniline toimetaja	Lea Malin
korrektor	Kristin Haljasorg
masinakirjutaja	Tiiu Jõgi

Toimetuse ajutine aadress:

202400 Tartu, Uus 60—31, telefon 3 68 99

Postiaadress:

202400 Tartu, Postimaja, postkast 14

Laduda antud 1. II 1990 Tallinna trükikojas «Vaba Maa». Tellimus nr 211. Trükkida antud 31. V 1990 Tartu Trükikojas, Olikooli 17/19, III. Tellimus nr 1832. 60×83 1/16. Kiri: žurnalnaja. Oissetrükk. Trükipoognaid 13,0. Tingtrükipoognaid 12,74. Arvestuspoognaid 10,57. Trükiarv 7000. «Акадеэмия», журнал Союза Писателей Эстонии. Выходит один раз в месяц. Издательство «Периодика». На эстонском языке.

© АКАДЕЕМИА 1990

AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

2. AASTAKÄIK 1990 NUMBER 4

Eesti agraarfilosoofia võimalusi

Jaan Lepajõe 675

Murrangud kolmes maailmavaates ja valdkondade
segunemine. II

Daniel Bell 686
Tõlkinud Tiiu Hallap

Sissejuhatus mõistusesse

Priit Kogerman 701

Seitse teesi demokraatliku sotsialismi kohta

Günter Grass 718
Tõlkinud Mati Sirkel

Üldine hääleõigus

Maurice Maeterlinck 724
Tõlkinud Enn Sarv

Religioon ja kirjandus

T. S. Eliot 731
Tõlkinud Toivo Pilli

Burnt Norton

T. S. Eliot 746
Tõlkinud Ants Oras



Esseenide paasa ja Jeesuse viimane õhtusöömaaeg <i>Kaide Rätsep</i>	754
Mõõgaga leegi vastu: Mis õigusega ja mis mõttega kurjategijat karistatakse? <i>Jaan Sootak</i>	775
Kostmine küsimusele: Mis on valgustus? <i>Immanuel Kant</i> <i>Tõlkinud</i> <i>Eduard Parhomenko</i>	801
Mälestusi Tartust iseseisvuse teisel aastakümnel <i>Elmar Järvesoo</i>	812
<i>Arvustus:</i> Jaan Puhvel. Comparative Mythology. Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1987. <i>Anne Lill</i>	829
Filosoofiast hoolivale lugejale	836
Editorial note. Summaries	837
От редакции. Резюме	843
Vene kommunismi lätted ja tähendus. VI <i>Nikolai Berdjajev</i> <i>Tõlkinud Jaan Isotamm</i>	849

EESTI AGRAARFILOSOOFIA VÕIMALUSI

Jaan Lepajõe

I

Üks väljapaistvamaid Eesti vaimuinimesi dr Jakob Hurt on väljendanud mõtet, et rahva suurus ei väljendu tema arvukuses, vaid tema vaimuinimeste mõttesuuruses. Eesti rahval on olnud palju väljapaistvaid vaimuinimesi, kes on tulemusrikkalt osalenud rahvusliku maailma-vaate kujundamisel. Üks nendest oli professor Kaarel Liidak (1889—1945). Kaarel Liidak oli tunnustatud talurahvaideoloog. Et tema tegevusajal — kahekümnendatel ja kolmekümnendatel aastatel — moodustas talurahvas eesti rahva enamuse, võib teda kõhklematult ka rahvuslikuks ideoloogiks nimetada.

Maaideoloogia kui rahvuskultuuri koostisosa on kahtlematult kunagi tekkinud ja arenenud! Juri Lotmani järgi vajab iga kultuur eksisteerimiseks teatud kaost — mittekultuuri. Ka ideoloogiad tekivad arvatavasti siis, kui valitseb «ideoloogiline vaakum». Ilmselt võib Eesti maaideoloogia sünniajaks lugeda möödunud sajandi rahvuslikku ärkamisega. Tulnud ilmale, püüab ideoloogia end arendada ja kasvuruumi võita. Arnold J. Toynbee: kultuur on elusolend, kes püüab end uuesti sünnitada. See kõlab naljakalt — nagu katse iseennast püksepidi

üles tõsta —, kuid võib-olla on igas idees teatud vaimuenergia ja sellel oma hoog, mis aitab takistusi ületada.

Põllumeeskonna ideoloogia ei tekkinud tühjale kohale. Vundamendiks oli eesti rahva viie tuhande aasta pikkune ajalugu Ida ja Lääne ristumiskohal. Len-nart Meri kirjutab raamatus «Hõbevalge»: «Minge mööda püramiididest ja peatuge viljapõllu ees, mida on lakka-matult haritud üle kahe tuhande aasta. See on suurem ajalugu, sest temas elab ka olevik ja tulevik.» Harjumaa kahe tuhande aasta vanused viljapõllud on reaalsus. See on Põhja-Euroopa metsavööndi kõige põhjapoolsem piir-kond, kus nii kaua on põldu haritud. Isegi oma viimase puhkepaiga valis Rebala põllumees omaharitud põldude keskele paeplaatide vahele. Ta puhkas seal kuni viimaste aastateni, mil Maardu fosforiidiotsijad tema põllu ja haua üles tuhnisid. Seega maaideoloogia teiseks allikaks on kahe tuhande aasta vanused vaated põllumehe elule ja põllutööle.

Eestimaal algab eestlase kodust. Kodupaika pole võimalik millegagi asendada. Kujunevad ju esimesel nel-jal-viiel eluaastal väikse inimese iseloom ja huvid. Kodu-paik talus süvendab vanavanemate, vanemate ja laste järjepidevust. Lapsed õpivad varakult tundma vanemate elu ja tööd ning selles osalema.

Koduprobleem on muutunud eriti tähtsaks seoses Eestimaal aset leidnud külade laostamisega. Sidemed, mis seovad inimesi kodupaigaga, on pahatihti katkenud. Kom-munistlik partei on seda nimetanud võiduks rahvusliku piiratuse ja kolkluse üle. Selle poliitika tulemusena on tekkinud migrandid, kes rändavad ühest paigast teise põhimõttel *ubi bene, ibi patria*. Võtmete väljapoole jät-mise poliitika tõttu on Eestist viie aasta jooksul üle 300 000 inimese läbi rännanud. Migrandil ei ole ega tule kodu, tema aadress on Nõukogude Liit. Migrandid lagas-tavad oma peatuskohtade ümbrust nii, et see enam kel-legi koduks ei sobi.

Kodutunne on üks inimese väärtusorientatsioon. Ta näitab, et inimene hindab kõrgelt oma sünnikohta, vane- maid, nende tööd, koduümbrust. Arenenud kodutunne on loomulik hingeväljendus. Sellest tuleneb meie tasase maa inimese vaimne tasakaal. Seevastu migrandid on agres- siivsed ja tasakaalutud. Arenenud kodutundega inimene mõistab ka teiste inimeste kiindumust oma sünnikohta.

Kaarel Liidaku rahvusliku ideoloogia aluseks on maa. Nii ta pealkirjastabki oma «Üliõpilaslehes» (nr 5, 1934) avaldatud artikli «Eesti rahvuslik ideoloogia ja maa selle alusena». See kirjatöö ilmus ka tema raamatus «Kas tunned maad» (1935).

Eesti Sotsiaaldemokraatliku Tööliste Partei liider August Rei ütles maaseaduse projekti arutelul Asutavas Kogus, et «maaküsimus on kõige valusam küsimus. See on meie rahva, meie riiklise olemuse eluküsimus. Kui Asutav Kogu mitte ei suuda või ei taha meie maa olusid põhjalikult parandada, seda põhjalikku maauuendust läbi viia, mida rahvas Asutavalt Kogult nõuab ja ootab, siis ähvardab meie Asutavat Kogu ja riiklist iseseisvust kokkulangemine». Nii võõrandatud maa hulga kui ka seaduse demokraatliku olemuse poolest oli Eesti Asutava Kogu maaseadus tollal Ida- ja Kesk-Euroopa riikides teostatud maareformidest kõige radikaalsem, vaatamata sellele, et sõda veel kestis.

Artiklis «Tähiseid kindlamatele radadele» küllap on antud kõige asjatundlikum hinnang kolmekümnendate aastate maailmavaatelistele vooludele. Liidak kirjutab: «Maailm ja meie elame üle murdeajastut. /.../ Eesti rahva murdeaeg on langenud saatuslikult ühte kogu maailmakultuuri murdeajastuga, mis mõjub eksitavalt meie seisukorra hindamisel». Valjult ja sirgjooneliselt kuulutas Euroopa kultuuri allakäiku Oswald Spengler. Seda kiirendas Esimene maailmasõda. Murrang ähvardas kujuneda katastroofiliseks uue maailmasõja puhkemise korral. Nagu teame, nii juhtuski.

Eesti agraarfilosoofia võimalusi

Liidak näeb ärevusega, et Euroopa ja Põhja-Ameerika ühiskultuuris rühub esiplaanile uus element, mida Eestist pärit saksa filosoof Hermann von Keyserling nimetab sohvritüüpi inimesteks. Nende tehnikakultus ja massikultuur vallutab suure osa maailmast, eriti noorsoo meeled ja hinge, tuues pinnale primitiivsevõitu sisu. Arvatavasti ongi üks Euroopa kultuuri allakäigu märke see, et kultuur asendub tsivilisatsiooniga. See on massikultuur, millel puuduvad tipud. Eks ole ju massikultuur peamiselt väline kultuur, mis avaldub korteris, sõidukites, rõivastes ja pealiskaudsetes inimsuhetes. Liidaku mõttekäikude iseärasuseks on see, et ta on esimesi eestluse ideolooge, kes rahvusideoloogia arendamisel tugineb Lääne-Euroopa filosoofide vaadetele (H. v. Keyserling, B. Croce, O. Spengler, tšehhi agraarfilosoofid jt). Lähiminevikus oli filosoofia maine madalseisus. Nähtavasti oli üks põhjus selles, et hiljutise kogemuse järgi peeti filosoofiaks vaid Marxi ja Engelsi õpetusi, kes jätsid talurahvale õige tagasihoidliku osa ja nimetasid külaelu idiotismiks.

Liidak nimetab Eesti Vabariigi esimest aastakümnet rahvuslikuks puberteediks. Veel on puudu küpsusest, tuleb järelküpseda. Häda on selles, et hakati riiki valitsema enne täisealiseks saamist nagu Karl XII, kes oli võidukas, kuid ei suutnud oma võite kindlustada ja riiki korraldada.

Liidak nägi, et Eesti rahvas elas läbi veel teist murdeaega. Selle sisuks oli üleminek naturaalmajapidamiselt rahamajandusele. Veel kolmekümnendatel aastatel oli Eestis talukapitali väärtus 1 ha kohta tühine, ainult umbes 400 krooni, samal ajal kui Taanis oli see 2000 kr ja USAs isegi 2800 kr.

Murdeaegne võitlus vana ja mingi tundmatu tuleva uue vahel avaldus kõikjal: poliitikas, sotsiaal- ja kultuurielus ning inimeste psüühikas. On ilmne, et murdeajal on hingeline märksa selgemalt nähtaval kui materiaalne. Seepärast püütaksegi ühiskonna murdeaegadel mõjutada masse ja sündmusi eelkõige emotsionaalsete teguritega.

Liidak esitab küsimuse, kas Esimesele maailmasõjale järgnenud majanduslik laostumine mõjutab nii võimsalt inimeste psüühikat, et võib paljusid ajutiselt rööpast välja lüüa. Eks tule see kangesti tuttav ette eesti rahva praeguses situatsioonis.

Ühiskonnaelus ei saa läbi eeskujudeta. Liidak nendib kahetsusega, et meie eeskujud on tulnud peamiselt suurrahvastelt. Liiga vähe tunti Skandinaavia maid. Kõigepealt on vaja iseennast hästi tunda, et iseend teistega võrrelda. Algupärase kultuuri loomiseni võime jõuda vaid siis, kui me seda kramplikult ei taotle, vaid loomupäraselt kujundame.

Kelle hooleks jätta õige arengutee otsimine? Kas tohib loota kutseliste poliitikute tegevusele või peab abi kõrvalt tulema? Võimalus on valida professionaalide, diletantide ja vähikute hulgast. Vähikud on oma hinnangutes subjektiivsed ja enesekriitikata, eriteadlased aga objektiivsed ja kriitilised (vähemalt peaksid olema). Diletant võib olla vägagi asjatundlik. Tema peamiseks eeliseks on see, et ta ei tee oma tööd mitte raha, vaid huvi pärast. Diletant ei ole ka rutiini ja eeskujude kammitsas, sest enamasti ta ei tunnegi neid. Diletantlik suhtumine toob kaasa eluläheduse. Professionaalil on laialdased teadmised oma erialal, kuid enamasti ülearu kitsas vaatenurk tegelikule elule. Seetõttu peaks iga tosina või paari eriteadlase kohta olema üks laiema silmaringiga spetsialist-diletant, kes suudab professionaalide erialatundmist siduda üldkultuurilise fooniga ja tehnilist inimlikuga. Ühiskonnateadlastelt tulebki nõuda eelkõige elulähedust, pole vaja võõraste ideede elluviijaid, vaid uute teede otsijaid ja põhjendajaid, kes aitaksid oma rahva eluolu kujundada. Ei ole vaja eluvõõraid professionaale ega vähikuid.

Kes peab olema demokraatliku riigi kodanik ise? Kas ei ole noorte demokraatiate põhihüda selles, et siin on kodanike-vähikute põhimass poliitikaproffide löa otsas? Lihtsalt tööliseltki tuleb nõuda kutseoskust, et ta ei vus-

serdaks. Iga kodanik peaks olema poliitikas asjatundlik diletant, mitte enesekriitikata võhik. See võimaldaks kõigil riiklikes ja rahvuslikes küsimustes kaasa rääkida.

Oma edasisi mõttekäike nimetab Liidak mõttekillustikuks. Need on pühendatud maa ja põllumajanduse tähtsusele eesti rahva elus. Maa ei ole põllumehele üksnes teenistus- ja töökoht, põllumees ei ole mitte ainult mustatööline või kultuuri tooraine. Talu uuendused lähivad ikka läbi põllumehe isiku, mõjutades tema hinge ja vaimsust, samaaegselt muutub aga maa osa Eesti tulevikuprobleemide lahendamisel järjest kaalukamaks, eriti murdeaja poliitilises õhkkonnas. Liidak ei nõustu saksa natsionaalsotsialistidega, kes eitavad põllumehe vabadust. Ta märgib, et eesti põllumees elab oma talus iseendale, maa on tema jaoks inimväärset elamist ja vabadust kindlustav eraomandus. Uued olud ei ole suutnud eestlasi võõrutada maasoovist. Ja mitte ainult eestlasi. Kogu maailmas kasvab soov veeta rohkem aega oma maaodus või suvilas.

Soome Vabariigi president Mauno Koivisto on puusepa poeg, ise end üles töötanud, sõjas käinud, varakult tööle hakanud Turu sadamas. Nüüd juba teist korda presidendiks valitud, et Soomemaad õigel kursil hoida. Iga vaba hetke veedab Koivisto oma tagasihoidlikus suvekodus Inkoo Tähteläs. Talu on otse külatee ääres, pole taragi, okastraatide ja valvurite asemel hekk. Siin on presidendil oma puutöökoda, seinal isalt päritud tööriistugi. President peab ütlemata oluliseks, et tal on koht üksiolemiseks, kus saab teha seda, mis meeldib. Nii säilib oma mina paremini kui teiste inimeste keskel olles. Võimalik, et üksiolek asendab Põhjamaa inimesele idamaist meditatsiooni.

Eesti põllumehele ei ole oma töö rahaline tasuvus kuigi tähtis, talu ei ole talle äriettevõtteks nagu Ameerika farmerile. Talu on eesti põllumehe eluviis, kus ei saa küsida rentaablust.

Liidak näeb eesti talu edasise arengu teed vabatahtlikus kooperatsioonis, et arendada saaduste töötlemist ekspordiks. Ta on kategooriliselt sunniviisiliste ümberkorralduste ja riikliku juhtimise vastu. Põllumehel peab jääma vaba algatus, isiklik aktiivsus ja teovõime.

Kokkuvõtteks veel mõned Kaarel Liidaku maaideoloogia põhimõtted:

Kui võidelda, siis selliste töökspidamiste eest, mis hoiaksid Eesti igavesti eestlaste käes. Eelkõige on tarvis mõista maa suurt osatähtsust meie riigile ja rahvale. Kes tunnistab eestlust ja Eesti riiki, see peab mõistma ka maad.

Maailma kultuuriajalugu on arenenud talupoja turjal. Kas ei peaks meile eeskujuks seadma mõne agraarmaa omapärast teed, et anda ka meie üldkultuurile omapärane ilme?

Nüüdisaja haritlaskonnas ei taheta mõista maa osatähtsust meie olevikus ja tulevikus. Seepärast on vaja eelkõige noorsugu kasvatada maaelu hindamise vaimus. Üksnes töö kaudu saavutatakse õige ja hingeline kontakt maaga ja vabanetakse üleolevast suhtumisest põllumajandusse.

Rahvuslik, põllumajandusel põhinev maailmavaade ja sellele vastav poliitiline demokraatia on eesti rahvale kindlasti sobivam kõigest muust, sest sellel on selge sisu ja side meie sotsiaalse olustikuga.

II

A. H. Tammsaare maaideoloogia väljendub pigem kirjanduslike kujundite kaudu kui otseütlemistena. On üsna tõenäoline, et A. H. Tammsaare loomingus peituv külafilosoofia avaldas olulist mõju ka Kaarel Liidaku maailmavaate kujunemisele.

Kirjanik on ise öelnud, et tema suurromaani «Tõde ja õigus» üheks peaideeks on inimese võitlus maaga. Võideldakse liigvee, ikalduse, kiusliku naabriga. Ei tahaks

siiski põllumehe suhteid maaga nimetada võitluseks, sest see tuletab kangesti meelde mitšuurinlikku bluffbioloogiat, kus inimese suhted loodusega tunnistatakse võitluseks ja looduselt võetakse tema ande väevõimuga, ootamata nende loomulikku sündi. «Võitlus loodusega» on taunimisväärne ka selles mõttes, et võlgname ju loodusele oma olemasolu, loodus on meie ema. Üldiselt tunnevad A. H. Tammsaare romaani tegelased sügavat austust looduse vastu ja tunnetavad oma täielikku sõltuvust loodusest.

Praeguseks on koorunud üldtunnustatud töökspidamine, et maaelu arendamiseks on vaja peremeest ja peremehetunnet. Need mõisted on tähtsal kohal ka A. H. Tammsaare loomingus. «Tõe ja õiguse» Vargamäe Andres ei ole ekspluataator, vaid end ja oma peret lõpmatult tööle sundiv töömees, kusjuures töö eesmärgiks ei ole rikastumine, vaid talupidamise progress ja maakultuuri arendamine. Ka romaanis «Kõrboja peremees» on peateemaks peremehe probleem. Teda ei vaja ainult talu, vahest rohkemgi Kõrboja Anna, et realiseerida oma elu bioloogilist programmi. Seega on naiselik ellusuhtumine ja talupidamine analoogsed. Nii naine kui talu vajavad omanikku ja juhti. Kas ei järeldu sellest, et talumajandus peab rohkem orienteeruma perenaisele?

Sageli on tammsaarelikku suhtumist maasse nimetatud armastuseks. Ikka on korratud lauset: Tee tööd, siis tuleb ka armastus. Maa-armastus on Eestimaa põlisele taluinimesele omane väärtushinnang. Ta näitab, et inimene hindab üle kõige taluelu, looduslähedast ja loomulikku eluviisi. Üks mu naabriperenaisi Sepa Saima lausus: «Niikaua, kui jõuan ise lehma pidada, ei lähe mina Suure-Jaani poodi solgitud piima sappa.» Väga oluliseks peetakse võimalust ja vajadust lapsi varakult tööga harjutada. Taluinimesed on ikka häbiväärseks pidanud poeleiba osta ja süüa, seda on peetud saamatu peremehe tunnuseks. Seega on üheks maaideoloogia baasiks esi-

vanemate eluviisi ja traditsioonide väärtustamine ning tugev soov sellist elu jätkata oma lastes ja lastelastes. Tundub, et Vargamäe Andrese töökuse põhimotiiviks oli sisemine sund (Immanuel Kanti kategooriline imperatiiv) esivanemate eluviisi jätkamiseks. Eks ole ju igaüks meist lülilik esivanemate ja järglaste vahel. Ladina keeles on preester *pontifex*, mis tähendab sillategijat (inimese ja Jumala vahel). Me kõik oleme pühitsetud sillategijateks-preestriteks, kuivõrd oleme vahelülilik oma laste ja vanemate vahel.

Vargamäe Andrese eetika lähtus piiblieetikast. Nagu teame, põhineb see üldinimlikel väärtushinnangutel ja eriti Iisraeli rahva kui põllumajandusest elatuva rahva tõekspidamistel. Seetõttu oli piiblieetika Eesti talurahvale arusaadav ja lähedane. Kas või Jeesuse ilmaletulek loomalaudas ja tema häll loomasõimes.

Põllumehe tegevuses on ikka valitsenud Albert Schweitseri juhtmõte: austus elu vastu. Eesti põllumehe suhtumine loodusesse on enamasti olnud väga lugupidav, isegi pieteetlik. Rukkipõllust möödumisel võttis vana põllumees mütsi peast. Suure-Jaani vanasõna ütleb: austa leiba, ta on vanem kui meie keegi. Kahjuks nüüdisajal nähakse leivas mõnekümnekopikalist väärtust ega aduta paljude sugupõlvete tööd ja kogemust, mida kätkeb Eesti maal kasvatatud rukkist valmistatud leib. Schweitseri deviisist on lähtunud mahemaaviljeluse põhimõtted. Käesoleva kirjutise autor on mahemaaviljeluse tarbeks arendanud idee, mille järgi toiduaineid ja söötasid tuleb säilitada võimalikult elusolekus, vältimaks eluprotsesside seiskamisega kaasnevat toite- ja söödaväärtuse langust. Austus elu vastu põhineb ülimalt lugupidaval suhtumisel ja veendumusel, et elu on kosmose ulatuses ainukordne ja fenomenaalne. Seepärast ei saa ellu lugupidavalt suhtuvad põllumehed leppida näiteks suurfarmide intensiivtehnoloogiaga, kus lehm sandistatakse juba 3—4 aastaga, talulaudas kujuneb ta vanuseks 8—12 aastat või rohkemgi.

Eesti talupoeg suhtus Jumalasse kui kõrgesse ülemusse, kellest palju sõltus, kelle käitumine oli vahel mõistmatu, aga kellega siiski «andis rääkida» nagu mees mehega, kui ta vahel liiga tõredaks muutus. Eks valitse nud Piibli aegadelgi taolised suhted inimese ja Jumala vahel. Suhetes pidi valitsema selge rehnutt. Vahel võis Jumalaga ka üsna kasulikult kaubelda. Kui Jumal oli heas tujus, võis ta olla vägagi lahe mees, ta ei teinud end ligipääsmatuks ja temaga võis isegi maadelda (selline kogemus oli Jakobil). Üldiselt suhtus Jumal taluinimes- tesse nagu oma lastesse, kasvatas ja aitas neid järjele, vahel karistas. Seega olid inimeste ja Jumala vahel üsna inimlikud suhted. (Selles peitus ka suur oht, sest inimene hakkas kahtlema Jumalas, et too ei ole küllalt jumalik.)

Pingeline põllutöö ja mured võisid ruineerida talu- mehe tervise. Peale füüsilise töö tuleb talumehel üsna tublisti mõistust pingutada. Kui palju on vaja talumehel teadmisi, kogemusi, et kasvutada loomi ja vilja ja töö- delda lõpptoodanguni! Läänemaades on praegusaja ideaa- liks «kompuuterpõllumees», kelle diplomaadikohvris on personaalarvuti, millega ta võib telefonitsi saada vaja- likku teavet suurtest mälupankadest ja lahendada nii- moodi kõige keerukamaid küsimusi. Mulle isiklikult imponeerib rohkem mõni hallipäine talutaat, kellel on niisuguse arvuti asemel omaenda presidendipea, kust ta võtab vajaduse korral oma aastatepikkused kogemused ja teadmised maade, ilmade, looma- ja vilja- kasvu kohta. Nii suure väärtusega teavet pole üheski maailma mälupangas. Mälu on kultuuri baasiks. Mälude summa moodustab rahva mälu, nagu elulugude summa moodustab rahva ajaloo. J. W. Goethe on kirjutanud, et iga inimene on ainukordne maailm, mis sureb koos temaga. Iga hauaplaadi all puhkab maailma ajalugu.

Eesti talumeest on palju hurjutatud tema individua- lismi ja vähese kollektiivsuse pärast. Ka «Tões ja õigu- ses» ei laabu talude ühistöö veeühingu asjas. Aga lõpuks võidab terve mõistus ja jõgi lastakse alla. Eesti rahva

individualismi vastandatakse idamaisele kollektivismile ja selle baasil arenenud despotismile. Kollektivism idamaades oli põhjustatud vajadusest teha ühiselt suuri niisutustöid ja kindlusi. Ühiskonna jäik korraldus võimaldas esile kerkida ainujuhtidel ja koondada enda kätte rahvaste juhtimine. Külaelu kollektivism on avaldunud ka eetilises plaanis. Kaaselanike avalik arvamus on sageli olnud efektiivsemgi kui politsei ja vallavalitsuse meetmed. Seega oli külal eetiline «enese puhastusvõime».

Lõpetaksin Kaarel Liidaku ütlusega: «On selge, et eestlus püsib vaid nii kaua kui Eesti maa on eesti põllumehe käes.» Pealesunnitud elulaadi muutmine ja talumajanduse taastamine on ainus võimalus eesti rahva säilimiseks (Ott Kool). Käesoleva kirjutise autorile ei ole teada, et A. H. Tammsaare oleks otsesõnu samu mõtteid väljendanud. Küll aga peituvad need mõtted kirjanduslikes kujundites tema suurromaanis «Tõde ja õigus», kus peategelased kodutalust ja põllutööst ikka uut elujõudu ja optimismi ammutavad.

MURRANGUD KOLMES MAAILMAVAATES JA VALDKONDADE SEGUNEMINE

Daniel Bell

Tõlkinud Tiiu Hallap

Selle printsiibi sõnastas Galilei ruudu-kuubi seaduse üle 350 aasta tagasi. Kui millegi suurus kahekordistub, siis tema maht kolmekordistub; aga siis muutub ka tema kuju. Nagu märkis bioloog D'Arcy Wentworth Thompson:

«[Galilei] ütles, et kui me püüaksime ehitada määratu suuri laevu, paleesid või templeid, ei hoiaks talad ja poldid enam ehitist koos; nii ei saa ka Loodus teatavast suurusest suuremat puud kasvatada ega olendit konstrueerida, säilitades seejuures samad proportsioonid ja kasutades samu materjale, mis olid piisavad väiksema struktuuri puhul. Asi kukub omaenese kaalu tõttu tükikideks, kui me ei muuda tema suhtelisi proportsioone... või... ei leia uut materjali, mis on varemkasutatust kõvem ja tugevam.»³⁰

³⁰ On Growth and Form (London: Cambridge University Press, 1963), lk 27. Thompson tõi näiteks Jack Hiiglasetaja loo, märkides, et Jackil ei olnud põhjust Hiiglast karta. Hiiglane, kes on inimesest kümme korda pikem, kuid samasuguse kehaehitusega, on füüsikaline nonsens. Hiiglase mass oleks ruudu-kuubi seaduse kohaselt 10^3 ehk 1000 korda suurem Jacki massist, sest ta on igas mõõtnes 10 korda suurem. Aga kui ta oleks inimese kujuga, siis suureneks tema jalaluude ristlõige ainult kahes mõõtnes ja oleks 10^2 ehk 100 korda suurem kui Jackil. Inimese luud ei talu kümme korda suuremat koormust, ja kui Hiiglane oleks püüdnud kõndida, oleks ta oma jalad murdnud. Jack oli absoluutselt väljaspool hädadohtu.

Algus eelmises numbris.

Põhiküsimus, mis seisab kahekümne esimese sajandi ees, on piirmastaapide küsimus. Tehnoloogilise revolutsiooni sisuks on, nagu mainitud, määratute energiakoguste kättesaadavus ja odavus, suurem kontroll tootmistingimuste üle ja kiirem side. Ühe komponendi areng suurendab kahe teise tõhusust. Kõik kolm tegurit koos suurendavad suureulatuslike operatsioonide teostamise kiirust. Ometi on John von Neumann 1956. aastal öelnud:

«... arenemise käigus ei ole kiiruse kasv mitte niivõrd protsesside toimumise aega lühendanud, kuivõrd nende poolt mõjutatavat piirkonda laiendanud. Põhjus on selge. Et enamik ajaskaalasad on määratud inimese reaktsiooniaja, harjumuste ning teiste füsioloogiliste ja psühholoogiliste protsessidega, on tehnoloogiliste protsesside kiiruse kasvu tagajärjeks tehnoloogiliste operatsioonidega seotud poliitiliste, organisatsiooniliste, majanduslike ja kultuuri-liste ühikute suuruse kasv. See tähendab: samade operatsioonide endisest väiksema ajaga teostamise asemel teostatakse sama aja jooksul suurema ulatusega operatsioone. Sel tähtsal evolutsioonil on loomulik piir, milleks on maakera tegelik suurus. Praeguseks on piir saavutatud või vähemalt on sellele väga lähedale jõutud.»³¹

Me jõudsime selle piirini kõigepealt geopolitiilises sõjalises sfääris. Varasematel aegadel võis geograafia pakuda pääsemisvõimalusi. Nii Napoleon kui Hitler takerdusid Venemaa ääretutes avarustes, kuigi mandri-Lääne-Euroopa suuremadki maad ei olnud aastaks 1940 sõjaliste ühikutena enam piisavad. Alates aastast 1945 ja eriti alates paljude lõhkepeadega kontinentidevaheliste ballistiliste rakettide väljatöötamisest, ei paku ruum ja kaugus enam üheski maailma osas tõhusat kaitset või pelgupaika. Nagu von Neumann 1955. aastal ettenägelikult ütles: «Ründerelvade tõhusus on niivõrd suur, et kõik mõistlikud kaitsvad ajamastaabid muutuvad mõtetuks.» Või meenutades Winston Churchilli vana ütlust — jõudude tasakaalust on saanud õudude tasakaal.

Meil räägitakse, et varsti me jõuame kogu maailma ulatuses ressursside piirini. Teoreemina on see tautoloogia

³¹ Can We Survive Technology? — The Fabulous Future (New York: Dutton, 1956), lk 34.

gia, tegelikult on ajamastaap raskesti tabatav. Tööd, millel põhineb see hoiatus, on metodoloogiliselt vigased.³² Nad ei võta kuigivõrd arvesse majandust ega suhteliste hindade ja asendatavuse printsiipi. Ressursid, mis võivad peituda puutumata aladel (näiteks ookeanipõhi, Amazonase suured maa-alad, Kesk-Aasia, Siber, Lääne-Hiina, Antarktika), on arvele võtmata. Tehnoloogiliste uuenduste tase, mis lubab raskeid ja kohmakaid materjale asendada kergemate ja odavamatega (näiteks pooljuhttransistorite roll raadiotes, telerites ja arvutites) — terve miniaturiseerimise sfäär — on läbiuurimata tegur. Aga siiski on hoiatus kasulik. Üle kahe kolmandiku maailmast on eelindustriaalses faasis, kus 60% või enam tööjõust on hõivatud põllumajanduses, metsatööstuses, kalapüügis või kaevandustes, s. t mängus looduse vastu, kus saak paratamatult väheneb. Ilmselt soovivad need maad industrialiseeruda, et tõsta oma elatustaset. Ja me seisame silmitsi küsimusega, kas meie ressursid on niisuguseks eesmärgiks piisavad, kas uued tehnoloogiad suudavad pakkuda ökonoomsemaid teid, või peab uus industrialiseerimine ja elatustase tulema maailma arenenud tööstusriikide rikkuse ümberjaotamisest.

On mõeldav, et me jõuame tehnoloogilises mõttes piirmastaapideni. Me oleme möödunud sajandi jooksul suurendanud sidepidamise kiirust 10^7 korda, reisimise kiirust 10^2 korda, arvuti tehete kiirust 10^6 korda ja energiaressursse 10^3 korda.³³ Aga igasugune eksponentsiaalne kasv läheneb asümptootiliselt teatavale laele, kus ta jääb pidama. Maapealsete kiiruste osas on olemas loomulik piir 16 000 miili tunnis, sest suurem kiirus paiskaks sõi-

³² Vt nt D. H. Meadows jt. *The Limits to Growth* (New York: New American Library, 1972): kaalukat kriitikat leidub Carl Kayseni kirjutises «The Computer that Printed out W*O*L*F». — *Foreign Affairs*, July 1972.

³³ Need arvud on võetud John Platti esseest «What We Must Do». — *Science* 166 (Nov. 28, 1969): 1115—1121.

duki Maa orbiidilt välja. Lennukite puhul tekib küsimus, kas ülehelikiirusel on mõtet, arvestades hädaohtu, mida see võib kujutada atmosfäärile või maapealse inimese mürataluvusele. Ülemaailmses kommunikatsioonis oleme telefon-, raadio- ja telesides lähenenud «reaalajale» ja tehnoloogiliseks probleemiks on peamiselt sidevõrkude laiendamine, võimaldamaks suuremal hulgal inimestel olemasolevaid võimalusi nautida.

Maailma *oikoumene* aegruumiline raamistik on nüüdseks põhimõtteliselt peaaegu välja kujunenud. Transport ja side seovad maailma niisama ühtseks tervikuks, nagu 2500 aastat tagasi oli kreeka linnriik. Põhiline tehnoloogia sünnitatud sotsioloogiline probleem on: mis juhtub siis, kui igasugune segmenteeritus kaob ja inimestevahelises suhtlemises toimub kvantumihüpe. Kuidas me tuleme toime, kui eranditult iga maakera paik muutub ligipääsetavaks igale inimesele? Kunagi arvati, et linnriigi optimaalne suurus on 7×720 (5040) kodanikku. (Kui suhteliselt hea sõbraga kontakti säilitamiseks kulub pool päeva aastas, siis on olemas lagi — 720 inimest, kellega me võime olla isiklikes suhetes.) Muistse Kreeka suurimas linnriigis Ateenas oli kõige rohkem 40 000 meessoost kodanikku ja rahvakoosoleku kvoorumi jaoks oli kinnitatud 6000. Täiskasvanud kodanike arv Uus-Meremaal on ligi 30 korda suurem kui Ateenas; Hollandis 100 korda; Prantsusmaal 500 korda; Ühendriikides umbes 2500 korda; ja Indias, maailma suurimas rahvaesindusdemokraatias, umbes 5000 või 6000 korda.³⁴ Neid arve silmas pidades — mida tähendab osalemine? Milles seisneb inimestevaheline kontakt? Missugused on inimese mõistmisvõime piirid?

³⁴ Ma võtsin need näited Martin Shubiku teosest «Information, Rationality and Free Choice». — Toward the Year 2000, ed Daniel Bell (Boston: Houghton Mifflin, 1968) ja Robert A. Dahlilt, «The City in the Future of Democracy». — American Political Science Review, December 1967.

IV

MIS ON ÜHISKOND?

Meie ajastut kummitab apokalüptiline retoorika. Vihapäeva taaskerkimine Lääne inimese kujutlusse — seitse pitsarit tehakse lahti ja seitse astjat kallatakse tühjaks — tuleb võib-olla sellest, et suured süüteod kutsuvad esile kartuse kättemaksu ees, mida alateadlikult kujutletakse vägevate taevapoolsete karistustena inimkonnale. Veidi rohkem kui kümmekonna aasta eest painas meid tuumatapatalgute viirastus (mille tõepärasus oli tõepoolest hirmuäratav). Meid ujutati üle ennustustega, et tuumasõda enne aastakümne lõppu on statistiliselt paratamatu. See ilmutus on nüüd tagaplaanile tõmbunud, teised süüd kutsuvad esile teistsuguseid hirme. Nüüd on selleks ökoloogiline kriis; ja me leiame midagi Ilmutusraamatu peatükkide 14—16 nuhtluste loetelu trummipõrina sarnast: «Viimsepäeva raamat», «Terratsiidid», «Meie paljaksröövitud planeet», «Kuristik ootab», «Näljane planeet» jne.³⁵

Nüüdisaja demonoloogia «suur hoor» on tehnoloogia. Ta on rüvetanud Emakese Looduse, ta on saladused alasti kiskunud, ta on asendanud loodusliku keskkonna kunstlikuga, milles inimene ei suuda end tunda koduselt.³⁶

³⁵ See meeleolu ei ole iseloomulik mitte ainult ökoloogidele. Alfred Kazin tsiteerib mõningaid viimaseid «meie situatsiooni» kultuursotsiaalseid analüüse: «Mõtisklusi uppuvast laevast», «Lõppu oodates», «Järgmine kord puhkeb tulekahju», «Surma ökonoomia», «Lõppu tajudes», «Ajaloo serval», «Mõeldes mõeldamatust».

³⁶ Näiteks Theodore Roszak kirjutab: «...me ei tohi jätta kahe silma vahele tõsiasja, et loomulik keskkond — tuule ja lainete, metsloomade ja lillede, päikese ja tähtede maailm — on olemas, ja eelindustriaalsed inimesed elasid aastatuhandeid selle maailmaga lähedases seoses, püüdes enda väljamõeldud mõtteid ja asju kooskõlastada inimeseväliste jõududega. Ööpäevased ja aastaajalised rütmid olid esimeseks kellaks, mida inimesed tundma õppisid, ja kooskõlastades oma füsioloogilisi temposid nende orgaa-

Prantsuse sotsiaalfilosoof Jacques Ellul, kelle tööd on antud mõtlemiskoolkonda kõige tugevamini mõjutanud, leiab, et *la technique*'i pühitsemine ühiskonna juhtprintsiibiks on kaasaja väärdõpetus.

Tehnika on Elluli määratluses «inimese tegevusse ülekantud püüe mõistuse abiga valitseda, seletada alateadlikku, muuta kvalitatiiivset kvantitatiivseks, looduse põhijooni selgelt ja täpselt formuleerida, kaost kontrollile ja korrale allutada».

Tehnika oma võimsusega võtab valitsemise enda kätte: «Teoreetiliselt on meie poliitikud masinavärgi keskmes, aga tegelikult nad eemalduvad sellest üha enam. Meie riigimehed on tähtsad satelliidid masinale, mis funktsioneerib nähtavasti kõigi oma osade ja tehnikaga väga hästi ka ilma nende abita.» Tehnika on uus moraalsus, mis «on asetanud end väljaspoole head ja kurja ja millel on nii suur võim ja autonoomia, et ta on ise muutunud kohtumõistjaks moraali üle, uue moraalsuse loojaks». Siin on meil tegemist uue demiurgi, «ebaloomuliku» ja «pimedada» *logos*'ega, mis lõppude lõpuks orjastab inimese enda:

«Ühiskondliku elu valdkonda astudes pörkab tehnika vahetpidamata kokku inimesega... Tehnika vajab ennustatavust ja mitte vähemal määral ennustuste täpsust. Niisiis on tarvis, et tehnika valitseks inimese üle. Tehnika jaoks on see elu ja surma

niliste tsüklite kulgemisega ajastasid nad oma tegevusi. Toit, mida nad söid, oli tapetud või kasvatatud nende oma kätega, määratud nende ponnistuste vere või mustusega. Nad õppisid ümbritsevalt taimestikult ja loomastikult, vestlesid nendega, kummardasid neid, ohverdasid neile. Nad olid veendunud, et nende saatuse on nende mitte-inimeselike sõprade ja vaenlastega tihedalt seotud, ja nad austasid nende omapära ja andsid neile paiga oma kultuuris.»

Paneb hämmastama, kuidas selles paganliku idüllil maalingu on täielikult ignoreeritud haigusi, mis raiskasid ära enamiku «loodusinimestest»; laste kõrget suremust; sagedasi valulikke sünnitusi, mis nõrgestasid naisi; sagedast toidupuudust ja puudulikkust varjualust, mille kõige tõttu elu oli ebameeldiv, loomalik ja lühike.

Murrangud kolmes maailmavaates

küsimus. Tehnika peab inimese alandama tehniliseks loomaks, tehnika orjade kuningaks.»³⁷

La technique on Elluli maalitud asjastatud maailmas omandanud inimeselikke ja deemonlikke jooni. (Keegi on öelnud, et Miltoni Saatan on kristliku teoloogiaga Prometheus.) Nüüdisaja tehnoloogiale suunatud kriitika toob sageli meelde Goethe, kes hülgas Newtoni optika põhjendusega, et mikroskoop ja teleskoop moonutavad inimese taju ning ajavad mõistuse segadusse. Mõte on tabav selles osas, mis viitab valdkondade segunemisele. Palja silmaga nähtav erineb nii mikrokosmosest kui makrokosmosest. Hädatarvilik on teatavaid erinevusi silmas pidada. Täna raskused on seotud sellega, et tehnoloogia kriitikud absolutiseerivad dilemmasid ja ei näe teisi lahendusi peale apokalüptiliste, mis kõlavad nagu tuttav nali: «Peatage maailm, ma tahan maha minna.»

Säärase kosmilise ahastuse palge ees tekib peaaegu soov vabandada oma arvamuste maisuse pärast. Aga hariliku argielu tüütud ja pealetükkivad probleemid jäävad püsima ka pärast eksistentsiaalseid krampe. Asi on selles, et tehnoloogia ehk tehnika ei ela omaenese elu. Ei ole olemas tehnoloogia sisemist loogikat, ei ole «imperatiivi», millele tuleks kuuletuda. Ellul on kirjutanud: «Tehnoloogia on teatavate mängureeglitega vahend...

³⁷ Jacques Ellul. *The Technological Society* (New York: Knopf, 1964), II peatükk, passim. Hämmastav on see, et oma armutus rünnakus tehnikale ei käsitte Ellul üldse loodust ehk kuidas inimene peaks elama ilma tehnikata. (Sõna *loodus* aine-registris ei esine ja loomuliku (loodusliku) maailma kohta on ainult mõned põgusad märkused, näiteks lk 79). Elluli tõlkija John Wilkinson kirjutab sissejuhatuses: «Arvestades tõsiasja, et Ellul nimetab tehnikat pidevalt «ebaloomulikuks» [unnatural] (välja arvatud siis, kui ta ütleb selle kohta «uus loodus» [new nature]), võiks pidada üllatavaks, et tal puudub kindel looduse või loomulikkuse kontseptsioon. Parim vastus näib olevat see, et ta peab (heas mõttes) «loomulikuks» [natural] mis tahes keskkonda, mis suudab rahuldada inimese ainelisi vajadusi, juhul kui see jätab talle vabaduse kasutada keskkonda vahendina oma individuaalsete sisemiste eesmärkide saavutamiseks.» Samas, lk XIX.

Tema kasutamiseks on üksainus viis, üksainus võimalus.»³⁸

Aga see ei ole ilmselgelt nii, kui teha vahet tehnoloogia ja teda ümbritseva ühiskondliku «toestiku» vahel.³⁹ Auto ja maanteevõrk moodustavad tehnoloogilise süsteemi; süsteemi kasutusviis sõltub sotsiaalsest organisatsioonist. Nende kahe vaheline suhe võib suurel määral varieeruda. Ühes ühiskondlikus süsteemis võidakse rõhk asetada auto erakasutusele; sellisel juhul kulutatakse raha parkimisvõimaluste ja muude antud otstarbeks vajalike tingimuste loomisele. Teisest küljest, tuues põhjenduseks, et auto on üpris suure «seisuaajaga» kapitaal-mahutus ja et kaksikümmend jalga tänavaruumi üheainsa inimese üheainsa sõiduki jaoks on suur ühiskondlik raiskamine, võiksime muuta eraautode kasutamise karistatavaks ja arendada ainult üüriautode ja taksode süsteemi, mis vähendaks oluliselt vajalike autode arvu. Üht ja sama tehnoloogiat saab ühitada väga erinevate sotsiaalsete süsteemidega, ja meie valime välja sellise, nagu me tahame.

Samuti tuleks teha vahet tehnoloogia ja arvestus-süsteemi vahel, millega määratakse kindlaks kulutused. Veel üsna hiljuti ei kandnud üksikisikud ja firmad nende poolt rakendatavatest tehnoloogiatest tingitud kulutusi, sest puudus ühiskondliku vastutuse kriteerium. Praegu on lood muutumas. Sisepõlemismootori tehnoloogiat modifitseeritakse, sest valitsus nõuab saaste vähendamist. Tehnoloogia on muutumas. Meid ähvardav energiakriis ei tulene mitte niivõrd ressursside nappusest, kuivõrd uutest nõudmistest: tarbijad ja ühiskondlikult mõtlevad isikud nõuavad kütuste teistsugust tehnoloogilist kasuta-

³⁸ Samas, lk 97.

³⁹ Niisugust vahet tehakse National Academy of Science ettekandes «Technology: Process of Assessment and Choice» (Washington, D. C.: Committee on Science and Astronautics, U. S. House of Representatives, July 1969), lk 16.

mist. Kui me võiksime põletada kõrge väävlisisaldusega kütuseid, mida kasutati veel mõned aastad tagasi, annaks energiakriis end vähem tunda; aga saastatus suureneks. Ka siin on probleem kulutustes ja valikus.

Meie kitsikus ei lähtu tehnoloogia «imperatiividest», vaid otsustusmehhanismide puudumisest, valimaks neid tehnoloogialikke ja ühiskondlikke toetussüsteeme, mida me tahame. City College'i auväärset filosoofiaõppejõul Morris Raphael Cohenil oli tavaks esitada oma üliõpilastele moraalifilosoofia-alane küsimus: kui Jumal Moolok pakuks inimsoole leiutist, mis suurendaks tohutult iga üksikisiku vabadust ja liikuvust, nõuaks aga 30 000 inimese ohverdamist (tolleaegne hind), kas te võtaksite selle vastu? Tõsi leiutis oli mõistagi auto. Meil ei olnud mehhanisme tema mõjude hindamiseks ja kontrolli planeerimiseks tema kasutamise üle. Kakssada aastat tagasi ei «hääletanud» keegi meie praeguse tööstusliku süsteemi poolt, nii nagu hääletati mingi riigikorra või põhiseaduse poolt. Selles mõttes on termin «tööstusrevolutsioon» petlik, sest polnud ainsatki hetke, kus inimesed oleksid võinud otsustada uue süsteemi poolt või vastu, nii nagu nad otsustasid poliitilise süsteemi üle 1789. või 1793. või 1917. aastal. Nüüd, kus me oleme tagajärgedest ja alternatiividest teadlikumad, oleme siiski hakanud neid valikuid tegema. Me võime seda teha tehnoloogiate hindamise teel ja ka sotsiaalpoliitika kaudu, tõkestades või soodustades tehnoloogilisi lähenemisi (näiteks mis liiki energiat me kasutame) maksude ja subsiidiumide kaudu.

Suur osa meie intellektuaalsetest raskustest johtub viisist, kuidas me mõtleme ühiskonnast. Nende raskuste tekkimisele aitas kaasa üks kaasaegse sotsioloogia isa Emile Durkheim oma ütlusega, et ühiskond eksisteerib *sui generis*, s. t et teda ei saa taandada psühholoogilistele teguritele. Tal oli suurelt osalt õigus, aga tema sõnastus tekitab kujutluse ühiskonnast kui entiteedist, väljaspool üksikisikut seisvast kollektiivsest süümeest, mis toimib

üksikisiku käitumise välise pidurina. Aga see kujutus mugandus romantiliseks dualismiks üksikisik *contra* ühiskond.

Ühiskond on *sui generis*, keeruline organiseerituse tase, mille määrab inimestevaheliste sidemete paljusus ja vastastikuse sõltuvuse aste. Thomas Schelling on öelnud, et liiklusummikut ei ole kõige parem analüüsida mitte autojuhtide individuaalse patoloogia kaudu, vaid võttes vaatluse alla teedevõrgu, linna sisse- ja väljasõidu skeemi, tööaegadest tingitud kuhjumise teatavatel kellaaegadel jne. Ühiskond ei ole mingi välise jõu käetöö, vaid *inimeste loodud sotsiaalse korrastatuse süsteem*, reguleerimaks normatiivselt vajaduste ja hüvituste vahetamist.

Ühiskonna kord erineb looduse korrast. Loodus on «seal väljas», ilma *telos*'eta; inimene peab mõistma loodust siduvaid ja piiravaid seadusi, et maailma ümber korraldada. Ühiskond on moraalne kord, mida iseloomustab otstarve ja teadlikkus ja mille õigustuseks on tema võime rahuldada inimeste ainelisi ja transtsendentseid vajadusi. Ühiskond on konstruktsioon, mis vastavalt sellele, kuidas inimene saab üha teadlikumaks tema tagajärgedest ja mõjudest, allutatakse ümberkorraldustele ja ümberkorrastamisele, et häirivatest nähtustest vabaneda. See on olevikus, mitte minevikus sõlmitud ühiskondlik leping, mille kokkulepitud reegleid järgitakse seni, kuni nad tunduvad olevat ausad ja õiglased.

Kaasaegse ühiskonna probleemid tulenevad tema kasvavast keerukusest ja sisemistest seostest — vastastikuste mõjude mitmekordistumisest ja sünkretismi levikust — sedamööda, kuidas lagunevad vanad struktuurid ja tekib vajadus uute järele. Probleemi lahendus on kahesugune: luua uutele mastaapidele sobivaid poliitilisi ja administratiivseid struktuure ja arendada välja avaram või järjekindlam tõekspidamiste kogum, mida võiksid jagada erisugused inimesed. Retsept on lihtne. See on tõlgendamine,

mis on raske — seda on rabi Hilleli kuulaja lõpuks mõistnud.⁴⁰

V

VALDKONDADE LAHUTAMINE

Ma pöördun tagasi algküsimumuse juurde: kas inimese võimete silmanähtav avardamine on progressi tunnus; kuidas me mõistame kreeklassi ja kuidas mõistaksid nemad meid? Arutluse algul oli juttu Protagorase müüdist, aga me ei rääkinud seda lõpuni; pöördugem nüüd selle juurde tagasi.

Pärast tule varastamist «sai inimene maitsta jumalate osa». Aga varsti ta avastas, et *techne* ei loo tsiviliseeritud elu. Kogukondadesse koondunud inimesed tegid poliitiliste oskuste puududes üksteisele liiga. Protagoras jutustab:

«Seetõttu saatis Zeus, kartes meie soo täielikku hävingut, Hermese inimestele õiglustunnet ja üksteise austamist jagama, et tuua korda meie linnadesse ja luua sõpruse- ja liidusidemeid. Hermes küsis Zeusilt, mis viisil ta peab need kingitused inimestele kätte andma. «Kas ma jaotan neid nii, nagu jaotati oskusi — põhimõttel, et ühest õpetatud arstist jätkub paljude võhikute tarbeks, ja teiste asjatundjatega niisamuti? Kas ma jaotan õiglust ja kaaslaste austamist niimoodi — või kõigile ühtemoodi?»

«Kõigile ühtemoodi,» ütles Zeus. «Saagu igaüks oma osa. Linnad ei saaks kunagi eksisteerida, kui oleks nii nagu kunstidega, et need voorused kuuluvad vaid mõnedele. Veel enam, sa pead kehtestama seaduse, et kui keegi on võimetu neist kahest voorusest osa saama, tuleb ta kui linna nuhtlus surma mõista.»⁴¹

⁴⁰ Räägitakse, et kord palunud üks kärsitu inimene rabi Hilleli rääkida ühel jalal seistes ära kõik, mis judaismis olulist on. Rabi mõtles veidi ja ütles: «Ära tee teistele seda, mida sa ei taha, et nemad sulle teeksid. Kõik ülejäänud on tõlgendamine.»

⁴¹ «Protagoras», lk 319—320, read 322c—322d.

Kui kasutada Homerose varasemaid termineid, siis on siin tegemist *techne* ja *themis*'e vahelise kontrastiga. *Techne* võimaldab loodust alistada: see on tähtis majandusliku elu jaoks. *Themis* aga — südametunnistuse ja ausa käitumise abielu — on tsiviliseeritud elu printsiip. «*Themis*,» ütleb James Redfield, «on inimesele iseloomulik hüve ja inimene erineb ohjeldamatust metslasest oma võime poolest ühiskonnas elada.» Homerosel on *themis* esmane ja *techne* teisejärguline.⁴²

Hegeli tõlgenduses kirjeldavad Platoni müüdid vältimatut staadiumi inimsoo hariduses, lapsepõlvefaasi, mille kontseptuaalne tunnetus võib hüljata, niipea kui filosoofia on küpseks saanud. Aga nüüdseks peaks selge olema, et Marxi ja Hegeli kasutatud lapsepõlvkujund on mõtetetu. Me ei ole oma probleemide sõnastamisel ja nende lahendamise tarkuse osas kreeklastest kuigi palju kaugemale jõudnud. Mis mõttes me siis oleme sarnased ja mis mõttes erinevad?

Ma ütleksin, et ühiskonnas tuleb näha kolme analüütiliselt erinevat mõõdet — kultuuri, riigikorda ja sotsiaalset struktuuri —, millest igaüht iseloomustab isesugune telgprintsiip ja millest igaühel on eripärane ajalooline rütm.

Kultuur hõlmab eneseväljendusliku sümbolismi vorme (maalikunsti, luulet, proosakirjandust), mis püüavad olemise tahkusi uurida kujundite abil; käitumiskodeksit, mille ettekirjutused ja keelud määravad kindlaks moraalse käitumise piirid; ja kultuurikomponente oma igapäevaellu integreeriva isiksuse struktuuri. Kultuuri ainuks on aga eksistentsiaalsed küsimused, mis on kõikidel aegadel läbi kogu ajaloo seisnud kõikide inimeste ees: surma probleem, ustavuse ja kohustuse mõiste, tragöödia olemus, kangelaslikkuse määratlemine, armastus kui

⁴² James Redfield. *The Sense of Crisis. — New Views of the Nature of Man*, ed John R. Platt (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p 122.

lunastus; kusjuures vastamise viise kitsendab piiratud võimaluste printsiip. Kultuuri printsiibiks on niisiis *ricorso*, tagasipöördumine, mitte vanade vormide, vaid vanade teemade juurde, inimese eksistentsi lõplikkusega seotud oluliste mõistete juurde.

Riigikord, mis on konfliktide reguleerimine, lähtudes konstitueerivast õiglusprintsiibist, hõlmab erinevaid võimuvorme, mille kaudu inimesed üritavad end valitseda: oligarhiat ja demokraatiat, eliiti ja massi, tsentraliseerimist ja detsentraliseerimist, ettekirjutamist ja nõustumist. Riigikord on *mimesis*, mille teada-tuntud vormidest valivad inimesed oma ajale sobiva.

Ühiskonna struktuur — majanduse, tehnoloogia ja tegevusalade sfäär — on *epigeneetiline*. See on lineaarne, kumulatiivne ja kvantitatiivne, sest kasvu ja diferentseerumise protsessi jaoks on olemas konkreetset reeglid.

Sedamööda, kuidas inimene muutub loodusest üha sõltumatumaks, võib ta valida ja üles ehitada sellise ühiskonna, nagu ta tahab. Siiski kitsendab teda oluline tõsiasi, et igal ühiskonnaelu valdkonnal on oma muutumisrütm ja kõik vormid ei ole omavahel ühitatavad.

Kui nüüd küsida, mis suhtes me oleme kreeklastest kaugemale jõudnud, siis me teame, et me tajume maailma aegruumiliselt teisiti, sest meile on kättesaadavad suured kiirused ja vaade õhust, mida kreeklased ei tundnud. Ja võime poolest loodust muuta ja inimese poliitilise elu raame avardada me elame niisugustes mastaapides, mida kreeklased ei oleks suutnud mõista. Meie tehnoloogiast mõjutatud ühiskondlikud struktuurid on sootuks teistsugused. Meie riigikordade kitsaskohad on sarnased (pruugib ainult lugeda Thukydidest, et leida rabavaid sarnasusi), aga nüüdisaja probleemid on suurte inimhulkade ja küsimuste üheaegse kuhjumise tõttu väga suureks paisunud. Ometi, kui loeme Sophoklese «Antigone» mažoorset koori «Imesid on palju», mis lõpeb vastustroofiga «tema riistapuude vägevus on ületanud tema unistused / kiirustades hea või kurja sihi poole», siis

tunneme, et hoolimata ülistustest inimese võimele laevataada meredel ja kodustada mandreid, on õiglustundeta inimene iseenda vaenlane («ei ole kohta sel, kes kärsituna elab patus»), ja, vaatamata aastatuhandete pikkusele vahemaale, me oleme kõik inimesed, liigagi inimesed.

VI

CODA

Inimese olemise *ricorsi* käigus on vaheldunud optimismi ja meeleheite perioodid. Kreeka maailmast leiame Hesiodose, kelle meelest ühiskond on alla käinud, loodus on tõrges ja ajalugu on regressiivne, sest kultuuraajastu on möödas. Mõni sajand hiljem leiab Perikles, et ühiskond on avatud, loodus on järeleandlik ja ajalugu on progressiivne. Aga sellesama sajandi lõpul, Euripidese ajal, nähakse ühiskonnas viletsat illusiooni, looduses karmi tegelikkust ja ajaloos mõttetust.⁴³ Uusaegses maailmas on olnud oma tsüklid. Uusaja koidikul pidas Rousseau ühiskonda repressiivseks, loodust heaks ja ajalugu illusiooniks. Vähem kui saja aasta pärast leidis Comte, et ühiskond on avatud, loodus järeleandlik ja ajalugu progressiivne. Tänapäeva kultuuripessimistid näevad ühiskonnas monstrumit, looduses tõrksust ja ajaloos apokalüptilisust. Kas säärane kordumine on lõputu?

Teadvuse ajalugu viitab võimalikule vastusele. Inimese ainulaadsus seisneb tema võimes tänu eneseteadvusele ja eneseületamisele pidevalt endast «väljaspool» seista ja ennast hinnata. See on inimese vabaduse alus. Sellest radikaalsest vabadusest tuleneb inimese hiilgus ja viletsus. Uusaegne inimene suhtumine on võtnud üle ainult vabaduse, mitte aga piiratuse aspekti: inimeses nähakse piiramatute võimetega olendit, kes

⁴³ Samas, lk 128, 135, 142.

suudab maailma oma taatele allutada. Comte kuulutas: miski pole tunnetamatu; Marx kuulutas: minu kangelane on Prometheus; uusaegne humanistlik psühholoogia kuulutab: inimene võib ise ennast kujundada. Inimese parandamatust kalduvusest end ülistada, lõpmatustada ja jumaldada johtub poliitiliste religioonide moraliseeriv absoluut, millega inimloomuse sisemisest egoismist tingituna maskeeritakse võimuiha.

Uusaegne kultuur, eriti oma utopistlikes variantides, eitab Piibli patuideid. Patt tuleneb tõsiasjast, et inimene kui piiratud ja lõplik olend eitab oma lõplikkust ja püüab seda ületada — ületada kultuuri, ületada loodust, ületada ajalugu. Kurjus, ütleb Reinhold Niebuhr, ei eksisteeri mitte looduses, vaid inimeste ajaloos: «... inimese vabadus purustab looduse piirid, paiskab segi tema piiratud harmoonia ja annab tema konfliktidele demonliku mõõte. Seetõttu on inimkonna ajaloos olemas progress; aga see on kõigi inimlike võimete, nii hea kui kurja progress.»⁴⁴

Niisiis me näeme, et looduse ja ajaloo kokkupuutepunktis seisab kahesugune inimene. Loodusliku olendina allub ta looduse toorele juhuslikkusele; eneseteadliku vaimuna võib ta seista väljaspool loodust ja ajalugu ning püüda üles ehitada omaenese vabadust, määrata oma saatuse suunda. Aga inimese vabadus on paradoksaalne. Inimene on piiratud, allub põhjuslikule paratamatusele ja on seotud lõplike tingimustega; ja ometi, tänu kujutusvõimele on tal vabadus oma tulevikku valida ja oma tegude eest vastutada. Ta suudab oma lõplikkusest üle astuda, aga see samm võib viia patuni — jumalikustumise ahvatluse, eriti aga võimuiha tõttu. Säärane on lõplikkuse ja vabaduse vastuolu. Selles seisneb inimese kimbatas.

1975

⁴⁴ Reinhold Niebuhr. *The Nature and Destiny of Man* (New York: Charles Scribner's Sons, 1945).

SISSEJUHATUS MÕISTUSESSE

Priit Kogerman

Mõistus on väidetavasti omane ainult inimesele, eristades teda põhimõtteliselt teistest loomadest. Kui me aga hakkame otsima vastust küsimusele, mis mõistus siis õigupoolest on, satume suurde raskusse, sest olemasolevad definitsioonid on väga erinevad. Selgub aga, et kui läheneda mõistusele kui evolutsioonis tekkinud inimaju omadusele, allub see analüüsile üsna hästi. Artiklis olen toetunud saksa etoloogi, Nobeli preemia laureaadi Konrad Lorenzi käsitlusele (Lorenz 1975, 1977), mida eesti keeles pole põhjalikumalt tutvustatud.

Kuigi ühtset mõistuse definitsiooni ei ole, tuleb mõistust analüüsima asudes millestki siiski lähtuda. Paul Edwardsi toimetatud filosoofiaentsüklopeedia toob ära Brand Blanshardi määratluse: *mõistus on vajalike seoste haaramise võime ja funktsioon* (Edwards 1967a: 83—85). See formuleering sobiks enamikule mõistuse definitsioonidest, erinevused ilmnevad aga «vajalike seoste» mõtestamisel. Siinkohal on lähtunud David Hume'i seisukohast, et neid vajalikke seoseid võib leida vaid ideede ja mõistete abstraktsetest suhetest. Seega on mõistus defineeritud kui *võime kontseptuaalselt ehk mõisteliselt mõelda*. Viimast mõistet kasutabki Konrad Lorenz. *Mõtlemine* on aga samuti mõiste, mida tuleb defineerida. Ei tahaks pikalt peatuda mõtlemise teooriatel, kuid siiski on

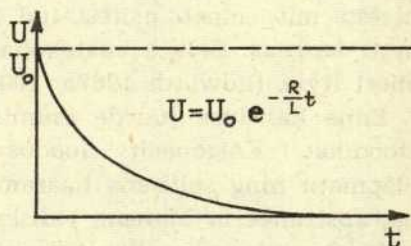
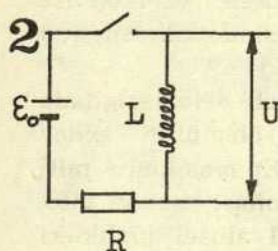
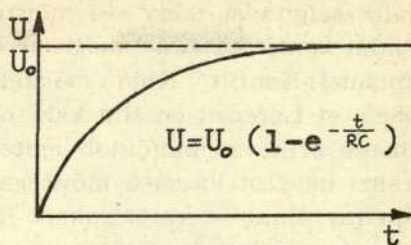
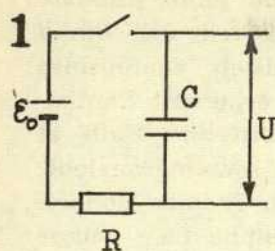
Sissejuhatus mõistusesse

vajalik selgitada, mida see mõiste antud juhul sisaldab. Termin *kontseptuaalne mõtlemine* on Lorenz üle võtnud Immanuel Kantilt. Kuid mõistet sisuliselt analüüsid ilmneb, et Lorenzil on siin kaks olulist erinevust Kantist. Esimene erinevus puudutab epiteeti *mõisteline*. Näib, et Lorenzi meelest kaasneb mõistega alati sõnaline analoog, mõtteline sõna — see seisukoht läheneb Thomas Hobbesi mõtlemise-käsitusele. Teiseks — mõtlemine pole vaikne protsess, mis eelneb mõtestatud tegevusele, vaid on ise samuti *tegevus*. Sellise vaatekoha on esimesena esitanud Gilbert Ryle. (Edwards 1967b: 100—103.)

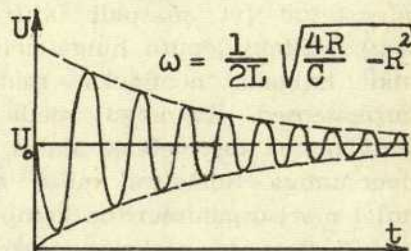
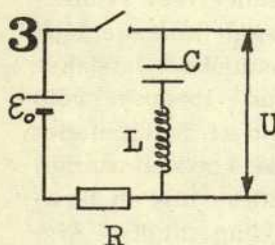
Enne käsitlemise juurde asumist tuleb veidi selgitada meetodikat. Kõigepealt: loodus on olemuselt pidev ja lõpmatu ning sellisena haaramatu. Et maailmast pilti luua, abstraherib inimene väliskeskkonnast saadud info, s. t jagab selle võimalikult loomulikul alusel lõplikuks hulgaks tasemeteks, millega saaks opereerida. Tuleb mainida, et see abstraherimine on vaid viimastel astmetel teadvustatud (vt edaspidi taju abstraherivat funktsiooni). Näiteks lõputu hulga helisid jagab inimene lõplikuks hulgaks nootideks, mida kasutades saadakse muusikateosed. Ka kogu meile tuntud looduse võib jagada teatud tasemeteks, alates kvarkidest ja lõpetades universumiga. Süsteemi, mille iga tase koosneb mingil kindlal moel organiseeritud komponentidest, mis on omakorda jaotatavad alakomponentideks, nimetatakse *hierarhiliseks*.

Hierarhilistel süsteemidel võime eristada kahesuguseid omadusi: esiteks selliseid, mis on vaadeldavad süsteemi komponentide omaduste *summana* ning teiseks selliseid, mis ei ole tuletatavad üksnes komponentide omadustest, vaid mis tekivad alles tänu komponentide kindlale *seosele* süsteemis. Teist liiki omadusi nimetatakse *emergentseteks*¹ ja see termin on tänapäeval

¹ See on filosoofilise emergentsevolutsiooni mõiste (C. Lloyd Morgan, Samuel Alexander). Lorenz kasutab terminit *fulguratio*.



$$U = U_0 \left(1 - \frac{2R}{L\omega} e^{-\frac{Rt}{2L}} \cdot \sin\omega t \right)$$



kasutusel näiteks ökoloogias (Одум 1986:15—18). Eeltoodu illustreerimiseks võiks tuua näite füüsikast (joonis). Lülitame joonisel kujutatud lihtsasse vooluringi algul induktiivpooli induktiivsusega L , seejärel kondensaatori mahtuvusega C ning lõpuks nendest kahest elemendist moodustatud süsteemi. Uurime pinge muutumist ajas süsteemi otstel. Selgub, et võnkeringi korral (3. süsteem) esinevad sumbuvad pinge võnkumised erinevad põhimõtteliselt tema komponentide — kondensaatori ja induktiivpooli — käitumisest vooluringis. Tegu on emergentse omaduse tekkega.

Sissejuhatus mõistusesse

Järgneva käsitluse aluseks on inimese mõistuse vaatlemine süsteemi «inimene» emergentse omadusena. Siinkohal peab mainima, et antud käsitluses ei püüta mõistust seletada neurofüsioloogilistest mehhanismidest lähtudes, see poleks meie teadmiste praeguse taseme juures ka võimalik. Kõige loogilisem on süsteemi analüüsi tema vahetu alamtaseme kaudu. Kuigi põhimõtteliselt peaks olema universumi liikumist võimalik ära seletada elementaarosakeste liikumise abil, on siiski otsustavam seda algul püüda teha tema vahetu alamtaseme, näiteks galaktikate liikumise kaudu. Inimese aju omaduse — mõistuse — komponente oleks loogiline otsida evolutsioonis madalamal seisvate loomade aju omaduste hulgast. Käsitluses püütaksegi esitada komponendid, mis looduses esinevad iseseisvalt, kuid mis kindlal viisil integreerudes annavad sellise unikaalse emergentse fenomeni nagu inim mõistus.

1. TAJU KUI ABSTRAHEERIV FUNKTSIOON.

Närvisüsteemi uurimisel ilmneb, et kunagi ei jõua vähegi arenenud loomadel sensoorsete rakkude erutused vahetult kõrgematesse ajukeskustesse. Enne seda läbivad nad ganglionide süsteemi, kus juhuslik info korrastatakse ja töödeldakse. Eraldatakse ajas konstantsed erutused, mille abil on võimalik objekti identifitseerida. Näiteks esineb selline visuaalne info töötlemise süsteem juba konnal. Nägemistaju andmete töötlemisel võib eristada kaht külge. Esimene — värvuse jäävus — võimaldab meil valget paberilehte tajuda valgena nii kollases lambivalguses kui punases õhtuvalguses, kuigi sellelt peegelduva valguse kromaatilise koosseis on erinev. Teine ja tähtsam — kuju jäävus — aitab meil objekti ära tunda, olenemata selle kaugusest, orientatsioonist ja nende muutustest, s. t liikumisest, ehkki võrkkestal tekkiv kujutis võib oluliselt muutuda.² Ilmneb ka huvitav tõsiasi, et selline aparaat

² Sellist taju vormi nimetatakse vormitajuks e *Gestalt*-tajuks.

on suuteline rohkemaks, kui ta algselt mõeldud oli. Meie taju on peale objekti äratundmise võimeline paigutama selle mingisse tuntud objektide klassi. Sellise emergentse omaduse teket võiks võrrelda juhtumiga arvutiehitudusest, kus algselt algebralisteks teheteks mõeldud masin osutus võimeliseks tegema ka diferentsiaal- ja integraalarvutust. (Lorenz 1977 : 114—120.)

Me kõik teame, et juba umbes aastane laps paigutab kõik koerad, olenemata suuruselt ja karvkattest, «auade» klassi. Näitena, et selline võime pole ainult inimesele omane, võib tuua sellesama «aua». Oma koera jälgides võime kindlaks teha, et ta täiesti ilmselt eristab näiteks koera kassist, kuigi nii suuruselt kui kujult võivad need olla küllalt sarnased. Teisele koerale läheneb ta kangetel jalgadel, tseremoniaalsel kõnnakul, kassi kihutab aga ilma igasuguse tseremoonitsemiseta puu otsa.

Vormitaju üldistav funktsioon, mis võimaldab paigutada tuntud esemed klassidesse, on olnud vältimatu eeltingimus mõistelise mõtlemise tekkimisel. Kui koer tunneb ära kassi, siis peab tema ajus eksisteerima mingi üldistatud kassi kuju, millega ta konkreetset objekti võrdleb. Siin ei ole meil veel tegu mõistega, kuid on selge, et ilma üldistatud kassi kuju olemasoluta ei saa tekkida ka kassi mõiste. Põhiliseks teguriks kuju muutmisel mõisteks on ilmselt teadvuse teke — tekib võimalus teadvustada need tunnused, mida sisaldab mõiste «kass».

2. TAIP. *Taip* on tõlge ingliskeelsest terminist *insight* (saksa keeles *Einsicht*), sõnasõnaliselt oleks see tõlgitav kui *sissevaade*. Terminilõi *Gestalt*-psühholoogide koolkond (Wertheimer, Köhler, Koffka). *Taip* tähendab seoste mõistmist sündmuste ja stiimulite vahel (Мак-Фарленд 1988 : 310—312). *Taipamine* ehk *insight*-tüüpi õppimine erineb proovimise ja vigade meetodil õppimisest selle poolest, et lahendus leitakse «sissevaate» teel, asjade mõtteliste kujunditega opereerides, kusjuures *taipamine* eeldab äkilist lahenduse leidmist. Kindlasti

oleme märganud seda hetkelist sähvatust, mis varem seotud faktid järsku uude seosesse asetab. Kas ka loomad on võimelised taipamise teel õppima? Wolfgang Köhler tegi juba I maailmasõja ajal klassikalise katseseeria, milles ta tõestas taibu olemasolu šimpansidel. Oma tulemused avaldas ta 1921. aastal raamatus «Inimahvide intelligentsi tõendid» (inglisekeelne tõlge: Köhler 1925). Kahjuks polnud tema katsed üheselt interpreteeritavad ja tema vaateid on hiljem tugevasti kritiseeritud (Schiller 1952). Raskus on siin ka selles, et mõisted *taip* ja *intellekt* on veel seletust nõudvate nähtuste tinglikud tähistused. Siinkohal on lähtunud eeldusest, et vähemalt inimene on võimeline taipamise kaudu õppima ja oletatakse, et ka inimese lähimatel sugulastel — kõrgematel inimahvidel — esineb taibu algeid.

Mis on olnud taibu tekke eelduseks? Paistab, et otsustava tähtsusega on siin olnud binokulaarne ehk ruumiline nägemine. Teatavasti esineb ruumitaju looduses kahel kujul. 1. Parallaktiline orientatsioon, mille puhul silmade fookuspunktid on ruumis eraldatud ja kauguse hindamine on võimalik ainult liikumise ajal esemete orientatsiooni kaudu. 2. Binokulaarne orientatsioon. Silmad fokuseeritakse ühte punkti ja ruumipilt tekib tänu objekti kujutise väikesele erinevusele parema ja vasaku silma võrkkestal. Mõlemad nägemistüübid ja ka segatüüp on looduses esindatud kõige erinevamatel arenguastmetel, alates kaladest ja lõpetades imetajatega. Binokulaarne nägemine tekib seoses vajadusega õigesti orienteeruda keerulises keskkonnas ja üldiselt pole seotud loomaliigi arengutase-mega. Nii on binokulaarse nägemisega öökull, keda peetakse tarkuse sümboliks, lindude hulgas tegelikult üks rumalamaid. Selline antropomorfne tarkuse ja binokulaarse nägemise seostamine hakkab tööle alles siis, kui jõuame primaatide juurde. Nimelt oli binokulaarne nägemine hädavajalik meie eellastele, kes liikusid puu otsas haardekäpa abil, kuna juba mõnesentimeetrilise eksimise tõttu võis puu otsast alla kukkuda. (Oraval, kes kinnitub

puule küünte abil, asetuvad silmad pea külgedel ja nägemine on tal valdavalt parallaktiline.) Sellise täpse orientatsiooni vajadus tõi teatud arengutasemel kaasa selle, et loomal tekkis tsentraalne ruumikujutus, s. t võime luua ajus ruumiline pilt ümbritsevatest asjadest, mille abil sai hinnata asjadevahelisi kaugusi. See võiski olla taibu kujunemise eelduseks. Olgu siin selgituseks Suhhumi loomaaia orangutangist tehtud filmilõigu kirjeldus. Puuri on üles riputatud banaan ja puuri nurgas seisab kast. Ahv vaatab himukalt banaanile, vaatab kasti, tema pingsast mõtletegevusest annab tunnistust asendustegevus — pea kratsimine. Et ta lahendusele ei jõua, püüab ta probleemi ignoreerida, keerates banaanile selja. Kuid stiimul osutub liiga tugevaks, jälle pöördub ta ülesande juurde tagasi. Siis järsku leiab ta lahenduse — kõhkluseta lükkab ta kasti banaanile alla, ronib kastile ja sööb banaanile. Interpretatsioon — ta on teinud kujutletavate esemetega kujutletavaid operatsioone oma tsentraalses ruumikujutuses, s. t õppinud taipamise teel. (Lorenz 1977: 120—130.)

Uuem keeleteadus on jõudnud järeldusele, et keele ja mõtlemise mõned fundamentaalsed struktuurid on kõigis keeltes ja kultuurides identsed ja see identsus pole niivõrd kommunikatsiooni, kui just abstraktse mõtlemise arengu tulemus (Chomsky 1972). Nagu väitis Walter Porzig, tõlgib keel kõik mitteruumilised suhted ruumilisteks (Porzig 1950). Toon siin mõned näited eesti keelest: sügavad järved ja teadmised, lai tänav ja silmaring, suur hing ja jalanumber, kõrge torn ja arengutase. Kiitlemise *taga* peitub soovi *kõrval* välja paista ka kartus kehvem näida. Selliseid *ülekantud* (kah ruumiline kujund) tähendusi võib leida ka verbide juures. *Aeg venib, läheb, tõttab, jookseb või lendab, uni tuleb ja läheb ära* — tõin vaid mõned näited, kus me tavaliselt ei teadvusta, et kasutame ruumilist liikumist tähistavaid verbe mitteruumilise liikumise kirjeldamiseks. Kuid jätaaksin siinkohal filoloogilised näited ja väidaksin järgmist: kui

organgutangil tekiks võime asjade kujutisi, nende paigutust ja liikumist oma tsentraalses ruumikujutuses mingil moel liigikaaslastele edasi anda, oleksime primitiivse keele sünni juures.

Kuidas aga on taip seotud varasema õppimisega? Paistab, et üldjuhul aitavad varasem kogemus ja ka geneetiliselt programmeeritud käitumismehhanismid kaasa lahenduse leidmisele, elimineerides hulga täiesti kasutuid tegevusi. Kasti pistetud kass ei hakka sealt pääsemiseks kratsima mitte iseennast, vaid ikka kasti seinu. (Antud näites pole lahenduse leidmine küll taipamisega seotud.) Mõnes katses võib eelnev kogemus aga lahenduse leidmisel koguni takistuseks osutada. Näiteks mingit ülesannet lahendama õppinud loomad osutuvad katsetingimuste kergel muutmisel täiesti võimetuks lahendust leidma, kusjuures tulemused on seda viletsamad, mida väiksem oli muutus. Samal ajal «harimatud» loomad lahendavad sellise ülesande kergesti. Näiteks tahaksin aga siinkohal tuua hoopis katse inimestega (Maier 1930). Riputati üles kaks köit, ruumi asetati kivi ja tehti katsealustele ülesandeks köied ühendada. Köied olid paigutatud sellisele kaugusele üksteisest, et käte abil polnud võimalik neid ühendada. Ka kivile ronimine ei aidanud. Lahenduseks tuli siduda kivi ühe köie külge, panna see pendlina võnkuma ja ise teisest köiest kinni hoides haarata vaba käega võnkuvast köiest. Küllaltki raske ülesanne, mille lahendamiseks tuli toime 60% katsealustest. Oma osa võis siin mängida pendli omaduste tundmine: niisiis näide eelneva kogemuse positiivsest mõjust. Seejärel muudeti katsetingimust natuke: kivi asemele anti konks, kusjuures konksu abil ei ulatanud teise köieni. Ka seekord oli lahendus köiest ja konksust pendli moodustamises. Eelnev kogemus konksude kasutamisel oli siin raskendavaks teguriks lahenduse leidmisel. Ülesande lahendanute protsent langes 50-ni.

Teaduse ajaloost on teada näiteid, kus mõtlemisharjumused ja õpitud tegevused on osutunud takistuseks

endastmõistetava lahenduse leidmisel. Mitmel puhul on tähtsaid avastusi teinud hoopis teise teadusharu inimesed, kes pole teadlikud vastava ala mõtterutiinist. Näiteks termodünaamika II seaduse avastas arst — Robert Julius Maier. Süüfilise tekitajat ei avastanud mikrobioloog või patoloog, vaid hoopis zooloog — Fritz Schaudinn. Tema tegi zooloogi jaoks kõige enesestmõistetavamast asjast — vaatles süfiliitilist sekreeti fikseerimata, värvimata, loomulikus olekus ja pani tähele suurt hulka spiroheete³. Nimelt kuulub mikrobioloogiliste meetodite hulka ka värvimine ja et spiroheedid ei värvunud, siis polnud neid standardpreparaatides näha (Lorenz 1977: 132). Muidugi võib tuua ka vastupidiseid näiteid, kus sama ala inimesed on just suutnud mõtterutiinist üle olla. Geniaalsust võibki defineerida kui võimet oma vaatekohta fundamentaalselt muuta. Selleks pole suutelised loomad, kuid nagu eeltoodust nähtub, pole inimesedki siin eriti võimekad.

3. TAHTELINE LIIGUTAMINE. Tahteline liigutamine e tahtele alluv koordineeritud liigutamine on tihedalt seotud ruumitajuga, ta on samuti kohastumus keerulises keskkonnas liikumiseks. Tahtelist liigutamist võiks võrrelda laeva liikumisega, mis allub kapteni korraldustele. Avamaa loomal (näiteks hobusel) on kindlad automaatsed edasiliikumise viisid ja ruumitaju suutlikkus liikumist kontrollida ei ületa kapteni võimalusi laeva juhtimisel. Hobune võib valida, kas kõndida, sörkida või galopeerida, kuid valida ainult nende kui terviklike kõnnakute vahel. Ta ei ole suuteline kontrollima oma jala asetuse kohta ja ei saa seetõttu edukalt hüpata kivilt kivile. Eeslid on selles suhtes märksa osavamad, mägi-sebrad aga lausa meistrid. Üleminekul keerulisemasse keskkonda peab loom olema suuteline kontrollima väikse-

³ Rühm spiraalselt keerdunud baktereid. Süüfilist tekitab *Treponema pallidum*.

maid liigutuste komplekse kui üldine kõnnak ja kui need liigutuste kompleksid muutuvad üha väiksemaks, siis jõuamegi piirjuhul tahtelise liigutamiseni. (Lorenz 1977: 132—144.) Tahtelise liigutamise abil saab aga välja kujundada õpitud liigutuste kompleksid, et vajaduse korral oleks võimalik kiiresti ja õigesti tegutseda. Lapsepõlvest mäletame vahest, et kingapaela siduma õppida oli küllaltki vaevarikas, hiljem aga muutus see protsess automaatseks.

Tahteline liigutamine ei ole iseseisev kognitiivne funktsioon, kuid ta on vajalik kui taju korralduste elluviija. Ka allpool käsitletava uurimiskäitumise puhul on vaja tahtelist liigutamist. Juba neurofüsioloogilisel tasandil ilmneb sensoorika ja mootorika tihe seos. Nii on meie kõige paremini liigutatavad kehaosad — nimetisõrm ja põial — ka kõige tundlikumad, s. t vastav sensoorne ala suuraju poolkerade kooses on proportsionaalselt kõige suurem. Eriti suure ala sensoorses kooses hõlmavad aga suuõõs, huuled ja keel (Блум, Лейзерсон, Хофстедтер 1988: 72). Lorenz arvab, et suu suur osa sensoorses kooses on tingitud sellest, et alamad primaadid uurisid kõiki asju neid suhu pistes, kuni lõpuks antropoididel see funktsioon käele üle kandus. Näitena toob ta lapse, kes uurib kõiki asju alamate primaatide kombel (Lorenz 1977: 144). Seega oleks nagu tegemist Haeckeli reegli näitega: ontogenees kordab fülogeneesi. Selles ei puudu tõetera, kuid siiski ei tohiks suu tundlikkust inimesel vaadelda mingi atavistliku tunnusena. Et arenenud mootorika eeldab arenenud sensoorikat, siis on suu suur osatähtsus sensoorses kooses seletatav täpse kontrolli vajadusega keerukate kõneliigutuste üle. Imitatsiooni tööriistana on tahteline liigutamine vältimatuks eelduseks kõne, seeläbi ka mõistelise mõtlemise omandamisel.

4. UUDISHIMU JA ENESEAVASTAMINE. Mõned loomad on vastupandamatult huvitatud tundmatutest objektidest ja proovivad nende peal kiires järgnevuses

ära kõik oma käitumisviisid. Näiteks võiks tuua noore ronga käitumise, kui talle antakse puuri sobiva suurusega (talle) tundmatu objekt. Kõigepealt käitub ta nagu siis, kui ta tahab kindlaks teha potentsiaalset kiskjat: ta läheneb ettevaatlikult, lööb kiiresti nokaga ja lendab kohe eemale. Kui objekti ühte otsa maalida silmad, läheneb ronk vastaspoolelt. Et objekt teda taga ei aja, veendub ronk selle ohutuses ja asub omakorda ründama: lööb teda nokaga maalitud silmade piirkonda. Kui nüüd objekt on «surnud», püüab lind seda katki rebida, uurides, kas asi on söödav. Lõpuks peidab ta tükid kuhugi ja ei tunne edaspidi nende vastu enam huvi. Uurimiskäitumise rakendamise eelduseks on pingevaba õhkkond ja tugevate motivatsioonide puudumine (nälg, hirm jt). Niisuguse käitumise evolutsiooniliseks mõtteks on oma elukeskkonna parem tundmaõppimine, ohtlike ja kasulike asjade ülesleidmine. Uudishimulik loom, kes üritab tundmatut objekti süüa, pole tegelikult näljane, ta tahab vaid teada, kas objekt on põhimõtteliselt söödav, saada teoreetilist teadmist selle söödavusest. (Lorenz 1977: 145—146, 164.)

Loomad, kellel esineb uurimiskäitumine, peavad olema suutelised oma käitumist laiades piirides modifitseerima. Selle vältimatuks eeltingimuseks on liikumisorganite suhteliselt vähene spetsialisatsioon ning tahtliku liigutamise võime. Morfoloogiliselt on uudishimulikud loomad seetõttu vähe spetsialiseerunud, kõigesööjad ja tihti kosmopoliitse levikuga. Sellisteks loomadeks on näiteks ronk lindude hulgas, rott näriliste seas ja primaatidest inimene. Uurimiskäitumine ja uudishimu (nagu mängki, mis on nendega tihedalt seotud) on loomaariigis üldiselt piiratud juveniilsusperioodiga. Ainult inimene säilitab uudishimu kõrge eani. See on tingitud, nii paradoksaalne kui see ka on, tema teatud arengupeatusest ja osalisest neoteeniast, s. t juveniilse arengustaadiumi säilimisest hilisemas eas (Lorenz 1977: 148—149). Paistab siiski, et siin esinevad olulised individuaalsed ja võimalik, et ka soolised erinevused.

Ja nüüd uudishimu väga olulisest rollist inimese teadvuse tekkimisel. Nimelt hakkab uudishimulik loom tingimata uurima ka lähimat objekti — iseennast. On andmeid, et vähemalt mõned loomad, näiteks rotid ja inimahvid, on teadlikud oma kehaosadest (Мак-Фарленд 1988:474). Kuid siin peame eristama eneseteadlikkust (s. o teadlikkus iseendast, *selfawareness*) teadvusest (*consciousness*). Eneseteadlikkus on üks tunnetuse vormidest, samal ajal kui teadvus on eneseteadvustamise eriline vorm, mis ei piirdu teadlikkusega oma kehaosadest ja ajuprotsessidest, vaid sisaldab teadmist sellest, et **mina** tunnetan või mõtlen, et **mina** olen ümbritsetavast maailmast teadlik (Мак-Фарленд 1988:476). Võib arvata, et mõned loomad on enesest teadlikud, kuid teadvus esineb ainult inimesel.

Kuid millistel tingimustel võis teadvus välja kujuneda evolutsioonis? Oluline on siinkohal arvatavasti olnud tõsiasi, et inimeste eellase haardekäsi oli liikumisel pidevalt tema vaateväljas, erinevalt enamiku teiste loomade esijäsemetest samasugusel juhul. Peale selle nägi inimahv oma kätt pidevalt ka uurimiskäitumisel. Nüüd — kui inimese eellane esimest korda mõistis oma kätt ja selles olevat eset kui erinevaid asju ning sai aru nende vahelisest suhtest, siis muutus teadmine haaramisest kontseptsiooniks. Huvitav on, et *concipere* tähendabki ladina keeli «haarama». (Lorenz 1977:151.) Ja kui inimene mõistis oma keha kui eraldi tervikut, sai ta seda kasutada võrdlusena muu maailma hindamisel. Paljud vanemad mõõtühikud ongi ju tegelikult inimese keha mõõdud (jalg, küünar, kämmal). Ning lõpuks — kui inimene sai teadlikuks oma olemasolust, hakkas ta peagi muu maailma olemasolus kahtlema, millest sündis filosoofia.

Oleme läbi vaadanud komponendid, mis võisid olla mõistelise mõtlemise tekke eelduseks. Kuid et mõisteid võiks ka edasi anda, oli tarvis veel täiendavaid mehhanisme. Neist alljärgnevalt.

5. IMITATSIOON. Imitatsiooni võib ainult väga laias mõttes vaadelda tunnetusfunktsioonina, ometi on imiteerimine abstraktse mõtlemise tekke vältimatu eeltingimus, sest võimaldab keele omandamise ja selle edasiandmise traditsiooni kaudu. Loomariigis on puhtakujuline imitatsioon väga haruldane. Ehkki imiteerimise sünonüümiks on ahvimine, on huvitav märkida, et kuigi ahvid võivad jäljendada mingil kindlal eesmärgil, on imitatsioon ilma nähtava põhjusega (kunst kunsti pärast) ahvide hulgas haruldane. Inimlapsed võivad seevastu imiteerida täiskasvanuid ilma mingi motiivita, ise aru saamata tegevuse mõttest. (Lorenz 1977: 151—152.)

Imitatsiooni füsioloogilisest alusest on vähe teada. Igal juhul pole see seotud abstraktset mõtlemist tagavate ajukeskustega, sest soov imiteerida on kaasa sündinud ja imiteerimisvõime on lastel märksa paremini arenenud kui täiskasvanuil. Inimesel on imiteerimisvõime areng seotud esmajoonel keele evolutsiooniga, kuid lapsepõlves omandatud, tihti ebateadlik miimiliste ja mootorsete liigutuste eripära on tähtsal kohal ka inimese etnilisel ja sotsiaalsel identifitseerimisel (Lorenz 1977: 153—156). Kuuldud ja nähtud tegevuse ülekandmine omaenese mootorikasse vajab väga kompleksset füsioloogilist aparati, mis saab tekkida vaid tugeva valiku surve all. Lorenz ütleb, et kui inimese juures on vajaliku surve põhjus enam-vähem selge (eelkõige kommunikatsioon), siis lindude puhul jäävad imitatsiooni tekkepõhjused saladuseks, sest lindude laulul pole kommunikatiivset funktsiooni. (Lorenz 1977: 165). Kui aga tekib küsimus, kas lindude lauluoskus pole mitte hoopistükkis kaasa sündinud, siis peab märkima, et erinevalt kutse- ja hoiatushäälsustest peavad linnud laulu õppima. Laululindudel on küll teatud kaasasündinud kaldumus omandada liigiomast laulu, kuid tavaliselt ei suuda helitus keskkonnas üleskasvatatud linnud laulma õppida. Isegi koduvarblane peab siutsuma õppima ja on teada juhul, kus koos kanaarilindudega

kasvanud varblane õppis laulma nagu kanaarilind (Lorenz 1977 : 154).

Tagasi tulles imitatsiooni tekke juurde laululindudel, peaks selle põhjusi otsima funktsioonist lähtudes. On ju teada, et laulavad isased linnud, kellel on pesitsemiseks sobiv territoorium ja laulu eesmärgiks on emaslinnu ligimeelitamine. Seega on linnulaul, nagu isaslindude kirevad pulmarüüdk, seotud paljunemisega. Eelistatus soo edasikandmisel aga võis olla piisavaks surveks valikule, et tekitada imitatsiooni. Eelistatud olid need isaslinnud, kes suutsid lisaks kaasasündinud häälitsustele kauneid noote laulda, ja ka need, kes neid noote imiteerida suutsid. Seega on nii inimesel kui laululindudel imitatsiooni põhiliseks funktsiooniks keeruliste häälitsuste äraõppimine, kuigi nende häälitsuste ülesanne on erinev. Mõlemal juhul on aga tegemist mittegeneetilise teabe edasiandmisega. Ja veel üks analoogia — samamoodi nagu erinevad inimkeeled, võib ka sama liigi lindude laul paikkonniti erineda; sel juhul on tegu linnulaulu dialektidega.

6. TRADITSIOON. Traditsiooni all mõistame liigi või populatsiooni kollektiivseid teadmisi, mis pole geneetiliselt määratud, vaid mida antakse põlvkonnalt põlvkonnale edasi mittegeneetilisel teel (kommunikatsioon, imitatsioon). Loomariigis on traditsiooninähtus suhteliselt haruldane. Siiski võib seda leida kõrgelt arenenud sotsiaalsete loomade juures. Haned näiteks ei anna järglastele edasi mitte ainult üldist rändeteed, vaid ka traditsioonilised peatuspaigad sellel teel. Hakid õpetavad oma poegadele selgeks ohtlikud objektid. Selliseid nähtusi on kirjeldatud veel rottide ja ahvide juures (Lorenz 1977 : 156—161). Ka imitatsiooni all vaadeldud linnulaulu mittegeneetilist edasiandmist võib käsitada traditsioonina.

Kuid siiski on traditsiooninähtusel loomariigis üks oluline erinevus inimkultuuri traditsioonist. Loomadel on traditsiooni edasiandmiseks hädavajalik objekti kohal-

olek. Hakk näitab oma poegadele kassi ja toob kuuldavale hoiatushäälitsuse, mis läbi pojad õpivad kassi kartma. Kuid tarvitseb vaid ühel põlvkonnal kassi (traditsiooni objekti) mitte kohata, kui juba kaob kartus kassi ees, kuni mõne haki hukkumine selle ohu teistele taas selgeks teeb. (Lorenz 1977: 156—157.) Erandiks on siin vaid linnulaulu traditsioon, sest selle puhul ei anta edasi mingit teadmist välismaailma kohta, vaid kõigest teatud tüüpi häälitsusi. Traditsiooni sõltuvus objekti juuresolekust ongi põhjuseks, miks loomad ei suuda teadmisi akumuleerida. Alles mõistelise mõtlemise väljakujunemine koos verbaalse kommunikatsiooniga võimaldab traditsioonil vabaneda vahetust sõltuvusest objektidest, sest nende tähendust saab edasi anda keele sümbolite abil. See võimaldab inimestel teadmisi koguda. Ajaloo vältel on kirja teke ja hiljutine arvutite kasutuselevõtt teadmiste akumuleerimise võimalusi veel olulisel määral laiendanud.

KOKKUVÕTTEKS peaks ütlema, et kirjeldatud nähtused on küll eri tasemega ja üksteisega erineval määral seotud, aga igaüks neist on inimhääletuse vältimatu koostisosa. Võib-olla peaks veel rõhutama, et mõistus on juba tekkelt kollektiivne fenomen ja seetõttu ühiskonnast lahutamatu. Tahaksin veel väita järgmist: nagu bioloogias kehtivad põhilised keemia seadused, samamoodi kehtivad ühiskonnateaduses põhilised bioloogia seadused. Siinkohal juhiks tähelepanu (loodusliku) valiku seadusele. Nii nagu looduses surevad välja vähemkohastunud liigid ja hääbuvad kahjulikud omadused, nõnda hävivad ka vähemkohastunud kultuurid ning kultuurinähtusi uurides peaksime küsima: milleks on see vajalik, miks ta on tekkinud? Võib öelda, et loodusliku valiku seaduse kehtivus on vaid üks geneetilise ja kultuurilise evolutsiooni analoogiatest. Kiiruselt aga on need kaks protsessi nii erinevad, et kui me kultuuriliselt ka oleme XX sajandi inimesed, siis geneetiliselt oleme ikka samasugused mammutikütid nagu paarikümne aastatuhande eest.

Kirjandus

Chomsky, Noam 1972. *Language and Mind*. Enlisted edition. New York, Harcourt Brace Jovanovich*

Edwards, Paul (ed) 1967a. *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol 7. New York, Macmillan & Free Press

Edwards, Paul (ed) 1967b. *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol 8. New York, Macmillan & Free Press

Köhler, Wolfgang 1925. *The Mentality of Apes*. New York, Harcourt Brace

Lorenz, Konrad 1975. *Die Rückseite des Spiegels*. München. Piper

Lorenz, Konrad 1977. *Behind the Mirror*. London, Methuen

Maier, N. R. F. 1930. Reasoning in Humans. I: On Direction. — *Journal of Comparative Psychology*, no 10, pp 115—143*

Porzig, Walter 1950. *Das Wunder der Sprache*. München, Francke

Schiller, Peter 1952. Innate Constituents of Complex Responses in Primates. — *Psychological Review*, no 59, pp 177—191**

Блум, Флойд, Арлайн Лейзерсон, Лора Хофстедтер 1988. *Мозг, разум и поведение*. Москва, Мир

Мак-Фарленд, Дэвид 1988. *Поведение животных: Психобиология, этология и эволюция*. Москва, Мир

Одум, Юджин 1986. *Экология*. Т 1. Москва, Мир

* Tsiteeritud Lorenzi raamatu (Lorenz 1977) kaudu.

** Tsiteeritud McFarlandi raamatu (Мак-Фарленд 1988) kaudu.



TRAFARETT (Körgrükk) 1990

SEITSE TEESI DEMOKRAATLIKU SOTSIALISMI KOHTA

Günter Grass

Tõlkinud Mati Sirkel

Mu daamid ja härrad, see oli viie ja poole aasta eest, kui Varssavi pakti maade armeed mitte ainult ei okupeerinud Tšehhoslovakkia, vaid ka katkestasid vägivaldselt vist küll esimese katse reformida nõukogude riigikommunismi.

Mahasurumine küll õnnestus igituttaval viisil, aga nagu ilmneb, ei pea kahju kandma mitte ainult Tšehhoslovakkia; esmajoones jättis Nõukogude Liit iseenda ilma ainsast võimalusest põhimõtteliselt muuta oma süsteemi väärengut.

Katse korrigeerida ebademokraatlikku struktuuri ja parteiladviku tsentraalset ainuvalitsust on niisama vana kui Nõukogude Liit ise: esimesena hoiatas Rosa Luxemburg koos austromarksistidega sallimatuse eest teisitimõtlejate suhtes, bürokraatiaohu ja Lenini terrorimeetodite eest, mille tagajärjeks saab olla ainult terrori jätku-

Denkzettel: Politische Reden und Aufsätze 1956—1976. Darmstadt und Neuwied, Luchterhand Verlag, 1978. S 189—193. Kõne, peetud 24. veebruaril 1974 Bièvres'is Pariisi lähedal.

mine ja mis on vastuolus vabastava, vabadusmeelse sotsialismiga.

Need hoiatused pörkasid kurtidele kõrvadele või nad mõnitati maha. Kui kolm aastat pärast oktoobrirevolutsiooni töölised ja madrused tõstsid Petrogradis ja Kroonlinnas mässi parteieliidi ainuvalitsuse, tööliste ja soldatite nõukogudelt võimu äravõtmise ja kasvava tsentralistliku bürokraatia vastu, surusid Lenin ja Trotski — seega inimesed, keda töölised ja madrused olid kolme aasta eest revolutsiooni teel võimule aidanud — nende ülestõusu veriselt maha.

See, mis Kroonlinnas ja Petrogradis parteiametlikult kontrrevolutsiooniks võltsiti, kordus pärast Stalini surma mitmel Ida-bloki maal ja — pärast mahasurutud reformikatset Tšehhoslovakkias — viimast korda 1970. aasta detsembris Poola sadamalinnades.

Mässumeelsete sotsialistlike tööliste nõudmised on samaks jäänud: nad tahavad baasisotsialismi. Nad on selle vastu, et erakapitalism on muudetud ainult niisama kontrollimatuks riigikapitalismiks; nad tahavad lahendada oma konflikte sõltumatute ametiühingute abil; nad tahavad kaasa otsustada ega salli eestkostmist.

Need — et selget keelt rääkida — ürgsotsiaaldemokraatlikud nõudmised on kuulutatud ketserlikuks revisionismiks viidates Marxile, kuid alates Leninist vastuolus Marxiga. Et mitte Marxi teooria, vaid Lenini loodud parteidiktatuur tekitas vältimatult Stalini ja tema meetodid, siis on vale ja eksitav mõista leninismi kui marksismi konsekventset edasiarendust.

Siit tuleneb minu

1. tees: Kes püüdleb demokraatliku sotsialismi poole, peab tehtud kogemuste põhjal eitama marksismi ja leninismi võltsi kokkukittimist ja ajaloolisele arengule vastavalt kõnelema leninismist-stalinismist.

Viimase tõuke selleks võis anda Aleksander Solženitsõn oma raamatuga «Gulagi arhipelaag»; sest mitte sellepärast ei saadetud Solženitsõnit Nõukogude Liidust

välja, et ta kritiseeris stalinismi, vaid kuna ta võis tõendada, et Lenin oli see, kes oma tsentralistliku süsteemiga tegi võimalikuks stalinismi. See äratundmine hakkab vist ajapikku koitma ka Lääne-Euroopa kommunistidele; kuid nad pelgavad ränka konsekventsi jätta hüvasti mitte ainult stalinismiga, vaid ka tema eelduse leninismiga — paavst peab jääma eksimatuks. Siit tuleneb minu

2. tees: Kes tahab demokraatlikku sotsialismi, ei saa teha koostööd kommunistidega, kellele endistviisi on püha leninlik parteihierarhia, mistõttu on alati võimalik pööre stalinismi poole.

Seda lahendamatu vastuolu ei saa tühistada mingi rahvarindevaimustusega. Kes pole siiani ära tundnud, et Lenin võltsis marksismi teooria ja vabadusmeelse sotsialismi veelgi vanema idee autoritaarseks riigikapitalismiks, ja kes ignoreerib tõsiasi, et leninlik-stalinlik süsteem pole enam võimeline mingiks reformiks ning omaenda ideoloogia vangina esitab üksnes veel imperiaalseid nõudmisi, selle eest on jäänud varjule, et Nõukogude Liit mõõdab ennast USA imperiaalsete pretensioonide varal.

Ka teine suurriik jääb kindlaks — parempoolse süsteemi juurde; mõlemad suurriigid kindlustavad endale püsi sõjalise vägivalla ja inimõiguste mahasurumise teel. Kas suruti rohkem kui viie aasta eest maha demokraatlik sotsialism Tšehhoslovakkias või kukutati mullu Tšiilis Allende demokraatlikult valitud valitsus — mõlemal juhul ütles oma vägisõna riigikapitalistlik ja erakapitalistlik reaktsioon.

Selle kohta minu

3. tees: Kes tahab demokraatlikku sotsialismi, selle jaoks ei tähenda riigikapitalism alternatiivi erakapitalismile. Sest mõlemad võimustruktuurid väljuvad demokraatliku kontrolli alt ja eitavad tööliste kaasamääramisõigust, tehes seda küll ideoloogiliselt vastandliku märgi all, ent kui täpselt vaadata, siis ühel sihil: nad ei taha võimu jagada.

See kahekordne vaenamine ja vastuseis annab profiili demokraatlikule sotsialismile. Alternatiivina traditsioonilisele erakapitalismile ja tema supervõimsatele kontsernidele, sest nad ei allu mingile demokraatlikule kontrollile, ja alternatiivina Nõukogude Liidu perverteeritud sotsialismile ning tema samuti kontrollimatuile riigikontsernidele jääb demokraatliku sotsialismi ülesandeks defineerida demokraatiat ja sotsialismi omavaheliste vastavustena. Siit minu

4. tees: Kes tahab demokraatlikku sotsialismi, see on salliv oma poliitiliste vastaste suhtes, nõudes küll neiltki tolerantsi demokraatia enesemõistmisena; tema eliksiiriks pole vahelduvalt võimul olevad, vaid opositsiooniparteid. Ühiskond, mis ei luba opositsiooni, takistab alternatiivset mõtlemist ja lõpuks vaesestub vastuoluvaba ja seetõttu ainuvalitseva partei dogmaatilise valitsuse all.

Kuid Lääne-Euroopa sotsialistlike, sotsiaaldemokraatlike ja vasakliberaalsete parteide eneseteadvusega on kehvad lood. Kus nad on valitsuses, seal pidurdab neid enamasti liberaalsete koalitsiooniparteide igituttav kõikuv meel; kus nad on opositsioonis, seal nurjub vasakpoolse enamuse moodustamise katse samuti opositsioonis olevate kommunistlike blokkide võimetuse tõttu vabastada end leninistlikust hullusärgist.

Võib juhtuda, et Itaalia Kommunistlik Partei emantsipeerub esimesena Lenini hierarhilisest eliidstruktuurist; kuid kas see emantsipatsiooniprotsess on võimalik ka Prantsuse Kommunistlikus Parteis, selles tuleb kahelda. Siit tuleneb minu

5. tees: Demokraatlik sotsialism defineerib, kontrollib ja konstitueerib end alt ülespoole; seepärast eitab ta keskkomitee ülemvõimu. Tema sihiks on sotsiaalselt määratud baasidemokraatia ühiskonna kõigis sfäärides. Pelgalt formaalsest demokraatiamõistest ei saa talle piisata; sest formaalse demokraatia hiilgenumbrid — kutsutagu neid ajakirjanduse- ja arvamustevabaduseks või vabaks

Seitse teesi

turumajanduseks — on tõestanud oma küsitavuse ja iseneese kummutanud, sest väidetavasti vaba turgu valitsevad suurkontsernid ja turgu valitsevad ajakirjanduskontsernid manipuleerivad kasvaval määral arvamust ja informatsiooni.

Aga kuidas, küsime endalt, defineerib demokraatlik sotsialism mitte ainult vaba, vaid ka sotsiaalset turumajandust? Kas see on teostatav ainult tsentraalse, ehkki demokraatlikult kontrollitava juhtimise teel? Ja kui edasi küsida — kui, nagu tõestatud, eraomanduslike suurkontsernide riigistamine loob ainult uut ja kontrollimatut sõltuvust, millise omandivormi poole püüdleb siis demokraatlik sotsialism?

Kindlasti pakuß pariteetne kaasamääramisõigus seal, kus ta seaduseks saab, esmakordselt võimalust eraomanduslikke ja riiklikke suurkontserne kontrolli alla saada; ja praktika on kindlasti näidanud, et võimu kontroll on tähtsam tema omamisest, ning ometi jääb alternatiivne küsimus erakapitalistlike ja riigikapitalistlike omandisuhete kohta lahtiseks. Siit tuleneb minu

6. tees. Demokraatlik sotsialism on defineeritud ainult oma algetes. Vajadus teda defineerituna näha muutub aina suuremaks sestpeale, kui on ilmsiks saanud mõlema suurriigibloki moraalne pankrot ja poliitilise süsteemi lagu.

Minu arvamus on: selle kollokviumi ülesandeks peaks olema vabana dogmaatilisest kindlaksmääratusest diskuteerida demokraatliku sotsialismi ja tema sihtide, tema võimaluste ja väljakutse, tema ikka veel ebamäärase lootuse üle, et ei langeks unustusse Tšehhoslovakkia katse sotsialismile inimlikku palet anda, vaid et seda jätkataks.

Siit tuleneb minu viimane ja

7. tees: Demokraatlik sotsialism ei ole dogma. Et ta ei kirjelda lõppsihti ja et eilsed sihid võivad homme juba pidureiks olla, peab ta ennast ikka uuesti defineerima. Talle pole kohased ei pimesi-pragmaatiline pusimine ega

hüpped ja pagemised utoopiavalda, vaid teooria ja praktika ühtsus. Temaga võiksid uueneda Euroopa valgustus ja selle võitlus dogmatismi ja sallimatuse vastu. Mingid kommunistlikud kirikupühakud ja mingid kapitalistlikud naftabajumalad ei tohi talle pühad olla, sest demokraatlik sotsialism nõuab olemasoleva pidevat revideerimist. Rahvaste aastatuhandetevanusele vabaduse ja õigluse ihalusele vastab demokraatia ja sotsialismi süntees; selle heaks töötada peab olema meie ülesanne.

ÜLDINE HÄÄLEÕIGUS

Maurice Maeterlinck

Tõlkinud Enn Sarv

Tasapisi paistab kõik kokku klappivat tõestuseks, et lõpptööd paiknevad mõttevalla äärepunktides, mille uurimisest inimene on siia maani loobunud. Seda saab kinnitada niihästi humanitaar- kui reaalteaduste kohta; ja pole ainumatki põhjust, mis takistaks sinna lisamast ka poliitikat, mis on ju vaid moraaliõpetuste jätk.

Aastasadu on inimkond elanud mõneti nagu poolel teel iseenda juurde. Mõistuse ja tunnete kõrgusi peitsid tema eest tuhanded eelarvamused, esmajoones tohutud religioossed eelarvamused. Nüüd, kus enamik tehismägesid ta silmade ja ta tegeliku vaimuhorisoni vahelt on olulisel määral kokku vajunud, teadvustab inimkond endale ühtaegu nii iseennast, oma asendit keset maailmu, kui ka eesmärki, kuhu ta välja jõuda tahab. Ta hakkab mõistma, et kõik, mis ei küüni inimaru loogiliste lõppjäreldesteni, on vaid asjatu märg teepervel. Ta mõtleb, et täna läbimata jäänud teekond tuleb tasa teha homme

Le suffrage universel. — Maurice Maeterlinck. Le double jardin. Paris, Bibliothèque-Charpentier, Fasquelle éditeur, 1916, pp 95—107. — Essee esmatrükk ilmus aastal 1904 sama kirjastuse väljaandel ja samanimelises kogumikus.

ja et niisugusest ajaraiskamisest igal reisuvahel ei tõuse muud tulu kui vaid veidike petlikku rahu.

Meie loomusesse on kirja pandud, et oleme ekstremistid; selles on meie jõud ja meie edu põhjus. Me läheme paratamatult ja vaistlikult oma olemuse viimse rajani välja. Üksnes oma võimaluste piiril tunneme, et elame, ja suudame organiseerida elu, mis meid rahuldaks. Tänu vaistude selgimisele ilmneb üha üksmeelsem tung mitte enam pidama jääda vahepealsetele lahendustele, edaspidi vältida pooles mäes ootavaid kogemusi või vähemasti mööduda neist võimalikult kiiresti.

*

Sellega pole öeldud, et niisugune tung äärmustesse oleks piisav meid lõplike veendumusteni juhtima. Alati on kaks äärmust, mille vahel tuleb valida; ja tihtipeale on raske määrata, kumb neist asub stardis ja kumb finišis. Näiteks moraalilis tuleb meil otsustada kas egoismi või absoluutse altruismi kasuks, poliitikas aga kas parimal kujuteldaval viisil korraldatud ja meie elu pisimaidki toimetusi ohjava ja kaitsva valitsuse kasuks või siis juba igasuguse valitsuse puudumise kasuks. Need kaks küsimust pole veel lahendatavad. Ometi tohiks vahest uskuda, et absoluutne altruism on äärmuslikum ja meie eesmärgile lähemal kui absoluutne egoism, niisamuti nagu anarhia on äärmuslikum ja meie liigi täiustumisele lähemal kui kõige hoolikamalt, kõige laitmatumal viisil korraldatud valitsus; umbes nagu see, mida võiks kujutleda näiteks täieliku sotsialismi viimsetel piiridel. Tohime seda uskuda, sest absoluutne altruism ja anarhia on äärmuslikud vormid, mis nõuavad kõige täiuslikumat inimest. Aga nimelt just täiusliku inimese poole on vaja pilgud suunata, sest tuleks loota, et inimkond liigub sinnapoole. Kogemus veel ei lükka ümber väidet, et silmade pööramine ettepoole või liiga kõrgele vaatamine toob kaasa väiksema eksimisrisiki kui silmade pööramine tahapoole

Üldine hääleõigus

või liiga madalale vaatamine. Kõik, mida siiani oleme saavutanud, kuulutati ette ja nii-öelda kutsuti välja nende poolt, keda süüdistati liiga kõrgele vaatamises. Kahtluse korral on järelikult mõistlik siduda end äärmusega, mis eeldab täiuslikemat, üllaimat ja õilsaimat inimkonda. Niiviisi saime vastata ka neile, kes on küsinud, kas on ikka hea anda inimestele võimalikult täielikku vabadust nende praegustest ebavoorustest hoolimata. Jah, igaühe kohus, kelle mõte käib ebateadliku rahvamassi eel, on purustada kõik, mis kammitseb inimeste vabadust, otsekui väärksid kõik inimesed seda, et olla vabad, ehkki on teada, et nad hakkavad seda väärima alles kaua aega pärast vabastust. Vabaduse harmoonilise kasutamiseni jõutakse alles pärast pikaaegset vabaduse hüvede kuritarvitamist. Esmalt tuleb minna kaugeima ja kõrgeima ideaalini, siis avaneb suurim võimalus, et seejärel avastatakse parim ideaal. — Mis kehtib vabaduse kohta, kehtib samavõrra ka muude inimõiguste kohta.

*

Rakendamaks seda printsiipi üldisele hääleõigusele, meenutame kaasaegsete rahvaste poliitilist arengut. See kulgeb mööda ühtlast jónksudeta kõverat. Üks rahvas teise järel pääseb türanniast. Autokraati asendab enam või vähem aristokraatlik või plutokraatlik valitsus, mis on valitud piiratud hääleõiguse alusel. See valitsus omakorda loovutab koha või on peaaegu kõikjal kohta loovutamata kõikide valitsusele üldise hääleõiguse alusel. Mil lenj see viib? Kas toob meile türannia tagasi? Kas teiseneb ise astmeliseks hääleõiguseks? Kas muutub millekski mandarinaadi-taoliseks, eliidi valitsuseks või organiseeritud anarhiaks? Me ei tea seda veel, sest siia maani pole ükski rahvas kõikide hääleõiguse faasist kaugemale jõudnud.

Kuuletumaks tolele niivõrd aktiivsele tänapäeva seadusele, mis meid äärmustesse kannab, tormatakse peaaegu kõikjal peatusteta edasi, et kiiremini saavutada seda, mis näib olevat rahvaste ülim poliitiline ideaal: üldist hääleõigust. See ideaal varjab veel tervenisti mingit paremat, tõenäoselt ta taga peidus olevat ideaali ega paista sellena, mis ta võib-olla on: esialgse lahendusena; kuni aga pole ammendatud kõik ideaalis sisalduvad pettekujutelmad, on inimkonna pilgud ja soovid kinni tema küljes. Ta on hädavajalik eesmärk, kas siis hea või halb, mille poole rahvad liiguvad. Arengu täideminek on hulkade õiglusvaistu seisukohalt möödapääsmatu. Igaüks, kes kammitseb, jääb vaid üürikeseks tõkkeks. Igaüks, kes enne ideaali saavutamist seda parandada üritab, lükkab arengut tagasi mineviku vigade suunas. Nagu igal üldisel ja võimukal ideaalil, nagu igal nimetute elude põues kujunenud ideaalil, on tal kõigepealt õigus realiseeruda. Kui peale realiseerumist märgatakse, et ta ei täida, mida oli töotanud, siis oleks õiglane mõelda ta täiustamise või asendamise peale. Sinnamaani aga on hulkade vaistudesse hävimatult, nagu pronksi uuristatult kirja pandud, et igal rahval on loomulik õigus läbida seda vahejärku inimesoo korallipuu poliitilises evolutsioonis ning igaühel omaette ja omas keeles, ühes omaenda eriliste vooruste ja vigadega, on õigus taga nõuda, mis õnnevõimalusi see toob.

Just sellepärast on see ideaal, tulvil elamiskohustust, vägagi õigustatult kiivas, sallimatu ja liialine. Nagu iga organism, mis on alles noor, tõukab ta ägedalt tagasi kõik, mis võiks ta verepuhtust rikkuda. Võimalik, et monarhialt ja aristokraatialt laenatud alged, mida ta nooruslikesse soontesse süstida püütakse, on iseendast suurepärased; temale on need aga kahjulikud, sest poogivad temasse seda halba, millest ta esmalt end ravima peab. Enne kui kõikide valitsus teiste režiimidega segamise kaudu targemaks, aredamaks ja kooskõllalisemaks muutub, on hädatarvilik ta enesepuhastus omaette kää-

Uldine hääleõigus

rimise teel. Kui ta lõpuks on vabanenud kõigist mineviku jälgedest ja mälestustest, kui ta on saanud valitseda omaenda jõu kindlas tundmises ja täiuses, alles siis sobib teda üles kutsuda minevikust valima seda, mis on vajalik tulevikule. Ta võtabki sealt, nii nagu käsib ta loomulik himu, mis elusolendi loomuliku himu kombel kindla teadmisega ära tunneb asjad, mis on elu müsteeriumi jaoks vältimatud.

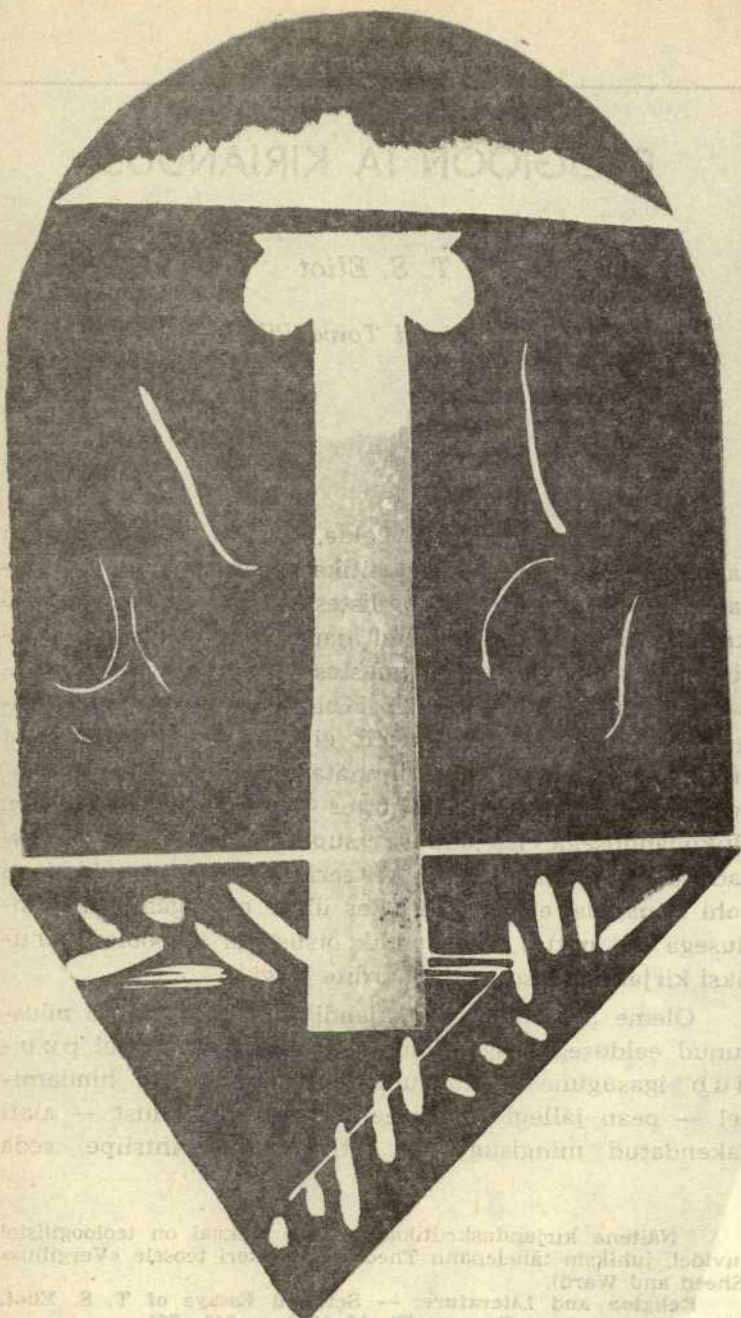
Niisiis on rahvastel õigus ajutiselt tagasi lükata ka kõike seda, mis on üldisest hääleõigusest võib-olla etem. On võimalik, et rahvas möönab edaspidi, et intelligentsemad näevad ja valitsevad üldist hüve paremini kui teised. Siis soostub ta andma neile seaduslikku ülemvõimu. Praegu ta ei mõtle veel sellele. Tal pole olnud aega isennast ära tunda. Tal pole olnud aega hankida kogemusi, mis näivad küll mõttetud, kuid on vajalikud, sest vabastavad koha, kus kahtlemata on peidus lõplikud tõed.

Rahvastega on nagu üksikisikutegagi: neile loeb vaid see, mida nad ise omal kulul tundma õpivad, ning nende vigadest kujuneb varandus tuleviku tarvis. Pole mingit mõtet öelda mehele lapsepõlves või noorukieas: «Ära valeta, ära peta, ära tekita kannatusi.» Need tarkuse juhtnöörid, mis on ühtlasi ka õnne juhtnöörid, ei jõua pärrale, ei toida ta mõtteid, ei muutu hüvesid toovaks tegelikkuseks, enne kui elu on need talle ilmutanud uhiuute ja suurepärase tõdedena, mida ükski teine poleks ära arvata osanud. Samuti on mõtetu korrutada rahvale, kes on oma saatust otsimas: «Ärge arvake, et hulgal on õigus; et sajast suust jaatatud vale lakkab olemast vale; et pimedate karja poolt kuulutatud eksitus muutub tõeks, mille loodus heaks kiidab. Ärge uskuge samuti, et kui te kümne tuhande mitteteadjaga üheainsa teadja vastu lähete, et siis teategi juba midagi või sunnite mõnda vähesema nõudlikkusega igavikuseadust järgima teid ja

hülgama seda ainsat, kes ta ära tundis. Ei, seadus jääb püsima oma kohale targa kõrval, kes ta avastas, ja seda halvem teile kõigile, kui eemaldute ilma teda omaks võtmata! Oma teekonnal kohtate teda ühel päeval uuesti ning see, mida olete teinud äralipsamise lootuses, pöördub teie vastu.»

*

Kõik, mida rahvale nõndaviisi öeldakse, on väga õige; kuid niisama õige on ka, et öeldu astub jõusse alles siis, kui see on läbi proovitud ja üle elatud. Nendes küsimustes, kuhu koonduvad kõik elu mõistatused, on eksivatel rahvahulkadel peaaegu alati õigus targa vastu, kellega õigus on. Nad keelduvad teda palja sõna peale uskumast. Nad tunnevad ähmaselt, et ka kõige ilmsemate abstraktsete tõdede taga on loendamatud elusad tõed, mida ükski aju ei suuda ette näha, sest neil läheb oma töö tegemiseks vaja aega, tegelikku elu ja inimkirgi. Ning nii juhtubki, et tühjaks pannes mis tahes hoiatusi ja mis tahes ennustusi, nõuavad rahvahulgad esmajoones proovimist kogemuse kaudu. Ja kas meie võime väita, et seal, kus kogemused käes, oli nende nõue ebaõige? Läheks vaja eriuuringut, et selgust saada, mida üldine hääleõigus on lisanud ühiskonna intelligentsile, teda kasutada saanud rahvaste kodanikuteadvusele, kodanikuväärikusele ja ühistundele; ja kui ta poleks ka muud teinud kui vaid loonud tõelise võrdsustunde nagu Ameerikas ja Prantsusmaal, mida seal otsekui inimlikumat ja puhtamat õhku sisse hingatakse ja mis paistab mujalt tulnutele nii uudne ja peaaegu imetaoline — juba üksi seegi oleks olnud heategu, mis sunniks andestama ta rängimadki eksimused. Igal juhul on see parim ettevalmistus kõigele, mis peab tulema.



JOONIA (Kõrgtrükk) 1990

RELIGIOON JA KIRJANDUS

T. S. Eliot

Tõlkinud Toivo Pilli

See, mida kavatsen öelda, toetab suurel määral järgmist väidet: kirjanduskriitikat peab täiendama kindlatest eetilistest ja teoloogilistest seisukohtadest lähtuv kriitika. Senikaua kui teatud ajaperioodil valitsevad eetilistes ja teoloogilistes küsimustes ühtsed arusaamad, piisab kirjanduskriitikast üksi. Kuid ajastutel nagu praegune, mil niisugust üksmeelt ei ole, osutub kristlasest lugejal vajalikuks loetut hinnata selgeid eetilisi ja teoloogilisi mõõdupuid abiks võttes — eriti, kui tegemist on ilukirjandusega. Kirjanduse «suuruse» üle ei saa otsustada ainult kirjanduslike kriteeriumide varal, ehkki ei tohi unustada, et selle üle, kas üldse on tegemist kirjandusega või mitte, on võimalik otsustada tõepoolest ainuüksi kirjandusesiseste standardite järgi.¹

Oleme paari viimase sajandi jooksul vaikides nõustunud eeldusega, et teoloogia ja kirjanduse vahel puudub igasugune seos. Muidugi on kirjanduse hindamisel — pean jällegi silmas eelkõige ilukirjandust — alati rakendatud mingisuguseid eetilisi lähteprintsipe, seda

¹ Näitena kirjanduskriitikast, milles ülekaal on teoloogilistel huvidel, juhiksin tähelepanu Theodor Haeckeri teosele «Vergilius» (Sheed and Ward).

Religion and Literature. — Selected Essays of T. S. Eliot. New York, Harcourt, Brace & World, 1964, pp 343—354.

tehakse praegusajal ja tõenäoliselt tulevikuski. Kuid need eetilised väärtushinnangud mingi teose kohta sõltuvad vaid antud põlvkonna poolt omaks võetud moraalinormidest, ükskõik, kas nende normide järgi elatakse või mitte. Mingit kindlat kristlik-teoloogilist õpetussuunda tunnustaval ajajärgul võivad üldkehtivad normid olla küllaltki ortodokssed, kuid isegi niisugustel perioodidel võib seesama üldkehtiv arusaam tõsta sellised mõisted nagu näiteks «au», «kuulsus» või «kättemaks» kristluse kannalt täiesti taunitavatele positsioonidele. Elizabethi ajastu dramaatiline eetika pakub selle kohta huvitava õppetunni. Aga kui too üldine moraalireeglistik eraldub oma teoloogilisest taustast, muutudes järelikult üha enam ja enam pelgalt harjumuse küsimuseks, siis on ta juba avatud nii moondumisele kui teisenemisele. Ja sellistel perioodidel võib kirjandus moraalile mõju avaldada: kirjanduses ilmnev «vastuvõetamatu» element osutub lihtsalt millekski, millega kaasaegne generatsioon ei ole harjunud. On aga hästituntud tõde, et see, mis üht põlvkonda šokeerib, võetakse järgmise poolt täiesti rahulikult omaks. Inimloomuse kalduvust eetilisi norme muuta on mõnikord rahuloluga tervitatud kui täiustumisvõime tunnust, tegelikult aga annab mainitud nähtus vaid tunnistust, sellest, kui ebakindlatel alustel seisavad inimese moraalsed otsustused.

Minu huvikeskmes ei ole religioosne kirjandus, vaid religiooni rakendamine ükskõik millist laadi kirjanduse kriitilisel hindamisel. Ometi oleks ehk vajalik esmalt selgitada, millisel kolmel juhul on minu arvates võimalik rääkida «religioosest kirjandusest». Kõigepealt saame rääkida «religioosest kirjandusest» nii, nagu räägime «ajaloolisest» või «teaduslikust kirjandusest». Pean silmas tõika, et Piibli autoriseeritud tõlget või Jeremy Tayloriga raamatuid on võimalik käsitada kirjandusena samal viisil, nagu käsitame kirjandusena kahe suure inglise ajaloolase Clarendoni ja Gibboni ajaloolaseid töid, Bradley «L o o g i k a t» või Buffoni «L o o d u s l u g u».

Neil meestel oli religioosete, ajalooteaduslike või filosoofiliste eesmärkide kõrval juhuslikult ka keelevaistu, mis teeb nad naudinguga loetavaks kõigile, kes oskavad lugu pidada hästi kirjutatud tekstist, isegi kui neid ei peaks huvitama autorite esmased taotlused. Tahan lisada, et kuigi teaduslik, ajalooline, teoloogiline või filosoofiline teos — olles ühtlasi «kirjandus» — võib aja jooksul kaotada igasuguse muu tähenduse peale kirjandusliku, on siiski vaevalt tõenäoline, et temast oleks saanud «kirjandus», kui tal puudunuks teaduslik või mõni teine vastav tähendus oma ajastul. Kuid tunnistades sedasorti lugemisnaudingu seaduspärast esinemist, olen ma samas veelgi teravamalt teadlik selle väärkasutusest. Inimesed, kes vaimustuvad nimetatud töödest ainult nende kirjandusliku väärtuse pärast, on olemuselt parasiidid, ja teatavasti on liiga arvukaks muutunud parasiidid suur nuhtlus. Olen valmis ägedalt taunima kirjamehi, kes ülistavad «Piiblit kui kirjandust», kui «väarikaimat inglise proosa mälestusmärki». Kõneldes Piiblist kui üksnes «inglise proosa mälestusmärgist», imetletakse seda tegelikult vaid mälestusmärgina kristluse haul. Püüan vältida kõrvalekaldumisi oma arutluse peajoonest — siinkohal piisab väitest, et nii nagu Clarendoni, Gibboni, Buffoni või Bradley teostel oleks hoopis väiksem kirjanduslik väärtus, kui neil poleks tähtsust vastavalt ajalouuurimises, loodusteaduses ja filosoofias, nii ei ole ka Piibel kirjanduslikult mõjutanud inglise kirjandust mitte sellepärast, et teda oleks mõistatud kirjandusena, vaid sellepärast, et teda mõisteti Jumala Sõna vahendajana. Ja oln, et kirjandusinimesed arutlevad praegu Piibli kui «kirjanduse» üle, osutab ilmselt selle «kirjandusliku» mõju lõpulejõudmisele.

Religiooni ja kirjanduse teine kokkupuutepunkt ilmneb nõndanimetatud «religioosse» või «hardusliku» luule näol. Tekib küsimus, milline on luulet armastavate inimeste suhtumine sellesse luule valdkonda? Mõtlen siin neid, kes loevad ja hindavad luulet ehtsalt ja iseseisvalt,

juhendumata teiste arvamustest. Usutavasti peavad nad seda osa luulest tavaliselt just nimelt valdkonnaks. Nagu mulle näib, on nad seisukohal, ehkki mitte alati sõnastuslikul tasandil, et kui me nimetame mingit luulet «religioosseks», siis viitame väga kindlatele ja kitsastele piiridele. Sest enamiku luulet armastavate inimeste meelest kuulub «religioosne luule» vähema luule valda: see tähendab, et religioosne poet ei käsitle kogu luule ainekku religioosnes vaimus, vaid ta on luuletaja, kes piirdub üksnes osaga materjalitervikust, kes heidab kõrvale selle, mida peetakse inimese peamisteks kirgedeks, ja tunnistab nõnda oma teadmiste nappust tolle ainese suhtes. Arvan, et just niiviisi suhtub suurem hulk luulet armastavaist lugejaist sellistesse poetidesse nagu Vaughan, Southwell, Crashaw, George Herbert või Gerard Hopkins.

Enamgi veel, olen valmis tunnistama, et teatud määralt on neil arvustajail õigus. Tõepoolest, on olemas kitsalt määratletud religioosest teadlikkusest sündinud luulet, nagu ka enamik nimetatud poetide loomingust, mille puhul pole tegemist seesuguse üldise teadlikkusega, mida ootame suurelt luuletajalt. Mõnes autoris või mõnes luuletuses võis too hõlmav teadlikkus algselt isegi olemas olla, kuid selle avaldumine esialgsel kujul on takistatud ja esile on toodud ainult lõpptulemus. Nende ja teiste vahel, kelle juures religioosne või harduslik vaimulaad vahendab pelgalt kitsast ja piiratud teadlikkust, on väga raske vahet teha. Ma ei püüa esitada Vaughanit, Southwelli, George Herbertit või Hopkinsit suurte poetidena², olen veendunud, et vähemasti kolm esimest on piiratud tundlikkusega luuletajad. Nad ei kuulu suurte religioossete poetide hulka selles mõttes nagu Dante,

² Täpsustan, et mõned aastad hiljem Swanseaes peetud ettekandes (avaldati väljaandes «The Welsh Review» pealkirja all «Mis on vähem luule?») rõhutasin ma, et Herbert kuulub suuremasse, mitte vähemasse luulesse. Pean õigeks hilisemat seisukohta. /1949/.

Corneille või Racine, kes isegi neis teoseis, mis otseselt kristlikke teemasid ei puuduta, on ometi suured ristiusu poeedid. Ja isegi mitte selles mõttes, nagu on kristlikud luuletajad Villon ja Baudelaire, hoolimata kõigist oma vajakajäämistest ja ebakohtadest. Inglismaal on kristlik luule (nagu mina seda mõistan) Chauceri päevist peale seondunud vähema luulega.

Kordan, et süvenedes religiooni ja kirjanduse teemasse, ei huvitu ma esmajoones religioosest kirjandusest. Pigem huvitavad mind religiooni ja kogu kirjanduse suhted. Seetõttu võime kolmandast «religioosse kirjanduse» liigist kiiremini üle libiseda. Pean silmas kirjandusteoseid autoreilt, kes on siiralt innustunud religioosete põhimõtete edastamisest ja põhjendamisest — see nähtus mahub «Propaganda» pealkirja alla. Mõtlen muidugi sellist suurepärast kirjandust nagu Mr Chestertoni «Inimene, kes oli neljapäev» või tema «Isa Browni». Astun esimesena nende poolele, kes neid teoseid hindavad ja imetlevad, märgin ainult, et kui seda eesmärki püütakse saavutada sama suure õhinaga nagu Mr Chesterton, kuid väiksema talendi abil, on tulemus negatiivne. Minu meelest ei ole aga sellistel teostel erilist tähtsust religiooni ja kirjanduse vahekordade tõsisel uurimisel: tegemist on teadlike konstruktsioonidega, ja seda maailmas, kus eeldatakse kokkupuutepunktide puudumist religiooni ja kirjanduse vahel. Niisugune kirjandus on selliste kokkupuutepunktide teadlik ja piiratud loomine. Mina taotlen vaadelda kirjandust, mis on kristlik pigem e ba-teadlikult kui tahtlikult ja väljakutsuvalt; ent Mr Chestertoni looming ammutab oma tähenduse tõsiasjast, et ta ilmub varjamatult mittekristlikus maailmas.

Olen veendunud, et me ei märkagi, kui täielikult ja samas teadvustamatult me lahutame oma kirjanduslikud hinnangud religioosetest. Kui suudaksime sellist eristamist viimseni järjekindlalt läbi viia, ei väärikski ehk antud küsimus nimetamist — kuid see eristamine ei ole ja ei saa kunagi olla päris absoluutne. Vaadeldes kir-

jandust romaani näite varal — sest romaan on vorm, mille kaudu kirjandus jõuab kõige arvukama lugejaskonnani —, võime märgata kirjanduse järkjärgulist sekularisatsiooni viimase kolmesaja aasta jooksul. Bunyan ja teatud määral ka Defoe seadsid endale moraalsed sihid: esimese puhul on see väljaspool kahtlust, teise puhul võib küll pisut kahelda. Kuid Defoest alates on romaani-vallas aset leidnud pidev sekulariseerumine. Siin võib täheldada kolme peamist faasi. Esiteks: romaan võttis usku kaasaegses vormis endastmõistetavana ja jättis religiooni kujutatava elu üldpildist välja. Fielding, Dickens ja Thackeray kuuluvad sellesse järku. Teiseks: romaan kahtles usus, püüdis usku kaitsta või esitada vastuväiteid. Sellesse faasi asetuvad George Eliot, George Meredith ja Thomas Hardy. Kolmandasse faasi, milles elame meie, kuuluvad peaaegu kõik nüüdisaegsed romaanikirjanikud, välja arvatud Mr James Joyce. See on nende ajajärk, kes pole kunagi kuulnud räägitavat kristlikust usust teisiti kui anakronismina.

Kuid kas inimestel üldse on mingi kindel seisukoht. olgu religioosne või antireligioosne, ja kas nad loevad romaane või luuletusi sellest seisukohast lähtudes, loetut teadvuses eritledes? Religiooni ja ilukirjanduse ühisosaks on käitumine. Meie religioon määrab meie eetika, meie hinnangud ja kriitika enda suhtes ning käitumise kaas-inimeste suhtes. Meie poolt loetav ilukirjandus mõjutab meie käitumist ligimese suhtes ja ühtlasi kriteeriume, millega mõõdame iseennast. Kui loeme teatud viisil toimivatest inimestest, kusjuures neil on heakskiit autorilt, kes oma suhtumise kaudu tema poolt kujundatud toimimisviisi tagajärgedesse annab nende käitumisele oma õnnistuse, siis võib see meidki suunata käituma samal kombel.³ Kui romaanikirjanik on sõltumatu isik-

³ Siinkohal ja edaspidi olen tänu võlgu Montgomery Belgionile. «Inimlik papagoi» (peatükk Vastutustundetust Propagandistist).

sus, võib tal olla midagi olulist pakkuda neile, kes on võimelised pakutavat vastu võtma. Ainult see, kes mõtleb iseseisvalt, saab midagi öelda teisele isiksusele. Kuid enamik nüüdisaegseid romaanikirjanikke triivib vooluga kaasa, ehkki pisut kiiremini. Neil on mõningast tundlikkust, kuid vähe mõtlemisvõimet.

Meilt oodatakse avarameelset suhtumist kirjandusse, oodatakse, et loobuksime eelarvamustest ja süüdistustest ning võtaksime romaani lihtsalt romaanina ja draamat lihtsalt draamana. Ma ei poolda nähtust, mida siin maal nimetatakse ebatäpselt «tsensuuriks», nähtust, millega on palju raskem toime tulla kui ametliku tsensuuriga, sest tegemist on inimeste hoiakutega, vastutustundetu demokraatia tingimustes kujunenud avaliku arvamusega — ma ei poolda seda osalt seepärast, et see liiga tihti põlgab ära vajalikud raamatud, ja osalt seepärast, et niisugune süsteem on vaevalt tõhusam «kuivast seadusest»; olen selle vastu osalt seepärastki, et muu hulgas sooviks see anda riiklikule järelvalvele üle rolli, mida seni mängis viisakas kodune suunamine; ja täielikult olen ma nimetatud nähtuse vastu seepärast, et see toimub üksnes tavale ja harjumusele toetudes, mitte aga kindlatest teoloogilistest ja eetilistest printsiipidest lähtudes. Muide, nii pakutakse inimesele väärd kindlustunne, et raamatud, mis ei ole tõrjutud seisundis, on ohutud. Ma pole kindel, kas üldse on olemas midagi sellist nagu ohutu raamat, kuigi tõenäoliselt on olemas raamatuid, mida nii vähe loetakse, et nad ei saa kellelegi kahju teha. Ometi ei ole raamat ohutu lihtsalt selletõttu, et ta eksitav mõju on jäänud teadvustamata. Ent kui meie, lugejad, hoiame oma religioossed ja eetilised veendumused ühes lahtris ja peame lugemist ainult meelelahutuseks või, kõrgemal tasandil, esteetiliseks naudinguks, siis juhiksin tähelepanu tõsiasi järele, et autor tegelikult sellist lahutamist ei tunne, ükskõik, millised ta teadlikud eesmärgid kirjutamise hetkel ka oleksid. Ilukirjandusliku teose autor püüab meid ikkagi mõjustada tervikuna kui inimolendeid, kas

ta ise seda nõnda sõnastab või ei, ja inimolenditena me olemegi tema poolt mõjustatavad, kas me seda soovime või mitte. Eeldatavasti on kõigel, mida sööme, meile veel muudki tähendust peale maitsemise ja mälumise mõnu, see mõjustab meid seedimise ja omastamise protsessis, ja ma usun, et niisamuti on kõigea, mida loeme.

Tõsiasi, et loetu ei puuduta ainult meie kirjanduslikku maitset, vaid kujundab otseselt meie olemistervikut, kuigi koosmõjus paljude muude teguritega, tuleb esile minu meelest kõige paremini siis, kui uurime üksikasjaliselt omaenda kirjandusliku arengu ajalugu. Heitkem pilk ükskõik millise nooruki lugemusele, kel vähegi kirjanduslikku vaistu. Usutavasti mäletab igaüks, kellel on kalduvust luule ahvatlustele järele anda, mõnd perioodi oma nooruses, mil ta oli täielikult lummatud ühestainsast luuletajast. Väga tõenäoliselt oli ta lummatud mitmest luuletajast üksteise järel. Niisuguse mööduva kinnishuvi põhjuseks ei ole ainult see, et meie tundlikkus luule suhtes on noorukieas vahetum kui täiskasvanuna. Toimuv on otsekui mingi veetõus: luuletaja tugevam isiksus tungib lugeja vähem arenenud isiksuse aladele. Sama võib juhtuda vanemaski eas nendega, kellel pole küllaldaselt lugemiskogemusi. Mõni autor vallutab meie teadvuse mõneks ajaks täielikult, siis teine, ja lõpuks mõjustavad meid mõlemad. Me võrdleme neid omavahel, näeme, et ühel on jooni, mis teisel puuduvad, on vastandlikke omadusi — me asume tegelikult kriitilisele positsioonile ja meie kasvav kriitikavõime kaitseb meid kirjanduses avalduva isiksuse jätkuva surve eest. Hea kriitik — ja seda peaksime olema kõik ning mitte jätma kriitikutööd ainuüksi nende hooleks, kes ajakirjanduses arvustusi kirjutavad — hea kriitik on inimene, kel on tänu erksale ja järjekindlale tundlikkusele lai, kasvavalt valikuline lugemus. Mitmekülgne lugemus ei ole väärtuslik kui salajane varasalv, teadmiste kogum või seisund, mida mõnikord tähistatakse väljendiga «laialdane teadmistepagas». Ta on väärtuslik sellepärast, et olukorras, kus meid üksteise

järel mõjutavad erinevad tugevad isiksused, lakkame ole-
mast neist ainult ühe või väikese rühma mõju all. Erine-
vad eluvaated suhestuvad üksteisega, eksisteerides meie
teadvuses külg külje kõrval, ning meie enda isiksus paneb
ennast maksma ja annab igaühele nende seast oma koha
vastavalt meie enese erijoontele.

Ei ole õige, et ilukirjanduslikud teosed, proosa või
luule, see tähendab väljamõeldud tegelaste tegusid, mõt-
teid ja sõnu kujutavad tööd, laiendavad otseselt meie
elutunnetust. Otsene elutunnetus on vahetult seotud meie
endaga, see on teadmine, kuidas inimesed käituvad
üldiselt, millised nad on üldiselt, kuivõrd need elu-
valdkonnad, milles oleme osalenud, annavad meile ainst
üldistuste tegemiseks. Ilukirjanduse kaudu omandatud
elutunnetus on võimalik ainult läbi teise astme enese-
teadvuse. Järelikult saab see olla vaid teadmine teiste
inimeste elutunnetusest, mitte teadmine elust enesest.
Kuni osaleme romaani sündmustikus samal moel, nagu
osaleme sündmustes, mis toimuvad meie silme ees, võtame
vastu vähemasti sama palju valet kui tõde. Ent olles
küllalt edasi arenenud, et öelda: «See on eluvaade, mida
esindab keegi, kes oli tähelepanelik vaatleja talle seatud
piirides — Dickens, Thackeray, George Eliot või Bal-
zac — aga tema nägi asju teisiti kui mina, ta isegi valis
erinevaid objekte vaatlemiseks või neidsamu objekte tei-
ses järjestuses või tähtsusastmelt erinevalt, sest ta oli
teistsugune inimene; ja see, mida mina nüüd vaatlen, on
ühe teise iseoleva teadvuse poolt nähtud maailm» —
alles nõnda saavutame positsiooni, millele toetudes võime
ilukirjandusest midagi kasulikku omandada. Me õpime
neilt autoreilt midagi otseselt elu kohta vaid nõnda,
nagu õpime midagi otseselt ajaloolisi teoseid lugedes,
kuid need autorid on meile abiks ainult siis, kui suudame
näha ja tunnustada nende erinevust meist endist.

Nõnda siis, mida enam me areneme, mida rohkem ja
omänolisemaid autoreid loeme, seda mitmekesisematest

eluvaadetest saame osa. Kuid ma kahtlustan, et tavaliselt mõeldakse, nagu oleks teiste inimeste nägemus elu kohta meile saavutatav ja kogetav üksnes «hariva lugemise» korral. See — nagu arvatakse — on tasu Shakespeare'i ja Dante, Goethe ja Emersoni, Carlyle'i ja tosinate teiste auväärsete kirjanike loomingusse süüvimise eest. Ülejäänud, meelelahutuslik lugemine, olevat ainult ajaraiskamine. Kaldun aga ehmatava järelduse poole, et just too kirjandus, mida loeme «meelelahutuseks» või «puhtalt lõbu pärast», avaldab meile mõju kõige rohkem ja kõige kindlamalt. Kirjandus, mida loetakse väikseima pingutusega, võib vastuvõtjat kujundada kõige kergemini ja salakavalamalt. Siit järeldub, et kaasaegset elu käsitlevate draamade ja populaarsete romaanikirjanike mõju vajab enim uurimist. Ja peamiselt kaasaegset kirjandust loeb suurem osa inimesi ülalkirjeldatud hoiakuga — «puhtalt lõbu pärast», ilma aktiivse vastupanuvõimeta.

Eelöeldu seos üldteemaga peaks nüüd olema pisut ilmsem. Kuigi võime lugeda kirjandust lihtsalt lõbu pärast või «meelelahutuseks» või soovist leida «esteetilist naudingut», ei mõjuta lugemine kunagi vaid üht osa meist, see on tähenduslik meile kui inimtervikule, sel on tagajärjed meie moraalse ja religioosse eksistentsi jaoks. Väidan, et sellal kui üksikud nüüdisaegsed silmapaistvad kirjanikud võivad muutuda järjest paremaks, kipub kaasaegne kirjandus tervikuna alla käima. Isegi parimate kirjanike poolt loodu võib meie ajastul mõnede lugejate allakäiku tagant tõugata, sest me ei tohi unustada, et see, millises suunas autor lugejat juhib, ei lange alati kokku sellega, millises suunas ta seda teha kavatses. Kõik sõltub sellest, milleks lugejad ise on võimelised. Mõjutamise protsessis teostab inimene alateadliku valiku. Niisugune kirjanik nagu D. H. Lawrence võib oma järeelmõjude seisukohalt olla nii soodus kui ka hukutav. Ma ei ole kindel, kas mul eneselgi pole ehk teatud määral hukutavat mõju.

Siinkohal ennetaksin vastuväiteid liberaalselt häälestatud suuna poolt, kõigi nende poolt, kes on veendunud, et kui igaüks ütleb, mida mõtleb, ja teeb, mida tahab, siis korrastuvad asjad lõpuks iseenesest, mingi automaatse eneseregulatsiooni teel. «Proovime kõike,» ütlevad nad, «ja kui teeme vigu, siis õpime vigadest.» Sel argumendil võiks olla teatud kaalu juhul, kui maa-keral elaks igavesti üks ja sama põlvkond, või kui inimesed õpiksid eelkäijate kogemusest, mida nad teatavasti ei tee. Liberaalid on veendunud, et tõe selgitatakse üksnes nõndanimetatud piiramatult individualismi varal. Ideede ja eluhoiakute paljusus on nende arvates sõltumatute teadvuste otseseks tuletiseks, kusjuures üksteisega põrkumise ja võitluse tagajärjel jäävad alles kõige kohasemad, ning tõe pääseb nõnda viimaks võidule. Kes seda arusaama ei jaga, on kas keskaja mõtlemise kammitsais, soovides vaid aega tagasi keerata, või hoopis fašist, tõenäoliselt mõlemad korraga.

Kui suurem osa kaasaegsetest autoritest oleksid tõepoolset individualistid, igaüks sõltumatu visiooniga, oma nägemusega nagu Blake, ja kui suurem osa kaasaegsetest lugejatest oleksid tõepoolset isiksused, saaks eeltoodud seisukoha kaitseks midagi öelda. Aga nii see ei ole, pole kunagi olnud ja ei saa kunagi olema. Küsimus pole vaid selles, et praegusaja (ja iga aja) lugeja ei ole küllalt tugev isiksus, omandamaks kõigi kirjastusreklaami ja arvustajate poolt peale surutud autorite «eluvaateid» ja jõudmaks tões selgusele neid omavahel vaagides. Kaasaegsed autorid ei ole samuti küllalt tugevad isiksused. Asi pole selles, et liberaalsete demokraatide pakutav iseseisvalt olelevate indiviidide maailm oleks vastuvõetamatu; asi on lihtsalt selles, et niisugust maailma pole olemas. Sest nüüdiskirjanduse lugeja, vastupidiselt väljakujunenud üle aja kestva suure kirjanduse lugejale, ei aseta end erinevate ja vastakate isiksuste mõjupiirkonda, ta asetab end tohtu kirjanikehoovuse jõuvalja, kellest igaüks mõtleb, et tal on midagi individuaalset öelda, kuid kes tege-

likult kõik liiguvad ühes suunas. Kunagi varem pole lugejaskond olnud nii arvukas ja nii abitult avatud oma ajastu mõjudele. Kunagi varem pole need, kes üldse lugemisega tegelevad, lugenud sedavõrd rohkem elavate autorite teoseid surnud autoritega võrreldes, ükski varasem ajastu pole olnud nii kitsarinnaline, nii lahutatud minevikust. Küllap on liiga palju kirjastajaid, kindlasti on liiga palju avaldatud raamatuid, ja ajakirjandus aina õhutab lugejat kõige ilmuvaga «kursis olema». Individualistlik demokraatia on jõudnud haripunkti — ning ometi on tänapäeval isiksus olla raskem kui iial enne.

Nüüdisaegsel kirjandusel on enesesiseselt täiesti arvestatavad hea ja halva, parema ja halvema kriteeriumid, ja ma ei taha öelda, nagu segaksin ära Mr Bernard Shaw ja Mr Noel Cowardi, Mrs Woolfi ja Miss Mannini. Teisest küljest sooviksin selgitada: ma ei kaitse «kõrgeimat» liiki kirjandust «madalama» vastu. Tahan ent kinnitada seda, et kogu tänapäeva kirjandus on kahjustatud nähtusest, mida ma nimetan sekularisatsiooniks: kirjandus lihtsalt pole teadlik, ei suuda mõista üleloomuliku tähendust ja primaarsust loomuliku elu ees, ei näe seda, mida mina pean meie jaoks esmaselt määravaks.

Ma ei taha oma arutlusega jätta muljet tänapäeva kirjanduse vastu sihitud pahuravõitu jeremiaadist. Eeldades oma lugejate ühist suhtumist või vähemasti ühist hoiakut teatud osa lugejate ja minu vahel, pole küsimus selles, mis niisuguse kirjandusega peale hakata, vaid pigem — missugune peaks olema meie suhe sellega.

Olen väitnud, et liberaalne kirjandusekäsitlus viib ummikusse. Isegi kui kirjanikud, kes püüavad meile oma «eluvaadet» edastada, oleksid tõesti kindlakujulised isiksused, isegi kui meie lugejatena oleksime kindlakujulised isiksused, millise tulemuseni siis jõuaksime? Nimelt et iga lugeja võtaks vastu muljeid, milleks tal on juba soodumus; ta läheks «kergema vastupanu teed», ja pole sugugi kindel, et temast saab parem inimene. Kirjanduslike väärtusotsustuste langetamisel peab meil

olema selgus korraga kahes asjas: «mis meile meeldib» ja «mis meile peaks meeldima». Vähesed inimesed on piisavalt ausad mõlemale küsimusele vastama. Esimene tähendab meie tegelikke tundeid, vähesed annavad endale sellest aru. Teine sisaldab teadmist meie puudujääkidest; sest me ei saa teada, mis meile peaks meeldima, kuni me ei tea, mispärast see meile peaks meeldima, siin aga on omakorda varjul teadmine, miks see meile veel ei meeldi. Ei ole küllalt teadmisest, millised me peaksime olema, kui me ei tea, millised me praegu oleme, ja me ei mõista iialgi, millised oleme, kui me ei saa aru, millised me peaksime olema. Need kaks eneseteadvuse vormi — teadmine oma praegusest seisundist ja sellest, mida tuleks taotleda — peavad käima käsikäes.

Meie kui kirjanduse lugejate ülesanne on teada, mis meile meeldib. Meie kui kristlaste ja kui lugejate ülesanne on teada, mis meile peaks meeldima. Meie kui ausate inimeste ülesanne on hoiduda eeldusest, et mis meile iganes meeldib, ongi seesama, mis meile peaks meeldima, ja meie kui ausate kristlaste ülesanne on hoiduda eeldusest, et meile juba meeldibki see, mis meile peaks meeldima. Kõige vähem sooviksin ma küll kaht kirjandust, üht kristlastele ja teist mittekristlastele tarvituseks. Aga ma usun, et kõigi kristlaste kohus on teadlikult säilitada teatud kriitikastandardid ja -kriteeriumid, mis on ülejäänud maailma omadest enamad ja ülemad, ja et nende kriteeriumide ja standardite alusel tuleb hinnata kõike loetut. Peame meeles hoidma, et enamik meie jooksvast lugemisvarast on kirjutatud inimeste poolt, kellel pole tõelist usku üleloomulikku korda, kuigi osa kirjutatut võib olla pärit nende sulest, kellel on üleloomulikust korrast oma isiklik arusaamine, mis ei kattu meie käsitusega. Ja enamik meie lugemisvarast on ka tulevikus kirjutatud inimeste poolt, kellel mitte ainult ei puudu selline usk, vaid kes on koguni ükskõiksed tõsiasja suhtes, et ikka veel leidub maailmas inimesi, kes on küllalt «mahajäänud» või «ekstsentrilised» uskumist jätkama.

Kuni oleme teadlikud lõhest meie endi ja suurema osa praegusaegse kirjanduse vahel, oleme enam-vähem kaitsitud selle kahjustavate tagajärgede eest ja võimelised leidma head, mida tal on pakkuda.

Maailmas on väga palju inimesi, kes usuvad: kõigi hädade olemus on majanduslikku laadi. Mõned on kindlad, et mitmesugused erilised majanduslikud muutused üksi suudavad maailma jälle õigesse rööpasse juhtida, teised nõuavad rohkem või vähem radikaalseid ümberkorraldusi ka ühiskondlikus sfääris; nõudmised jaotuvad peamiselt kahe vastandliku pooluse vahel. Need nõutud ja mõnel pool ka ellurakendatud muutused on aga ühes mõttes sarnased, nimelt rajanevad nad eeldusel, mida mina nimetan sekularismiks: tegemist on ainult ajalikku, materiaalsset, välist laadi ümberkorraldustega, muutustega ainult kollektiivses eetikas. Sellise uue usu näitlikustamiseks tsiteerin järgmisi sõnu:

«Meie moraalsel käitumisel on vaid üks mõõdupuu: kas sooritatav tegu takistab või kahjustab mingil moel isiksuse võimet teenida Riiki. [Indiviid] peab vastama küsimustele: «Kas mu tegu kahjustab rahvust? Kas see kahjustab rahvuse teisi liikmeid? Kas see kahjustab minu võimet teenida rahvust?» Ja kui kõigile neile küsimustele on vastus selge, on indiviidil absoluutne vabadus toimida nii, nagu ta soovib.»

Ei saa eitada — seegi on omamoodi eetika ja võib oma raamides suhteliselt palju korda saata; kuid ometi ma arvan, et me kõik keeldume tunnustamast eetikat, mis ei püstita mingit kõrgemat ideaali kui ülalnimetatut. Tsiteeritud seisukoht, mille tunnustajad oleme, väljendab muidugi raevukat reaktsiooni hoiaku vastu, et ühiskond eksisteerib ainult indiviidi jaoks, olles samavõrd selle maailma — ja ainult selle maailma — evangeeliumiks. Minu etteheide kaasaegsele kirjandusele on samalaadne. Asi pole selles, nagu oleks kaasaegne kirjandus tavalises tähenduses «ebamoraalne» või koguni «amoraalne», ja esile tõsta vaid seda süüdistust poleks küllaldane. Küsi-

mus on selles, et nüüdiskirjandus eitab või on ükskõikne meie kõige olulisemate ja fundamentaalsemate usualuste suhtes, kaldudes järelikut julgustama lugejaid võtma elult, mis võtta annab, senikaua kui elu on, vahele jätmata ühtki võimalikku «kogemust» ja ohverdama end, kui nad üldse ohvreid toovad, ainuüksi käegakatsutavate hüvede pakkumiseks kaasinimestele selles maailmas — olgu siis olevikus või tulevikus. Me loeme kahtlemata edaspidigi parimat kirjandust, mida pakub meie aeg, kuid meil tuleb seda väsimatult kritiseerida vastavalt meie enda põhimõtetele ja mitte ainult nende seisukohtade põhjal, mille on omaks võtnud kirjanikud või elukutselised kriitikud ajakirjanduse veergudel.

BURNT NORTON

T. S. Eliot

Tõlkinud Ants Oras

τοῦ λόγου δ' ἐόντος ἕρπονθ' ἑώνδιν οἱ Μολλοί
ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν.

I. lk. 77. Katkend 2.

ὁδὸς ἄνω παύω μία καὶ ὤστῃ.

I. lk. 89. Katkend 60.

Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker
(Herakleitos).

I

Käesolev aeg, käest pagend aeg
peituvad ehk kumbki tulevases ajas,
tulevane aeg on ehk möödunud varjul.
Kui kõik aeg on igiolevik,
siis kõik aeg on igikorvamatu.
See, mis võinuks olla, on alasti mõtte
alaline võimalus vaid mõlgutluste mail.
See, mis võinuks olla, see, mis oli,
otsib vaid üht, mis igavesti on.

Kreekakeelsed motod tähendavad suhtelise vabadusega tõlgituina: «Kuigi Sõna valitseb kõike, usaldab enamik omaenda tarkust» ning: «Tee üles ja tee alla on üks ja seesama».

Jalaasteid kajab vastu mälus
 mööda käike, mida me ei käi,
 ukse poole, mida me iialgi ei avand
 roosiaeda. Nõnda kajavad mu sõnad
 sinu vaimus.

Aga milleks neil
 tolmu häirida roosilehe-vaasil,
 seda ma ei tea.

Elab teisigi
 aias kajasid. Kas neid järgida?
 Ruttu, ütleb lind, leia, leia kätte
 otse ümber nurga. Esimesest väravast
 meie esiilma — kas meil järgida
 laulurästa pettust? Oma esiilma.
 Nägematud, väärrikad, säälnad olidki
 üle surnud lehtede surveta liugel
 võbisevas õhus, sügiskuumuses:
 nägematu silmakiirgi lähtus, sest roosid
 olid ilmelt lilled, millel viibis pilk —
 meilt kutse saand, kutse vastu võtnud võõrad.
 Nendega liikusime stiilseis figuures
 lagenend käiku mööda pukspuusõörini
 silmitsema tühjendetiiki endi all.
 Kuivand tiik, kuiv betoon ruskund äärtega
 äkki sai täis vett päiksevalgusest,
 lootos tasa-tasa kerkis esile,
 pinnal säras valguse südamesädemeid —
 kõik meie taga nad peegeldusid tiigis.
 Siis ent saabus pilv, ja tühi oli tiik.
 Minge, lausus lind, sest lehis kihas lapsi,
 erutetult peidul, vaevalt hoides naeru.
 Minge, lausus lind, minge: inimtõug
 väga palju tõelikkust taluda ei jaksa.
 Möödunud aeg, tulevane aeg,
 see, mis võinuks olla, see, mis oli,
 otsib vaid üht, mis igavesti on.

II

Kus sekkund küüslauk ja safiir,
mutta mattus teljepuu.
Ent veres ümav traat on kiir
laulma kaugeist, karmidest
sõdadest ja armidest,
saab lepitust ses kihk, mis pingleb.
Tants mööda sooni, mahl, mis ringleb
nagu taevas tähetiir,
tõuseb suvve läbi puu.
Liigume üle liikvel puu,
figuurseid lehti riivab kiir.
Ning nagu enne valjult vallal
on metuskult all ja koer ta kallal,
kuid ülal tiirleb tiirus tiir,
lepitust toob tähe kiir.

Vaikuse punktil, kust keerleb maailm. Ei liha, ei lihata;
ei säält ega sinna: säält vaikuse punktil on tants,
ent ei peatust, ei liikumist. Ka mitte tardumust säält,
kus nii läinu kui tulev on koos. Ei liikumist säält ega
sinna,
ei tõusu, ei langust. Kui poleks punkti, vaikuse punkti,
siis poleks ka tantsu, ning muud säält ei ole kui tants.
Võin ainult öelda, et olime s ä ä l, kuid ei iialgi, kus.
Ega või öelda, kui kaua, sest siis see paigutuks aega.
Sisevabadus tegelikkuse ihast,
pääsmine toimingust, valust, pääsmine igast
sunnist nii väljas kui sees, ometi piirat
aiste paeluvast valgust, vaikselt liikuvast kiirgest.
Ülendav tõus, mis ei liigu, keskendus, mis ei lülita välja,
selgitet, mõistet nii uus
kui vana maailm oma osalise ekstaasi
täiendumises — osalist õudu peletav helgus.

Minevik, tulevik, aheldunud ühte muutuva keha
nõrkuse koesse, on inimsoo kaitseks taeva ja needuse eest,
mida taluda liha ei jakska.

Möödunud aeg, veel ees olev aeg
vaid ihnelt lubavad teadvust,
teadlik olla on olla väljaspool aega.
Kuid ainult ajas võib meenuda viiv keset roose,
viiv lehtlas, kus rabises vihm,
viiv suitsusest hämarast unises, tuulises kirikus:
minevik, tulevik põimuvad neis.
Ainult ajaga võidame aja.

III

Siin on mõrga võõrdumuse koht,
aeg enne ja aeg pärast
tuhmis valguses: ei päevavalgus,
mis vormile võiks anda kirkast vaikust,
mis varju muudaks hetkeliseks iluks
püsivana näivas aeglases ringlemises,
ega pimedus, mis hinge puhastab,
puudusega tõrjudes meeltehimu,
ajaliku küljest pühkides kiindumust.
Ei küllust ega tühjust. Ainult vilge
hälvitusest hälvitusse hälbind,
kurnat, ajast vaevat nägudel
täis tujusid, ent tähendusest tühjel,
keskendumata, puhevil ükskõiksus,
paber-inimesed, paberiräbalad
ringi lipendamas külmas tuules,
mis puhub enne ja pärast aega,
tuul ebatervete kopsude sisse ja seest,
aeg enne ja aeg pärast.
Ebatervete hingede rõhatas
närbesse õhku, tuim oimetus

lõõtsumas tuules, mis vihiseb Londoni,
Hampsteadi, Clerkenwelli, Campdeni, Putney,
Highgate'i, Primrose'i, Ludgate'i süngeile künkaile. Ei,
mitte siin,
mitte siin pole pimedus, selles sädistavas maailmas.

Lasku sügavamale, lasku vaid
maailma, milles üksindus ei lakka,
maailma-ebamaailma, maailma, mis pole maailm.
Sisetühjus, iga omandi
kaotus, vaesus üle vaesuse,
meelteilma kalgikskuiumine,
mõttekujutusmaailma tühjaks-lask,
vaimuilma tardund seiskumus.
See on üks tee, teine tee
on sama, mitte liikumine,
vaid hoidumine liikumisest; kuna liikuma
jääb maailm oma himu metallistet teedel
möödud ajas, tulevases ajas.

IV

Aeg ja kell töid päeva surmahetke,
pilv ent jätkab päikest viies retke.
Kas me poole pöördub päevalill, kas elulõnga
väädirõnga
käänlev riivus
kobab palge?
Või vaid jugapuude kalge,
külm
sõrm meid kompab? Helk jäälinnu tiivus
kilas valgusse ja vaikis, aga valgus on veel valge
vaiksel punktil, millelt keerlemas maailm.

V

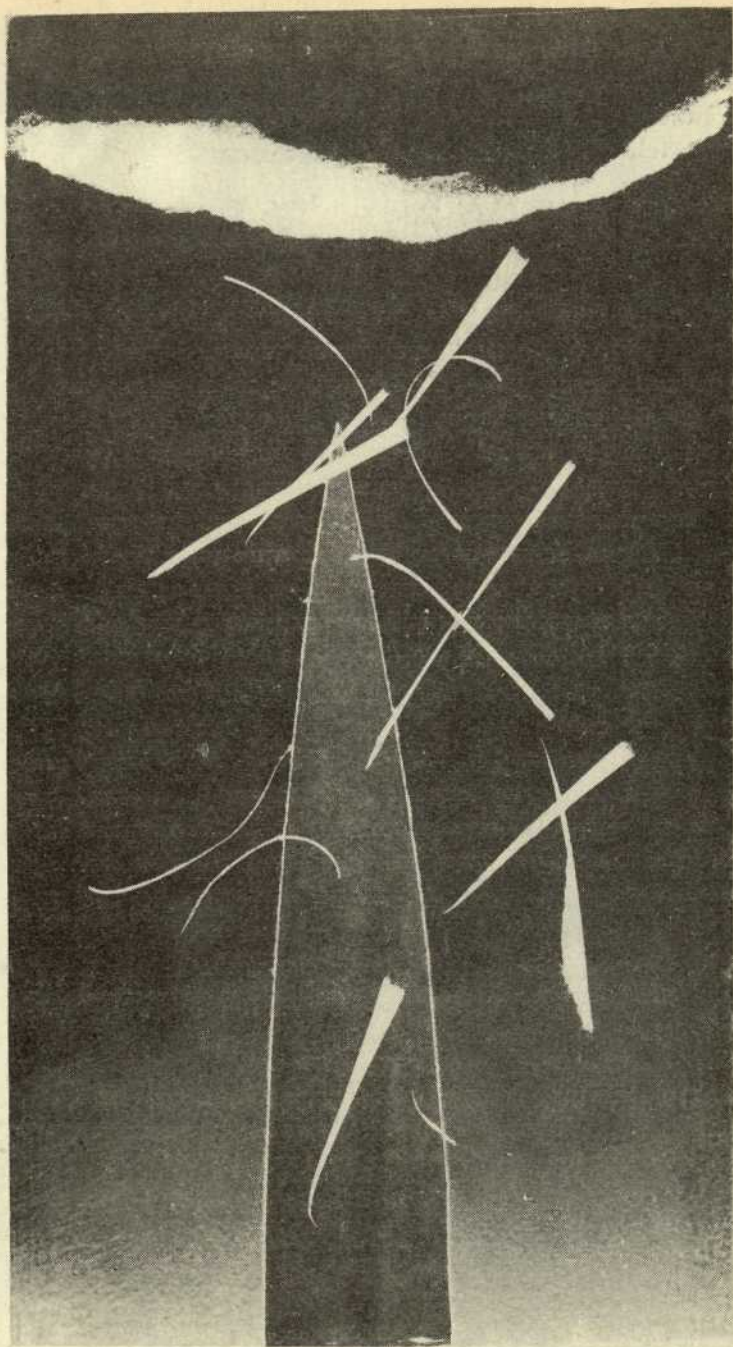
Sõnad liiguvad, muusika liigub
 ainult ajas; see ent, mis on ainult elav,
 võib vaid surra. Sõna pärast kõnet küünib
 vaikimisse. Ainult vormi, kuju kaudu
 saavutavad muusika või sõnad
 vaikust, nagu hiina vaas veel
 üha liikvele jääb oma vaikuses.
 Mitte viuli vaikust, kui veel kestab noot,
 ei ainult seda, vaid kõrvuti-olu,
 või ütelligem, et lõpp käib enne algust
 ning et lõpp ja algus olid ikka siin
 enne algust ja ka pärast lõppu.
 Ja kõik on ikka nüüd. Sõnad pinglevad,
 lõhenevad, lõhkevadki koormast,
 purunevad pingest, libisevad, lipsatavad,
 rabenevad ebatäpsuses, ei püsi paigal,
 ei jää rahule. Kriiskehääled,
 pilge, tõrelus või ainult vada
 ahistavad neid. Sõna kõrves
 talub raskeid ründe kiusatuse häälist,
 peietantsu kisendavalt varjult,
 lohutu kimääri hädahüüdudelt.

Kujundi detail on liikumine
 nagu kümne trepi kujundis.
 Iha ise, see on liikumatu,
 mitte endast ihatav;
 armastus on ise liikumatu,
 vaid liikumise põhjus ja ta siht,
 ajatu ja ihadetu,
 ainult oma ajapalges
 sulet piiratusse vormi
 keset olemist ja mitte-olemist.

Burnt Norton

Äkki päikse valgusvihus
tolmukübemete tantsides
tõuseb lehestikust laste
peidet naer,
nobe, nüüd, siin, nüüd ja ikka —
naeruväärne kõik see kadund kurblik aeg,
köledus enne ja pärast.

Tõlge ajakirjast
«Tulimuld»



PUDEMEID (Kõrgtrükk) 1990

ESSEENIDE PAASA JA JEESUSE VIIMANE ÕHTUSÖÖMAAEG

Kaide Rätsep

Jeesus sõitis palmipuudepühal eesli seljas Jeruusalem, kus teda tervitati kui Taaveti soost Messiat. Algas Vaikne nädal oma pühade sündmustega. See oli suure sabati (hingamispäeva) nädal. Johannese evangeeliumis öeldakse, et nad võtsid Jeesuse ihu ristilt valmistuspäeval enne suurt sabbatit. Polykarpose martüüriumis on kirjas, et «nad asetasiid ta eeslile ja juhtisiid linna; aga oli suursabat» (8, 1). Siin on kasutatud mõnd juudikristlikku evangeeliumi, milles algselt Jeesus ise sõitis Jeruusalem suurel sabbatil. Meil ei ole vaja spekuloida, kas see oli evangeelium heebrealaste järgi või mõni teine evangeelium, millest meil on säilinud vaid vähesed fragmendid. On selge, et suur sabbat ei tähendanud evangeeliumile sedasama, mida vastav väljend juutlikus päri-

Käesolevas artiklis on püütud leida rahuldav vastus probleemile, mis kerkib seoses Mk 14, 12-ga. A. R. C. Leany viitab prof. C. W. Dugmore'i seisukohale, et see tekst jääb endiselt tõsiseks probleemiks, nagu seda märkis juba D. Chwolson. Ei ole tõepoolest loomulik kirjeldada «happemata leibade esimest päeva» (15. niisan) sõnadega «kui paasatalle veristati» (14. niisan). Leany ütleb, et J. Jeremiase argumendid (The Eucharistic Words of Jesus, SCM, 1966) sisaldavad kasulikku informatsiooni, ei suuda aga veenda (Theology, Febr. 1967, lk 58).

muses. Rabid uskusid, et Jumal valmistab «Suure Sabati» oma rahvale Messia tulekul. Ka sünagoogi pärimused väljendavad veendumust, et üks päev, mis on täielikult sabbat (*ywn šklw šbt*), tähistab maailmanädala lõppu ja tuhandeaastase hingamise algust (nt b. Sanhedrin 97^a). Nii ka Eelijahu Rabbah 2 (L 92, 1 kohta): «Möeldud on sabbatit, mis pakub puhkust maailmas valitsevast patust — seitsmendat nädalapäeva, millele sabbatijärgse päevana järgneb tulevane maailm, kus ei ole enam surma ega iial ega igavesti pattu ega patukaristust, vaid üksnes rõõm Jumala tarkusest ja tundmisest» (vrd Rm 11, 33). Heenoki raamatu kümne nädala apokalüpsi järgi (He 93, 1—4; 96, 12—14) tuleb 8. nädalal õigete riik, kes hukuvad patused mõõgaga; ehitatakse uus tempel; 9. nädalal leiab aset kohus rahvaste üle; 10. nädalal suur kohus inglite üle, maailma lõpp, uus taevas ja igavik. Sellist messialikku ajastut tunneb ka Paulus (1 Ko 15, 23—28). Loomulikult erinesid kristlaste kujutlused juutlikest (Ilm 20, 7 jj). Heebrea kirjas seisab: «Nii on Jumala rahval hingamisaeg veel ees.» Vahetult enne seda tsiteeritakse Laulu 95, 7: «Täna, kui te tema häält kuulete.» Märkimisväärne on Sanhedrin 98^a. R. Josua ben Levi küsis Elialt: «Millal tuleb Messias?» Elia: «Mine ja küsi talt endalt!» Josua: «Ja kus?» Elia seletab, kus Messias on (nimelt Roomas) ja kuidas teda vaeste ja haigete seas ära tunda. Nii leiab teda Josua ja ütleb: «Rahu olgu sinuga, minu Meister ja Õpetaja!» Ta vastab: «Rahu olgu sinuga, Levi poeg!» Josua: «Millal sa tuled, Issand?» Tema: «Täna.» Kui Josua läks tagasi Elia juurde, küsis viimane: «Mida ta sulle ütles?» Josua: «Rahu olgu sinuga, Levi poeg.» Elia leiab, et Messias on seda öeldes viidanud tulevasele maailmale. Josua: «Ta on mulle aga valmistanud pettumuse, kui ta ütles, et ta täna tuleb.» Elia: «Ta on seda nõnda mõtelnud: Täna, kui te tema häält kuulete.» (L 95, 7.)

Nii oli messialik lootus seotud lahutamatu sabbatiga, mis on täielikult sabbat. Neljas evangelist nimetab

Esseenide paasa

viimast Suureks Sabatiks. Vaikne nädal on Suure Sabati nädal. Jeesus ütleb: «Ei ma joo enam viinapuu viljast selle päevani, mil ma joon uuel Jumala riigis.» Suur Sabat on vana lõpp ja uue algus. See on viimane päev, millele järgneb tulevane, igavene maailm.

Jeesus sõi oma jüngritega paasat. Suur Sabat heidab oma valguse ja varju sellele eelnenud sündmustele. Teoloogid on kirjutanud lõputult viimse söömaaaja daatumist. Johannese järgi olevat Jeesuse viimne söömaaeg 13. niisanil (niisan, vt Neh 2, 1; Er 3, 7 — ligikaudu märtsi keskelt aprillini). Sünoptikute (Mt, Mk, Lk) järgi söövad meie Önnistegija paasat 14. niisanil ja surevat 15. niisanil. Meie ei tea, millise kalendrisegaduse töid esseenid-seloodid, kelle võim pidevalt kasvas kuni Jeruusalemma hävitamiseni. Mõned uurijad (nt Bo Reicke¹) rõhutavad, et meil tuleb arvestada vaid ametlikke kalendreid. Aga šammaiidid-seloodid võisid tõrjuda välja ametliku kalendri juba Jeesuse päevil². Esseenid olid kolmas suur partei variseride ja saduseride kõrval. Edasises on kasutatud terminit esseenid-seloodid, sest vähemalt üks osa esseenidest olid äravahetamiseni sarnased selootidega. Nn ametliku kalendri kõrval peame võtma arvesse ka esseenide-selootide kalendri, mille järgi aasta algas alati kolmapäeval, juutliku nädala 4. päeval. Päevade arv aastas oli 364. Paasa langes alati 15. niisanile ja kolmapäevale (sarnased on Heenoki ja Juubelite raamatute kalendrid). Üldiselt on arvatud, et Jeesus sõi Johannese evangeeliumis viimset öhtusöömaaega enne paasat, mida kõik juudid sõid 14. niisani öhtul. Õigem oleks tõsiselt kaaluda teist võimalust, nimelt, et vähemalt üks rühm juute pühitses paasat päev hiljem, s. o 15. niisanil.

¹ Bo Reicke. Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. Auflage. Berlin, 1968, S 132.

² H. Graetz. Geschichte der Juden. Bd III, 5. Auflage, 1905 (i, 206—211 ja ii, 713—715).

Johannese evangeeliumis Jeesus sööb paasat kas 1) 14. niisanil — neljapäeval ja sureb 15. niisanil — reedel või 2) 13. niisanil — neljapäeval ja sureb 14. niisanil — reedel. Jh 19, 14: «aga oli paasapäeva valmistuspäev.» See ei tarvitse tähendada valmistusaega nn ametliku, vaid selootide kalendri järgi. Teise variandi järgi oleks Jeesus enne selootide valmistusaega juba maetud.

Järgnev tabel annab ülevaate erinevustest nn ametliku ja selootide kalendri vahel. Mõlemas algab uus aasta arusaadavalt 1. päevaga. Juutidele olid tähtsad vaid sabaat, pühad, milleni loeti päevi (nt veel UT aegadel Jh 12, 1 «kuus päeva enne paasapäeva»).

Esseenide-selootide kalender	Ametlik kalender
1. niisan/kolmapäev	1. niisan
2.	2. sabaat
3.	3.
4. sabaat	4.
5.	5.
6.	6.
7.	7.
8.	8.
9.	9. sabaat
10.	10.
11. sabaat	11.
12.	12.
13.	13.
14.	14. paasa; Jeesuse viimne söömaaeg (neljapäev)
15. esseenide-selootide paasa (kolmapäev)	15. reede; Jeesuse surmapäev
16.	16. sabaat

Esseenide kalendrit on mitmeti tõlgendatud. A. R. C. Leany³ viitab prantslanna A. Jaubert'i teooriale, mille järgi Jeesus sõi paasat ja arreteeriti teisipäeval (aluseks on võetud esseenide solaarkalender); kolmapäeval teda peeti kinni Kaivase kojast ja ta vastu tõsteti süüdistus; neljapäeval ta viidi Pilatuse ette ja ta jäi ööseks vahi alla; reedel talle nõuti surmanuhtlust ja ta löödi risti. See tähendaks (vt tabel, lk 757), et ka esseenid seloodid sõid paasat samal kuupäeval, aga nn ametliku kalendri järgi neljapäeval; sama ametliku kalendri järgi Jeesus viibis Kaivase kojast reedel; sabbatil ta viidi Pilatuse ette; pühapäeval ta löödi risti. Selline hüpotees tuleb paratamatult hüljata.

Nagu tabelist nähtub, on lahkumine eeskätt nädalapäevades. Mitte ainult esseenide paasa 15. kuupäeval ja kolmapäeval ei erinenud ametlikust paasadaatumist. Näiteks nn õel preester häiris Õigluse Õpetaja ja tema järgrite lepituspäeva pühitsemist (Qumrani kirjanduses I QpHab. XI), sest temale see ei olnud püha.

Suureks erinevuseks kalendrisüsteemides oli see, et juudid üldiselt arvestasid aega kuu järgi. Sellele vastab ka päeva alustamine õhtuga. Hilisjuutluses oli uusaastapäevaks alati vaid 1. *tišri* (*tišri* — ligikaudu septembri keskelt oktoobrini). Kui *tišri* noorkuu langes pääle kella 18.00 Jeruusalema aja järgi, lükati uus aasta ühe päeva võrra edasi. Selline edasilükkamine leidis aset ka siis, kui uusaastapäev langes pühapäevale, kolmapäevale või reedele. Mõlema teguri kokkulangemisest tingituna võis aasta kahe päeva võrra pikeneda või lüheneda. *Sanhedrin* ehk Suurkohus kogunes varakult iga kuu 30. päeval kuni õhtuse ohvrini. Kuusirbi ilmudes öeldi «see on pühitsetud» päeva kohta, mida nüüd pühitseti uue kuu esimese päevana, nii et eelnevas kuus jäi vaid 29 päeva. Kuu oli

³ What was the Lord's Supper? — *Theology*, Febr. 1967, p 51 ff.

niivõrd tähtis, et Siiraki Tarkuseraamatus võrreldakse isegi ülempreestrit täiskuuga (50, 6). Esseenid-seloodid seevastu alustasid uut aastat nädala 4. päeval (kolmapäeval). See oli kooskõlas Jumala loomistööga, kes lõi päikese 4. päeval.

Kuu-aastas on reeglipäraselt 354 päeva, puudulikult 353, liigselt 355 päeva. Lisapäevadega aastas on puudulikult 383 päeva, reeglipäraselt 384, liigarvuliselt 385 päeva. Lisakuu seisneb ³ādār'i (nisān'ile eelneva) kuu kordumises, nimetusega ve³ādār, kusjuures aga ādār kehtib lisakuuna. Teatavasti oli Suurkohtu ülesandeks kalendri kindlaksmääramine ja selle ühtlustamine päikeseaastaga. Sanhedrin lisas ühe kuu ja teatas sellest juutidele Paabelis, Meedias, Kreekas jm, nt sõnadega: «...mina ja mu kaaslased oleme pidanud vajalikuks pikendada jooksvat aastat 30 päeva võrra» (Tosephta Sanhedrin II, 416). Kui esmalt määrati kuu algus kirjelatud kuusirbi vaatlusel, siis hiljem (4. saj. AD alates) võeti tarvitusele tsükliline arvestus, nii et sünoodilises kuus oli 29 päeva 12 tundi 44 minutit ja 3½ sekundit. f9-aastases tsüklis on 3., 6., 11., 14., 17. ja 19. aasta lisapäevadega aastad. Juba möödunud sajandil oletasid uurijad, et tuntud paasatekstis, 2 Ms 12, 1—20 (nn Preestrikoodeks) on aluseks päikeseaasta. Aasta heebrea-keelne nimetus 2 Ms 12, 2 šānā (vrd kreeka eniautos, ladina annus 'endasse suletud ajaring' tähendab aasta-aegade reeglipärasest tagasipöördumist. Niihästi aasta/šānā kui ka selle 1. kuu (s. t ³ābīb) viitavad päikeseaastale. Kultuslik päikeseaasta erineb sügisel algavast agraaraastast. Päikeseaastat tundis Iisrael kahtlemata juba Egiptusest. Esseenide solaaraasta näib siiski kajastavat pärsia/partia Mithra-kalendrit. Ka esseenide-selootide ajaarvestus ei olnud ilma raskusteta, sest astronoomiline aasta ei sisalda mitte 364, vaid 365 ¼ päeva. Meie ei tea, kuidas nad selle probleemi lahendasid.

Ülaltoodud 1. variandi järgi sööb Jeesus Johannese evangeeliumis paasat 14. niisanil (neljapäeval) ja sureb

15. niisanil (reedel). Aluseks on võetud nn ametlik kalender. Lisatud tabelist nähtub, et Jeesuse surmapäeval, 15. niisanil, s. o kolmapäeva pärastlõunal, oli esseenidel paasatall veel söömata. Nende kalendri järgi on Jeesus tapetud kolmapäeval. Seega selgub, miks juudid-seloodid Johannese evangeeliumis kardavad ennast rüvetada (18, 28) ja nõuavad, et Jeesus võetaks ristilt enne sabbatit (19, 31) ametliku kalendri järgi (enne paasat esseenide-selootide kalendri järgi). Ühtlasi selgub, miks Mt 27, 62 kirjeldab sabbatit «päevana pärast valmistuspäeva» (s. t siin on mõeldud paasa valmistuspäeva). Kunstlikult seletatakse, et Matteuse «kummaline väljend» on võetud Mk 15, 42-st, kus esineb «valmistuspäev». Mt olevat selle jätnud välja 27, 57-st. Aga mis tarvet oli tal seda 62-s lisada?! Nii teavad ka sünoptikud, et Jeesus poodi risti paasapühade valmistuspäeval. Vrd Mk 15, 21 — Siimon tuleb väljalt või põllult ja 15, 46 — Joosep ostab surilina. Kuidas saaks ta seda teha hapnemata leibade esimesel päeval?!

Esseenidele-selootidele on Jeesuse surmapäev nende paasapäeva valmistuspäev. Mitte Jeesus ei söönud paasat erineval päeval (13. niisanil), vaid esseenid-seloodid sõid seda alles pärast Jeesuse surma ja pärast paasapäeva (4 Mo 33, 3).

Vastuväiteks võidakse tuua, et Jh 13, 1-s öeldakse sõnaselgelt «enne paasapäeva». Aga Jh 2, 13 ütleb, et paasa oli «juutide püha». Sama korratakse 6, 4-s ja 11, 55-s. See korduv distantseerumine juutide paasast ei saa olla enam juhuslik. Evangelist on kirjutanud oma evangeeliumi algselt aramea keeles. Paljude uurijate arvates oli apostel Johannes evangeeliumi kirjutamise või Ephesoses väljaandmise ajal väga vana mees. Igal juhul ei ole Johannese evangeeliumi autor unustanud selootide fanatismi, usukaaslaste vaenamist, Jeruusalema langemist. Samuti ei ole ta unustanud, et nad oma kalendri järgi pühitsesid juutide ehk «paljude» (*rabbim*) paasapäeva alles pärast Jeesuse haudaasetamist. See esseenide-seloo-

tide kalendri tundmine on kooskõlas vana seisukohaga, et 4. evangeeliumi autor oli juut, kes tundis hästi Palestiinat enne Jeruusalema hävitamist.⁴ Nimetamist väärrib, et ka rabinistliku pärimuse järgi poodi Jeesus risti paasa valmistuspäeval (b. Sanhedrin 43^a).

Kõige raskemaks osutub küsimus, kas evangeeliumid kajastavad paasa daatumis Jeesuse surma-aastat või hili-semat, Juudi sõdade aega. Võimatu on uskuda, et peeti rituaalselt õigeks tallede tapmist templis (Josephuse järgi 250 000) erinevatel aegadel. Aga kus mujal tapeti esseenide-selootide paasatalled?! Juubelite raamatus 49, 1 tehakse selget vahet veristamise- ja söömiseaja vahel. Just siin näib peituvat vastus: veristamine toimus alati ligikaudu samal ajal, söömine erinevais ringides aga erineval ajal, s. t esseenidel-selootidel alati hiljem.

Juudi sõdade ajal veristasid esseenid-seloodid paasatalle ilmselt 15. niisanil. Neil oli oma Suurkohus ja kogu templikultus oli nüüd alistatud neile. Siit on mõistetav ka Mk 14, 12 esinev üllatav väljend: «Ja hapnemata leibade esimesel päeval, kui paasatalle veristati.» Teoloogid on püüdnud seda mitmeti seletada. J. Dalman leidis, et ükski väheselgi määral käsku tunde juut ei oleks nime-tanud 1. hapnemata leibade püha valmistuspäevaks. See on selge reministsents selootide hirmuvalitsusest. Amet-likus juutluses oli valmistuspäevaks 14. niisan, selootidel seevastu 15. niisan (hapnemata leibade 1. päev).

15. niisani tähistamine hilisjuutluses 1. paasapühana kajastab esseenide-selootide kalendrit (vt ka «Theolo-gisches Wörterbuch zum Neuen Testament», V kd, lk 897, märkus 17). See on selootide pärand Iisraelile, nagu vare-metes Jeruusalema ja hävitatud tempel.

⁴ Vrd: W. F. Albright. *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St John*. — *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Eds W. D. Davies and D. Daube. Cambridge University Press, 1956.

Esseenide paasa

On väga tõenäoline, et Iisraelis peeti juba muistsel ajal paasat erinevatel aegadel. 2 Mo 34, 25-23, 18 ei anna üldse pühitsemise päeva. 2 Mo 12, 6 ütleb, et paasatall tapeti 14. päeval mõlema öhtu vahel (*bēn hā^carbayim*). Uurijad oletavad, et selle väljendiga on mõeldud kas videvikku või aega päikeseloojaku ja videviku vahel. Variseride järgi oli 14. niisani pärastlõuna kaasa arvatud. Et paasa langeb arvukates tekstides 14. niisanile, siis oleks loomulik oletada, et pärastlõuna oli alati kaasa arvatud. Aga samaarialased, saduserid ja karaiidid (heebreare sõnast «lugema»; 8. sajandist pärit juutlik sekt, kes ei tunnustanud Talmudi eeskirju; karaiididel oli vaieldamatu sarnasus esseenidega) olid seisukohal, et on mõeldud päikeseloojakut ja sellele järgnevat videvikku. Nii ka kuulus orientalist ja piibliuuriija H. F. W. Gesenius (1782—1842).

Paljudest paasatekstidest on eriti huvipakkuv 2 Aj 30, kus paasat nimetatakse ka hapnemata leibade pühaks (13, 21). Ainult möödaminnes mainitakse paasatalle tapmist (15). Uurijad on leidnud, et esseenidele tähendasid Ephraim varisere ja Manasse sadusere. Juba 2 Aj 30, 18-s leitakse, et Ephraim ja Manasse ei söönud paasat õigete eeskirjade järgi. Esseenide tõlgenduses tähendanuks see, et variserid ja saduserid ei söönud seaduspärast paasat. Ei ole aga põhjust arvata, et esseenid muutnuksid Moosese nime Manasseks, nagu tuntud kirjakohas, Ko 18, 30 on Moosesele (*mšh*) lisatud väike *n*, (nn «schwebende» *nūn*), mille tulemuseks on Manasse (*mⁿšh*). Esseenidele oli tähtis tagasipöördumine Moosese käsuõpetuse juurde.

Teatavasti oli noort kuud ja aasta algust raske kindlaks määrata pilvise ilma puhul. Sellest olmast ja teatamisest tingitud raskustest seletatakse tavaliselt, mispärast nt Paabelis olid pühade suured päevad 15. ja 16. niisanil. Esra 6, 19 jj. rõhutatakse, et Paabelist naasnud pidasid paasat 14. päeval, aga paistab, et osa juute seda ei teinud (21). Paabelis oli *sabat-šapattu* 15. päev. Kuus oli 30 päeva. 7., 14., 21. ja 28. päeva peeti Paabelis õnnetu-

teks päevadeks. Nii keetsid paasa ja hapnemata leibade pühad 15./16.—22. päevani.⁵

16. päev oli Idas, kus asus palju juute, Mithra päev. Juba Darius I võttis tarvitusele uue kalendri, mille järgi kuu 16. päev ja 7. kuu olid pühendatud Mithrale. Näiteks Kommagenes pühitseti Antiochus I ajal (ca 70—35 eKr) iga kuu 16. päeva kuninga sünnipäevana ja Mithra päevana. Ahhemeniidide ajastul peeti iga kuu 16. päeva Mithra päevaks. Juudid ootasid Egiptusest vabanemise ime kordumist paasaööl. Rabinistlikus pärimuses Jumala Sõna (*memra*) kaaslased, Mooses ja Messias pidid ilmuma viimsel paasaööl ja tooma vabanemise. Targumis 2 Mo 12, 42 kohta kirjeldatakse Moosese ja Kuningas-Messia tulekut pilvel viimsel paasaööl. Exodus Rabbah 1:31 järgi Messias, kes elab Roomas (nagu Mooses elas Egiptuses), ilmub päästjana paasaööl. Nagu Mooses oli nuhelnud vaaraod, nii pidi Messias nuhtlema Edomit (Rooma). Aga just Mithra oli jumalus, kes juhtis roomlaste-vastast võitlust. Teda kummardasid partlased, kes suutsid võita roomlasi Idas. Partia feodalismi haripunktil oli selle sõjaline jõud tohutu. Terminid «esseenlus» tuleb kasutada avaras tähenduses. Esseenluse kuulusid Partia-meelsed juudid, kes samuti võitlesid roomlaste vastu. Ei ole absurdne oletada, et esseenide silmis oli Mithra osa roomlaste võimu alt vabastajana sarnane juutliku Messia rollile. Paasapühade suurte päevade asetamisel 15. ja 16. niisanile võib olla mitmeid põhjusi. Juudi palgasõdurid Kommagenes ja mujal Idas võisid olla harjunud mitraistlike söömaaegadega sõjaväejumalateenistustel 16. päeval. Vähemalt ei tarvitsenud häirida seloote see, et lunastuse ootused langesid ööle, mis oli niihästi paasaöö kui ka öö vastu Mithra päeva. Need, kes näevad sarnasust Զum-

⁵ Kvartodetsimanid, varased kristlased, alustasid samuti oma paasa pühitsemist 15. niisanil. B. Lohse on näidanud, et varem asetati nende paastu lõpp ekslikult 14. niisanile, Jeesuse oletatud surmaajale Johannese evangeeliumi järgi. (Das Passafest der Quartodecimaner. Gütersloh, 1935; vt Epistula Apostolorum, Kap. 15).

Esseenide paasa

räni söömaaegade ja kristliku armulaua vahel, peavad arvestama võimalusega, et nad tulevad armulaua mitraismist.

Teatavasti toimusid Tituse vägede Jeruusalemale lähenemisel paasapäevade ajal linnas verised kokkupõrked erinevate rühmituste vahel. Üheks põhjuseks võis olla lahkuminek paasa pühitsemises. Ka see oli verine paasa, nagu Jeesuse surma-aasta paasa, millele järgnes Suur Sabat.

Suurest Sabatist langeb valgus ja vari kõigile Vaikse nädala sündmustele. Pimeduse varjus reedab Juudas. Pimeduse varjus mõistetakse Jeesuse üle kohut. Aga enne seda igatseb Ta süüa paasat koos oma jüngritega. «Nõnda nagu ta oli armastanud omi, kes olid maailmas, armastas ta neid otsani». Jeesuse viimises söömaajas on nähtud mitmeid juutlikke söömaaegu.⁶ Suur osa kirjaseletajaid peab seda siiski paasasöömaajaks.

Paasapühiks Jeruusalemma tulnud külalistele valmistati tuba laua ja patjadega, millel söömaajal lebati. Vastukingituseks jäeti majaisandale paasatalle nahk ja kasutatud savinõud. Maja puhastati — eriti just haputaignast — 13. niisani öhtust kuni 14. niisani keskpäevani. Juudid täitsid hoolikalt vana käsunõuet (2 Mo 13, 7; vrd 12, 19), et Iisraelis ei tohtinud enne paasat leiduda haputainast. Majad otsiti põhjalikult läbi ja leitud haputainas hävitati tavaliselt tules.

⁶ *Haburot* (heebrea *hāber* 'sõber') on usulistel otstarvetel moodustatud sõprade ring juutluses. Talmudi viiteist nähtub, et selliste gruppide peaesmärk oli täpne ja range rituaalsete eeskirjade täitmine, kusjuures Mišna Berakóth ja Tosephta näitavad, et nad kogunesid igal nädalal ühiseks söömaajaks, tavaliselt sabati või pühade eelõhtul. On oletatud, et sellise grupi moodustasid ka Jeesus ja ta jüngrid ja et viimne söömaaeg oli selline *haburá* söömaaeg.

Kidduš (heebrea 'pühitsemine') on juutlik sabati või mõne teise püha pühitsemine. Mišna (Pesachim 10) eeskirjad on arvata-vasti eelkristlikud. Perekond kogunes reede öhtul ühiseks söömaajaks ja sabati algul pereisa täitis karika veini ja veega, üteldes

Ülejäänud ettevalmistuste hulka kuulusid (vähemalt hilisemate teadete järgi) 14. niisani hommikul algav hapnemata leibade küpsetamine (Talmudi eeskirjade järgi nisu-, odra-, sökla- või kaerajahust). Edasi kibedate rohttaimede (*merorim*) valmistamine — latikas, endiivia, petersell jm. Lõpuks magusa telliskivivärvi pudru (*charóset*) keetmine — see sisaldas kuivatatud datleid, viigimarju, pähkleid ja mandleid. Paasatall jagati vähemalt 10 isiku vahel (osavõtjate arv võis ulatuda 20-ni). Pereisa õnnistas söömaaja alguses karikat («Õnnistatud oled Sina, Issand meie Jumal, maailma kuningas, kes Sa oled loonud viinapuu vilja») ja laskis sellel ringi käia, kui igal osavõtjal ei olnud oma karikat. Siis söödi tänades natuke kibedaid rohttaimi ja natuke hapnemata leibadest, kastes neid telliskivivärvi putru. Järgneva, teise karika ajal, pärast oma poja esitatud küsimust, jutustas pereisa paasa ajaloo ja tähendusest, millele järgnes *hallel*i esimese osa laulmine (L 113 ja 114). Üldse esitati neli küsimust, millele järgnes neli jutustust. Nüüd võttis pereisa kaks leiba, murdis ühe palukesteks, kusjuures teine täitis taldriku ülesannet, ja andis kiidusalmide ajal

selle kohal *kidduši* ehk «õnnistuse». Sama tava järgiti pühade eelõhtuil. On oletatud, et *haburot* järgis samasugust tava ja et Kristuse karika õnnistamine oli paasa *kidduš*.

Väites, et viimne söömaae oli *haburâ* söömaae, me seisame ikka veel küsimuse ees, millist söömaaeaga on mõeldud? See ei saanud olla *kidduš* enne paasat, sest see on võimatu juutlikus kalendris. J. Jeremias jt on selliseid teooriaid ägedalt kritiseerinud. Jeremias räägib uurijate «puhtast fantaasiast». On tõepoolest raske näha Jeesuses rituaalsete eeskirjade ranget täitjat.

Juba a 1892 D. Chwolsoni väite järgi saduserid ei nõustunud rabi Hilleliga, et paasa nihutab paigalt sabati, ja seepärast, kui hapnemata leibade esimene päev langeb ühte sabatiga, viimast murtakse paratamatult tallede küpsetamisega. Nii Jeesus sõi paasat 24 tundi enne ametlikku paasapäha, järgides Hilleli ja variseride tava. Sarnaselt arutles ka P. Billerbeck.

Hilleli koolkonnal ei olnud Jeesuse ajal enam midagi ütelda. Sammai järgijad surusid läbi oma otsused. Chwolsonil ja Billerbeckil oli siiski omajagu õigus. Sammaidid sõid paasat alles pärast Jeesuse surma.

kibetaimesse mässitud magusasse putru kastetud palukese ja paasatalle esimese tükikese söömisega märku tegeliku söömaaaja alustamiseks. Igaüks võis süüa liha (igaühele pidi jaguma vähemalt oliivisuurune tükeke) ja kibetaimesse mässitud leivapalukesi, kastes neid maguspudru anumasse. Järgnes kolmas karikas, mida nimetati «õnnistuse karikaks» (1 Ko 10, 16; 11, 25) ja *hallel*i teise osa laulmine (L 115—118), mis lõpetati neljanda karikaga. Sellega oli söömaaeg lõppenud (Mt 26, 30). Vahel joodi L 120—137 laulmise ajal veel viies karikas. Vahetult enne tegeliku söömaaaja algust (pärast *hallel*i algust) ja selle järel (pärast kolmandat karikat) toimus käte pesemine (Jh 13 järgi jüngrite jalgade pesemine). Psalmide laulmise tava ulatus tagasi kaugesse minevikku (vrd Jes 30, 29; 2 Aj 30, 21). Kibedatesse rohhtaimedesse mässitud leivapalukese magusasse putru kastmisele vastab Jh 13, 26; vrd Mk 14, 20; Mt 26, 23. (Eksegeedid on pidanud võimalikuks ka äädikasse või soolvette kastmist.) Ei ole tõenäoline, et Jeesus 13. niisani õhtul, s. t maja puhastusajal, söi õhtusöömaaega.

Palju on kirjutatud esseenidest ja nende söömaaegadest. Aga teoloogid peaksid loobuma fantaasiast, nagu seletaksid Surnumere tekstid armulauda. Kõumranis oli nõudeks, et loetaks tänupalvet ja et preester alustaks söömaaega. See kehtib isegi messialiku banketi (pidusöögi) kohta. Aga Kõumrani teostes ei öelda midagi, mis ähmaseltki meenutaks Jeesuse sõnu viimsel õhtusöömaajal: Minu ihu! Minu veri!

Johannese evangeeliumi 6. peatükis ütleb Jeesus, et temas on elu. Nagu tema elab Isa läbi, nii elab jünger Jeesuse läbi. Ta räägib oma vere joomisest. Veri on elu. Seda teadis iga juut! Sellepärast oli keelatud verd toiduks kasutada. Peatüki lõpp räägib paljudest (kreeka *polloi*, mille aluseks on semiitlik *rabbim*), kes teda senini olid järginud. *Rabbim* 'paljud' — nii nimetasid ennast aga esseenid. 6. peatüki lõpul on kreekakeelses tekstis kõnet «kaheteistkümnest», mida armeenia piibli tõlkeis aga

pole.⁷ See tähendab, et *rabbim*/paljude all oli mõeldud esseene. Need erinesid «kaheteistkümnest» ja Jeesuse järgijate laiemast ringist, nn «seitsmekümnest».

Varajased juudikristlased mõistsid erinevust Jeesuse jüngrite ja nn paljude (*rabbim*) vahel. Kreekakeelses UTs tähistati «kaheteistkümnega» Jeesuse jüngrid, kusjuures *rabbim*'i vaste *polloi* ei andnud pagankristlastele täit selgust, mida algselt oli mõeldud.

Paljud uurijad on püüdnud näha sidet esseenide messialiku banketi ja Jeesuse viimse söömaaja vahel. On ka ikka jälle väidetud, et Johannese evangeeliumi autor ei tunne huvi sakramentide vastu. Aga just neljas evangelist kirjeldab kokkupõrget Jeesuse ja esseenide vahel kultuslike söömaaegade ja messialiku banketi küsimuses. Kuigi meil võib olla raske mõista Johannese evangeeliumi 6. peatüki üksikasju, selles võime kindlad olla, et Jeesus vastandab end siin Kõumrāni söömaaegadele ja messialikule banketile. Esseenid kasutasid oma relvadel viljapeade kujutisi, nagu Egiptusest pääsemine toimus «viljapeade» kuul — *ʔābīb* (2 Mo 13, 4; 23, 15; 34, 18; 5 Mo 16, 1), täielik nimetus *ḥōdeš ha ʔābīb*, s. o viljapeade kuu, 7. (hilisema arvestuse järgi 1.) kuu. Jh 6, 51c järgi on Jeesus kui leib-liha and kogu maailma elu eest. Kogu Jh 6 on seotud Egiptusest väljumisega viljapeade kuul, mannaga taevast jne. Jeesus on uus paasa. Igal juhul kasutab Jeesus siin ritualistlikku keelt. Ta sõnad on pärit ohvrirituaalist. Võime isegi öelda, et terve Jeesuse elu on ettevalmistus tema paasaks.

Jh 6 on täis viiteid paasale ja viimsele paasaõõle (s 64). Juba 4. salmis mainitakse paasat. See ei ole mingi

⁷ Nt armeenia käsikirjas 65 on Jh 6, 67-s *dōdeka*/'kaheteistkümmene' asemel *tois mathētais*/'jüngritele' (Moskau, Lazarew-sches Institut für orientalische Sprachen, Nr 1111, 887. — C. R. Gregory. Textkritik des Neuen Testaments. Leipzig, 1909, S 1319). Selles käsikirjas on kasutatud semiitlikku Johannese evangeeliumi, milles «paljudele» olid vastandatud «jüngrid» (mitte «kaksteistkümmend»).

hilisem lisand, vaid lugejaile tehakse kohe alguses selgeks kõige järgneva kokkukuuluvus paasaga. Tähtis on, et kalilealased, s. t esseenid-seloodid, algul loodavad Jeesusele (4, 45). Kalad tähendavad 21. peatükis paasatalle. Jh 6-s puudub küll paasatall, aga esinevad kalad ja hiljem on kõnet verest. Samal ajal on Jeesus «eluleib» (*ho artos tēs zōēs* ja *ho artos ho zōn* väljendavad sedasama). Väikeseks nüansivaheks ehk ainult, et esimene (kas *genitivus qualitatis* või *genitivus materiae*) rõhutab välja-poole pööratud aspekti, «eluleib», s. t leib, mis annab elu, atribuutne partitsiip aga seespidiist aspekti, «elav leib», s. t leib, mis sisaldab elu.

Eelnevas peatükis (Jh 5, 43) esineb valemessias, kelle juudid-esseenid vastu võtavad. Kõnet ei saa olla Barkochbast, vaid mõnest Jeesuse kaasaegsest esseen-seloodist. Jh 6, 16—21 on mõistetav paasa ja Egiptusest väljumise kontekstis. Võiks viidata paljudele VT kohtadele, nagu L 77, 20; 107, 25.28 jj; Ii 9, 8; Jes 43, 2.16; Jh 3, 7—17. Eriti tähtis on aga 2 Mo 14, 15—31. Nagu pärast esimest paasat tehti Iisraelile tee suurtes vetes, He 11, 29, nii on Jeesuse vete peal kõndimine märgiks, et tema on tõeline Messias, kellele veed alistuvad. Tähelepanuväärne on, et Jh 6.31-s peavad küsijad subjektiks Moosest, kuigi L 78, 24 andmeil on selleks Jumal, (s. t tema annab leiba taevast). Nii on kõrvutatud või vastandatud vana paasa ja Egiptusest väljumine ja uus paasa, mis on päästmise surma vangikojast.

Nagu teoloogid on lõputult arutanud, kas Jeesus sõi seaduspärast paasat või mitte, nii on küsitud ka, kas algsem on Luuka lühem või pikem armulauatekst. Nimelt on mõningais Luuka evangeeliumi käsikirjades kõnet ainult ühest karikast ja leivast. See lühem tekst kõlab nõnda: «Ja ta võttis karika, tänas ning ütles: «Võtke see ja jagage eneste vahel...» Ja ta võttis leiva, tänas ja murdis ja andis neile ning ütles: «See on minu ihu...» (22, 17.18.19a). Pikem tekst tunneb seevastu kahte karikat (22, 19b.20). On selge, et nagu hiljem kopistid ei teadnud

«paljude» õiget tähendust, nii oli neile täiesti arusaamatu ka kahe karika esinemine viimsel õhtusöömaajal. Teisisõnu, nad ei teadnud enam midagi juutlikust paasast.

Leiva jagamine (mida Luukas ei nimeta otseselt hapnemata leivaks, heebrea *mašša*, aga vrd Mt 26, 17; Mk 14, 1 ja Lk 22, 1) vastab *mašša* jagamisele pärast õnnistuspalvet ja karika jagamine pärast söömaega (Lk 22, 20) vastab kolmanda paasakarika täitmisele ja jagamisele. «Kiituse-laul» (Mt 26, 30) on teine osa *hallel'i*st (L 115—118). Johannese evangeeliumis on Kristuse ohvrisurm paasa täitumine (vrd 1 Ko 5, 7). Jeesuse elu ja tegevus on seotud kolme paasapühaga, kuigi neid nimetatakse juutlikeks (2, 13; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1). Võrdle Eirenaios II, 22, 3: *tria haec pashae tempora*. Eirenaios (nagu Tatianos) nägi Jh 5, 1 «juutide pühas» paasat. Ristija Johannes ütleb, et Jeesus on paasatall (1, 29). Ristil surnud Jeesusel ei murtud luid (19, 36). Ka see viitab paasatalle söömise seadusele: «ja luid ei tohi murda!» (2 Mo 12, 46). Johannese evangeeliumi viimases peatükis jutustatakse ülestõusnu ilmumisest Kalileas oma jüngritele. Ta võtab leiva ja annab neile ja samuti kalu. Kalade arv on 153, mis juutliku (kabalistliku)⁸ pärimuse järgi tähendab paasatalle! See seletus on kindlasti õige ja näitab veel kord, et Jeesus on paasatall. Siinkohal võiks veel lisada järgmist. Kirjakohti «Mooses võttis verd ning piserdas rahva peale, üteldes: «Vaata, see on selle lepingu veri»» (2 Mo 24, 8) ning «Ja ma ütlesin sulle, kui olid oma veres: Jää elama!» (Hs 16.6) seletati *haggadas* paasa verena, lepingu verena Jumala ja tema rahva vahel. Uurijad võivad arutada, kas Jeesuse viimne õhtusöömaeg oli paasa või mitte, aga sünoptikuil ei saanud selles küsimuses olla küll vähimatki kahtlust. Mida muud võis Markus mõelda, kirjutades: «Kuhu sa tahad, et me läheme ja teeme ettevalmistusi sulle paasatalle söömiseks» (14,

⁸ Paul Vulliaud järgi on 153 paasatalle arv (Les textes fondamentaux de la kabbale. 1930, p 33).

Esseenide paasa

12b); «Kus on võõrastetuba, milles ma võin oma jüngri-
tega süüa paasatalle?» (14, 14b); vrd: «Ja nad valmistasid
paasatalle» (14, 16).

Ülal sai nimetatud sõna, mis lugejale ei tarvitse
midagi ütelda — *haggada*. On seega vajalik selgituseks
lisada, et käsupärimus on *mišnā* ('kordamine') ja «edas-
tamine» on heebrea keeles *šanā*, aramea *tēnā*. Vastavalt
sellele kutsutakse rabisid varajasel ajal *tannā*⁹im. Rabi-
nistlikus pärimuses eristatakse *halaka* 'eluvii', s. t reeg-
lid, kuidas toimida käsukohaselt ja *haggada* 'jutustus',
s. t jutustused Jumalast, loomisest, inglitest, maailma
lõpust ja Iisraeli ajaloost. *Haggada* vastab mõningal
määral meie kristlikule dogmaatikale (kusjuures tuleb
lisada, et rabid ei tundnud süstemaatilist dogmaikat
selle kindlate sümbolitega). Paasaga seostatavad elemen-
did leiame Markuse ja Matteuse teistest peatükkidest. Nii
on David Daube⁹ väitnud, et meil on Mk 12, 13 jj ja Mt
22, 15 jj tegu *halaka*, *haggada* jne küsimustele rajaneva
konstruktsiooniga. Daube leiab, et seda teooriat kinnitab
täielikult paasapäha *haggada*, kus nelja piibellikku nõuet,
et lastele tuleb õpetada paasapäha tähendust, võetakse
viiteina erinevatele nelja liiki poegadele, kes esitavad
erinevatesse kategooriatesse kuuluvaid küsimusi. Viima-
sed vastavad siis erinevatele küsimustele nt Mk 12, 13 jj:
1) küsimus maksumaksmisest; 2) surnute ülestõusmisest;
3) ülimest käsust; 4) Jeesuse enda küsimus: Kelle poeg
on Kristus? Neli küsimust olid juutliku paasapäha lahu-
tamatu osa ja neli küsimust Markuse ja Matteuse evan-
geeliumis on lahutamatu osa kannatamislugudest, mille
kulminatsiooniks on kõigepealt viimne õhtusöömaag ja
seejärel teised päha nädala sündmused.

Võib näha veel teisigi paralleele Jeesuse paasa ja
esimese paasa ning Egiptusest väljumise vahel. Mk 14,
35-s palub Jeesus, et see tund läheks temast mööda.

⁹ The New Testament and Rabbinic Judaism. Athlone Press,
1956, Chap. VIII.

Markus kasutab sama verbi, mis esineb 2 Mo 12, 13.23.27-s (LXX). Kohutav kesköö möödus Iisraelist ja löi Egiptust esimesel paasal. See tund aga ei läinud Jeesusest mööda ja relvastatud mehed võtsid ta kinni. Ilm 5 peetakse paasapüha isegi taevas!

Ristilöömisel kattis kogu maad pimedus, mis kestis kolm tundi (Mk 15, 33—34). See meenutab üheksandat Egiptuse nuhtlust, pimedust, millele järgnes Iisraeli pääsemine. «Siis Jehoova ütles Moosesele: «Siruta oma käsi taeva poole, siis tuleb Egiptusemaale niisugune pimedus, et katsu või käega!» Ja Mooses sirutas oma käe taeva poole ning kogu Egiptusemaale tuli kolmeks päevaks pilkane pimedus» (2 Mo 10, 21 jj). Kolm tundi pimedust Jeesuse ristil rippudes võiks vastata kolmele päevale, mil Egiptuses valitses pilkane pimedus. Johannese evangeeliumis ütleb Jeesus: «Mul on janu!» Seejärel ta ütles: «See on lõpetatud!» ja suri.

Viimastes sõnades on evangelist näinud Jeesuse lunastustöö lõpetamist ja Suure sabati saabumist. Tema, kes ta tundis ristil rippudes janu, annab meile juua oma verd, mis on vaim ja elu. Jah, tema verd-elu, mis ei ole tavaline elu. Sõna «elu» ei tähenda sedasama, mida meie elu all mõistame, vaid elu, mis ei tunne kõdunemist. Vanadele kirikuisadele olid seepärast armulaualeib ja -vein vaimsed printsiibid. Kirikuisa Chrysostomos nimetab juba Jeesuse kui lihakssaanud Sõna verd vaimseks vereks. Origenes eristab *sanguis carnis* 'liha-verd' ja *sanguis verbi* 'sõna/logos't-verd'.

Vanad dogmaatikud õpetasid, et miski Kristusest ei näe kõdunemist (L 16, 10). Ka Jeesuse ihu ei näinud kõdunemist (Ap 2, 27). Tema veri, meile nii lõputult tähtis, ei läinud kaduma, vaid ülestõusnud Kristus võttis selle taas endasse (*reassumtus*). *Reassumtio*-õpetuse järgi ei ole Kristus oma ristil valatud verd jätnud maa peale, vaid on selle võtnud tagasi endasse, nagu väitis Augustinuse eeskujul kuulus keskaja teoloog Thomas Aquinost.

Muidugi ei ole Ülestõusnud Issand veretu Kristus. Aga selleks ei vaja me vana *reassumtio* dogmaatikat. Kristus ei ole võtnud tagasi Kolgatal valatud verd, nagu ka mitte higi, mis maa peale langedes oli nagu verepisarad. Ülestõusnud Jeesusel on kirkastatud, aga Kolgatal valatuga identne veri, nagu juba Chrysostomos rääkis maise Jeesuse vaimsest verest. Mitte sabbatid, õiged päikesekalendrid, käsuõpetuse tundmine ja täitmine ei toonud elu, vaid tema, Jeesuse veri oli vaim ja elu. See kõne oli esseenide meelest liiga «kõva», nagu hiljem rabid heitsid Jeesusele ette, et Ta oli oma toidu avalikult põletanud või kõrvetanud (b. Sanhedrin 103^a ja b. Berakhot 18^a). Rabid süüdistasid Jeesust, et ta oli õpetuse, milles ta oli üles kasvanud, ära rikkunud, häbistanud, teinud kasutuks ja kõike seda veel avalikkuses.

Suur Sabbat olemustab tavalised kalendrid, niihästi selootide päikesekalendri kui ka juutide kuukalendrid. Jumalik kronoloogia tühistab inimlikud.

Hästi on seda mõistnud Johannes Chrysostomos ehk Kuldsuu, öeldes, et Jeesus jõi armulaual omaenda verd ja et ta hambad olid kaetud verega. Suur Sabbat seob Suure Neljapäeva üheks Suure Reedega. Chrysostomos kasutab kannibalistlikku keelt, et oma kuulajatele õpetada sakraalset keelt.

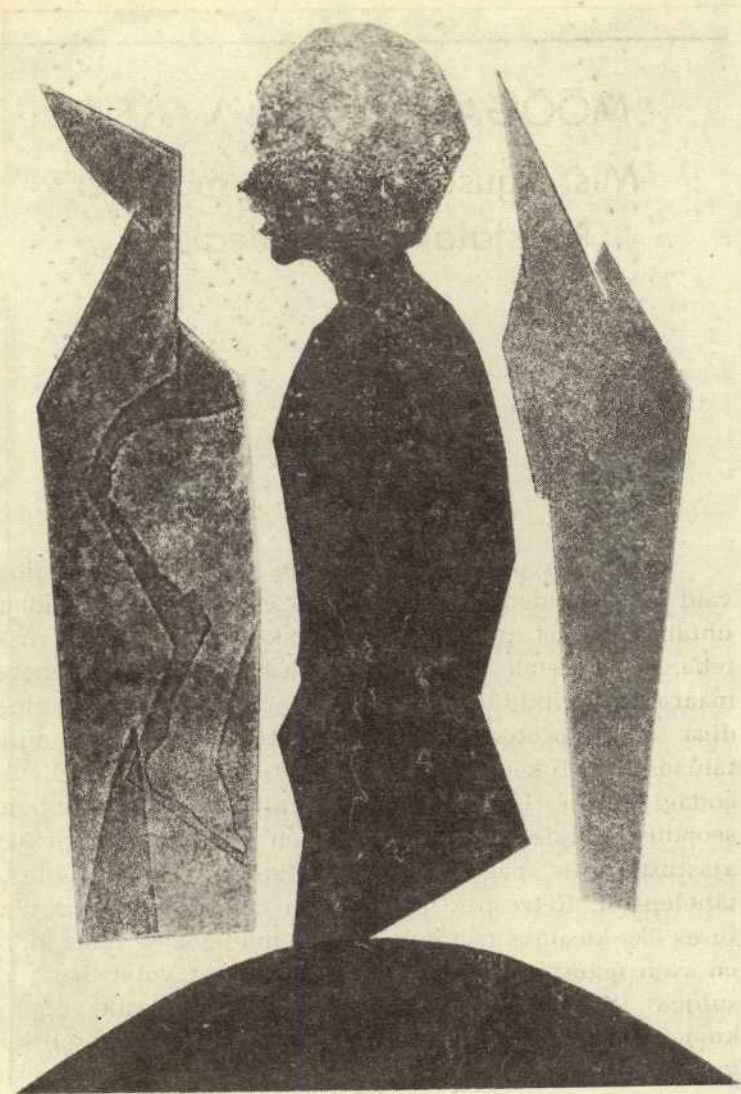
Armulauasõnad, nagu juba nägime, erinevad vanades käsikirjades. Aga need erinevused on väikesed ja mõistetaavad. Markusf peetakse vanimaks evangeeliumiks. Juba selles öeldakse, et Jeesuse veri valatakse «paljude» eest. Aluseks on vahest jällegi *rabbim* (vrd Jes 53, 12!), mis tähendas 'paljusid' või 'kõiki'. Heebrea-aramea keeles puudus eraldi sõna «kõigi» jaoks.¹⁰ Ülal nägime, et «paljud» ehk *rabbim* tähendas siiski ka esseene. Nii on mõistetav, et Paulus kirjutas: «See karikas on uus leping minu veres.» Keegi ei saanud enam vääriti mõista, nagu

¹⁰ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart, 1954, Bd VI, 536, S 28—29.

oleks armulaua karikas esseenide («paljude») eest valatud veri. Paulusele oli paasatall Kristus elu andja kogu maailmale.

Ferdinand Christian Baur (1792—1860) seletas erinevust Johannese ja sünoptikute õhtusöömaaja daatumis teoloogilise erinevusena. Nimelt tahtis Johannes näidata, et Jeesus ise oli paasatall. Sellepärast toimub Johannese evangeeliumis Jeesuse ristilöömine samal ajal kui paasatallede veristamine. Seda seletust on korranud paljud uurijad. Teoloogidel oleks aeg loobuda Bauri seletusest. Jumal on andnud oma Sõna ekslike inimeste kätte. Kopistid on arusaadavalt teinud vigu, mida aga on võimalik korrigeerida teiste käsikirjade abil. Anakronistlik oleks väide, et evangelistid ajasid segi Jeesuse surmapäeva või muutsid selle meelevaldselt teoloogilistest või muudest põhjustest tingituna.

Ülal nägime, et vähemalt üks grupp juute pidas paasapäevaks 15. niisanit, mitte aga Jeesus. Meie Lunastaja sõi seaduspärast paasat. Ta ei olnud esseen-seloot, nagu arvukad uurijad on väitnud. Vastupidi, esseenid-seloodid olid need, kes tema surmapäeva õhtul ja öösel pühitsesid rõõmsat paasapüha. Seloodid olid valmis end ohverdama marurahvuslastena roomlaste vastu võideldes. Jeesus ei näinud endas väepäälikut pühas sõjas. Nagu F. C. N. Hicks jt on näidanud, on iga ohvri otstarve elu, ohvritalle ei tapeta mitte selle surmamiseks, vaid vere vallapäästmiseks, vere, mis on — nagu juba juudid mõistsid — elu. Nii on meile Jeesuse ohver Kolgatal elu ja veri, mille ta meie eest on välja valanud ja ikka veel välja valab armulauas. See Jeesuse elu(veri) ei tunne kõdunemist. Armulaual vaatame vastu Suurele Sabatile, kus ka meie ihud muudetakse ja kirkastatakse.



SILUETT (Körgtrükk) 1990

MÕÕGAGA LEEGI VASTU

Mis õigusega ja mis mõttega karistatakse kurjategijat?

Jaan Sootak

1. Õiguses ja õigusteaduses on nõnda palju vaieldavaid või lahendamata küsimusi, et ei ole küll õige pidada ühtainust neist peamiseks ja keskseks. Kui seda siiski teha, siis nimetaks eestlane praegu kindlasti rahva enesemääramise, riikliku iseolemise ja õigusliku kontinuiteediga seotud probleeme. Ometi on teisigi küsimusi, mille tähtsus ulatub kaugemale üle konkreetse õigusharu ja õiguse endagi piiride. Üks neist on kriminaalkaristus, millega seonduvad üldeetilised aspektid on vähemalt valgustusajastust peale paelunud filosoofide ja õigusteadlaste tähelepanu. Retrospektiivis on aga kogu õigusajaloo ulatuses üks küsimus pannud uurijaid mõtlema — miks üldse on vaja õigusrikkujat karistada ning kust võtab karistav subjekt (keskajast peale on selleks ainult riik) õiguse kurjategijat karistada. Karistuse õigustatus ei ole selliselt määratletuna muidugi mitte kitsalt õigusteaduslik, vaid metajuriidiline probleem. Õigusteadlased on seda tõsisasja küll ammu tunnistanud (vt nt Mezger 1931: 512), kuid analüüsi käigus käsitletavat probleemi — karistuse mõiste, eesmärgid, karistusliigid, kohtupraktika jms — on sedavõrd õiguslikku laadi, et alluvad enamasti ainult õigusteadlasele.

Kriminaalõigus toetub teatavasti kahele põhikategooriale — kuriteole ja karistusele. Esimene tingib teise, nende lahutamatu seose tõttu tundub ehk mõttetuna küsimus, kumb on tähtsam. Ometi on väidetud, et just karistus on kriminaalõiguse algmõiste (Saarmann 1930 : 3) ning et kriminaalkaristus kirjeldab rahva kultuuritaset ning ühiskonnakorra tugevust ja püsivust kõige enam (Jellinek 1878 : 114)¹. Aga mitte ainult rahva, ühiskonna ja riigi arengust ei ole jutt (marksistlik õigusajalugu taandab kriminaalõiguse ja -karistuse arengu peaaegu täielikult ühiskondlik-majanduslikele formatsioonidele ja klassivõitlusele), kriminaalkaristuse ajalugu on ka inimloomuse ajalugu, kas näeme seal siis põhiliselt muutu-matu inimloomuse avaldumist erinevates ajaloetappides või inimloomuse enda arengut.

2. Karistuse eetilise aluse, tema mõiste ja eesmärkide õigusteaduslikult korrektne käsitlus eeldaks kõigepealt karistuse mõiste täpset määratlemist. Paraku takerduksime siis otsekohe juriidiliste definitsioonide rägastikku, mis ei viiks pealkirjas püstitatud küsimustele vastuse otsimisel oluliselt edasi. Küll lubatagu mul aga — nähtavasti madalast klassiteadlikkusest tuleneva kerge-meelsusega — hüljata marksistliku õigusteooria põhitõde, et õigus (sealhulgas siis ka kriminaalõigus ja kriminaalkaristus) tekib alles koos riigiga. Asi on nimelt selles, et kõik akadeemilised käsitlused alustavad kriminaalkaristuse uurimist kaugematest riigieelsetest aegadest — karistuse sakraalsetest ürgvormidest ning sugukondlikest tavadest. Vajadus sellise lähenemise järele peaks olema ilmne — nii nagu riik ei teki tühjale kohale, nii kannab

¹ Georg Jellinek kirjutab: «Kui ajalugu ei ole säilitanud mõnest rahvast mitte midagi muud peale kriminaalõiguse, siis võime ainult selle järgi määrata tema moraalse ja intellektuaalse kultuuri taseme...» (Jellinek 1878 : 115). Ka Karl Saarmann väidab, et kui ajaloos võib leida rahvaid, kellel mõni õigus-haru puudub, siis kriminaalõigus ei puudu kellelgi (Saarmann 1930 : 3).

rahva mälu paljud vanad tavad üle õigusesse. Eriti oluline on seda asjaolu arvestada saksa kultuuriruumis, sest germaanlaste sugukondlik tavaõigus ulatub tagasi kaugele keskaega ning tollaste õiguslike nähtuste kirjeldamisel tuleb paratamatult alustada päris algusest. Lisaks sellisele ajaloolis-materialistlikule põhjendusele tuleb silmas pidada ka psühholoogilist aspekti — karistus ei ole mitte lihtsalt see, mida riik on sellena välja kuulutanud, vaid tingimata ka see, mida inimene karistusena võtab. Need tungid, millele siin toetutakse, ulatuvad aga nii aegade kui ka inimhinge sügavikku.

Karistuse olemuse, tema mõiste ja eesmärkide mõistmiseks vanemas perioodis tuleb siiski teatud kategooriad selgelt lahus hoida. Kõigepealt karistus kui karistava subjekti hukkamõistev reaktsioon üleastumisele (*delictum*, *Unrecht*, *неправда*) ühelt poolt ning väliselt karistusega sarnanev religioosne toiming — ohverdamine — teiselt poolt. Samuti on karistuse ajaloolise arengu seisukohalt oluline vahet teha eraõigusliku ja avalikõigusliku karistuse vahel.

3. Kui karistust määratleda reaktsioonina üleastumisele, siis ei mahu ohverdamine kuidagi karistuse mõiste alla, ehkki mõnes käsitluses peetakse siiski inimese ohverdamist karistuse ürgvormiks (vt nt Hentig 1932 : 48). Karistavat kätt juhib soov vastata tehtud ülekohtule; ohverdamisel loodetakse vaigistada jumalate viha toimepandud teo eest (lunastusohver) või tänada neid osaksaanud armulikkuse eest (tänuohver). Seega oli ohverdamise eesmärk säilitada ohverdaja elu, või, nagu ütleb Karl Binding: inimohvri ema on surmahirm või elutahe; kriminaalkaristuse uurimisel ei huvita meid mitte jumal ja tema ohver, vaid õigus ja tema vaenlane (Binding 1909 : 11).

Eelöeldu ei välista aga sugugi kriminaalkaristuse teatud sakraalset iseloomu paganlike rahvaste tavaõiguses, veel vähem aga religioosset aspekti karistuse mõiste ja eesmärkide käsitlemisel. Õigusajaloolased on tõepoo-

lest tuvastanud teatud seose surmanuhtluse täideviimise ja inimohvri vahel; õigemini tuleb küll rääkida karistuse täideviimise sakraalsest värvingust. Jutt on näiteks friiside kombest lasta preestritel hukata reetmise, vaenlase poole ülemineku või muude, üldhuvide vastu suunatud kuritegude eest süüdi mõistetud — nimetatud üldisi huviseid kaitsvaid jumalaid oli ju vaja lepitada (Bar 1882 : 53). Lepitusohver oli siin teisejärguline, kuriteo eest mõistetud surmanuhtluse täideviimisega lihtsalt kaasnev.² Soovi korral võib ju siin näha karistuse subsidiaarset eesmärki, jumala lepitamist, kuid karistuse olemust see ei määra. Ammugi ei tasu nendest paganlikest kommetest otsida karistuse mõiste religioosset määratlust — enne peavad paganatest saama kristlased, kirik peab läbi tegema võimuvõitluse ilmalike valitsejatega, elama üle oma ajaloo mustad leheküljed ketseritejahi ja nõiaprotsesside näol, tundma meelekibedust valgustusajastu jumalasalgaajate pärast ja veel palju muud.

Kui ohverdamine **ei ole veel** karistus, karistusega kaasnev ning kuriteo eest süüdi mõistetud kurjategija hukkamine preestri poolt **on juba** karistus, siis millal jõudis ta tekkida? Ehk teisiti küsides: kui karistuse algvormid ei ole sakraalsed, siis millised nad on?

4. Karistuse algvorme tuleb otsida aegadest, mil kriminaalõigusel ja seega ka karistusel oli veel eraõiguslik iseloom. Kui me eespool määratlesime karistust kui reaktsiooni üleastumisele, siis tuleb karistuse algvormide juures rääkida kahest — sugukonnast väljaheitmine ning veretasu. Esimest ei vaadelda enamasti aga veel karistusena. Sugukond on liiga nõrk selleks, et oma liiget üleastumise eest ise sugukonnasiseselt karistada; kurjale reageerimata jätta aga ei saa, sest sugukond on liiga nõrk ka selleks, et suuremeelne olla ja süüdlase peale

² Pealegi väidavad õigusajaloolased, et selline komme ei olnud kuigi levinud, näiteks frankide juures midagi taolist tuvastatud ei ole (Bar 1882 : 53).

halastada.³ Nii ei jäägi muud üle kui kurjategijast lahti saada. Seltskondlik boikott ja parteist või korporatsioonist väljaviskamine on tänapäevalgi rängad karistused, algeliste ühiskondlike suhete tingimustes on aga kollektiivis elamine praktiliselt ainus eksisteerimisvorm ning sellest ilmajätmine andis inimese metsiku looduse ja vaenulike suguharude meelevalla alla. Sisuliselt võrdne surmanuhtlusega, ei leia lindpriiks kuulutamine siiski õigusteaduses tunnustust kui kriminaalkaristus, sest ta on pigem sugukonna instinktiivne kaitsereaktsioon, mitte aga sihiteadlikult rakendatav hukkamõist. Lindpriid võrreldi tihti hundiga, teda nimetati metsaskäijaks (*Waldgänger, holzgangel, wealdgenga*), aga nagu ütleb K. Binding, «hunti võib minema kihutada, tappa, aga mitte karistada!» (Binding 1909 : 16).

Teiste karistusliikide tekkides ja arenedes ei kao väljaheitmine muidugi kohe. Ajapikku muutus «maailm elamiskõlblikumaks, mets valgemaks» (Hentig 1932 : 26) ning lindpriiks kuulutamine ei tähenda otseselt surmanuhtlust. Väljaheitmist reguleerivad tavad hakkavad käsitlema selle mõjutusvahendi vahekorda teiste karistustega, näiteks valuraha ja veretasuga. Kuid selline reguleerimine ei tähenda väljaheitmise kui iseseisva kriminaalkaristuse täideviimise reguleerimist. Ajapikku tekivad lindpriiks kuulutamisest paljud tulevased kriminaalkaristused — alates surmanuhtlusest ning lõpetades vara konfiskeerimisega. Pikkamööda saab temast endastki omaette karistus — pagendus (asumisele- või väljasaatmine, sise- või välispagendus vms), kuid kriminaalõiguse ja -karistuse tekke aegadel ei omanda väljaheitmine iseseisva karistuse kvaliteeti. Objektivne põhjus selleks on

³ G. Jellinek juhib tähelepanu ühiskonna arengutaseme ja kriminaalkaristuse ranguse seosele: mida tugevam on õiguskord, mida tõenäolisem on reageering õiguserikkumisele, seda nõrgem on õiguserikkumisest tingitud hälve ning seda väiksem võib olla rikutud tasakaalu taastamisele suunatud reaktsioon. Arenguga käib alati kaasas karistuse ranguse vähenemine (Jellinek 1878 : 114).

tema heterogeenses sisus, palju olulisem on aga subjektiivne põhjus — väljaheitmine kui määratlemata karistus ei suutnud rahuldada ei ühiskondlikku ega isiklikku õiglustunnet, või nagu ütlevad juristid, ta ei rahuldanud kannatanu afekti.

Neist puudustest — sisuline määratlematus ja suutmatus rahuldada kannatanu afekti — oli vaba teine karistus, mida võib pidada tänapäeva kriminaalkaristuse algvormiks — see on veretasu.

Veretasu⁴ tähendab kättemaksu perekonna- või sugukonnaliikme vastu toime pandud kuriteo eest (tapmine, kehavigastus, naiseau rüvetamine). Kättemaksu kohustus lasus kannatanu lähimal meessoost sugulasel ning tähendas süüdlase tapmist.⁵

Ka veretasul oli oma religioosne päritolu. Vägivaldselt surma leidnud inimese hing ei leia teed varjudeeriiki, ta eksleb ringi ja püüab oma kehaga ühineda. Kui see õnnestub, ilmub ta elavate juurde kummitusena. Tapetu hing ei saa enne rahu, kui tapja on oma surmaga ülekohtu lunastanud (Hentig 1932:30). Heebrealased leidsid, et kuritegu, sealhulgas ka valatud veri, rüvetab nende maad, mistõttu karistus peab kurjuse maalt ja rahva seast jälle ära kaotama; inimese käte läbi nõuab Jumal mõrvarilt valatud vere tagasi (Bibel-Lexikon 1875:420).⁶

⁴ *Blutrache, кровавая месть*. See termin tuli kasutusele alles 16. sajandil. Algne termin on *Fehde* (vaen) ning eelkõige tähendas ta kättemaksu tapmise eest (*Totschlagsfehde, mortel faide, dotvede, inimicitia capitalis*). Vt His 1928:59.

⁵ Tegelikult oli veretasu eri rahvastel ja aegadel erinevalt reguleeritud — alates sellest, kas kättemaksuks võis tappa ainult süüdlase või kogu ta perekonna ning lõpetades nõudega, et kättemaksuakt ei tohtinud olla salakaval ega julm. Saksa õigusajaloolased on germaanlaste veretasuõigusele pühendanud terveid monograafiaid. Vt nt Frauenstädt 1881; Kohler 1885.

⁶ «Kes inimese verd valab, selle veri peab inimese läbi saama valatud, sest Tema on inimese Jumala näo järgi teinud» (1 Mo 9, 6). «Sest ta kuulab nende veresüü järele, nende peale mõtleb tema, ta ei unusta mitte hädaliste kisendamist ära» (Laulur. 9, 13).

Veretasu pöördelist tähtsust kriminaalkaristuse kujunemisel ei saa siiski seletada usuliste põhjustega. Hoopis olulisem on veretasus sisalduv õiguslik põhimõte — sündinud ülekohtule tuleb samaga vastata. Siinjuures ei tõuse esile mitte niivõrd kuriteo tagajärje ja karistuse objektiivne vastavus (ehkki see on samuti põhimõttelise tähtsusega), vaid kannatanu afekti vastavus kuriteoga tekitatud kahjule. Kurjategijale kätte makstes ei lähtu karistaja mitte primitiivsest kaitsereaktsioonist, mitte kuriteoga tekitatud füüsilisest ja vaimsest valust, vaid soovist vastata süüdlasele samaga. Erinevus lindpriiks kuulutamisesest on ilmne — kui ühiskonnast väljaheidetud võis igaüks tappa, juhindudes kasvõi tapmisihast, soovist näidata oma jõudu vms, siis veretasuja tappis **oma vaenlase**. Esimest korda said kokku objektiivne õiguskord ja subjektiivne õiglustunne. Teiste sõnadega, oli tekkinud **õigusteadvus** (Wilda 1842: 157). Veretasu põhineb inimese loomulikul soovil ülekohtu eest kätte maksta. Kuid kriminaalkaristusena ei tohi näha temas lihtsalt kättemaksu (*Rache*, *мечь*); põhimõte, et **kuriteos on karistuse mõõt**, paneb aluse karistuse sisu uuele tõlgendusele: **karistus on tasumine** (*kättetasu*, *Vergeltung*, *возмездие*). See põhimõte jääb karistuse sisuks paljude aastasadade vältel ning kehtib, ehkki mitte ainuvalitsejana, ka tänapäeva kriminaalõiguses. Olgu veretasu pealegi brutaalne ja julm komme, vist mitte kunagi kriminaalõiguse ajaloos ei ole kannatanu afekt, süüdlase vastutus ja ühiskondlik õiglustunne nii hästi kokku kõlanud. Selle liigutava üksmeele olemasolu on tagatud ühe häiriva faktori puudumisega — nimelt puudub riik esialgu üldse või on ta veel nii nõrk, et ei ole võimeline lahutama kannatanut ja karistajat.

Kui veretasu sisuks olev tasumispõhimõte jäi kehtima, siis veretasu ise pidi hakkama vähehaaval taanduma. Tugevnev riik kasutas siinjuures ära germaanlaste tavaõiguses levinud valurahasüsteemi (*Buße*, *compositio*): kui algselt oli vaenutsevate sugukondade oma asi, kas leppida valurahaga või mitte, siis hiljem võtab riik endale üha

suuremaid vahendajaõigusi. Lõplikult lakkas veretasu Saksamaal alles 15. sajandil ning seda seostatakse eelkõige patriarhaalsete perekondade lagunemisega, s. t perekonnateadvuse hääbumisega (Frauenstädt 1881: 7, 27, 38).

Nagu veretasu, nii jäi ka valuraha nõudmine eraõiguslikuks karistuseks — võistlevuspõhimõttele üles ehitatud protsessis oli hagejaks kannatanu või tema suguvõsa (perekond), mitte kunagi aga riik. Karistus (valuraha või veretasu) teenis kannatanu afekti ning karistuse täideviimine jäi ikka tema perekonna hooleks.⁷ Mis puutub konkreetset valurahasüsteemi, siis riigivõimu tugevnedes ei saanud temast keskajal siiski märkimisväärset avalikõiguslikku karistust. Alles kehaliste karistuste ja moodsama aja vabadusekaotuse järel on 20. sajand jõudnud tunnistada rahatrahvi põhiliseks karistuseks.⁸

5. Miks ei võtnud riik keskaega kaasa iseenesest tasumispõhimõttele vastavat rahatrahvisüsteemi, miks ta ei teinud sellest humaansest karistusest põhilist avalikõiguslikku karistust? Valuraha tekkis tegelikult koos veretasuga, ta pidi leevendama veretasu järjekindla vastastikuse täideviimisega seotud lõputu ahela läbi tekkivat kahju. Seega oli tal utilitaarset laadi ülesanne ning ta eksisteeris ainult koos veretasuga. Veretasu lakkamisega pidi hääbuma ka *compositio*, sest ta ei suutnud iseiseisva karistusena rahuldada ei kannatanu afekti ega ühiskondlikku õiglustunnet. Kahju küll, aga tuleb tunnistada: valuraha ei olnud küllalt julm, et vastata tasu-

⁷ Karistuse täideviimise eraõiguslikud jäänukid ulatusid kuni hilise keskajani. Näiteks kirjeldatakse veel 1470. a kehtivat korda, mille kohaselt mõrvarile mõistetud surmanuhtluse viis täide mõrvatu vanim meessugulane; vägistaja teibasseajamisel andis teibale kolm esimest lööki kannatanu jne (Binding 1909: 41).

⁸ Näiteks 1982. a kohaldasid Soomes I astme kohtud kokku 320 000 karistust, millest 300 000 olid rahatrahvid (Lahti 1985: 879).

mispõhimõttele nii, nagu seda nõudis keskaja inimene ja õigusteadvus. Rahatrahvi asemel kujuneb avalikõiguslikuks karistuseks kehaline karistus (*Liebes- und Lebensstrafe*), s. t surmanuhtlus ja mitmesugused sandistavad karistused.⁹ Kuivõrd avalikõigusliku karistuse korral on üksikisiku (kannatanu) kättemaksukirg karistuse mõistmisest ja täideviimisest lahutatud, siis peab riik hoolitsema selle kire rahuldamise eest. Ehk tuleb siit otsida teist põhjust, miks keskajal pääsesid mõjule julmad kehalised karistused. Kolmanda põhjusena võib välja tuua vanade ohverdamisrituaalide taassünni. Loomulikult pidasid riik ja kirik paganlike riituste vastu visa võitlust, kuid paraku olid sajanditevanused ohverdamiskombed sügavale rahva teadvusse püsima jäänud. Nii muutus küll sisu — ohverdamisest sai karistamine, kuid vorm võeti üle. Säästame lugejat keskaegsete hukkamis- ja piinamisviiside kirjeldustest¹⁰ ning piirdume tõdemusega, et paljud autorid on tuvastanud hukkamisviiside ürgse, enamasti sakraalse või tavaõigusliku päritolu. Näiteks arvab J. Grimm, et ratastamine, keskaja levinumaid ja julmemaid karistusi, tulenes germaanlaste kombest nii karistada teeröövleid, s. t neid, kes tungisid kallale vankril sõitvale inimesele. Algselt oli karistuseks süüdimõistetust vankriga üle sõita, alles hiljem kujunes välja keskajast tuntud viis suurele vankrirattale kinniseotud ohvril luud-liikmed puruks peksta ja ta siis surema jätta (Grimm 1899: 266). Et ratas sümboliseeris paljudele rahvastele päikest, siis

⁹ Nende levikut soodustas ka laialt levinud nn taliooni põhimõte (kää maharaiumine vargal, keele äralõikamine jumalateotajal jms).

¹⁰ Et surmanuhtlus oli üks põhilisi karistusi, siis olid selle liigid ja konkreetset karistused äärmuseni diferentseeritud. Näiteks pea maharaiumine oli auväärne karistus, mida kohaldati aadlikele ja meestele. Kui päeval tabatud vargal raiuti pea maha, siis öösel tabatu poodi. Naisi ei poodud, nad uputati või põletati. Kui arvati, et elusalt matmisest iseenesest on vähe, siis pandi hauda hukatava selja alla teravad ogad või maeti mörvar oma ohvri alla. Jne.

seostatakse ratastamise algvorm sageli ka päikesele ohverdamisega (Hentig 1932: 70).

Tasumispõhimõtte kajastumist keskaegsetes karistustes ei saa vaadelda ilma religioosse aspektita.¹¹ Kui karistuse psühholoogiline alus oli kättemaksujanu inimese hinges, ajalooline põhjendus seostub rahvatavade ja paganlike kultustega, siis õiguslik-eetilise baasi andis ristiusk. Tasumispõhimõttest tuleneb, et igale kuriteole peab vastama kindel karistus, millega süüdlane lunastab oma patu. Maapealne riik ei ole mitte midagi muud kui vaheaste Looduseriigi ja Jumalariigi vahel. Et see kõik on Jumala looming ning et ilmaliku riigi ideaal on Jumalariik, siis tõstab kurjategija, rikkugu ta ilmalikku korda või religioosseid põhimõtteid, käe Jumala vastu. Süüdlane peab karistusega kuriteo heastama, tema hukkamisega või talle kannatuste põhjustamisega taastatakse nii ilmalik kui jumalik õigus. Maises elus (õieti selle lõpus, hukkamisel) läbi elatud piinad puhastavad kurjategija ning ta võib ilmuda Jumala palge ette. Maapealsed asjad on saanud taevasteks asjadeks, inimlikud asjad on saanud jumalikeks asjadeks.¹² Sel viisil ühinevad tasumispõhimõtte religioosse tõlgenduse korral väline (ilmaliku õiguse rikkumine ja riiklik karistussüsteem) ning siseimine, vaimne karistamine. Korda rikkudes on kurjategija «muutnud end isandaks riigi ja tema korra üle, ta püüdleb teise, omaenda riigi poole» (Stahl 1837: 372). Sellise

¹¹ Jätarne siinkohal täielikult kõrvale kirikliku kriminaalõiguse, s. t karistused ususalgamise, jumalateotamise jm tegude eest, mille kirik oli kuulutanud kuritegudeks.

¹² Samal ajal jäi keskaegne riik ja tema õigus siiski sekulariseerituks, sellisest pühakirja ja ilmaliku õiguse samasusest nagu Veda seadustes, Koraanis või Moosese seadustes ilmselt rääkida ei saa. Tõsi, ka viimaste puhul juhitakse tähelepanu erinevustele. Põhimõte «mina olen üks püha vihaga Jumal, kes vanemate ülekohut nuhtleb laste kätte» (2 Mo 20, 5) ei olnud kohaldatav ilmalikus õigusemõistmises — «isad ei pea saama surmatud laste pärast ega lapsed ei pea saama surmatud isade pärast; igamees peab saama surmatud oma patu pärast» (5 Mo 24, 16, vt ka Bibel-Lexikon 1869, 2: 471).

kurjategija füüsiline või vaimne hävitamine taastab õiguskorra ning karistuse täideviimisega realiseeritakse see tervikuna, mingit täiendavat eesmärki karistamisel ei seata.

Seega on keskaegne kriminaalkaristus tasumisidee, kättemaksukire ja ürgsete paganlike kommete kogum, mille tsementeeris religioon oma õpetusega patust ja selle lunastusest. Nagu öeldud, andis religioon karistusele õiguslik-eetilise aluse ning selles mõttes saame alles keskajast alates rääkida kriminaalkaristuse teoreetilisest mõtestamisest.¹³ Võib öelda, et teoloogid formuleerisid esimest korda tasumisidee teoreetilised lähtekohad, ehkki filosoofilise ja õigusteoreetilise kontseptsioonina pidi ta jääma veel ootama saksa klassikalist filosoofiat ja 19. sajandi õigusteadlasi.

Kristliku religiooniga annab tasumisideed hästi põhjendada ning selline lähenemine karistusõpetusele on nn absoluutsetes teooriates ka tänapäeval arvestatav. Kuid eeltoodud mõttekäigud ei põhjenda ühte keskaegsete karistuste⁶ kõige koletumat tunnusjoont — julmust. Ei ole raske märgata, et kuriteo lunastamine ning inimese kurja «mina» hävitamine ei pea sugugi tähendama inimese füüsilist hävitamist. Asendame eeltoodud konstruktsioonides surmanuhtluse mõne muu karistusega (hilisem ajalugu on seda ka teinud) — ning kontseptsioon jääb täielikult kehtima. Palju ei ole abi ka G. Jellineki väitest, et religiooni karistav funktsioon eeldab usutunnete suurt intensiivsust, mis on omane algelistele kultuurisuhetele, ajale, kus õigusteadvus kajastub eelkõige religioonis (Jellinek 1878: 116). Usutunde intensiivsus ei pea isenesest tähendama julmust ja verejanu, ehkki selle äärmusliku vormi, fanatismi korral ei ole see ka välista-

¹³ Umbes samasse aega langeb dogmaatilise õigusteaduse teke Itaalia ülikoolides, kus töötati läbi ja kommenteeriti ka kehtivaid kriminaalõiguse norme. Jutt on nn glossaatoritest (11.—12. saj.) ja postglossaatoritest (14.—15. saj.). Vt lähemalt Hippel 1932: 18.

tud. Mingil määral saab karistuste julmust seletada nende eeldatava preventiivse ehk ärahoidva toimega — avalik hukkamine või muu kehaline karistamine pidi igal pealtvaatajal vähimagi tahtmise võtma midagi kuritegelikkude korda saata.¹⁴ Kuid preventatsioon karistuse eesmärgina oli keskajal kõrvaline, teisejärguline; karistuse olemust ei määranud ära mitte tema preventiivne eesmärk, vaid tasumisidee.

Niisiis tuleb keskaja kriminaalkaristuse julmust seletada ühelt poolt tasumisidee ühe pooluse — kuriteo raskuse ületähtsustamisega ning teiselt poolt inimelu kui kuriteo mõõdu alahindamisega. Õigusteadvus oli veel sedavõrd madalal tasemel, et ei näinud kurjategijas mitte teist, kannatanu või mis tahes muu isikuga võrdset inimest, vaid karistuse objekti. Inimelu läbi tuli taastada rikutud õiguskord. Küsimusele, miks inimese elu nii vähe maksis, miks tähendas elav inimene karistajale ainult piinamise objekti, saab ilmselt anda ainult ühe vastuse: kogu kultuurikiht oli inimeses veel niivõrd õhuke, et ürgsed tungid, sealhulgas agressiivsus ja julmus, pääsesid kergesti välja. Ei tasu arvata, et keskaegne õigussüsteem oli selles mõttes mingi unikum — samasuguste julmusepuhangutena võime käsitada mongolite sõjakäike, Hitleri ja Stalini sotsialismi või Kampuchea rahva õigele teele juhtimist, kusjuures kõigil neil fenomenidel on ka oma ajaloolis-ühiskondlik tingitus.

6. Inimese hinges on siiski ka muud peale julmuse. Varem või hiljem pidi mõjule pääsema inimesekeskne maailmapilt ka kriminaalõiguses. Valgustusfilosoofide ja õigusteadlaste töödes sisaldus peaaegu kõik see, mida me tänapäeval peame kriminaalõiguse demokraatlikeks alus-

¹⁴ Sellisena on määratletud nn üldpreventioon. Tuntakse ka eripreventiooni — kuriteo toime pannud isiku selline mõjutamine, et ta tulevikus kuritegu toime ei pane (nt valerahategija silmade väljatorkamine). Karistuse eripreventiivne eesmärk oli keskaja õiguses tähtsusetu (His 1920 : 374).

tugedeks — *nullum crimen, nulla poena sine lege*¹⁵, karistuse humaansus, kuriteo ja karistuse vastavus, kohtuvõimu sõltumatus haldusvõimust jms. Keskaegsete julmade karistuste mõttetus oli selgeks saanud ka praktilisel tasandil. Eeluurimisel kasutatav piinamine «pole muud kui karistamine enne süüteo väljaselgitamist, ja absurdne on karistada selleks, et süütegu välja selgitada» (Voltaire 1986: 270). Brutaalsed karistused ja nende avalik täideviimine ei vähendanud vohavat kuritegevust kuigivõrd; varga hukkamist hinge kinni pidades pealt vaatav linnakodanik oli suurepärase saak rahvahulgas vilkalt tegutsevatele taskuvargale. Ühesugune karistus nii tapmise kui varguse eest lausa sundis kannatanut või pealtnägijaid maha lööma — kui juba varguse eest oli tapalava kindlustatud, siis ehk õnnestub tunnistajate kõrvaldamisega vastutusest üldse pääseda.

Keskaja kriminaalõigus viis lõpule olulise etapi karistuse mõtestamisel — tasumisideest langes välja, õieti küll jõudis end absurdini välja arendada kättemaksu element kriminaalkaristuses. Ilma selle elemendita jääb järele tasumispõhimõtte humaanne pool, vajadus tasuda kurjategijale vastavalt sellele, mida ta on korda saatnud. Ühegi loomuõiguslase ja valgustusfilosoofi tööst ei puudu nõue kehtestada vastavus kuriteo ja karistuse vahel, mis ühtlasi tähendas võitlust surmanuhtluse laialdase kohaldamise vastu.¹⁶ Kuid karistuse ja kogu kriminaalõiguse humaniseerumise tähendus oli palju laiem. Kui me eespool rääkisime, et veretasu põhimõttes avaldus õigus-teadvuse, subjektiivse kriminaalõiguse teke, siis oli see subjektiivsus siiski ühepoolne. Primitiivse kriminaalõiguse

¹⁵ Ei ole kuritegu ega karistust ilma seaduseta, s. t nii kuriteo tunnused kui ka karistus peavad olema fikseeritud seaduses. Üldpõhimõtte jaguneb mitmeks konkreetseks nõudeks, nagu näiteks: 1) tavaõiguse keelamine; 2) tagasiulatuva jõu keelamine; 3) analoogia keelamine; 4) seaduse stabiilsus (vt nt Krey 1983).

¹⁶ Ülevaadet loomuõiguslaste ja valgustusfilosoofide seisukohtadest karistusõpetuses vt Шаргородский 1957: 75—86.

eesmärk on rahuldada eelkõige kannatanu afekti, nii era- kui avalikõiguslik karistus lähtus kättemaksuideest ning nägi kurjategijas ja karistusalusel peamiselt objekti. Uus tekkiv kriminaalõigus kandis subjektiivsuse põhimõtte üle ka kurjategijale; isiksust hakati nägema ka kurjategijas, arendatakse välja kuriteo subjektiivse külje mõiste (süü, eesmärk, motiivid).¹⁷

Subjektiivse kriminaalõiguse, kuriteo subjektiivse külje ilmumisega oli vaim pudelist välja lastud. Kui kuriteos ei nähta ainult mingi hüve kahjustamist, tagajärge, vaid ka kahju tekitamise psühholoogilist mehhanismi (kuriteo subjektiivseid põhjusi, motiive jms), siis jõutakse varem või hiljem järeldusele, et nii karistaja kui ka karistatav on omaette isiksused ning et nende vahel valitseb mingi suhe. Tegelikult oli juba T. Hobbes põhjendanud karistust ühiskondliku lepinguga, samast eeldusest lähtus ka J.-J. Rousseau. Ehkki ühiskondliku lepingu teooria iseenesest veel ei püstita probleemi kurjategija õigussubjektsusest, oli sisuliselt ikkagi juba esitatud tasumisidee seisukohalt nurjatu küsimus — mis õigusega ja mis mõttega üks subjekt (riik) rakendab teise suhtes repressiivseid vahendeid? Tasumisidee põhimõttele rajatud karistuse juures seda küsimust ei teki, sest karistus tuleneb otseselt kuriteost; seesama kivi, mis kuriteoga maapealse õiguse või jumaliku korra hoonest ära võeti, pannakse karistusega sinna ka tagasi. Õiguskorra ja/või kõrgeima õiguse olemasolus ja selle kindlustamise vajaduses ei kahtle keegi, nii ei ole vaja ka karistust põhjendada või

¹⁷ Siiski ei olnud kuriteo subjektiivne külg varasele kriminaalõigusele päris tundmatu, näiteks arvestati sellega saksa tavaõiguses (Liszt 1888: 160—161). Ka sõltus heebrealaste asüüliõigus sellest, kas tapmine oli toime pandud tahtlikult, oli surm põhjustatud tänapäeva mõistes ettevaatamatusest või üldse mittesüüliselt: «Ja kui ta äkitselt ilma vihavaenuta teda lükkab ehk mingisugust riista tema peale viskab, mitte varitsedes» (4 Mo 35, 22, tegelikult on sellele probleemile pühendatud suur osa 35. peatükist. Vt ka Bibel-Lexikon 1869, 2: 297).

karistuse eesmärkidest rääkida.¹⁸ Kriminaalvastutuse rajamine õigussuhte¹⁹ tähendab seda, et mõlemal poolel on omad õigused ja kohustused, seega siis ka karistust kohaldaval riigil. Kui kuriteol on omad sotsiaalmajanduslikud põhjused ja psühholoogilised põhjused, siis tuleb karistusega püüda ka need kõrvaldada, rääkimata vajadusest kõrvaldada kuritegevust soodustavad asjaolud ühiskonnast endast. Järelikult tuleneb riigi õigus ja vajadus kurjategijat karistada sotsiaalsetest aspektidest, kuritegevuse vastu võitlemiseks tuleb püüda ühiskonda ja kurjategijat parandada.

Kõik ülaltoodud seisukohad ja mõttekonstruktsioonid olid valgustusajastu õigusfilosoofias põhimõtteliselt olemas, kuid neist ei kujunenud siiski tasumisideele vastanduvat, eesmärgiideele rajatud karistusõpetust. Too jäi rohkem kui sajaks aastaks ootama oma suurmeest Franz von Liszti. Karistuse ja kogu kriminaalõiguse humaniseerimine kulges siiski tasumispõhimõtte raames, ehkki ka tema enda terviklik teoreetiline kujunemine sai lõplikult teoks alles saksa klassikalise filosoofia baasil.

Valgustusajastust tõuke saanud humaniseerimine kriminaalõiguses avaldus muidugi mitmes aspektis, olulisem neist on kahtlemata vabadusekaotuse kujunemine põhikaristuseks. Hans Hentig, kes otsib kõikide karistuste ürgvorme, väidab vabadusekaotuse pärinevat nendest ammustest aegadest, mil kurjategijaid hoiti maasse kaevatud augus või kusagile posti külge kinni seotuna (Hentig 1932: 247—248). Algvormides polnud vabadusekaotus siiski mitte niivõrd karistus, kui võrd tõkkeabinõu tabatud kurjategija kinnihoidmiseks enne

¹⁸ Nagu eespool öeldud, ei eita ka tasumisidee üld- ja eripreventsiooni. Antud kontekstis ei tule neid aga vaadelda karistuse eesmärkidena, vaid objektiivse toimena.

¹⁹ Tänapäeva õigusteaduses on kriminaalvastutuse määratlemine õigussuhte abil küll levinud, kuid leidnud siiski ka tõsisaid vastuargumente. Vt Rebane 1973: 88—94.

kohtupidamist ja pärast otsuse väljakuulutamist. Karistusena võib käsitada aga galeeriorjust, mis oli alates 17. sajandist kõikides mereriikides surmanuhtlusele tõsiseks konkurendiks. Tänapäeva vanglate eelkäijaks peetakse Amsterdamis 1595. ja 1596. a loodud parandusmaju, millele järgnesid samasugused asutused 1613. a Bremenis ja 1622. a Hamburgis. Nimetusest hoolimata oli siiski tegemist lihtsalt hulkurite, tööpõlgurite, prostituutide ja muu lumpeni kinnipidamiskohtadega; oluline oli vaid selle seltskonna ärakoristamine korralike kodanlaste silme alt. Viletsad kinnipidamistingimused ning eri kontingentide omavahelise isolatsiooni puudumine muutsid need parandusmajad sisuliselt kurjategijate taimelavaks ning tulevaste röövlibandede ja vargajõukude algkooduks (Berner 1898: 179). Range kasvatusasutuse eelkäijaks selle sõna tõelises mõttes peetakse Clemens XI poolt Roomas 1704. a asutatud parandusmaja, kus rakendati karme režiiminõudeid: ühine töö, kõnelemiskeeld kogu päeva jooksul ning ööbimine üksikkambrites (Liszt 1888: 248). Ajapikku kujunes välja kaks vabadusekaotuse kandmise põhivormi — vanglakaristus ja sunnitöö.²⁰ Viimases ilmneb ehk kõige enam vabadusekaotuse kui karistuse utilitaarne funktsioon, kurjategijate tööjõu ärakasutamine. Kuhu selle põhimõtte täiuslik väljaarendamine võib lõpuks viia, seda näitas maailmale stalinlik režiim oma sunnitöölaagrite ja miljonite tööorjadega.²¹ Vabadusekaotusliku karistuse arengu- loo põhjalikumaks käsitluseks puudub siinkohal vajadus,

²⁰ Need jagunesid omakorda alaliikideks, näiteks Tsaari-Vene 1845. a Nuhtlusseadustik tundis 5 liiki kinnipidamiskaristusi: sunnitöö, vangirood, türm, kindlus, arest. Vangla oli pikaajaline, arest lühiajaline vabadusekaotus, kindluses kandsid karistust aadlikud jne. 1903. a nn Uus Nuhtlusseadustik tegi vahet türmi ja parandusmaja vahel — esimene neist tähendas üksikvangistust, parandusmaja oli aga ühiskambritega (Saarmann 1930: 72).

²¹ Nõukogude põnitentsiaardoktriin tunnistas ka praegu süüdimõistetute töö nende parandamise ja ümberkasvatamise aluseks (Советское... 1983: 24).

oluline on tõik, et vabadusekaotusest kujunes kanal, mida mööda liikus kurjategijate parandamise ja ümberkasvatamise idee.

7. Nõukogude õiguskirjandust lugedes jääb teinekord mulje, et mõned koolkonnad ja teooriad on reaktioonäärde poolt välja mõeldud ja käiku lastud spetsiaalselt selleks, et neid progressiivsete ideede vastu võitlema saata. Kusagil on mingid ideoloogiarinde kindralid, kes opereerivad teadlaste ja teaduslike seisukohtadega nagu armeede ja diviisidega. Näiteks õiguse ajalooline koolkond, feodaal-absolutistliku korra kaitsja, valis oma rünnakute märklauaks loomuõiguse revolutsioonilised ja demokraatlikud ideed (История... 1983: 301). Muidugi ei ole siis ka kuigi raske jagada teadlasi siin- ja sealpool rindejoont asuvateks. Meid huvitavast seisukohast olid Kant ja Hegel näiteks reaktioonilised (Шаргородский 1957: 102, 104).

Kanti ja Hegeli töodes jõudis tasumisidee täiuseni. Kanti järgi peab inimene käituma nii, nagu ta sooviks, et ka temaga käitutaks. Selle eetilise käsu rikkumine allutab inimese kohustusele kanda karistust. Ei karistata mitte sellepärast, et karistust on mingil põhjusel vaja, vaid sellepärast, et kuritegu on toime pandud. Hegel mõistis kuriteo all õiguse eitust, et aga õigus, olles absoluutne, ei saa olla tühine, siis tähendab karistus kuriteo kui õiguse eituse eitamist. Nii Kant kui Hegel lähtusid kuriteo ja karistuse vastavusest (Kant koguni taliooni põhimõttest) ning neid mehi, kuigi nad polnud õigusteadlased, peetakse tänapäevani tasumisideele tuginevate nn absoluutsete teooriate põhiesindajateks. Arendatud kujul avaldub absoluutsetes teooriates kolmesugune põhjendus kuriteole vastava karistuse kohaldamiseks: eetiline (kurjale tuleb vastata kurjaga, et kurja heastada), õiguslik (karistus vastab õigusrikkumisele ning taastab õiguskorra) ja religioosne (karistusega taastatakse jumalik kord). Lisame siia juurde veel karistuse üld- ja eripreventiivse toime ning me võime täie õigusega küsida, mil-

list õigustust riik veel vajab kurjategija karistamiseks ning millist eesmärki on karistusele veel vaja otsida?

Absoluutsete teooriate piires ei olegi enam midagi vaja. Aga inimene ei ole kunagi kõigega rahul, ikka urgitsetakse filosoofide täiuslikult väljaviilitud mõttekonstruktsioonide kallal ja leitakse midagi, mis arhitektoonilise elegantsi huvides on tahtlikult kõrvale heidetud või lihtsalt kahe silma vahele jäänud. Näiteks lähtuvad absoluutsed teooriad inimese täielikust tahtevabadusest — nagu juba Kant väitis, on inimene kõlbelise teadvuse subjekt, kes lähtub ka oma käitumises kõlbelistest seadustest ning ei allu mingitele välistele mõjuritele. Otsustades oma vaba tahte alusel, kas käituda kuritegelikult või mitte, kuulutab kurjategija ühtlasi välja ka karistuse; kuriteole vastav karistus on juba sellepärast õiglane, et isik oma täiesti vabal tahtel otsustas nii viisi käituda. Kuid indeterminism ei ole sugugi ainus võimalus inimese käitumise seletamisel — deterministid väidavad, et loodusseadustest ja ühiskondlikest tingimustest tulevalt kujundavad inimese käitumist nii rohked põhjuslikud ahelad, et mingist puhtast vabast tahtest ei saa juttugi olla. Järelikult ei tarvitse kahele inimesele samasuguse kuriteo eest mõistetud samasugune karistus sugugi õiglane olla, sest inimesi kuriteole viinud teed on väga erinevad. Vanglates hakkas üha enam selgeks saama, et ühesuguse kuriteo eest samasugust karistust kandvad isikud taluvad karistust igauks isemoodi. Ühesõnaga, valgustusajastust pärit ideed kuritegevuse ühiskondlikust tingitusest, kuritegude ärahoidmise vajadusest ning kurjategija parandamise eesmärkidest pidid hakkama kujunema terviklikuks teooriaks.

8. 1882. aastal avaldab Marburgi ülikooli professor Franz von Liszt artikli «Eesmärgi-idee kriminaalõiguses», mida peetakse kriminaalõiguse sotsioloogilise kooli programmeoseks (Liszt 1905). See artikkel pani aluse uuele suunale kriminaalõiguses ning kujundas suurel määral

ka kriminoloogia kui iseseisva teaduse palet.²² Erinevalt klassikalisest kriminaalõigusteadusest ei käsita see koolkond kuritegu mitte tahtevabadusel põhineva käitumisaktina, vaid ühiskondlikest tingimustest tuleneva nähtusena. On päris selge, et kui kuritegu väljendab kosmiliste (aastaaeg, kliima), bioloogiliste (isiksuse struktuur, iseloom) ja sotsioloogiliste (elutingimused) nähtuste toimet ning kurjategijad jagunevad akuutseteks (paneivad kuriteo toime asjaolude kokkusattumise tagajärjel) ja kroonilisteks, siis ei saa karistus tuleneda lihtsalt toimepandud kuriteost. Karistuse mõõt ei ole mitte üksnes kuritegu, vaid eelkõige põhjused, miks kuritegu toime pandi ning isik, kellele karistust kohaldatakse. **Kriminaalõigusesse tekib eesmärgi kategooria** — tuleb uurida kuritegevust sünnitavaid sotsiaalseid põhjusi eesmärgiga need kõrvaldada või nende toimet nõrgendada (tänapäeval moodustab see kriminoloogia põhilise uurimisvaldkonna) ning karistust tuleb kohaldada selleks, et kõrvaldada nende sotsiaalsete jõudude mõju, mis viisid kurjategijaisiksuse kujunemisele ja kuriteo toimepanemisele.

Järelikult ei ole vaja süüdlast mitte lihtsalt karistada, talle kuriteo raskusest tuleneval määral kadusid ja kitsendusi põhjustada, vaid kasvatada, parandada, kohelda. Viimasest terminist tulenebki kohtlemisidee (*Behandlungsgedanke*) kui sotsioloogilise suuna põhiline märksõna karistusõpetuses. Sel viisil formuleeritud karistus ei pea kuigi oluliseks kannatanu afekti või ühiskondliku õiglustunde rahuldamist. Kriminaalõiguse areng subjektiivsuse suunas on jõudnud uuele kvalitatiivsele astmele. Kui veretasu tähendas kannatanu ja karistaja subjektiivse kriminaalõiguse teket ning valgustusfilosofial põhinev kuriteoõpetus uuris kuriteo toimepanemise psüühilisi protsesse, siis **sotsioloogiline suund viis subjek-**

²² Kriminoloogia rajajaks peetakse Cesare Lombrosot, kes kujundas nn antropoloogilise suuna ning otsis kuritegelikku inimest, sündinud kurjategijat. Vt nt Rebane 1973 : 77.

tiivsuse välja karistuse mõistmise ja täideviimise staadiumini. Kurjategija ei ole enam lihtsalt ülbe tüüp, kes püüab asendada üldist õiguskorda ja jumalikku õigust oma tahtega, oma kurja maailmaga, vaid ühiskondlike tingimuste ja päritolu ohver. Viimaste uurimine tähendab mõistmist, mõistmine andestamist. Nii viis sotsioloogiline suund kriminaalkaristuse maailma tõdemuse, et **tunnetus hävitab kire**. Riigi õigus kurjategijat karistada ei tulene nüüd enam eetilisest imperatiivist, vaid sotsiaalsetest vajadustest.

Sajandivahetuse kriminaalõigusteadust iseloomustab sotsioloogilise ja klassikalise kooli terav võitlus. Terav, viljakas ja virgutav. Teaduses kirjeldatakse seda perioodi kui ärkamist hegeliaanlikust tardumusest,²³ positiivses õiguses algas sotsioloogiliste reformide periood. Kriminaalkaristuse täideviimine seostus mõistetega *tingimisi karistamine, tingimisi enne tähtaega vabastamine, retsidiivistide vastutus* ja mis ehk kõige olulisem, *alaealiste eriline kriminaalõiguslik kohtlemine*. Pole raske märgata, et sellesuunalised reformid võimaldasid senisest rohkem arvestada karistusliigi ja -määra valikul süüdlase isikut ning demokratiseerisid kriminaalseadust oluliselt. Euroopa kriminaalõiguse arengus on seda aega sajandivahetusest kuni kolmekümnendate aastateni nimetatud esimeseks kriminoloogiliseks perioodiks (Graven 1958: 55).

Demokraatlikult alanud, lõppes esimene etapp kataklüsmiga; sotsioloogilisele teooriale toetuv kriminaalõigus rakendati Saksa ja Nõukogude totalitaarsete režiimide teenistusse. Kui jätta kõrvale totalitarismi enda tekke spetsiifilised põhjused, siis võib sotsioloogilise kri-

²³ Tegelikult algas kriminaalõigusteaduse elavnemine küll veidi varem, nimelt Karl Bindingi programmilise tööga «Normid ja nendest üleastumine» (Binding 1872, 1877). Autor teeb vahet normi ja seaduse vahel; seadus on vaid norm, milles sisaldub ja on võimendatud sisuline käitumiseeskiri — norm. Riigi õigus karistada ei tulene seega tegelikult mitte seaduse, vaid normi rikkumisest. Vt ka Kaufmann 1954.

minaalõiguse kuritarvitamist seletada kahe asjaoluga. Esiteks, kurjategija parandamise ja kuriteo sotsiaalsete põhjuste kõrvaldamise sisustamine poliitiliselt. Inimene muudetakse eesmärgist vahendiks: süüdimõistetetu parandamine ja ümberkasvatamine on üks teid uue inimese loomisel ning helge tuleviku ülesehitamisel, võitlus kuritegevusega on võitlus võimult kukutatud klasside, sise- ja välisvaenlase jt vastu. Kriminaalõigus on võitlusvahend, võitlusõigus. Kriminaalkaristus muutub individuaalse iseloomuga mõjutusvahendist sotsiaalse kaitse vahendiks. Näiteks Nõukogude Vene 1926. a kriminaalkodeks ei tunne üldse kriminaalkaristuse mõistet ning räägib ainult *kohtulik-parandusliku* ja *meditsiinilis-pedagoogilise iseloomuga sotsiaalse kaitse vahenditest*. Kui kriminaalkaristus ei ammendu süüdimõistetetu parandamise eesmärgiga, vaid on suunatud hoopis ulatuslikumate poliitiliste eesmärkide saavutamisele, siis muidugi ei tasu eriti vaeva näha garantiidega, mis kindlustaksid elementaarsed inimõigused karistuse mõistmisel ja täideviimisel. Teine kuritarvituse põhjus on kriminaalõiguse kriminoloogiseerimine, s. t kuritegu ennetavate, preventiivsete abinõude rakendamine. Kui isik on oma psüühiliselt konstitutsioonilt afektiivne või agressiivne ning pärit kuritegevust soodustavast keskkonnast või seal praegu tegev, siis milleks oodata, kuni ta kuriteo toime paneb? Tema enda ja eelkõige kogu ühiskonna huvides tuleb tema suhtes rakendada ennetavaid sunnivahendeid. Et need vahendid ei erine oluliselt kriminaalkaristusest, siis lastakse Frankenstein maailma hulkuma — kriminaalkaristus rebib enda kuriteost lahti ning alustab oma hirmutegusid. Muidugi sõltub siin palju riigi poliitilisest režiimist, sest kuritarvituse mõõtmed on erinevad totalitaarse poolfeodaalse Nõukogude Liidu ja demokraatliku Lääne-Euroopa kontekstis.

Teise maailmasõja šokist toibunud Euroopa ei loobunud siiski sotsioloogilise kooli saavutustest. Lisaks tingimisi süüdimõistmisele, enne tähtaega vabastamisele, ala-

ealiste kriminaalõigusele ja muudele analoogilistele institututidele, mis on ilmselt juba pöördumatult juurdunud kõikide riikide kriminaalseadustesse, arendati välja kriminaalteraapiline suund. Omajagu on sellele nähtavasti kaasa aidanud ka narkomaania levik, sest kuriteo toime pannud narkomaan ei vaja õieti mitte karistamist, vaid erilist kohtlemist ja ravi. Niisuguses seoses ei vaja kriminaalteraapia humaansus pikemat põhjendamist. Aga kui esimene kriminoloogiline periood jõudis lõpule läbi poliitiliste vapustuste, siis teist tabas 70. aastate paiku eetiline kriis. Kurjategija parandamine eeldab tema psüühika uurimist ja muutmist, siinjuures kasutatavad võtted tähendavad sügavat sissetungi inimpsüühikasse, inimese vaimumaailma (Graven 1958 : 58). Tõepoolest, loetelu ajab veidi hirmu peale: valedetektor, narkoanalüüs, vereanalüüs, lumbaalpunksioon, elekteršokk. Kinnipidamiskohad, eriti alaealiste parandusasutused, meenutavad sageli rohkem ambulantsi kui vanglat. Lisaks mõeldi välja tähtajatu vabadusekaotus — teraapiliste vahendite kasutamine seni, kuni tuvastatakse süüdimõistetu paranemine.

Sellises kontekstis võib taas rääkida kuriteo ja karistuse lahutamisest, kusjuures karistuse raames rakendatavad abinõud ulatuvad haarama isiksuse struktuuri. **Niisugusteks asjadeks ei ole aga riiki keegi volitanud.** Normaalse psüühikaga inimesele on antud võime teha vahet hea ja kurja vahel (vaimuhaigete ravimise vajaduses ei kahtle keegi) ning selle võime juurde kuulub ka kohustus kanda oma tegude eest vastutust.

Sotsioloogilise suuna eetiline kriis tõi 80. aastatel uuesti päevakorda vana hea klassikalise kooli põhimõtted. Kliinikuks muudetud vanglat vaadates hakati mõtlema, et inimest tuleb karistada ikka toimepandud teo eest, mitte aga tema teadvusega manipuleerida põhjusel, et ta on psühhopaat või neurootik või üles kasvanud alkohoolikute perekonnas.

9. Klassikalise ja sotsioloogilise koolkonna võitlust jälgides ei tohi muidugi unustada, et nagu looduses koh-

tab harva puhtaid elemente, nii ei saa ka sotsiaalsed elu allutada ainult ühele konstruktsioonile. Saksamaa 1871. a. kriminaalkoodeksisse viidi kriminoloogilisi elemente sisse mõõdukalt, ka Soome 1889. a koodeks on jäänud tänapäevani põhiliselt klassikalise suuna esindajaks. Norra 1902. a kriminaalkoodeks tehti teadlikult sotsioloogiline ning ta oli esimene omataoline maailmas. Sotsioloogilise kooli näidiseks peetakse ka Rootsi kehtivat kriminaalseadustikku. Sama lugu on teooriaga — koos kahe põhisuuna kujunemisega tekkisid kohe ka vahepealsed käsitlused, mis ei eita kuriteo ja karistuse seost ning karistuse üldist määratust kuriteo järgi, kuid näevad neis piirides vajadust kohaldada karistust eesmärgiga süüdimõistetut parandada (Saarmann 1930:24). Lääne demokraatlikes riikides on piisavalt garantiisid, mis hoiavad ära mõlema suuna äärmusliku rakendamise. Mõlemad koolkonnad suudavad küllaldase veenvusega tõestada ka riigi õigust karistust kohaldada.

Kuid elu ei seisa paigal. Ka mõned kriminaalpoliitilised tendentsid annavad alust teatud mõttespekulatsioonidele. Nimelt on läänemaailmas selge suund kriminaalkaristuse liberaliseerimisele. Vabadusekaotus, kunagine põhikaristus, on praktiliselt kadunud, selle karistusliigi ebaefektiivsus on ammu selgeks saanud — kui inimene paneb kuriteo toime vähesest kohanemisest ühiselu normidega, siis tema sulgemine vanglamüüride taha muudab hilisema resotsialiseerumise äärmiselt raskeks, kui mitte võimatuks. Nagu juba eespool nägime, on põhiliseks karistuseks saanud rahatrahv, mida enamasti arvestatakse nn päevanormide järgi (võttes aluseks süüdimõistetute keskmise sissetuleku). Eesmärk, teadagi, on vältida kohtualusele liigategemist. Karistuspraktika liberaliseerimise näiteid võib tuua teisigi, muidugi on see kõik saanud võimalikuks madala kuritegevustaseme taustal.

Kas germaanlaste valurahasüsteemi tagasitulek?

Kurjategija karistamiselt näib raskuspunkt üldse hakkavat mujale kanduma. Suurt tähelepanu pööratakse

Läänes praegu nn ohvrikaitsele (abinõudele, mis hoiaksid ära inimese sattumise kuriteo ohvriks või vähemalt kahan-daksid selle tõenäosust; samuti kannatanu ainelisele, füüsi-lisele ja vaimsele abistamisele) ning lepitusmenetluse juu-rutamisele. Viimane seab oma eesmärgiks loobuda teatud kuritegude puhul riiklikust kriminaalprotsessist ning taanduda süüdlase ja kannatanu omavahelisele kokku-leppele.

Kas eraõigusliku kriminaalõiguse taassünd?

Kõige selle juures ärgem unustagem Euroopa inte-gratsiooni. Seal tekib üliriik, mis tegelikult ei ole enam üldse riik. Pole siis midagi imestada, et riiklikud atribuu-did, ka õiguslikud, hakkavad ühiskonnas lahustuma. Areng on teatavasti spiraalne. Huvitav oleks teada, mil-line spiraalikeerd vastab hetkele, mil Aadam ja Eeva sõid hea ja kurja tundmise puust; juristina huvitab mind veel enam küsimus, kas on võimalik ka Eedeni aiale vas-tav keerd? Loodan, et siiski mitte, sest inimene ei saa eksisteerida ilma hea ja kurja mõisteta. Niisiis ka mitte ilma kriminaalõigusest.

Kirjandus

Bar, Ludwig 1882. Geschichte des Deutschen Strafrechts und der Strafrechtstheorien. Berlin, Weidmann

Berner, Albert 1898. Lehrbuch des Deutschen Strafrechtes. Leipzig, B. Tauchnitz

Bibel-Lexikon. 1869, Bd 1; 1869, Bd 2; 1871, Bd 3; 1872, Bd 4; 1875, Bd 5. Leipzig, F. A. Brockhaus

Binding, Karl 1872, Bd 1; 1877, Bd 2. Die Normen und ihre Übertretung. Leipzig, J. Engelmann

Binding, Karl 1909. Die Entstehung der öffentlichen Strafe im germanisch-deutschen Recht. Leipzig, Duncker & Humblot

Frauenstädt, Paul 1881. Blutrache und Totschlagsühne im Deutschen Mittelalter. Leipzig, Duncker & Humblot

Graven, Jean 1958. Die Forderungen der modernen Kriminologie und die Strafrechtsreform. — Internationale Colloquium über Kriminologie und Strafrechtsreform. Freiburg i. Br., H. F. Schultz, S 47—76

Grimm, Jacob 1899. Deutsche Rechtsalterthümer. Bd 2. Leipzig, Th. Weicher

Hentig, Hans 1932. Die Strafe: Ursprung, Zweck, Psychologie. Stuttgart—Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt

Hippel, Robert 1932. Lehrbuch des Strafrechts. Berlin, J. Springer

His, Rudolf 1920. Das Strafrecht des deutschen Mittelalters. Erster Teil: Die Verbrechen und ihre Folgen im allgemeinen. Leipzig, Th. Weicher

His, Rudolf 1928. Geschichte des Deutschen Strafrechts bis zur Karolina. München—Berlin, R. Oldenbourg

Jellinek, Georg 1878. Die sociaethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien, A. Hödler

Kaufmann, Armin 1954. Lebendiges und Totes in Bindings Normentheorie: Normlogik und moderne Strafrechtsdogmatik. Göttingen, O. Schwartz

Kohler, August 1885. Zur Lehre von der Blutrache. Würzburg

Krey, Volker 1983. Keine Strafe ohne Gesetz: Einführung in die Dogmengeschichte des Satzes «nullum crimen nulla poena sine lege». Berlin

Lahti, Raimo 1985. Zur Entwicklung der Kriminalpolitik in Finnland. — Festschrift für Hans-Heinrich Jescheck zum 70. Geburtstag. Berlin, Duncker & Humblot, S 871—892

Liszt, Franz 1888. Lehrbuch des Deutschen Strafrechts. Berlin—Leipzig, J. Guttentag

Liszt, Franz 1905. Der Zweckgedanke im Strafrecht: Marburger Universitätsprogramm 1882. — Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge. Bd 1. Berlin, J. Guttentag, S 126—179

Mezger, Edmund 1931. Strafrecht: Ein Lehrbuch. München—Leipzig, Duncker & Humblot

Nagler, Johannes 1925. Woldemar von Rohland. — Akademische Mitteilungen Freiburg i. Br. Vierte Folge, I. Sem.

Rebane, Ilmar 1973. Nõukogude kriminaalõigus: Üldosa. Sissejuhatus. Opetus kriminaalseadusest. Tartu, TRÜ

Saarmann, Karl 1930. Kriminaalõigus: Üld- ja eriosa. Tartu

Stahl, Friedrich 1837. Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. Bd 2., Abt. 2. Heidelberg, J. C. Mohr

Voltaire 1986. Filosoofiline sõnaraamat. Tallinn, Eesti Raamat

Wilda, Wilhelm 1842. Das Strafrecht der Germanen. Halle, C. A. Schwetschke

История политических и правовых учений. 1983. Москва, Юридическая литература

Советское исправительно-трудовое право. 1983. Москва, Юридическая литература

Шаргородский, Михаил 1957. Наказание по уголовному праву эксплуататорского общества. Москва, Государственное издательство юридической литературы



VÄIKE PUU (Kõrgtrükk) 1990

KOSTMINE KÜSIMUSELE: MIS ON VALGUSTUS?

Immanuel Kant

Tõlkinud Eduard Parhomenko

Valgustus on inimese väljumine tema omaaegsest alaealisusest. Alaealisus on võimetus kasutada oma aru kellegi teise juhatuseta. Ise ollakse selles alaealisuses süüdi, kui põhjuseks pole mitte aru puudumine, vaid puuduvad otsusekindlus ja mehisus, kasutamaks oma aru kellegi teise juhatuseta. Sapere aude!¹ Ole söakas kasutama omaaegse aru! — selline on niisiis valgustuse juhtlause.

Laiskus ja argus on põhjused, miks nii suur osa inimestest, olles looduse poolt ammu võõrast juhatusest vabaks mõistetud (*naturaliter maiorennes*)², jäävad siiski meelsasti eluks ajaks alaealiseks ning miks teistel on nii kerge nende eestkostjaiks hakata. On ju nii mugav olla alaealine. Oleks mul aru asemel raamat, südametunnistuse asemel hingekarjane, minu enda asemel kirjutaks mulle eluviisi ette arst jne, siis poleks mul tarvis end üldse vaevata. Polekski vajadust mõelda, kui vaid maksta suu-

¹ Ladina k: Söanda olla tark! *Tlk.*

² Ladina k: loomuldasa täiskasvanud. *Tlk.*

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? — *Berlinische Monatsschrift*. 1784. Zwölftes Stück. Dezember. S 481—494.

daks: küll teised selle tüütu kohustuse minu eest täidavad. Et inimeste enamikule (sealhulgas kogu kaunile soole) samm täisealisuse poole nii vaevarikas kui ka väga ohtlik tunduks, selle eest hoolitsevad juba need eestkostjad, kes on kõrgema järelvalve lahkesti enda peale võtnud. Pärast seda, kui nad kõigepealt on oma kariloomad rumalaks teinud ja hoolikalt ära hoidnud, et nood rahulikud olendid ei sõandaks teha ainsatki sammu ohelikuta, kuhu nad on kütkendatud, osutavad nad ohule, mis kariloomi ähvardab, kui nood üritaksid üksi käia. Aga see oht ei olegi nii suur, sest mõnekordse kukkumise järel õpivad nad lõpuks hästi käima; ainult et juba üksainus sedalaadi juhtum teeb siiski araks ja tavaliselt kohutab ära kõigi edaspidiste katsete ees.

Raske on igal üksikul inimesel eraldi välja rabelda talle peaaegu loomuomaseks saanud alaealisusest. See on talle koguni meeldivaks saanud ja ta on esialgu tõesti võimetu kasutama omaenese aru, sest eales pole tal lastud seda üritadagi. Määrused ja valemid, need tema loomupäraste annete mõistliku tarvitamise või õigemini kuritarvitamise mehaanilised tööriistad, on üha kestva alaealisuse jalaraudadeks. See, kes need ka minema viskaks, teeks üle kitsaimagi kraavi ometi vaid ebakindla hüppe, sest ta pole sedalaadi vaba liikumisega harjunud. Seetõttu on vaid üksikuid, kel on õnnestunud alaealisusest välja rabelda oma vaimu eneseharimise läbi ning veel kindlal sammul edasi astuda.

Pigem on võimalik, et publik³ end ise valgustab; niipea kui vabadus antakse, ongi see peaaegu vältimatu. Siis leidub suure hulga etteotsa pandud eestkostjategi seas ikka mõni isemõtteleja, kes heidab endalt alaealisuse ikke ja hakkab seejärel enda ümber levitama nii omaenese väärtuse mõistuspärase hindamise kui igale inimesele

³ Sõna «publik» tähendas saksa keeles tulenevalt ladina keelest rahvast, lihtrahvast, avalikkust, alates 18. sajandist prantsuse sõna *le public* mõjul ka kitsamalt lugejas-, kuulajas-, vaatajaskonda. Tlk.

omase isemõtlemiskutsumuse vaimu. Seejuures on oluline, et publik, kes nende eestkostjate poolt ikke alla oli pandud, sunnib nüüd ikestajaid endid selle alla jääma, kui vaid mõni eestkostja, olgu ta ise ka täiesti valgustusvõimetu, publiku üles ässitab; sedavõrd kahjulik on külvata eelarvamusi, mis lõpuks maksavad kätte noile endile, kes ise või kelle eelkäijad on olnud nende algatajad. Seetõttu võib publik valgustuse vaid tasapisi saavutada. Revolutsiooni läbi võib küll ehk teoks saada vabanemine üksikisiku despotismist ja kasu- ja võimuahnest rõhumisest, kuid mitte ealeski mõtlemisviisi tõeline reform; vaid uued eelarvamusused saavad arutule inimkarjale niisamagusteks juhtohjadeks, nagu olid seda vanad.

Sellise valgustuse tarvis on nõutav üksnes *vabadus*, ei miski muu; ja just ohutuim kõigest sellest, mida iganes võib tähendada *vabadus*, nimelt: oma mõistuse igas suhtes *avalik tarvitus*. Nüüd kuulen ma aga kõikjal hüüdeid: *ärge arutlege!* [*räsoniert nicht!*] Ohvitser ütleb: *ärge arutlege, vaid tehke õppust!* Finantsnõunik: *ärge arutlege, vaid makske!* Vaimulik: *ärge arutlege, vaid uskuge!* (Vaid üksainus isand⁴ ilmas ütleb: *arutlege* niipalju kui tahate ja mille üle tahate, *aga kuulake sõna!*) Siin on kõikjal tegu vabaduse piiramisega. Milline piiramine takistab valgustust, milline mitte, viies seda isegi edasi? — Ma vastan: oma mõistuse *avalik tarvitus* peab olema vaba igal ajal, ja ainult see saab inimeste seas valgustust teoks teha; samas aga võib mõistuse *eratarvitus* sageli olla vägagi rangelt piiratud, seejuures valgustuse edenemist oluliselt takistamata. Aga omaenese mõistuse avaliku tarvituse all mõistan ma seda, mida keegi selle abil teeb *õpetlasena* kogu publiku kui *lugejaskonna* ees. Eratarvituseks nimetan seda, mida üksikisik võib oma mõistusega teatud temale usaldatud *tsiviilametis* või -tee-

⁴ Kant peab silmas Preisi kuningat Friedrich Suurt (1712—1786), kes oli sisse võetud prantsuse valgustusajastu kultuurist ja filosoofiast. *Tlk.*

nistuskohas teha. Sest mõningate toimetuste puhul, mis puudutavad ühiskonna [*gemeines Wesen*]⁵ huvisid, on hädavajalik teatud mehhanism, mis sunniks mõningaid ühiskonnaliikmeid käituma vaid passiivselt, et valitsus saaks neid suunata kunstliku üksmeele kaudu avalike eesmärkide poole või neid vähemalt eemal hoida nimetatud eesmärkide hävitamisest. Siin igatahes pole lubatud arutleda — peab sõna kuulama. Kuni masina see osa end kogu ühiskonna ja isegi maailma kodanikkonna liikmeks peab, eriti õpetlasena, kes kirjutiste kaudu pöördub päris publiku poole, võib ta igatahes arutleda, ilma et seeläbi kannataksid toimingud, millest ta passiivse liikmena on pandud osalema. Oleks väga kahjulik, kui ohvitser, kellele tema ülemused annavad käsu, hakkaks teenistuses olles käsu otstarbekuse ja vajalikkuse üle kõva häälega targutama [*vernünfteln*] — ta peab sõna kuulama. Õigupoolest ei saa aga talle keelata õpetlasena teha märkusi puuduste kohta väeteenistuses ning esitada neid hindamiseks oma publikule. Kodanik ei saa keelduda talle pealepandud maksude tasumisest; täitmiseks mõeldud kohustuste ninatarka mahategemist võib isegi karistada kui skandaali (mis võiks üldisi vastuhakke põhjustada). Ja sellest hoolimata ei oleks kodanikukohuse-vastane, kui ta õpetlasena avalikult oma mõtteid väljendab selliste ettekirjutuste ebakohasuse või isegi ebaõigluse kohta. Niisamuti on vaimulik kohustatud õpetama oma õpilastele katekismust ja pidama oma kogudusele jutlust selle kiriku sümboli kohaselt, mida ta teenib; sest sel tingimusel on ta vastu võetud. Kuid õpetlasena on tal täielik vabadus, koguni kutsumus avaldada publikule kõiki oma hoolikalt läbi-

⁵ Saksakeelsele mõistele *gemeines Wesen* vastab ladinakeelne *res publica*, mõistele *die Gesellschaft* omakorda *societas*. Kant seletab mõistet *gemeines Wesen* järgnevalt: «*res publica latius sic dicta*» tähendab riiki (*civitas*), «mis oma vormi tõttu on ühendatud kõigi ühise huviga olla õiguslikus seisundis» (I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Th. I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Königsberg, 1797, S 161). *Tlk.*

kaalutud ja heatahtlikke mõtteid selle sümboli puuduste kohta ning ettepanekuid religiooni ja kirikuasjade paremaks korraldamiseks. Seejuures poleks ka südametunnistusele midagi ette heita. Sest mida ta oma ameti tõttu, kirikumehena õpetab, seda esitab ta nagu midagi niisugust, mille suhtes tal pole vaba voli omaenese heaksarvamise järgi õpetada, vaid ta on pandud ette kandma eeskirja kohaselt ja kellegi teise nimel. Ta ütleb: meie kirik õpetab üht või teist; need on põhjendused, mida see kasutab. Siis ta saab oma kogudusele kogu praktilise kasu määrustest, millele ta ise küll täie veendumusega alla ei kirjutaks, kuid mille ettekandmiseks saab ta end sellegipoolest kohustada, sest pole siiski täiesti võimatu, et selles on tõde varjul, igal juhul aga ei leidu selles midagi vähemalt sisemisele religioonile vasturääkivat. Kui ta seda viimast ei usuks sealt leidvat, ei saaks ta oma ametit südametunnistusega pidada — ta peaks selle maha panema. Niisiis tarvituse, mille ametis olev õpetaja oma mõistusele oma koguduse ees annab, on ainult *eratarvitus*, sest see on alati vaid kodune kogunemine, olgugi et nõnda suur. Ja selles suhtes pole ta preestrina vaba ning ei võigi seda olla, sest ta täidab võõrast ülesannet. Seevastu õpetlasena, kes oma teoste kaudu räägib päris publikule, nimelt ilmale, on vaimulikul mõistuse *avalikus tarvituses* piiramatu vabadus kasutada omaenda mõistust ja rääkida omaenda nimel. See, kui rahva eestkostjad (vaimulikes asjus) ise omakorda oleksid alaealised, oleks mõttetud, mille tulemus oleks mõttetuse põlistamine.

Aga kas ei peaks üks vaimulike seltskond, kes on midagi kirikukogu-taolist või üks auväärne klass (*klassis*, nagu nad hollandlaste seas end ise nimetavad) olema volitatud üksteisele vandega ühe teatud muutumatu sümboli suhtes kohustuma, et niimoodi kehtestada ja koguni põlistada iga selle liikme ning seeläbi rahva üle lakkamatu kõrgem eestkostmine? Ma ütlen: see on täiesti võimatu. Selline leping, mis sõlmitakse takistamiseks alatiseks inimesoo edasist valgustust, on täiesti tähtsusetu ja tühine;

isegi kui see peaks kinnitatama kõrgeima võimu, riigipäeva ja pidulikemate rahusõlmimiste poolt. Ükski ajastu ei saa enesele kohuseks võtta ja seda töötada, mis seaks järeltuleva olukorda, kus tal oleks võimatu edendada (eelkõige nii hädavajalikke) omaenda teadmisi, puhastuda eksitustest ja üldse valgustuses edasi minna. See oleks kuritegu inimloomuse vastu, mis on algselt määratletud just selles edasiminekus; ja järeltulijail on täielik õigus nood otsused kõrvale heita kui ebapädeval ja jultunud kombel vastu võetud otsused. Kõige selle proovikiviks, mis seadusena rahva üle otsustada võib, on küsimus: kas rahvas ise võiks sellise seaduse endale täitmiseks võtta? Nüüd, millegi parema ootuses, justkui oleks võimalik mingiks kindlaks lühikeseks ajaks kehtestada teatud korda, kusjuures ühtlasi jäetaks igale kodanikule vabadus õpetlase rollis avalikult, s. t teoste kaudu, teha märkusi tollase ühiskonnakorralduse puuduste kohta, sellal kui kehtestatud kord veel edasi kestaks, kuniks arusaam nende asjade loomusest avalikult niikaugemale on jõudnud ja kui on kindel, et vaimulikud saaksid oma häälte (kuigi korraga mitte kõigi) ühendamisega tuua trooni ette ettepaneku võtta kaitse alla need kogudused, mis nende endi kujutluses ehk kokkuleppele jõudnud parima arusaama kohaselt uuendatud religioonikorralduse suhtes, samas siiski takistamata neid, kes rahuldunuks vanaga. Kuid täiesti lubamatu on leppida visalt püsiva religioonikäsitlusega, milles keegi avalikult ei kahtle, kasvõi ainult ühe inimelu vältel ja sellega otsekui hävitada ja teha viljatuks terve ajajärk inimkonna edenemisel paremusele, seeläbi kahjustades ka järeltulijaid. Inimene võib küll oma isiku tarbeks, ja ka siis ainult mõneks ajaks selles, mida ta on kohustatud teadma, valgustust edasi lükata; kuid sellest lahtiütlemine tähendaks tema isikule, veel enam aga järeltulijaile, inimkonna pühade õiguste rikkumist ja jalge alla tallamist. Kuid mida isegi rahvas ise enda üle otsustada ei või, seda võib veel vähem otsustada monarh rahva üle, sest tema seadusandlik mõjuvõim kord juba

põhinebki sellel, et ta kogu rahva tahte enda omas ühendab. Kui ta peab silmas ainult seda, et kõik tõelised või näilised täiustused oleksid kooskõlas tsiviilkorraga [*mit der bürgerlichen Ordnung*]; väljaspool seda võiks ta oma alamail endil lasta teha, mida need leiavad oma hingeõndsuseks vajaliku olevat; see ei lähe talle korda, küll aga hoiaks ära, et üks ei takistaks vägivaldselt teist töötamast selle õnnistuse äratundmisel ja edendamisel kõigi oma võimete kohaselt. See kahjustab Tema Majesteeti ennast, kui ta sekkub, pidades kirjutisi, milles alamad üritavad oma vaateid selgitada, oma valitsusjärelvalve vääriliseks või kui ta teeb seda nii oma kõrgeimast äranägemisest, tõmmates endale kaela etteheite *Caesar non est supra Grammaticos*⁶, või — enamgi — kui ta alandab oma ülemvõimu sedavõrd, et toetab oma riigis mõnede türannide vaimset despotismi ülejäänud alamate vastu.

Kui nüüd küsitakse: kas me elame praegu *valgustatud* ajastul? — siis on vastuseks: Ei, kuid *valgustuse* ajastul küll. Praegu puudub inimestel tervikuna veel väga palju sellest, et nad oleksid juba võimelised religiooniasjus kindlalt ja hästi kasutama omaenese mõistust teiste abita või võiksid saada selleks võimeliseks. Siiski on meil olemas selged märgid, et tasapisi jääb vähemaks kõike seda, mis takistab üleüldist valgustust ja inimeste väljumist omasüülisest alaealisusest. Ses suhtes on meie ajastu valgustuse ajastu või *Friedrichi*⁷ sajand.

Vürst, kes ei pea endale ebaväärakaks öelda, et tema *kohus* on inimestele religiooniasjus täielik vabadus jätta ja neile mitte midagi ette kirjutada, ise seejuures uhkustamata oma *tolerantsiga*, on valgustatud ning pälvib sellisena tänulikelt kaasaegseilt ja järeltulijailt ülistusi selle eest, et vabastas inimsoo vähemalt valitsuse poole pealt alaealisusest ning andis igaühele vabaduse kõiges, mis puutub südametunnistusse, kasutada omaenese mõistust.

⁶ Ladina k: Keiser pole üle grammatikutest. *Tlk.*

⁷ Kant peab silmas Friedrich Suurt. *Tlk.*

Sellise vürsti ajal tohivad auväärased vaimulikud, olles ühtlasi õpetlased, oma ametikohust kahjustamata esitada vabalt ja avalikult omaksvõetud sümbolist siin-seal kõrvale kalduvaid otsuseid ja väiteid ilmale järelekatsumiseks; veel enam võib seda teha igaüks, kes pole ametikohustest piiratud. See vabaduse vaim levib ka väljaspool, isegi seal, kus ta peab võitlema mõistmatu valitsuse poolsete väliste takistustega. Ometi ilmneb neilegi eeskujud selles, et vabaduse korral poleks kõige vähemutki muretseda avaliku rahu ja ühiskonna ühtsuse pärast. Inimesed iseenesest töötavad end järk-järgult toorusest välja, kui mitte just meelega ei kavaldata, hoidmaks neid selles.

Ma määratlesin valgustuse põhipunktina inimeste väljumist nende omasüülisest alaealisusest eelkõige *religiooniasjus*, sest kunstide ja teaduste suhtes pole meie valitsejail huvi mängida oma alamate üle eestkostjat; pealegi on see alaealisus teistest niihästi kahjulikum kui ka autum. Kuid riigipea, kes soosib religiooniasjus valgustust, läheb veelgi edasi oma mõtlemisviisis ning mõistab, et isegi *seadusandluse* suhtes oleks ohutu lubada alamail *avalikult* tarvitada omaenese mõistust ning esitada ilmale avalikult mõtteid, koguni koos juba olemasoleva otsekohe kriitikaga — parema seadusandluse loomiseks. Selle kohta on meil olemas hiilgav näide, ja veel ükski monarh pole ületanud seda, keda me austame.⁸

Kuid ka ainult see, kes ise valgustatuna varju ei karda, samas aga käsutab avaliku rahu tagamiseks hästi distsiplineeritud arvukat väge, võib öelda seda, mida ei tohi sõandada vabariik: *arutlege niipalju kui tahate ja mille üle tahate — ainult kuulake sõna!* Nii ilmneb siin võõrastav, inimlike asjade ootamatu käik; kui vaadata üldiselt, siis on ju paradoksaalne peaaegu kõik. Kodaniku-vabaduste suurem määr näib rahva *vaimu* vabadusele soodus olevat, kuid paneb sellele siiski ületamatu tõkke;

⁸ Kant peab silmas Friedrich Suurt. Tlk.

sellest vähem määr seevastu loob ruumi vaimu arenemiseks kõigi oma võimete kohaselt. Kui loodus on kõva kesta all valla päästnud eo, mille eest ta kõige hellelalt hoolitseb, nimelt kalduvuse ja kutsumuse eest vabalt mõelda, siis sellel on vähehaaval tagasimõju rahva meel-susele (misläbi see saab järk-järgult *tegutsemisvabaduse*-võimelisemaks) ning lõpuks isegi selle valitsuse põhimõt-teile, kes peab iseendale kasutoovaks kohelda inimest inimese vääriiselt, sest ta on *enam kui masin*.

Königsberg Preis, 30. septembril 1784

13. sept. Büschingi⁹ «Wöchentliche Nachrichten'ist» ma lugesin täna, 30. skp, selle kuu «Berlinische Monats-schrifti» teadaannet, milles viidatakse härra Mendels-sonni vastusele just samale küsimusele.¹⁰ Minu kätte pole see veel sattunud; vastasel korral oleks viivitatud käes-olevaga, mis võib siin vaid katseks olla, kuivõrd juhust saab mõtteid kooskõlastada.

⁹ A. F. Büsching (1724—1793) — saksa geoloog, geograaf, sta-tistik, filosoofia ja teoloogia professor Göttingenis. Aastail 1773—1787 andis Berliinis välja nädalalehte «Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und histo-rischen Büchern und Sachen». *Tlk.*

¹⁰ M. Mendelssohn (1729—1786) — saksa filosoof, Berliini valgustuse üks vaimseid juhte. Tema kirjutisega «Küsimuse kohta: Mis on valgustus?» «Berlinische Monatsschriftis» algas 1784. aastal väitlus valgustuse olemuse üle. *Tlk.*

SAPERE AUDE!

Üleskutse *Sapere aude!* on kõlanud nii antiigis kui reformatiooni ajal, nii Quintus Horatius Flaccuse kui Philipp Melancthoni suust. Valgustusajastu loojakul, aastal 1784 sõnastas Immanuel Kant kirjutises «Kostmine küsimusele: Mis on valgustus?» valgustuse olemuseks *isemõtlemise*. *Sapere aude!* Sõanda olla tark! Julge tarvitada omaenese aru!

Valgustuslikule meelsusele oli omane autonoomsuse ja iseseisvuse taotlus mõtlemises, mis suunatuna tõe objektiivsusele oli ühtlasi ka sügavalt intiimne. Isemõtlemisest ei johtunud ilmsüüta steriilne abstraktsioon või teooria, vaid konkreetne püüd vabaneda kõlbelisest rikutusest ja ahistusest omaenese vaimus. See oli omalaadne katse saavutada eneselunastus mõistuse läbi.

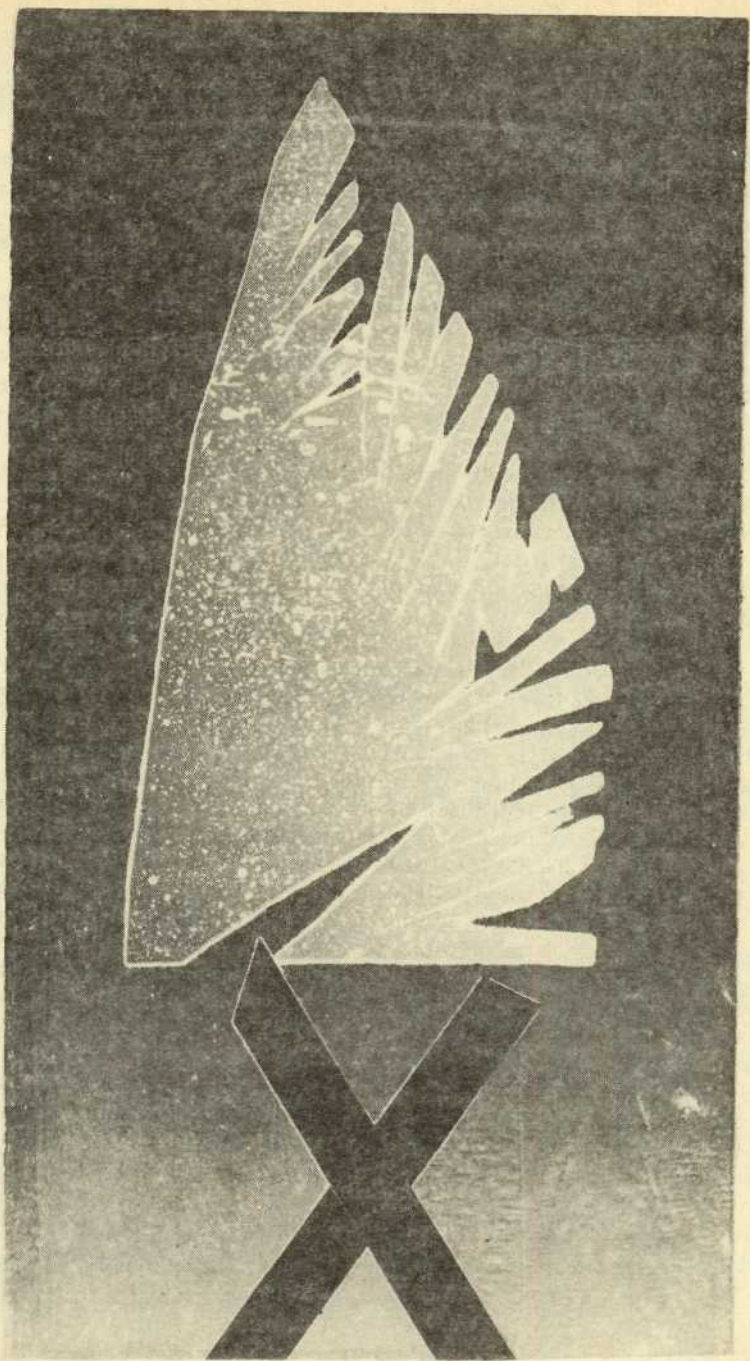
Võimega iseseisvalt mõtelda kaasnes vaimne täisealisus. Rooma õiguse kohaselt sai poeg või ori täisealiseks alles siis, kui ta väljus perekonnapea eestkoste alt ja sai ise enda peremeheks. Ladina keeles tähistati sellist õigusliku seisundi muutust sõnaga *emancipatio*. Samuti pidi ka valgustus olema emantsipatsioon, väljumine autoriteedi — kiriku ja riigi — patriarhaalse eestkoste alt.

Samas hakati tajuma isemõtlemisest tulenevat riski. Kant hoiatas, et vabadus mõtlemises, mis eirab mõistuseadusi, purustab lõpuks iseene. Oma kriitilises filosoofias püüdis Kant neid mõistuseadusi sõnastada.

Kirjutises «Mida tähendab: Mõtlemises orienteeruda?» Kant seletas, et isemõtlemine on tõe ülima proovikivi otsimine iseeneses, s. t omaenese mõistuses. Ja et maksimum *igal ajal ise mõtelda* ongi valgustus. Valgustus pole pelgalt teadmiste kogumine. Valgustus kui omaenese mõistuse tarvitus tähendab, et eneselt kõige selle puhul, mida tahetakse omaks võtta, päritakse, kas on võimalik teha selle põhjusest või reeglist, mille alusel midagi omaks võetakse, oma mõistuse tarvituse üldpõhimõtet. Kant oli veendunud, et see on piisav alus, lükkamaks ümber väärarusaamu ja ebausku ka siis, kui kõiki vajalikke teadmisi pole. Niisugusel kujul pidi isemõtlemine ehk valgustus olema kõigile inimestele kättesaadav ja omal nahal järeleproovitav.

Valgustus polnud Kanti jaoks mitte dogmaatiliste teadmiste kogum ega mõtete anarhia või mõistuse avantüür, vaid eelkõige isiklik vastutus, mis rajaneb inimese isiksuslikkusel ja vabadusel. Mõtlemine on risk. *Sapere aude!*

Eduard Parhomenko



TIIB (Kõrgtrükk) 1990

MÄLESTUSI TARTUST ISESEISVUSE TEISELT AASTAKÜMNELT

Elmar Järvesoo

Mu Tartu-mälestused ja -kogemused algavad sügiselega 1930, mil astusin ülikooli põllumajandusteadust õppima. Ja esimeste aastate meenutused piiruvadki peamiselt ülikoolieluga tudengi vaatenurgast. Selle põlvkonna õpingukaaslaste taustkeskkonda kujundavaks ja kõike varjutavaks teguriks osutus aga ülemaailmne majanduskriis, mille algussignaaliks oli ajalooline börsikrahh New Yorgis oktoobri lõpupäevadel 1929. Ka Eestis oli see end juba tunda andma hakanud, avaldades üldises majandustegevuse kokkutõmbamises ja töötuse tõusus. Meie ekspordisaaduste turud kitsenesid ja hinnad langesid, mis tõi kaasa selle, et raha, mis kõik rattad käima paneb, oli liikvel üha vähem.

Majanduskriisi Eestis süvendas veel väeringupoliitikas tehtud viga septembris 1931, mil Inglise naelsterling devalveeriti umbes ühe kolmandiku võrra. Eesti krooni väärtust aga ei alandatud, nagu seda tegid Skandinaavia- ja kellele Inglismaa oli oluliseks väliskaubanduspartneriks. Selle eksisammu tagajärjel langesid meie ekspordisaaduste hinnad eriti põllumajanduses, põhjustades talude ning piima- ja lihatööstuste ülevõlastust koos sellega kaasnevate raskustega. Viga parandati alles juunis

1933 krooni devalveerimisega. Siit peale algas tunduv majandusliku aktiivsuse tõus. Ülikoolis võis kriisi märgata sisseastujate arvu pidevas languses, vakantsete õppekohtade täitmata jäämises ning lõpetajate raskustes töö leidmisel. Poliitilises elus kajastusid kõik need raskused vabadussõjalaste protestiliikumise tõus, mis viis vapustava sisepoliitilise kriisini ja Pätsi—Laidoneri võimuharamise ning «vaikiva ajastuni» põllumeeste ja sotsiaaldemokraatide koostööl. Lõpuks ka K. Pätsi riigiuuendamisele ja uuele põhiseadusele. Nii oli see omamoodi põnev aeg.

Tartu linn ja ülikool olid mulle igati uueks kogemuseks, kui septembris 1930 Tartu Ülikooli põllumajandusteaduskonnas agronoomiaõpinguile asusin. Varem olin Tartut külastanud ainult korra, gümnaasiumilõpetajate õpireisi ajal kevadel 1928. Vahepeal olin ise läbi teinud kohustusliku sõjaväeteenistuse, mille kestel lõpetasin Tallinnas sõjakooli aspirantideklassi ning aja otstarbekaks kasutamiseks õppisin 1929/30. aastal õhtuses Eesti Ühistegelise Liidu ühistegevuskooli raamatupidajate klassis. See andis mu studiumile Tartus kohe agraarökonoomilise kallaku.

PÖLLUMAJANDUSTEADUSKOND EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLIS

Eestistatud Tartu Ülikool, kuhu sügisel 1930 õppima asusin, oli aasta varem jõudnud pidada juba kümne aasta juubelit. Uus põllumajandusteaduskond, mis oli rajatud kitsale vene ajast pärit vundamendile, oli sügisel 1919 koos ülikooliga tööd alustanud. Aastast 1920 töötas see kahe osakonnaga — agronoomia-(põllumajanduse) ja metsaosakonnaga — ning oli provisoorse organiseerimisperioodi suurtes joontes lõpetanud. Agronoomiaosakonnas oli täidetud viis professuuri (taimekasvatus, mullateadus, loomakasvatus, maaparandus ja põllumajandusökonoo-

mika), viis dotsentuuri (piimandus, ehitusõpetus, põllumajandusmasinad ja riistad, taimekasvatus ja loomakasvatus) ning üks eriainetete õpetaja koht (aiandus ja mesindus). Täitmata oli aga kaks olulist dotsentuuri (rakenduszoologia ning agraarpoliitika ja ühistegevus), millest esimeses korraldas õppetööd kogemustega vanem-assistent õppeülesandel. Metsaosakonnas oli täidetud kaks professuuri (metsakasvatus ja metsakorraldus) ning üks dotsentuur (metsakasutus). Lisaks õpetati suurt osa eelkursuse loodusteaduslikke aineid esimesel aastal matemaatika-loodusteaduskonnas mitmest teaduskonnast üliõpilastele koos.

PÕLLUMAJANDUSTEADUSKONNA RAJAMINE JA ALGUSAASTAD

Iseseisva põllumajandusteaduskonna loomine senise piiratud osakonna asemele oli ilmselt aja nõue, kui kevaldel 1919 algasid kuraator Peeter Põllu juhtimisel eesti ülikooli organiseerimistööd. Põllumajandusel oli põhiline osa noore riigi majandus- ja sotsiaalstruktuuris, pealegi oli selles sektoris plaanitsetud suuri ümberkorraldusi ning põhjalik maareform oli juba äsja kokkuastunud Asutavas Kogus arutusel. Oktoobrikuus valmis maaseadus, mis nägi ette mõisamajapidamise likvideerimise ning maa jaotamise väikemaapidajatele.

Märtsikuus loodi kuraator P. Põllu algatusel «ülikooli uuestiavamise eeltööde komisjon», mille liikmeiks olid Tartus kättesaadavad endiste teaduskondade ja seltskondlike organisatsioonide esindajad. Matemaatikute ja loodusteadlaste esindajana on selle koosseisus olnud agroom Aleksander Luksepp. Selle esimesel koosolekul 16. mail määratleti uue ülikooli sihid, mis hiljem fikseeriti 1925 T. Ü. Seaduses § 1 ja «kriipsutati alla, et ülikool peab teenima elu, andes kutselist ettevalmistust ja levitades teadust ka laiematesse rahvahulkadesse. Iseenesest-

mõistetavaks nõudeks pidas komisjon, et ülikool peab kujunema eesti rahvuslikuks asutiseks nii õppekeele kui ka õppejõudude poolest.»¹ Ülikooli struktuuri arutati pike-malt 17. juuni ja 8. juuli komisjoni koosolekul, kusjuures otsustati jääda endise viie fakulteedi juurde. Uutena pidid aga juurde tulema põllumajanduse ja loomaarsti teaduskonnad, mille selgituseks lisatakse: «Vene ajal oli esimene neist olnud ainult väikeseks paari õppetooliga osakonnaks füüsiko-matemaatilise teaduskonna juures, põllumajanduse tähtsust ning tema arenemise vajadust Eesti Vabariigile arvestades leiti aga nüüd, et tarvidust mitmesuguste sellealaliste asjatundjate järele suudab rahuldada üksnes iseseisev teaduskond, mille juures on ühtlasi metsanduse- ja piimatalituse-osakond.»² Uue teaduskonna kahes osakonnas oli esialgu ette nähtud 6 professuuri ja 5 dotsentuuri.

Eeltööde komisjon lõpetas oma tegevuse 8. juuli koosolekuga, misjärel organiseerimise ja halduse ülesanded läksid ülikooli Ajutisele Nõukogule. Selle moodustasid 17. juunil valitud ja 14. juulil Haridusministeeriumi poolt kinnitatud teaduskondade ajutised dekaanid kuratori eesistumisel. Oma esimese koosoleku pidas nõukogu 12. juulil ja suurema ametissekinnitamise koosoleku 9. augustil. Põllumajandusteaduskonna ajutiseks dekaaniks valiti 17. juunil agronoom Peeter Köpp, kes asus tööle 5. augustist alates. Septembris valiti professori kohusetäitjaks loomakasvatuse erialal agronoom Jaan Mägi, dotsendi kohusetäitjaks põllumajandusökonomika alal agronoom P. Köpp ning agronoom A. Luksepp eriainetes õpetajaks (põllumajandusmasinad ja -riistad). Loengute alguseks lisandus neile veel kaks eriainetes õpetajat: J. Rütel (aiandus ja mesindus) ning K. Regel (heinakasvatus). Järgmise aasta jooksul valiti kohtadele

¹ Eesti Vabariigi Tartu Ülikool 1919—1929. (Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli toimetised, C, X.) Tartu, 1929, lk 10—11.

² Samas, lk 14.

Mälestusi Tartust

veel prof. Kaarlo Teräsivuori Soomest (taimekasvatus), dots. Anton Nõmmik (mullateadus) ja eriainetete õpetaja Andrei Mathiesen (metsandus).

Ametisse nimetatud eesti õppejõud olid kõik ilma akadeemilise õppetöö kogemuseta, samuti ilma teadusliku kraadita. See iseloomustab hästi uue teaduskonna rajamise põhilist probleemi — kvalifitseeritud rahvusliku tööjõu puudumist. Põllumajanduse olukord sarnanes selles osas filosoofiateaduskonna rahvuslike ainete õppetoolidega, kus oli samuti suur puudus õppejõududest. Lühiajalist abi saadi mõlemas teaduskonnas mõningate välismaiste õppejõudude näol. Enamik tol ajal ametisse nimetatuid saavutasid teadusliku kraadi ning osutusid rahuldavaiks või koguni headeks õppejõududeks ja tublideks uurijateks.

Neist probleemidest hoolimata võis agronoomiateaduskonna töö koos kogu ülikooliga käiku minna juba 1919. aasta sügisel. Töö alustamisel oli ka õppekava üsna provisoorne ja seda täiendati sedamööda, kuidas täideti õppetoolid ja saadi kogemusi. Päris õigeil kaalutlusil ei tahtud valmis õppekava mujalt laenata. Oma kogemusel ja Põllutööministeeriumi ning Eesti Agronoomide Seltsi ettepanekuid arvestades 1924. aastaks väljaarendatud õppekava, mida üksikasjus redigeeriti 1932, osutus meie oludele igati sobivaks. Diskussioonis osales pikemalt agronoom J. Mets (1922).

Minu studiumi alustamisel kehtis 1924 kinnitatud õppekava, mille järgi ka õpingud lõpetasin. See oli sama kõikidele agronoomiaosakonna üliõpilastele (ilma valikaineteta) ning üle koormatud loodusteaduslike ainetega (füüsika, keemia, botaanika, zooloogia, geoloogia, meteoroloogia, — kõigil loengutele lisaks praktikumid). Õppekava loengud ja harjutused olid koondatud seitsmele semestrile, kaheksas oli varutud diplomitöö koostamiseks ilma vormilise juhendamiseta. Tüüpiline nädalakoormus oli 20—25 tundi loenguid ning 10—13 tundi praktikume ja seminare ehk ümmarguselt 6 tundi päevas. Tegelikult

aineid loeti 5 tundi nädalas, agronoomia õppekavas oli neid 3—4 tundi. Semestri pikkus oli 12 nädalat loenguid. Kursuse lõpetamiseks tuli õiendada umbes 35 eksamit, keskmiselt 5 eksamit semestris. Neile lisandusid suvised praktikumid kõigil kolmel suvel. Esimesel: 6 päeva välitöid maamõõtmises, plaanistamises ja loodimises; 5 päeva ekskursioone taimede määramises ja kogumiseks herbaariumiks, mis pidi sisaldama vähemalt 150 liiki, neist vähemalt 30 kõrrelist; 5 päeva zooloogia-ekskursioone putukkahjurite määramiseks ja kollektsiooni koostamiseks. Neile lisas 1932. aasta õppekava 30 päeva meie-reipraktikumi. Teine suvi tuli veeta tegelikul põllumajanduspraktilal harjutustalus 25. aprillist kuni 10. oktoobrini ning selle kohta kirjutada aruanne dekaanile. Kolmas suvi loengute lõpust kevadel kuni õppetöö alguseni sügisel tuli töötada Raadil ülikooli põllumajanduslikes katsejaamades, osaledes igas neist mingis uurimisprojektis, mille lõpul tuli esitada korralik aruanne tehtud tööst.

Olles üles kasvanud talus ning juba sea- ja lambakarjuse eest alates osalenud talutöodes, otsustasin talupraktika suvel 1932 läbi teha Rootsisis, milleks esitasin deканаadile vastava taotluse. Ettevalmistuseks asusin sügisel 1931 ülikooli lektorikursusel õppima rootsi keelt, algul prof. Per Wieselgreni ja kevadsemestril 1932 tema abikaasa, lektor Greta Wieselgreni õpetusel. Kevadel aga selgus, et mulle oli praktikakoht hangitud Taani, dekaanil nähtavasti puudusid sidemed Rootsiga.

PÕLLUMAJANDUSTEADUSKOND TÖÖS

Arvestades aja lühidust ja sõjajärgseid piiratud võimalusi korduvalt lahingutandriks olnud maal, tuleb tunnistada, et 1920. aastate lõpuks oli põllumajandusteaduskonna agronoomiaosakonnas vormitud igati ajakohane ja kohalikele nõuetele vastav kõrghariduse õppekava

Mälestusi Tartust

ning õppetoolid olid täidetud üldiselt tublide jõududega. Õppejõudude arvult oli see igati võrreldav naabermaade ja Saksa vastavate asutustega. Selles koolituse saanud personalil oli kutsetöökõks vajalik kompetents ja üldharridus. Lõpetajaid vajati 1920. aastail eriti tungivalt uurimistöõle, kutsekoolide õpetajaiks, põllumajanduslikule nõuandetööõle, haldusse, äri alale peamiselt põllumajanduslikesse ühistuisse ning lõpuks tegelikeks põllumeesteks — riigimõisate valitsejaiks ja suuremate talude peremeesteks.

Esimeste, studiumi algusest meeldesõõbinud muljete ja mälestuste hulgas on suur mahajäetusetunne, mis tekkis ülikooli, üliõpilaselu ja studiumi kohta käiva orienteeriva informatsiooni puudumise tõttu. See kestis õige palju päevi, kuni hakkas tekkima tutvusi vanemate üliõpilastega, sest need olid õieti ainus allikas, kust «noviits» seesugust teavet võis saada. Seesuguste lihtsate ja argipäevaste küsimustega ei saanud ometi minna ülikooli sekretariaati. Ega ka oma dekanaadi kantseleisse, mille asukoha teadasaamine ja leidmine võttis enne aega, sest see asus peahoonest üle jõe, tolleaegsel Narva maanteel. Pean ikka neid esimesi ignorandipäevi Tartus meenutama, kui mõtlen noortudengite orienteerimismõõdalale, mis on Ameerika ülikoolide üldiseks tavaks. Tartus olid ülikooli ja põllumajandusteaduskonna asutused laiali mitmel pool linnas, Maarjamõisas ja Raadil. Ei olnud aga uuele tudengile mingit kättesaadavat ülevaadet ega juhiseid, kuidas neid asupaiku linna plaanil üles otsida. Jõõlegi olid vanemad tudengid peamiseks abiks. Üliõpilaste jaoks publitseeris ülikool iga semestri alguseks üldise loengutekava ja igal aastal 1. detsembri seisuga kogu ülikooli nimelise isikkoosseisu, kaasa arvatud üliõpilased nende teaduskonna ja aadressidega.

Ometigi toimus ka Tartus üks orienteerimiskoosõlek, kuid alles paar nõõdalat pärast semestri algust. Nimelt kutsus uusi agronoomiaüliõpilasi tutvumiskoosõlekule Akadeemiline Põllumajanduslik Selts — populaarselt

APS — oma ruumidesse Rüütli ja Suurturu nurgal. Seal tervitas esimees prof. P. Kõpp uusi üliõpilasi ning tutvustas lühidalt agronoomiastuudiumi. Eriti huvitavaks kujunesid aga APSi toimkondade juhatajate sõnavõttud, kes tutvustasid toimkondade tööd ning kutsusid uustulnukaid nendega liituma. Neid töötas tol ajal üle poole tosina, nii et igaüks võis midagi oma huvidele lähedast leida. Kasulikuks osutus taaskohtumine Pärnu koolivendadega, kellelt nüüd sai alati nõu küsida. APSi korter ülikooli läheduses kujunes peatselt teiseks koduks, kuhu oli loengute vaheaegadel või pärast lõunat alati huvitav sisse astuda.

Esimesel semestril valmistas mõningatel loengutel häämingut ja meelehärmi kuulajate hulk, kellele polnud piisavalt ruumi. Agronoomide kõrval pidid füüsika, keemia, botaanika ja zooloogia sissejuhatavaid kursusi õppima ja eksameid õiendama veel metsateadlased, loomaarstid, arstid, farmatseudid ning loodusteadlased. Neid võis olla kokku umbes 200 üliõpilast. Ükski eelmainitud kursuse kuuldesaal neid ei mahutanud. Mäletamisi oli hommikuti kell 9 prof. Teodor Lippmaa loeng botaanikaõppimise auditooriumis Laial tänaval, mis hindamisi 150 istekohaga oli kõige avaram. Oli tavaline, et hilisemad tulijad pidid leppima seisukohtadega seina ääres, kus oli võimatu märkmeid teha. Need märkmed aga olid põhiline materjal eksameiks valmistumisel. Tõsi, 1926 oli ilmunud tuntud saksa botaaniku E. Strasburgeri kõrgkoolide botaanikaõpiku eestikeelne tõlge, kuid see maksis vist 10 krooni ümber ega olnud enamikule jõukohane. Lippmaa loengud olid väga head ja ta kirjutas kõik ladinakeelsed nimed ja tehnilised terminid tahvlile. Kõik tõsised üliõpilased tahtsid teda kuulata.

Teine ebamugavus tulenes sellest, et botaanikale järgnes kohe prof. Heinrich Riikoja üldise zooloogia loeng Aia t 46. Nende kahe paiga vahemaa Rüütli-Võidu-Aia tänavate kaudu on ligi 2 km, mida akadeemilise veerandi vaheajaga ka kiirkäigul läbida ei jõudnud. Tuli abiks

Mälestusi Tartust

võtta tõsist jooksu väga käidavatel tänavatel, et õigeaks ajaks kohale jõuda ja istekohti kindlustada. Seda «tervisejooksu» tuli teha viis päeva nädalas kogu semestri vältel. Riikoja loenguruumis oli istekohti veel vähem kui botaanikaaias, vist alla saja, ja suur osa hilinejaid — peamiselt naispere — sai ainult seisukohad. Alguses ei pääsenud osa aga üldse loenguruumi sisse, vaid pidi loengut jälgima lahtise ukse kaudu. Teatavasti oli ülikooli hoones Aia tänaval suur amfiteatri moodi auditorium vähemalt 300 istekohaga, kuhu Riikoja loengud aasta või paar hiljem üle viidi. Miks ei tehtud seda juba sügisel 1930, on mõistatus. Kas olime ise liiga tagasihoidlikud, et protestida ebanormaalse olukorra vastu? — Ometi ühinesid aasta pärast eesti üliõpilased võimsaks protestiks, millest kasvas välja ulatuslik liikumine Eesti Rahvuslaste Klubide Liiduga ja ajakirjaga «ERK».

Füüsika ja keemia kursusteks oli ülikooli peahoones eriline amfiteater-auditorium, kus võis loengutel keemia ja füüsika katseid demonstreerida. Ka see loenguruum osutus mõlema sissejuhatava kursuse jaoks liiga väikeseks: jällegi jäi semestri algul suur hulk üliõpilasi seisuplatsidele. Kuna märkmete tegemise võimaluseta pole loengute kuulamisel suurt väärtust, loobusid paljud mõne nädala pettumuse järel loengutele tulemast. Selle asjaolu ignoreerimine õppejõudude poolt oli arusaamatu. Kui ei leidunud suuremaid loenguruume, oleks tulnud kursused jagada paari sektsiooni. Ja kui professoril polnud aega või tahtmist sama loengut korrata, oleksid seda võinud teha assistendid. Igas aines oli kompetentseid magistrikraadiga assistente, kes kursuse teises sektsioonis oleks võinud professori kava järgi õpetust anda.

Tähelepanematus üliõpilaste vajaduste suhtes avaldus ka eestikeelsete õpperaamatute puudumises. Veel kaheteistkümnendal iseseisvusaastal puudusid õpperaamatud suuremal osal kursustel, kaasa arvatud põllumajandusteaduskond. Ülikooli juhtkonnal oleks tulnud õpperaamatuile samasugust tähelepanu pöörata nagu

õppejõudude kompetentsile ning ametissekinnitamisel võtta teenistuslepingusse tingimus, et näiteks viie aasta jooksul tuleb õpetatavatele kursustele kirjutada eestikeelne õpperaamat. Kui mitte trükiks viimistletud, siis vähemalt paarisaja-leheküljeline laiendatud õppekava. See nõue poleks olnud mingi uudis, kuid noores rahvuslikus ülikoolis oli see tungiv vajadus. Möödunud sajandil oli näiteks Inglismaal õpperaamatu kirjutamise nõue professorite ametissemääramisel üsna tavaline. Enamik mõned aastad ülikoolis töötanud soomlasigi jättis lahkumisel järele mingi trükitud ülevaate õppe- ja uurimistööst Tartus.

Neid provisoorseid õpperaamatuid polekski vaja olnud trükkida, vaid vajalikus arvus mimeograafil paljundada. See paljundustehnika oli tehniliselt ja majanduslikult kättesaadav juba neil aastail. Mõnelgi puhul valmistasid selliseid kompendiume agaramad üliõpilased sissetuleku hankimiseks. Enamasti olid loengumärkmed täiendatud võõrkeelseist õpperaamatuist laenatud materjaliga. Mul endal oli hiljem kogemusi prof. Anton Nõmmiku mullateaduse loengute alusel valminud konspektiga, mida kasutasin õppimisel. Selle autoriks oli mäletamisi vene rahvusest vanem agronoomiatudeng, kellel oli keeliliselt kättesaadav Nõmmiku loengute aluseks olnud raamat (või raamatud), mida oli konspekti valmistamisel täiendusena kasutatud. See oli hästi toimetatud faktiderikas töö. Kahjuks polnud seda enam müügil. Nagu kuulsin, oli prof. Nõmmik tõstnud koostaja vastu süüdistuse autoriõiguse rikkumises ja konspekti levitamine oli keelatud. Olen lugenud veel ajaloo professor Hendrik Sepa majandusajaloo loengute mimeografeeritud konspekti, enne kui tema toimetusel 1937 ilmus 547-leheküljeline «Eesti majandusajalugu I» (Tartu, Akadeemiline Kooperatiiv). Olgu need mainitud kui näited sellest, mida oleks võidud sihipärasel organiseerimisel üldisemalt korda saata. Alates 1930. aastate teisest poolest hoogustus ülikooli eestikeelsete õpperaamatute kirjastamine eriti Aka-

deemilise Kooperatiivi eestvõttel, enamasti Haridus-
ministeeriumi majanduslikul toetusel. Rahvuslike teaduste
alal valminud ülevaated avaldati samas tihti võõrkeel-
tes — peamiselt saksa keeles —, et saavutusi neil aladel
esitada rahvusvahelisel foorumil.

AGRONOOMIAOSA KONNA ÕPPEJÕUDUDEST

Loodusteaduslike ainete kõrval oli esimesel semestril
kavas kaks perifeerset lühikursust (à 2 tundi loenguid ja
2 tundi harjutusi nädalas) ka oma teaduskonnast: geodee-
sia (Leo Rinne) ja põllumajanduslik ehitusõpetus (Paul
Mielberg). Need olid esimesed tutvused agronoomiaosa-
konna õppejõududega, Lai t 36 majas, kus naabreiks olid
prof. Konstantin Ramul, kunstiajaloolane Voldemar Vaga
ja noor lingvist Paul Ariste.

Siinkohal on sobiv teha kõrvalepõige agronoomia-
osakonna õppejõudude lühidaks tutvustamiseks, et pare-
mini mõista tollaegse õppetöö tausta ja akadeemilist
taset. On tähelepanuväärne, et kõik viis professorit on
saanud oma kõrghariduse eri paigas. Iseseisvusaja alguse
agronoomilisest personalist oli kaks kolmandikku õppinud
Riia Polütehnilises Instituudis (RPI).

Jaan Mägi (sünd. 1883 Viljandimaal), loomakasva-
tuse professori kt 6. X 1919. Õppis RPIs 1904—1907
keemiat ja põllumajandust ning Novo-Aleksandria (nüüd
Pulawy, Poolas) põllumajandusinstituudis 1907—1910.
Oli 1911. aastast alates Tartus nõuandetööl, õpetajaks ja
«Põllutöölehe» toimetajaks, veisekarja uurimisel ja are-
tustööl. Saavutas 1925 Tartu Ülikoolis esimesena agro-
noomiadoktori kraadi, viibis aasta Rockefelleri stipen-
diadina täiendusõpinguil Saksamaal ja Šveitsis. Ladusa
jutuga lektor ning tervituskõnede pidaja.

Anton Nõmmik (sünd. 1882 Viljandimaal), mullatead-
duse ja agrikultuurkeemia dotsent 15. VIII 1920, erakor-
raline prof. 1924, korraline prof. 1929. Lõpetas 1916 Pet-

rogradi Ülikooli ning oli mitu suve mullaurimistööl. Alates 1918. aastast Tallinnas Põhja-Eesti põllutöökesk-
kooli õpetaja ja juhataja ning Põllutööministeeriumi
ametnik. Ta on tõeline «enda tehtud mees». Lahkus
kodunt 15-aastasena Narva ja 3 aastat hiljem Peterburgi
vabrikutööle, kus õppis töö kõrval õhtukursustel, õiendas
1910 küpsuseksami ning astus samas ülikooli stipendiaa-
dina agronoomiat õppima. 1925—1926 töötas 13 kuud
Rockefelleri stipendiaadina Rutgersi Ülikoolis New Jer-
seys, USA-s, kus saavutas *Master of Science*-kraadi.

Peeter Köpp (sünd. 1888 Viljandimaal), agraaröko-
noomia dotsent 6. X 1919, erakorraline prof. 1. VI 1924,
korraline prof. 24. IV 1929, esimene dekaan aug. 1919 —
jaan. 1920. Õppis 1912—1914 Königsbergi Ülikoolis,
1914—1919 õpetaja Aleksandri Põllutöökoolis. Aastal
1920 täiendas end oma erialal Helsingi Ülikoolis, omandas
mais 1926 agronoomiadoktori kraadi. Oli 1921—1944 Aka-
deemilise Põllumajandusliku Seltsi esimees. Juhtivalt
tegev paljudes ühistegelikes ja muudes majanduslikes
ning haldusnõukogudes — peamiselt Tallinnas. Koguni
sel määral, et tihti õppetöö ja publitseerimine selle all
kannatas. Hea lektor ja APSi juht esimehena.

Nikolai Friedrich Rootsi (sünd. 1888 Tartus), taime-
kasvatuse dotsendi kt 29. I 1923, dotsent 20. V 1925, era-
korraline prof. 1. VIII 1927, korraline prof. 11. II 1929.
Veneaegse Jurjevi ülikooli põllumajandusosakonna lõpetas
1914, oli 1912—1918 ülikooli Maarjamõisa abivalitseja,
1914—1918 ühtlasi põllumajanduskabineti vanemassistent.
Evakueerus 1918 koos ülikooli varadega Voroneži, kust
pääses Eestisse 1920. a lõpul. Oli 1920—1923 Vahi põllu-
majanduskoolis õpetaja, kust tuli ülikoolitööle. Saavutas
agronoomiadoktori kraadi 1927. Hea lektor, viljakas uurija
ning vilgas kirjamees.

Leo (Alfred Leopold) Rinne (sünd. 1892 Pärnus),
maaparanduse ja sookultuuri dotsendi kt 8. II 1924, dot-
sent 2. III 1926, erakorraline prof. 19. XII 1927, korraline
prof. 1929. Siirdus noorena koos vanematega Riiga, kus

Mälestusi Tartust

kasvas saksakeelses peres, õppis Riia Polütehnilises Instituudis, lõpetas selle 1915 ning oli lühikest aega samas assistent, kuni kutsuti sõjaväkke. 1917—1920 teenis Kaluuga kubermangus jaoskonnaagronoomina. Opterus Eestisse 1921, kus määrati sõja ajal vakantseks jäänud Tooma sookatsejaama juhataja kohale. Pärast eriala täiendusõpinguid Saksas valiti Tartu Ülikooli õppejõuks kohakaasluse alusel. Saavutas agronoomiadoktori kraadi 1927. Hea lektor, viljakas uurija ja kirjutaja.

Dotsentide (alates 1937 adjunktprofessor) üldiseks iseloomustamiseks mainitagu, et 1930. a oli viiest kaks vanemat ja kolm nooremat juba oma eesti ülikooli kasvandikud. Aastal 1938 lisandus viimastele seni vakantsena püsinud agraarpoliitika õppetoolile noorim, agronoomiamagister Peeter Heinrich Rubel, juba uue nimetusega — adjunktprofessor.

Aleksander Luksepp (sünd. 1876 Otepääl) oli lõpetanud Jurjevi ülikoolis põllumajandusosakonna 1913 ning oli suvel 1919 sattunud ülikooli töölerakendamise komiteesse agronoomide esindajana. Töötas seejärel 1919—1924 põllumajandusmasinate ja -riistade õpetajana, hiljem dotsendina. Oli kehv lektor ja avaldas ainult populaarseid kirjutisi.

Paul Mielberg (sünd. 1881 Tiflisis, nüüd Tbilisi) oli eesti soost astronoomiaobservatooriumi juhataja poeg, õppis arhitektuuri RPIs ja Peterburi kunstide akadeemias. Valiti mais 1922 ehitusõpetuse dotsendi kohusetäitjaks; alates 1923 dotsent ja ühtlasi ülikooli arhitekt. Ta tugeva aktsendiga loetud loengud ei sobinud agronoomidele. Suurem osa aega kulus ehitusmaterjalide käsitlelule, mis olnuks kohane ehitusinseneridele. Puudu jäi põllumajandusehituste eriliste nõudmiste ja kavandamise käsitle. Seda aitas osalt leevendada assistendi juhendus harjutustundidel, peamiselt aga juba ilmunud raamatud põllumajanduslike ehituste alal.

Eesti ülikoolis ettevalmistuse saanud dotsendid olid Elmar Liik (sünd. 1895 Kärđlas), Mart Järvik (kuni 1935

Martin Gross, sünd. 1897 Järvamaal) ja Elmar Emil Lepik (alates 1950 Leppik, sünd. 1898 Jõgeval). Neile kõikidele võib anda kiitva hinnangu kui kompetentsetele pedagoogidele, uurijatele ja kirjameestele. Nad olid läbi teinud normaalse õpingutee kõrgkooli õppejõuks, saavutanud magistrikraadi ning töötanud ülikooli stipendiaatidena kodumaal ja välismaal — Soomes, Rootsis ja Saksamaal. Lepik võis veeta Rockefelleri stipendiaadina 2 aastat Šveitsis, kus saavutas loodusteaduste doktori kraadi (Zürich, 1928). Professori, hiljem dotsendi kohal töötas rakenduszoologia vanemõpetajana tubli pedagoog ja uurija Kaarel Karl Leius (kuni 1938 Karl Johannes Zolk, sünd. 1891 Pangodis). Ta oli õppinud Jurjevi ülikoolis loodusteadusi ja põllumajandust, kuid sõjaolude tõttu diplomini ei jõudnud. Aianduse ja mesinduse õpetajaks oli 1923. a algusest August Mätlik (sünd. 1881 Järvamaal). Ta oli õppinud aiandust Venemaal ning seal ka õpetajana ja aednikuna töötanud. Ka tema oli tubli pedagoog ja uurija ning viljakas sulemees. Jurjevi ülikooli pärandina töötas Eesti ülikoolis veel prof. *emer.* Arved Thomson (sünd. 1862 Tartus) — aastail 1920—1924 oli ta loomakasvatuse abiõppejõud ja 1924—1927 luges õppeülesandel heinakasvatust ja fütopatoloogiat.

Õppetööle lisaks oli Raadi mõisas uurimistööks ja välikatseteks ülikooli põllumajanduslik katsejaam seitsme osakonna ning vastava abipersonaliga.

*

Lõpetasin eespool kirjeldatud agronoomiaõpingud mais 1934 diplomitöö kaitsmisega. Kuid mu Tartu-aastad jätkusid. Olin novembrist 1932 asunud kõrvaltöona põllumajandusteadusliku ajakirja «Agronoomia» toimetuse sekretäriks ning sügisest 1934 prof. Rinne assistendi kohale. Töötasin seal kolm aastat, et siis sügisel 1937 Põllutöoministeeriumi stipendiaadina asuda õpinguid jätkama Berliini ülikoolis. Järgnenud aastakümned on

mul võimaldanud jälgida põllumajanduslikku õppe- ja uurimistööd kõrgkoolides Soomes, Taanis, Rootsis, Saksa- maal ja USAs ning koos töötada kolleegidega Läti ja Leedu kõrgkoolidest. Nende kogemuste alusel olen rääkinud imetlenud seda kõrget taset, mis saavutati Tartu Ülikooli põllumajandusteaduskonnas iseseisvusaastate kestel. Eks kinnita seda ka kodumaa praegune põllumajanduse kõrge arengutase, hoolimata pealesunnitud ebasoodsaist tingimustest. Olime juba tol ajal isehakkajad ja isemajandajad.

Olin Tartu tulnud kindla sihiga lõpetada ülikool nii ruttu kui võimalik — seetõttu tuli hoiduda aegavõtvaist üritustest. Nii loobusin spordist, mida olin koolipoisina ja sõjaväes innukalt harrastanud. Kuid Tartu intellektuaalne miljöo kiskus mu siiski kaasa elama ja kaasa lööma õige mitmes akadeemilises organisatsioonis. Neist oli loomulikult esikohal Akadeemiline Põllumajanduslik Selts, mille juhatusse sattusin juba teisel semestril, jäädes sinna ligi seitsmeks aastaks. Üsna pea olin liige ka Akadeemilises Ühistegevuse Seltsis ja Akadeemilises Hõimuklubis. Viimases olin aastaid juhatuses ja ühe aasta koguni esimees. Intiimorganisatsiooni astumise olin plaanis edasi lükanud vähemalt teisele aastale. Traditsioone arvestades oli mul valida kahe võimaluse vahel, sest mu isapoolne onu oli olnud EÜSis ja emapoolne onu Riia Eesti Üliõpilaste Seltsi (hiljem ÜS Liivika) liige. Neljanda semestri alguses valisin viimase, sest selle liikmetega oli tekkinud lähedasem side, eriti APSi kaudu.

*

Näib asjakohane lõpetada need mälestuskillud lühikärgelise ülevaatega uue ja uudse ajakirja «Akadeemia» saamisloost mu viimasel Tartu-aastal, sest olin sattunud selle organiseerimiskomiteesse.

«Akadeemia» alustas ilmumist Tartus 1937 Üliõpilasseltside Vilistlaskogude Liidu (ÜVL) väljaandel ning selle

taustaks oli Konstantin Pätsi «vaikiv ajastu» ja tema riigi uuenduslikud sammud ja meetmed, eriti ülikooli ja üliõpilaskonda puudutavad autoritaarselt pealesunnitud korraldused. Need olid akadeemilise pere mõnes osas väga ebapopulaarsed ja üliõpilaskonda lõhestavad. Üliõpilaskonna Edustuse traditsioonidega häälekandja «Üliõpilasleht» oli sisult kõhnenenud ühe poole informatsioonileheks. Akadeemiline lugeja ootas midagi tusedamat.

Nõupidamised uue, radikaalselt demokraatliku kultuuri ja teaduse ajakirja loomiseks, kus võiks käsitleda akadeemilisel tasemel süvenenumalt ja esseistlikus laadis aktuaalseid akadeemilisi, hariduse ja kultuuripoliitika küsimusi, algasid juba varakevadel. Kahjuks on mälu neid ridu kirjutades ainus informatsiooniallikas, millele võin tugineda, ja 52 aasta kestel on seal jõudnud suurem osa üksikasjadest tuhmuda. Tundub, et ajakirja tegev ja vastutav toimetaja, üliõpilasvilistlane Jaan Ots (ÜS Põhjala) oli valitud juba ÜVLi kui väljaandja juhatuse poolt, tõenäoliselt ka 3-liikmeline toimetus: ülikooli professorid Alfred Koort (filosoofia), Hans Kruus (ajalugu) ja Ants Piip (rahvusvaheline õigus).

Toimetaja Jaan Ots oli õige mees omal kohal, energiline, avara silmaringiga ja asjatundlik. Ilmumise eeltöödeks oli toimetajale abiks moodustatud vilistlaskogude esindajaist komisjon ja selle nõupidamistel oli toimetajal juhtiv osa. Neil tulid arutusele ja heakskiitmisele mitmesugused praktilised küsimused alates trükikoja valikust ja ajakirja välisest kujundusest kuni sisu laadi ja kaastööliste ringi määratluseni. Alguses oli koosolekuid paar korda nädalas, kuni hakkasid sihtjooned selguma ja toimetaja võis asju omal käel edasi ajada. Ei mäleta, et toimetuse liikmeist keegi oleks kunagi nõupidamistes osalenud.

Tartu vaimu humanistliku tahu ja autoritaarse võimu kultuurse opositsiooni esindajana leidis «Akadeemia» üldiselt soosivat vastuvõttu. Ei olnud puudust ka kaastööst. «Akadeemia» oli ilmselt täitnud olulise tühiku meie

kultuurielus: teda oli vaja nii lugejaile kui ka kirjutajaile.

Kahjuks on ununenud, kuidas organiseeriti «Akadeemia» väljaandmise majanduslik alus. Kas telliti ajakiri ÜVLi poolt kõikidele vilistlastele liikmemaksu arvel, nagu tegid seda seltsid varem «Üliõpilaslehega»? See on tõenäoline. ÜVLi kuulus 1937 kokku üheksa seltsi üle 1500 üksikliikmega. Juba nende tellimused kindlustasid «Akadeemia» ilmumise. Kuid neile lisandus tublisti üle tuhande üliõpilase, sest nüüd lõpetasid seltsid «Üliõpilaslehe» tellimise *in corpore*.

Mu lähemad sidemed «Akadeemiaga» katkesid juba sügisel 1937, kui siirdusin Saksamaale täiendavaile õpinguile. Ometi pidin juba käsu korras kaastöö kirjutama, kui ÜS Liivika 30. aastapäeva puhul andis välja «Akadeemia» erinumbri (nr 3, 25. IV 1939) ning selle toimetaja saatis pärast esialgset keeldumist Berliini nõutud artikli pealkirja, lehekülgede arvu ja tähtpäeva. Siis polnud pääsu. Numbri toimetajaks oli Elmar Salumaa, praegu mu kodukihelkonna Saarde pastor ja Usuteaduse Instituudi professor.

Ormond Beach, Florida, august 1989

ARVUSTUS

Jaan Puhvel. Comparative Mythology. Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1987. 302 pp.

On üsna julge ettevõtmine kirjutada võrdlevast mütoloogiast olukorras, kus sõna «mütoloogia» võib harva leida väljaantavate raamatute pealkirjades ja sisus, kus materjali, mida võrrelda (s. o müüte endid), on avaldatud harva ja juhuslikult, kus ülikoolis pole aastakümneid loetud mütoloogiakursust. California Ülikooli klassikalise filoloogia ja indoeuropeistika professori Jaan Puhveli raamatu «Comparative Mythology» tutvustaja peab end selles olukorras tundma mingi hermesliku vahendajana mütoloogiateaduse olümposlike kõrguste ja kohaliku mütoloogiahariduse hadeslike uduväljade vahel. Viimase tekkes pole just tähtsusetu osa olnud siinsel äraspidisel ideoloogilisel müüdidloomingul ning selle rakendamisel kõikvõimalikes valdkondades — historioograafiast geograafiani.

«Võrdleva mütoloogia» laadi ja adressaadi kohta ütleb autor, et see pole mitte niivõrd uurimuslik monograafiline käsitlus, kui ülikooliõpetusest väljakasvanud kompendium, kirjalikku vormi pandud loengutsükkel. Sealjuures on raamat piisavalt ülevaatlilik ja terviklik, et harida kõiki huvilisi, seda ka olukorras, kus puudub teksti toetav suuline selgitus. Nii tundub juba sissejuhatuses, et see eestlase kirjutatud raamat on pööratud otse Eesti kultuurihuvilise lugejaskonna poole. «Võrdlev mütoloogia» on esitusviisilt ühe mehe arvamus ja vaade aastatuhandetepikkusele indoeuroopa traditsioonile. J. Puhvel pühendas end sellele temaatikale 1950. aastatel Pariisis Georges Dumézili ja Uppsalas Stig Wikanderi juhatusel. G. Dumézil on ka autor, keda kohtab «Võrdleva mütoloogia» täiendava kirjanduse soovitusnimestikus kõige sagedamini. J. Puhvel on raamatu kirjutanud eelkõige filoloogina, kes rajab oma käsitluse esmaste kirjalike allikate täpsele tundmisele ja võrdlemisele, arvestades sealjuures

ajaloolist tausta. See müüdiuurimise meeldivalt traditsiooniline lähtekoht võtab leebelt platoonilise hoiaku XIX sajandi lõpu — XX sajandi müüdiinterpretatsioonide suhtes. Ritualism, psühhoanalüüs, strukturalism ja sotsioloogia väärivad tundmaõppimist sedavõrd, kui nad pakuvad abi nähtuse uurimisel, mis on eriomaselt filoloogiline ja olemuslikult ajalooline, kus sünkroonse kultuuri mälestised on üheaegselt diakroonse evolutsiooni tulemused. Raamatus järgib J. Puhvel tõekspidamist: igasugusest teooriast tähtsamad on esmased kirjalikud allikad.

Teekond indoeuroopa traditsiooni tundmaõppimiseks ja võrdlemiseks algab Gangese äärest ja suundub lääne poole, peatustega Iraanis, Kreekas, Roomas, kelti ja germaani aladel, balti ja slaavi rahvaste juures. Seda rada kaunistavad filoloogilised kõrvalepõiked isikunimedete etümoloogiasse ning toponüümikasse. Pärast indoeuroopa kultuuri teljestikku moodustava kolmnurga — India—Kreeka—Rooma—Skandinaavia — käsitlemist järgneb mütoloogiahuvilise suurepärase hõrgutisena valikteemade võrdlev analüüs. Jumal ja sõdur, kuningas ja neitsi, hobune ja valitseja, tuli ja vesi, kaksikud ja vend — neile antakse elegantselt vaimuka esitusviisi abil konkreetne sisu, mis hõlmab aastatuhandete-kaugust minevikku ja jõuab paralleelidega välja tänapäevani. «Coriolanusest ja Camillusest Thieu ja Nixonini, *nil sub sole novi*. Müüdireeglid ei lase end kadunuks tunnistada, sest neis on kinnistunud kestvad tõesed» (lk 254).

India müüdid oma ammandamatus fantaasiakülluses on enamasti need, mis annavad sündmuste ja müüditegelaste paradigmaatilise variandi. Võrdleva mütoloogia jaoks leiduvad teemad seal nii müüdivariandis, rituaali kujul kui ka eepilise lugulauluna. Indoeuroopa vanimad usundimüüdid jumalate tekkimisest on pärit veedest, sama olulised on ka võrdluses läänepoolsema kangelaseepikaga veeda-järgsed eepilised lood, «Mahābhārata» ja «Rāmājana». J. Puhvel pöördub korduvalt eriti esimese poole. «Mahābhārata», maailmakirjanduse pikim teadaolev eepiline teos (üle kuue korra pikem kui «Ilias» ja «Odüsseia» kokku), on müütide võrdlemisel paralleeliks nii Iraani, Kreeka, Rooma, keltide, skandinaavlaste kui ka venelaste puhul. Indoeuroopa ruumi erinevates osades ilmnevad uute variantidena loendamatud imed ja moonded, mitmesugusel kujul inkarneerunud jumalad, arvukas tegelaskond, nagu armukires askeedid, taas neitsiks saavad sünnitajad, jumalate pahelised järeltulijad, vaprad, kuid metsikud sõdurid jne. Nii Indias kui ka lääne pool säilitavad eepilised kangelased seose varasema müüditraditsiooniga, käituvad oma jumalike isade muistendivariantidena. Kuid India tõendab ka seda, et varasema müüdi suhe eepikaga pole alati lihtne järgne-

vus, kus vana panteon asetatakse kangelaslugude tasemele. Näitena võib siin tuua «Mahābhārata» arhaistlikud jäänused veedaelsest traditsioonist, mida saab seletada indoiraanide teoloogia kaudu (nt kaunis daam Draupadi, viie jumaliku päritolu härrasmehe ühine naine, kelle mitmemehepidamine tuleneb tema kunagise jumalannarolli ülekandumisest eepikasse (transfunktsionaalne jumalanna)). Niisiis on enamasti India see, kust autor leiab aluse müüditeemade, nende tegelaste ja sündmuste algkujude taastamiseks, millele lisatakse ainetikku Roomast arhailisena säilinud rituaali näol, Irimaalt aga müüdi näiliselt pahupidi pööratud variante (nt hobusesümboolika ja sellega seotud rituaalid) (lk 270—273). Prototüüpide ja nende variantide omavaheliste suhete puhul võib võrdlevasse mütoloogiasse süüvijat haarata lausa kriminalistihasart, kui püütakse jälile jõuda, kes on mingi sündmuse taga, kus leidis sündmus aset kõigepealt.

India jumalate maailma prototüüpsemaid kujusid — Indra — saab sõjajumala, tormijumala, draakonitapja, ent ka mitme vähem õilsa teo kordasaatjana (sh lepingumurdmine ja seksuaalsed pahateod) oma eripalgelisuses keskse koha vaadeldavas temaatikas. Just Indra on autori võrdlevas käsitluses enam osutatud jumalaid, jäädes maha ainult Skandinaavia Odinist, kuid edestades Kreeka Zeusi. Indrast tuleb ikka juttu, kui teemaks on indoeuroopa traditsionaalse sõdur-kangelase ühiskondlik ja kõlbeline mitmekülgsus; selle jumaliku sõdur-kangelase puhul ei puudu ka vihjed isatapmisele (parritsiid) ja lapsetapmisele (infantitsiid).

Võitlus kahe vastandliku jõu vahel käib nii jumalate kui ka kangelaste tasandil Indiast Skandinaaviani, jumalad vaenutsevad omavahel (Indra Ašvinide vastu, aasid vaanide vastu), kuid sõdivad ka koletiste-deemonitega. «Hirmsa vaenlase» arhetüübi jälgimine ja selle erinevad vormid eri paikades ning eri aegadel on põnevamaid osi käsitluses. Ei jumal ega kangelane saa näidata end täies hiilguses, kui puudub väarikas vastane. Nii polegi Indias kahe vastaspoole, jumalate ja deemonite vaheline piir väga selge; lepitamatu vaenu asemel on pigem väiklane võistlemine rühmade vahel, kus pooled on valmis pärast kokkupõrget ka sõbralikult läbi rääkima. Deemonid justkui täiendaksid jumalaid, andes neile võimaluse endi üle võidutseda: deemonite kadumisega kaoks ka jumalate mõte. Ajaloolise legendi vormis kordub sama sündmusest kirjeldatakse Roomas, kuid vaenlase arhetüübi olemuslik vajalikkus on tuntav ka hoopis lähemas ajas ja ruumis: kuni on vaenlasi, on kangelasi. Teisest küljest tähendab müüdis võit soerdlike koletiste üle korra võitu kaose ja anomaalia üle, nagu on keltide juures Danu rahva (Tuatha Dē Danann) võit formooride üle, kes on ühe silma, käe või jalaga või ka looma peaga

hiiglased. Sarnane tegevus kordub Norras, kui Thor oma nuiaga hiidude päid lõhki lööb.

Korra loomiseks ja koletiste võitmiseks on vaja suuri, tugevaid mehi. Nendega võivad aga tekkida keerukad olukorrad, kui agressiivsus ja hävitusjõud, mis on nii vajalikud «pahade» kõrvaldamiseks, pöörduvad rahulikus olukorras ka «heade» vastu. Kui kord ja rahu sõltuvad destruktiivsetest jõududest, kui Julgeolek tagab julge oleku, eraldab ainult õhkörn piir korrakaitsjate salka kurjategijate jõugust (lk 241). Seda teemat koos teisendustega käsitleb «Võrdleva mütoloogia» autor mitmest aspektist. Mütologeemi võib jälgida «Gesta Danorum»-raamatute Starkadri juures ja iiri Cuchulinni lugudes. Ka kreeklaste Herakles või «Mahābhāratas» tegutsev Šišupalal näitavad, kuidas kangelane võib muutuda ohuks normaalselt toimivale ühiskonnale, kuidas üldtunnustatud käitumisnormide eiramisega võib tuua häda kõikidele eluvaldustele. Kord puudub tal piisav austus pühaduse ees, kord on kangelane petis ja sõnamurdja, kord arutult ihar. Alkujuna vaatleb J. Puhvel siin Skandinaavia varianti, kus leidub nii Kreeka kui Indiaga sarnaseid jooni, kuna viimati mainitud paikade tegelastel on jooni, mis mujal puuduvad. Kohalik kultuuritraditsioon väljendub nii suhtumises kangelasse kui ka tema kujutamises: Norra vägimees-sõdur on sümpaatne, India oma seevastu üpris tumedates värvides antud kuju. Kreeka Herakles jääb üldiselt positiivseks kujuks. Temal puuduvad kreeklaste antropomorfismiarmastusele tüüpilised kehalised kõrvalekalded, üleliigsed või puuduvad silmad-käed on jäetud vanema generatsiooni hiiglaste-titaanide pärisosaks (hekatonheidrid-sadakäed, kükloobid-ükssilmad). Šišupalal on aga sündides neli kätt ja kolm silma, Starkadril kuus kätt, millest küll Thor rebib neli tükki ära, etendades siin toore kirurgi-kosmeetiku rolli. Klassikalise kangelaslikkuse traditsioone järgib ka Heraklese apoteoos tuleriidal, vaatamata tema varasematele käitumislapsustele (lapse tapmine, austusepuudus Zeusi vastu, Iphitose salakaval tapmine, oma kena naise petmine), seega lugupidamise puudumine nii jumalate, sõduriauh kui ka perekonnasidemete vastu. Nõnda on Kreekas just Heraklese müüt see, kus on säilinud arhailised indo-euroopa jooned, mis pakuvad müütide võrdlemiseks enim materjali.

Kreeka panteon on traditsioonilisel, ülekreekalikult lihvitud kujul Euroopa kultuuri suhtes erilises seisundis, mida J. Puhvel nimetab «tõeliseks väljakutseks komparativistile, kõvaks pähklikeks, mida oleme vaevalt hammastega näksinud» (lk 143). Kreeka müüdid on niivõrd sisse kasvanud Euroopa traditsiooni, et tavaliselt mõeldakse siin müüdi all just kreeka omi, mille tegelased

on võetud omaks isegi argielus (nt ka Emajõe Athena, kino «Athena»).

«Võrdlevas mütoloogias» asub kreeka müütide käsitlus raamatu keskel, mis on igati sobiv koht, kui arvestada kreeklaste keskset asendit nii ajastute kui kultuuride vahel. Võrreldes teiste kättesaadavate mütoloogiakäsiraamatutega, on J. Puhvel jätnud kreeka müütide jaoks vähem ruumi ning kreeka-roma osakaal teiste indoeuroopa müütide hulgas on ta teoses päris mitu korda väiksem. Autori püüe panna kreeka müüdid oma käsitlusega kohasesse mõõdulisse kooskõlla, jättes nad ilma veidi teenimata eelistustest, on arusaadav ja sümpaatne. Nendest normistatud ja ühtlustatud lugudest arhailisi ning algupäraseid motiive leida tähendab müüdiuurijale läbimurdmist kahekordsest kaitsekihist: Homeroose-eelsete kreeklaste parandustest-uuendustest ja hilisemate mütograafide ülipüüdlikust süstematiseerimistööst. Kreeka panteon annab võrdluseks indoeuroopa traditsiooniga küll üksikasju, mida kohalike iseärasuste kujul võib esindusliku panhelleenliku kihi alt sügava õpetatuse abil välja tuua, kuid nende detailide kultuslik, müütiline sisu on tihti raskesti avatav (nt «Iliases» Hera karistamine, kes ripub pilvedes, kättpidi kuldsetes ahelates, jalgade küljes alasid ja keegi ei tohi teda aidata — vaevalt on see ainult Homeroose tahumatu sõdurinali). Kreeka eepiline poeesia, libisenud usuliselt pinnalt kangelaslugudesse, näitab jumaliku aparati tegutsemas pigem sõdurliku kui preesterliku vaimulaadi järgi. Sellele vaatamata vilksavad olümposeseltskonna helge paraadkülje tagant ka tumedad allmaavärvid (Zeus — taevane valitseja, ent ka maa-alune käskija — Katachthonios; Apollon ja Asklepios roti ning muti sümboolikaga, mis nagu Indias Rudra ja Ganeša puhul seostatakse haiguste tekke ja raviga) (lk 135).

Kreekaga võrreldes on Rooma olukord ootamatult erinev ja koos sellega tundub raamatu Kreeka-Rooma osa traditsionaalse käsitlusega harjunud pilgule ebaharilik. Kui rooma müüte on tavaliselt vaadeldud klassikalise (=kreeka) mütoloogia lisana raamatute sabas, siis sellisele suhtumisele panid aluse tegelikult juba roomlased ise (meenutagem kasvõi Ovidiust). Selle kõrval on aga Roomas säilinud tardunud rituaalivorme, mille religioosne sisu polnud enam arusaadav isegi toleaeagsetele osavõtjatele. Just Roomas on legendi kujul alles indoeuroopa kosmogoonne ja antropogoonne traditsioon, kangelaskesksest Rooma ajaloost aga peegelduvad vastu tuntud müüditoomad Indiast, Skandinaaviast (jumalate võitlus võimu pärast, nende omavaheline vaen). Rooma rituaalid võivad saada arusaadavaks veeda tekstide taustal, mille näitena on analüüsitud hobusega seotud tavasid (lk 158—159). Roomlaste kalendris tähistas iga paaritu päev mingit religiooset

pidustust ja erinevalt kreeklastest säilis seal kultuse side teoloogiaga. Loomaohverdustes jäid roomlased traditsioonide juurde ega pürginud neid kreeklaste moel uuendama ja vabalt tõlgendada: Marsile ohverdati ikka härg, Jupiterile lammas, Maajumalale siga (Kreekas selline range vastavus puudus). Et roomlaste müüdidloomingus on suhteliselt vähe loovat vaimu, et nad olid oma kultustes konservatiivsed, säilitasid arhailisi sümboleid ega kippunud neid uuendama, — see toob nende juures välja kauged ja sügava traditsiooni, millele võib paralleele leida nii Indiast kui Iraanist (nt Jupiteri preestri — Flamen Dialise ja India braahmani suhtes kehtivad sarnased keelud; erinevate abieluvormide analoogid Indias ja Roomas, mille juured peituvad indoeuroopa sõdurikultuuris). Rooma traditsionaalsust näitab ka praegune Itaalia lipp, mille värvid (valge, punane, roheline) kordavad Roomas uue aasta algust tähistavate hobukaarikute võidusõidust osavõtjate esinemisvärve. Võistlejad jagunesid kolmeks «hõimuks» või rühmaks, tähistamaks kolmeosalist seisuste süsteemi: preestrid (valge), sõdurid (punane), põllumehed (roheline). Kuigi roomlaste pärimused tegelevad rohkem ühiskondlike kui kosmiliste probleemidega, näitab hämarate kultuste ja rituaalide küllus nende juures, et seal on peidus kultusmüüdid, mille roomlased olid juba unustanud või «tõlkinud» ajalooks (lk 147). Nii kordab Roma linna asutamislugu legendi vormis müüti maailma ja inimese loomisest, tegelased järgnevas legendaarses ajaloos käituvad aga nagu jumalad india, iraani ja skandinaavia traditsioonis.

Germaani müüdid, indoeuroopa kultuuritraditsiooni kolmnurga kolmas külg, esitavad lugulaulude vormis kosmogoonilise, antropogoonilise ja eshatoloogilise maailmapildi, kus rituaalil pole nii tähtsat kohta kui rooma pärimustes. Preestri roll jääb hüpertrofeeritud sõjakusega germaani müütides kahvatuks, peategelased on jumal-sõdur, sõdur-kangelane. Jumalate paar, ühelt poolt šamanistlik Odin (Wodan), sõjaosavuse, tarkuse, maagia jumal, ja teisalt Týr, samuti nagu Odin tarkuse, võidu, ent ka ustavuse, seaduste, sõnapidamise jumal, peetud ka roomlaste Marsi analoogiks — nendele jumalatele leitakse sarnased paarilised just Roomast Horatius Coclese ja Mucius Scaevola näol. Nii germaani jumalate kui rooma legendikangelaste puhul on iseloomulik kehaanomaalia, ühel paarilistest puudub silm, teine on ühe käega. Týr ohverdas käe, pidades lubadust võitluses hiigelhirmsa hundiga; Odin ohverdas silma, et saada teadmise-ettenägemisvõimet. Rooma kangelased võitluses etruskide vastu on neile mõjuvaks paralleeliks, kus võitluse-võidu motiiv on pandud sõltuvusse võitja jaoks ennastohverdavast lepingust-pandist, mille juured pärinevad ilmselt rooma-germaani ühisest traditsioonist.

Skandinaavia Thori rolliulatus, kes on ühtaegu hirmutav haamriga hiidude vastu võideldes, aga oma tohtus söögiisus ka koomiline, on üsna sarnane Indrale, transvestismi motiiv toob aga meelde ka näiteks Heraklese. Headuse ja valguse jumala algkuju Baldr, kelle nimi pole küll sagedane skandinaavia traditsioonis, viib oma headuse ja kurjuse, valguse ja pimeduse vahelise võitluse motiiviga otse maailma dramaatilise olemuse keskele. Ilu, puhtuse ja õilsuse kehastus Baldr ei saa jääda maa peale ürgsuli Loki salakavaluse tõttu, kuid maailm jääb ootama Baldri ülestõusmist ja tagasitulekut surnuteriigist. Lugu kõrvutatakse paljude teistega, alates kreeka Adonisest kuni Kristuseni, unustamata ka «Kalevala» Lemminkäist ja seda, et maagilised sõnad hukkunu äratamiseks kordavad viimati nimetatu puhul peaaegu sõna-sõnalt Atharvavedat ja germaani müüti. Headuse ja õigluse hukutamise juures jääb lohutuseks ainult see, et ka kurjus ei jää karistamata, germaani müüdi puhul siis Loki — jumalate seltskonna häbiplakk, provokaator ja irvhammas. Mitte ainult Skandinaavia ei toida Loki-suguseid õelaid trikimeistreid ja pahatahtlikke mahhinaatoreid, vaid ka hoopis kaugel, indoeuroopa areaali teises ääres võib leida talle väärilise paarilise Durjodhana näol. Sarnasus ulatub selleni, et mõlemad kasutavad oma alatute plaanide täideviimiseks kõrvalseisja, pimedada mehe teadmatust, mõlemad on väsimatud oma intrigeerimises, vaatamata hoiatustele, et see lõpeb neile halvasti. Nagu viimaks mõlema puhul lähebki.

Kui J. Puhveli õpetatud vaimukusega esitatud juhatusel indoeuroopa võrdlevasse mütoloogiasse midagi eriti esile tõsta, siis nimetaksin raamatu etümoloogilisi ja tekste interpreteerivaid kohti. Näiteks Livius Rooma ajalukku sisse põiganud väljend protomüüdile rajanevast rituaalist: *aquam... extingues* (ladina k 'kustutad vett'), mis omandab mõtte seoses tule-vee müütilise ühtsuse teemaga (lk 282).

«Võrdlev mütoloogia» võimaldab tundma õppida indoeuroopa jumalate ja kangelaste värvikat seltskonda nende omavahelistes suhetes, mis tihti pakuvad hämmastavaid paralleele. Mis aga olulisem, raamat aitab sisse elada selle kõrge seltskonna käitumistavadesse, ja nii on võimalik hakata omandama nendega suhtlemises seda vaba elegantsi, millega kõne all olnud käsitus haarab maid Indiast Islandini ja aegu läbi aastatuhandete tänapäevani.

Anne Lill

FILOSOOFIAST HOOLIVALE LUGEJALE

Aimuski ütleb, et filosoofilist ja filosoofia-alast kirjandust leidub Eesti raamatukogudes ning erakätes väga lünklikult. Suured lüngad ei võimalda pidevat ülevaatlikkust filosoofilistes probleemidesse süvenemisel, häirides juba algusest peale säärase mõtlemisviisi kujunemist, millele annaks selgust ja tugevust nimelt see pidev ülevaatlikkus.

Tegelike lünkade piiravat toimet võimendab seegi, et meil puudub ülevaade sellest, mida Eestimaal eestlaste, aga ka muukeelsete kodakondsete raamatukogudes filosoofia alalt ülepea leida võib. Ei ole nimelt kahtlust, et nii mõnigi arvatav tühik selles leidumuses on tegelikult üksnes näiline: me lihtsalt ei tea, et otsitav raamat siiski siinsamas kellegi riulil ehib! Uteldut silmas pidades võiks järelikult alustada sellest, et proovida kindlaks teha filosoofilise ja filosoofia-alase kirjanduse leidumust, s. t selgitada, kas ja mida, kus ja kellel leidub. Esimese sammuna sellel teel palub Eesti Akadeemiline Filosoofia Selts anda filosoofiaast hoolival lugejal seltsile teada, missugust filosoofilist ja filosoofia-alast kirjasõna leidub selle hooliva lugeja eraraamatukogus.

Võttes tänuga vastu annetusi seltsi raamatukogu tarvis, peab selts niisiis ühtaegu vähemalt niisama tähtsaks teada, kuhu ja kelle poole võiks pöörduda palvega, tutvumaks ühe või teise tarviliku teosega, mis harilikul teel kättesaamatu. Vastavad andmed säilitatakse seltsi raamatukogus selle ühe osana ning neid oleks õigus kasutada üksnes neil, kes tunnustatud selle lugejana. Avaldaja soovi kohaselt võib andmete kasutamist piirata nende tingimustega, mida avaldaja peab hädatarvilikuks oma erakogu kaitseks.

Eesti Akadeemiline Filosoofia Selts ei pea oma eesmärgiks tungida eraraamatukogude saladustesse, kõnelemata harulduste väljameelitamisest. Kuid ometi tuleks tunduvalt avardada võimalusi juurdepääsuks sellele kirjasõnale, mis siia maani kättesaamatu. Andmete loovutamine seltsile ei tähenda veel teose pakkumist või laenamise kohustust. Selts ei loo oma raamatukogu era- või avalike raamatukogude kahjuks või arvel. Pigem lisab ta iga eraraamatukogu omaniku nauditud nähtavale kogule veel ühe uue dimensiooni, luues nähtamatu imaginaarse, ent vähemalt niisama efektiivse uue filosoofilise raamatukogu.

Eesti Akadeemiline Filosoofia Selts
202400 Tartu, Ülikooli 16, ruum 209

EDITORIAL NOTE

As the Estonian people has been one of the few whose cultural tradition has been founded by the peasantry (not by the nobility or the bourgeoisie), the search for a corresponding rural philosophy has also been traditional. Professor of agronomy Jaan Lepajõe discusses this in his article, commenting on the ideological heritage of two thinkers of the 1930s — agronomist Kaarel Liidak and the great writer A. H. Tammsaare.

In the present issue of our journal we publish the last part of the translation of *Technology, nature, society*, an extensive treatment by the US scientist Daniel Bell.

Priit Kogerman's essay considers essential philosophical problems — reason and its role in human existence.

Two translation articles by well-known writers from different decades of the present century deal with politics. Günter Grass, a present-day writer, shows the way towards the opportunities of democratic socialism while Maurice Maeterlinck who is very little known as a political thinker proceeds from the problem of general franchise and arrives at a convincing treatment of the human basis of the democratic society.

From T. S. Eliot's essays his treatment on the relations between religion and literature has been translated. It is accompanied by *Burnt Norton*, one of his *Four Quartets* in Ants Oras's rendering. A. Oras (1900—1982), professor of English at Tartu and later at Florida Univer-

Editorial note

sity, was an outstanding researcher of Eliot's work in the 1920s already.

Theologian Kaide Rätsep's study on the Lord's Supper makes an attempt at dating this primeval event of Christianity, and in this connection investigates the role of the Essenes in the genesis of Christianity.

Lawyer Jaan Sootak's article deals with an ethical question: is the punishment of a criminal justified and how should it be done?

The treatment of philosophical themes in the present issue ends with Immanuel Kant's classic *What is Enlightenment* with a commentary by Eduard Parhomenko.

Elmar Järvesoo, an Estonian professor working in the USA, gives a survey about teaching agronomy at Tartu University during the period of the Estonian Republic.

In the part of criticism classical philologist Anne Lill reviews the book *Comparative Mythology* by Jaan Puhvel, professor of California University. The present issue ends with the consecutive part of Nikolai Berdyayev's treatise on the sources of Russian Communism.

Introduction to reason

Priit Kogerman

The article tries to throw some light on the phenomenon of human reason which is defined as a capacity for conceptual thinking. The argument is based mainly on the ideas of Konrad Lorenz, with only a few supplements. Human reason is observed as an emergent quality of the system «man». The following components have been analysed separately:

1. Perception is a function of abstracting which enables us to separate combinations of signals constant in time and in this way to identify objects. In highly developed vertebrates a more direct abstracting function of perception is present — animals are capable of placing objects into certain classes of objects.

2. Insight is a form of acquiring information from external environment which is characteristic of higher anthropoids and man. In its formation central representation of space has played an important role, binocular orientation being the prerequisite of the latter. The relations of conceptual thought to language is discussed and possible way of emergence of a primitive language is pre-

sented. The impact of experience on insight is also observed.

3. Voluntary movement is important as an instrument of spatial orientation and proves to be indispensable in exploratory behaviour.

4. Curiosity and exploratory behaviour can be followed in some highly developed animals, especially in their juvenile state of development. Exploratory behaviour attains a new level when it becomes directed at the organism's own body. Human consciousness probably emerged as a result of self-exploratory behaviour.

5. Imitation enables an individual to learn the speech and so to pass nongenetic information from one generation to another (the phenomenon of tradition).

6. Tradition. Examples of tradition can be followed in several animals. The uniqueness of human tradition lies in its independence of the immediate presence of objects. In this way accumulation of knowledge becomes possible.

None of the faculties mentioned above is an exclusive property of man. In nature all of them have an independent function but only bound together in a certain manner they form the unique phenomenon of human reason.

Summaries

The Passover of the Essenes and the Last Supper of Jesus

Kaide Rätsep

Some scholars have suggested that the Last Supper of Jesus was a kiddush ceremony, supposed to take place in the evening before the feast. Lietzmann suggested that the Last Supper was a chaburah, i. e. the meal of the «friends» who had pledged to keep themselves pure from ceremonial defilement. Members of such associations did sometimes take part in duty meals before the feasts.

Joachim Jeremias argues that the Last Supper of Jesus was a Passover. The Synoptics (the first three Gospels) affirm that Jesus and his disciples shared a meal, which was in fact Passover. But the Fourth Gospel seems to deny it. Some scholars have attempted to reconcile the two narratives, but their theories have been rejected.

Scholars have held it possible that some groups within Judaism, of the New Testament times adhered to their own calendar and that therefore Jesus may have celebrated the Passover at a time different from the «official» calendar. A French scholar, Annie Jaubert, has pointed out that in the Community of Qumran the solar

year (consisting of 364 days) always began on a Wednesday, the fourth day of the Jewish week. The Passover, the fifteenth day of the first month, always fell on a Wednesday. A. Jaubert suggests that on Tuesday Jesus ate the Passover and was arrested; on Wednesday he was kept in Caiphas' house; on Thursday he was taken to Pilate's and kept in custody that night; on Friday charges were brought against Jesus before Pilate and he was crucified. We find that such a hypothesis should be rejected. We argue that the New Year began for the orthodox Jews (whose lunar year consisted of 354 days) as well as for the Essenes-Zealots on the first day. But the Essenes celebrated the Sabbath on the fourth and the eleventh day of the first month. According to the «official» calendar the Sabbath fell on the second and the ninth day of the same month. Jesus celebrated the Last Supper on the fourteenth day (Thursday). On the fifteenth day (Friday) he was crucified. However, the Passover of the Essenes fell on Wednesday and the fifteenth day of the first month. It follows that Jesus ate the Last Supper according to the «official» calendar, while the Essenes-Zealots celebrated their Passover after the death of Jesus. The Gospels of the

New Testament reflect the terror and confusion caused by the Essenes-Zealots who imposed their «right» calendar on the people of Israel.

Schwerthieb löscht die Flamme nicht: Über den Grund und Zweck der Strafe

Jaan Sootak

Die Frage über den Grund und Zweck der Strafe ist eine Hauptfrage nicht bloss im Strafrecht, sondern in der Rechtsphilosophie und Ethik überhaupt. Im vorliegenden Aufsatz wird dieses Problem von dem geschichtlichen Gesichtspunkt (die sakrale Urformen der Strafe, die Entstehung der öffentlichen Strafe u. a.) betrachtet.

Während der Entwicklung des Strafrechts und der Strafe kann man eine Tendenz zur Subjektivität beobachten. Die Entstehung der Blutrache kann man als der Anfang des subjektiven Strafrechts und des Rechtsbewusstseins betrachten; als Träger dieser Subjektivität steht der Verletzte da. Gleichzeitig hat die Blutrache eine Grundidee der Strafe — den Vergeltungsgedanke — geäußert. Die Aufklärung trägt die Subjektivität auf die Seite des Verbrechens (die Schuld, die Beweggründe usw.). Die

Anwendung des Prinzips der Subjektivität bei der Strafe hat die soziologische Lehre des Strafrechts geübt; als Hauptbegriff des Strafe wird der Zweck gesehen. Durch demokratische Reforme begonnen, hat die Behandlungs-idee mit der politischen Erschütterung der totalitären Regimen von Stalin und Hitler seine erste kriminologische Periode geendet. Die kriminaltherapeutische Lehre hat in der zweiten kriminologischen Periode gewisse ethische Krise verursacht; also können wir heute über den Aufstieg der neoklassischen Lehre sprechen. Das Zurückweichen der Freiheitsstrafe vor der Geldstrafe und die Entwicklung des Opferschutzes und des Vermittlungsverfahrens lassen die Fragen über die Neuentstehung des Bussensystems der Germanen oder der privatrechtlichen Strafe stellen.

Reminiscences from Tartu at the second decade of independence

Elmar Järvesoo

The reminiscences include the years 1930—1937 when the author studied at the Faculty of Agriculture of the Estonianized Tartu University and later worked there as an assistant.

The detailed description of the problems of founding the

Summaries

Agricultural Faculty serves as an example of the difficulties that had to be overcome while establishing the Estonian-language university in general. There was a shortage of experienced staff. At the Department of Agronomy of the new Agricultural Faculty (the other Department was Forestry) not a single lecturer with an experience of teaching at the university or having an academic degree could be found for a dozen posts of full-time staff. Fortunately there were several candidates who had experience in educational work and agronomical research and who defended their doctoral theses in a few years. From the late

1920s it was already possible to employ the graduates of the Estonian university who had gone through the normal career of a university lecturer including additional studies abroad and who had acquired academic degrees.

As a result of all this in ten years the staff of the Faculty equalled to that of the universities of neighbouring countries both for its number and academic standards.

The author has also been active in running the journal Akadeemia in 1937—1940. The Akadeemia of that period was an organ of the democratic opposition among the intellectuals of Tartu.

ОТ РЕДАКЦИИ

Эстонский народ — один из немногочисленных народов, чья культура создана крестьянством (а не дворянством или буржуазией). Эта особенность обусловила появление особой крестьянской философии. О разысканиях в этой области говорит в своей статье профессор агрономии Яан Лепайые. Он комментирует идейное наследие двух мыслителей 1930-х годов — агронома Каареля Лийдака и писателя А. Х. Таммсааре.

Публикуется окончание обширного исследования американского ученого Даниэля Белла «Технология, природа, общество».

Эссе Прийта Когермана посвящено важным философским проблемам. Его интересует, что такое разум и какова его роль в человеческой жизни.

Две переводных статьи на политические темы принадлежат хорошо известным в разные десятилетия нашего века писателям. Наш современник Гюнтер Грасс размышляет о возможностях демократического социализма. Морис Метерлинк мало известен как политический мыслитель. Журнал публикует его статью, посвященную проблеме общечеловеческих основ демократического общества.

Эссеистика Т. С. Элиота представлена работой о взаимоотношении религии и литературы. В качестве приложения к ней печатается «Burnt Norton», один из его «Четырех квартетов» в переводе Антса Ораса

От редакции

(1900—1982). А. Орас был профессором английской филологии Тартуского, а позднее Флоридского университетов и уже в 1920-е годы являлся видным исследователем творчества Элиота.

Статья теолога Кайде Рятсепа о последней вечере Иисуса касается вопроса о датировке этого события и в связи с этим — роли эссенов в происхождении христианства.

Работу Яана Соотака характеризует этическая направленность. Его интересует насколько оправданным бывает наказание преступника.

Подборку статей с философской проблематикой завершает комментарий Эдуарда Пархоменко к классическому тексту Иммануила Канта «Что такое просвещение?».

Элмар Ярвесоо, профессор агрономии, работающий в США, рассказывает о том, как происходило обучение агрономии в Тартуском университете периода Эстонской Республики.

В разделе рецензий специалист по классической филологии Анне Лилль дает оценку книге профессора Калифорнийского университета Яана Пухвеля «Comparative Mythology». Номер завершается публикацией очередной части исследования Николая Бердяева об истоках русского коммунизма.

Введение в разум

Прийт Когерман

В статье делается попытка пояснить явление человеческого разума. Разум — это способность к концептуальному мышлению. Автор опирается в основном на идеи Конрада Лоренца. Внесены лишь некоторые дополнения. Человеческий разум рассматривается как эмерджентное свойство системы «человек». Следующие компоненты проанализированы отдельно:

1. Восприятие является функцией абстракции, так как оно способно отделять постоянные во времени комбинации сигналов и таким образом идентифицировать объекты. У высокоразвитых животных восприятию присуща более прямая функция абстракции — животные способны классифицировать объекты.

2. Инсайт — это форма добытия информации о внешней среде, существующая у высших человекообразных обезьян и у человека. В ее формировании важную роль сыграла центральная репрезентация пространства, предпосылкой которой была бинокулярная ориентация. Рассматривается и отношение концептуальной мысли к языку, и прослеживается возможный путь возникнове-

ния примитивного языка. В статье говорится также о влиянии опыта на инсайт.

3. Намеренное движение важно как инструмент пространственной ориентации и является необходимым при исследующем поведении.

4. Любопытство и исследующее поведение прослеживаются у некоторых высокоразвитых животных особенно на ранней стадии развития. Исследующее поведение достигает нового уровня, когда оно направлено к собственному телу организма. Человеческое сознание вероятно возникло в результате исследующего поведения.

5. Имитация дает особую возможность овладеть речью и таким образом передавать негенетическую информацию от одного поколения к другому (явление традиции).

6. Примеры традиции могут быть обнаружены у некоторых животных. Уникальность человеческой традиции заключается в ее независимости от непосредственного присутствия объектов. Таким образом становится возможной аккумуляция знаний.

Ни одно из вышеперечисленных свойств не является исключительной принадлежностью человека. В природе каждое из них выполняет какую-то самостоятельную функцию. Но лишь между собой определенным образом связанными форми-

Резюме

руют они уникальный феномен человеческого разума.

Пасха ессеев и последняя вечеря Христа Кайдэ Рятсен

Некоторые исследователи утверждают, что последняя вечеря Христа — это церемония киддушей, которая была осуществлена в вечер, предшествующий настоящему празднику. Так например, Лийтцман, полагает, что последняя вечеря — это хабура, т. е. вечерч «друзей», стремившихся к особой чистоте.

По мнению Иоахима Иеремии, последняя вечеря была пастой. Синоптики (три первых евангелия) указывают, что Иисус вместе со своими апостолами ел пасту. Четвертое евангелие как будто отрицает это. Некоторые исследователи пытались примирить эти противоречия, но теории этих исследователей не нашли всеобщего признания.

Ученые признали возможным, что некоторые группы верующих, исповедывавших иудаизм в эпоху Нового Завета, следовали своему календарю, и поэтому Иисус мог праздновать Пасху в такое время, которое не совпадало с «официальным» календарем. Французская исследовательница Анни Жобер обратила внимание на то, что

в кумранском приходе солярный год (364 дня) начинался всегда по средам, в четвертый день недели по иудаистскому календарю. Пасха в пятнадцатый день первого месяца приходилась всегда на среду. А. Жобер утверждает, что Иисус ел Пасху во вторник и в этот же день его арестовали; в среду его привели в дом Каиафы и в этот же день против него было выдвинуто обвинение; в четверг он был приведен к Пилату и остался на ночь под стражей; в пятницу Иисус был приговорен к смертной казни и распят. Это означало бы, и ессеи ели Пасху в это же число. Однако по так называемому официальному календарю — в четверг. По этому же официальному календарю Иисус находился в доме Каиафы в пятницу. Эту гипотезу следует отвергнуть.

Мы утверждаем, что у ортодоксальных иудеев (согласно их календарю в году насчитывалось 354 дня) новый год начинался как и у ессеев в первый день. Однако ессеи праздновали шабат на четвертый и одиннадцатый день первого месяца.

В соответствии с «официальным» календарем шабат приходился на второй и девятый день этого же месяца. Последняя вечеря Иисуса состоялась на четырнадцатый день (в четверг). На

пятнадцатый день он был распят. Паста ессеев пришла на пятнадцатый день первого месяца. (это была среда). Отсюда следует, что последняя вечеря Иисуса состоялась в соответствии с «официальным» календарем, причем ессеи праздновали Пасху после смерти Христа. В евангелиях Нового Завета говорится о терроре ессеев и об учиненном ими беспорядке, что принудило израильский народ следовать своему календарю.

**Мечом против пламени:
Об основах и целях
применения уголовного
наказания**
Яан Соотак

Вопрос о сущности и целях уголовного наказания является, пожалуй, одним из центральных в уголовном праве. В статье этот вопрос рассматривается в историческом плане, начиная с первобытных, религиозных форм наказания (жертвоприношение). Большое внимание уделяется вопросу о превращении частного наказания (кровная месть) в публичное.

В развитии всего уголовного права, в том числе и уголовного наказания, прослеживается общая тенденция в сторону субъективности. Возникновение кровной мести может быть рассмо-

трено как начало субъективного уголовного права и правосознания, однако, носителем этой субъективности является мститель — потерпевший. Одновременно кровная месть является четким выражением одного из основополагающих принципов наказания — возмездия. В эпоху Просвещения носителем субъективности становится преступник — в уголовно-правовой теории и законодательной практике возникает понятие субъективной стороны преступления (вина). Применение принципа субъективности в отношении назначения наказания и его исполнения осуществляется т. н. социологической школой уголовного права (Ф. Лист). Центральным понятием в учении о наказании становится цель наказания. Последнее столетие характеризуется острой полемикой между социологической и классической школой уголовного права, внесшей существенный вклад в развитие уголовно-правовой теории и законодательной практики.

**Воспоминания о Тарту во
второе десятилетие
самостоятельности
Эстонии**
Элмар Ярвесоо

Воспоминания охватывают период с 1930 по 1937 год. В это время автор учился в

Резюме

Тартуском университете на новом сельскохозяйственном факультете и позже работал там ассистентом.

Автор подробно рассказывает также о трудностях, возникших при образовании сельскохозяйственного факультета (как и эстонского университета в целом). Не хватало преподавателей с опытом работы в высших учебных заведениях. Возникли большие сложности с заполнением штатных мест на два отделения факультета — агрономии и лесоводства. К счастью, удалось найти немногочисленных специалистов, кандидатов наук, имевших к тому времени и педагогический опыт; через несколько лет они защищали докторские диссертации. Начиная со второй половины 1920-х годов, преподавателями

могли уже становиться воспитанники эстонского университета, прошедшие нормальную подготовку, которая включала и дополнительное обучение за границей и защитами научной степени.

Таким образом, в течение десяти лет на факультете сформировался преподавательский коллектив, который по своему профессиональному уровню и количественному составу был вполне сопоставим с преподавательскими кадрами соседних стран.

Автор воспоминаний принимал также участие в основании и оформлении журнала «Акадезмия» в 1937—1940 годах. Журнал являлся в то время выразителем мнений демократической оппозиции тартуской интеллигенции.

Nikolai Berdjajev

VEENE KOMMUNISMI LÄTTED IA TÄHENDUS

VI

Tõlkinud Jaan Isotamm

25 aasta vältel valitses vene kirikut ja ideoloogiliselt ka Vene riiki kuulus Püha Sinodi ülemprokurör K. P. Pobedonostsev, kes oli vana monarhistliku Venemaa languseajastu vaimne juht. Uue, kommunistliku Venemaa vaimne juht oli Lenin. Tema juhtis palju aastaid revolutsiooni ettevalmistavat protsessi ja valitses revolutsioonijärgset Venemaad. Pobedonostsev ja Lenin esindasid polaarselt vastandlikke ideid. Kuid nad on sarnased hingestruktuurilt, paljuski kuuluvad nad ühte ja samasse tüüpi. Pobedonostsev oli silmapaistvam, keerulisem ja huvitavam inimene, kui temast ainult ta reaktsioonilisele poliitikale tähelepanu pöörates arvatakse. Kunagi iseloomustasin ma Pobedonostsevi maailmavaadet kui «nihilismi usulisel pinnal». Oma suhtumises inimesse ja maailma oli ta nihilist, ei uskunud inimesse vähimalgi määral, pidades inimloomust lootusetult halvaks ja tühi-seks. Tema hoiak inimelu ja maailma suhtes oli põlglik ja halvustav. Ta põlgas ka piiskoppe, kellega Püha Sinodi ülemprokurörina kokku puutus, ja keeldus nende juures nägemast mingeidki vaimseid inimomadusi, ning arvas, et episkopaati peab juhtima riigivõimu esindaja. Püha Sinodi ülemprokurörina allutas ta kiriku riigile, sest ei uskunud ei vaimulike ega ilmikute inimlikesse väärtustesse. Inimene on nii lootusetult halb, et ainsaks pääseteeks on teda karmilt vaos hoida. Inimesele ei tohi anda vabadust. Ainult monarhistliku riikluse vägivalla ja sundusega saab maailma vaos hoida. Usu puudumise pärast inimestesse ja nihilistliku maailmanägemise tõttu jõudis Pobedonostsev äärmiselt reaktsioonilistele järeldustele. Jumalat Pobedonostsev uskus, kuid ei suutnud seda usku ühendada oma suhtumisega inimesse ja maailma. Eraelus oli see suurinkvisiitori maine omandanud mees pehmeloomuline, armastas liigutavalt lapsi, kartis oma naist ega olnud «ligimeste» suhtes sugugi hirmuäratav. Ta ei armastanud «kaugelolevat» — inimkonda, humaansust, progressi, vabadust, võrdsust jne. Milles võis ta sarnaneda Leniniga? Ka Lenin ei uskunud

inimesse ja temagi suhtus maailma nihilistlikult. Ta oli küüniline inimpõlgur ja nägi samuti pääseteed vaid inimeste vaoshoidmises raudse rusika abil. Ka tema uskus nagu Pobedonostsevgi, et inimeste elu saab organiseerida ainult sunduse ja vägivallaga. Samuti nagu Pobedonostsev põlgas talle alluvat kiriklikku hierarhiat, põlgas Lenin oma revolutsioonilist hierarhiat, ta mõnitas kommuniste ega uskunud nende inimlikesse väärtustesse. Nii Lenin kui Pobedonostsev uskusid mõlemad inimeste dresseeritavusse, nähes ainsat väljapääsu nende vägivaldses organiseerimises. Ühiskonda ei tohi nii organiseerida, et lootusetult halb inimmaterjal allutatakse drillile ja sunnitakse harjuma ühiskondliku elu tingimustega. Ka Lenin arvas, et maailm ja inimene on patused, pidades patuks inimese eksploateerimist inimese poolt ning klasside ebavõrdsust. Leninil puudus usk inimloomusesse, kõrgemasse algesse inimeses, kuid erinevalt Pobedonostsevist ei uskunud ta ka Jumalasse. Ent Lenin uskus tulevast elu, siin-, mitte sealpoolset tulevast elu, uskus uut kommunistlikku ühiskonda, mis asendas tal Jumalat, uskus proletariaadi võitu, nähes selles Uut Iisraeli. Kuid kommunistlikku ühiskonda ei saa rajada inimlikest väärtustest lähtudes, see tuleb rajada drillile, sundusele ja organisatsioonile toetudes. Lenini kommunistlik riiklus on sama autoritaarne ja autokraatlik nagu Pobedonostsevi monarhistlik riiklus. Aga uskmatuse tõttu inimesse, nihilistlikust suhtumisest ellu ja maailma, jõudis Lenin, vastupidi, äärmiselt revolutsioonilisele järeltulele. Nii äärmuslikult erinevatele järeltulele võib jõuda samamoodi. Siinse maailma elu näis neile mõlemale tühine ja kuri. Eraelus ei olnud Lenin, nagu Pobedonostsevgi, tige inimene, ta oli üsna heasüdamlik, suhtus inimlikult oma lähedastesse. Ka Lenin armastas lapsi ja loomi. Inkvisiitor ta ei olnud. Venemaa ja vene rahva saatuses on hämmastav, et Venemaad valitsesid nii enne kui pärast revolutsiooni mehed, kes ei uskunud inimesse ning suhtusid maailma nihilistlikult. See on väga sümbolne ja seletab

mõndagi. Võim ei saa Venemaal muutuda inimlikuks ning selle võimu pahupooleks on vene anarhism. Nihilistlik suhtumine maailma ja inimesse on askeetliku õigeusu väärastunud vorm. Seega oleme jõudnud viimase probleemini ning selleks on usuline probleem — kommunismi ja õigeusu vaheline suhe.

VII peatükk

KOMMUNISM JA KRISTLUS

1.

Eraldi vaatlemist nõuab küsimus kommunismi suhtumisest religiooni, eriti aga kristlusele. Kommunismi leppimatult vaenulik suhtumine kõigisse religioonidesse ei ole juhuslik, see kuulub kommunistliku maailmavaate olemusse. Kommunistlik riik aga on maailmavaate diktaator. Kommunistlik kord on äärmuslik etatism, riik on selles totalitaarne ja absoluutne, ta nõuab sundkorras ühtset mõtlemist. Kommunism kiusab taga kõiki kirikuid ning kõige enam õigeusu kirikut tolle ajaloolise rolli pärast. Kommunistide usutunnistuseks on võitlev ateism ja nad on kohustatud tegema usuvastast propagandat. Kommunism on fanaatiliselt vaenulik iga religiooni, eriti ristiusu suhtes, ja seda mitte sotsiaalse süsteemina, vaid kui religioon. Kommunism tahab ise olla kristlust asendav religioon, ta pretendeerib rahuldama inimhinge usulisi vajadusi, tahab anda elule mõtte. Kommunism on terviklik, kogu elu haarav, ta ei piirdu mõne üksiku ühiskondliku alaga. Seetõttu on tema kokkupõrge teiste religioossete tõekspidamistega paratamatu. Sallimatus ja fanatism lähtuvad alati religioonist. Ükski teaduslik, puht-intellektuaalne teooria ei saa olla nii sallimatu ja fanaatiline. Usundina on kommunism eksklusiivne. Väga olulist osa etendab siin vene religioosne temperament,

sektantlik ja raskolniklik psühholoogia. Kuid sallimatu ja sõjakas hoiak religiooni suhtes oli määratud juba Marxi poolt. Venemaal üliaktuaalse tähenduse omandanud fraasi *usk on oopium rahvale* ütles Marx välja oma artiklis «Sissejuhatus Hegeli õigusfilosoofia kriitikasse». Ta arvas, et töölisklassi, järelikult ka kogu inimkonna vabastamiseks tuleb usulised tunded inimeste südameist välja rebida. Marx ütles: «*Mitte religioosne südametunnistuse vabadus, vaid südametunnistuse vabastamine religioossest ebausust*». Usulised tõekspidamised peegeldavad inimeste orjastatust looduse stiihiliste jõudude ja ühiskonna irratsionaalsete jõudude poolt, ning nad püsivad seni, kuni inimene, sotsiaalne inimene, pole noid salapäraseid stiihilisi ja irratsionaalseid jõude lõplikult oma valdusse saanud. Oma mõtisklustes religiooni üle oli Marx Feuerbachi õpilane, kuid ta arendas õpetaja mõtteid sotsiaalses suunas. Feuerbach oli kõige geniaalsem ateistlik filosoof XIX sajandil, ta oli väga terav ja tegi väga palju ära antropoloogilise filosoofia heaks üldse. Nagu teada, tahtis ta teoloogiat muuta antropoloogiaks. Tema arvates pole inimene loodud Jumala näo ja kuju järgi, vaid Jumal on loodud inimese näo ja kuju järgi. Religioon väljendab vaid inimese kõrgemat loomust, mis temalt on ära võetud, võõrandatud ja üle viidud transtsendentsesse sealpoolsusse. Religioon on inimese vaesestanud ning paljaks röövinud. Vaesel inimesel on rikas Jumal. Kõik ülev on Jumalale üle kantud, Tema omaks kuulutatud. Usk Jumalasse väljendab inimese vaesust, nõrkust ja orjalikkust. Tugev, rikas ja vaba inimene ei vajaks Jumalat, kõik väärtused oleksid tal endal olemas. Marx järeldas sellest, et proletariaati hoiab nõrkuses, vaesuses ja alandatuses usk Jumalasse. Religioon pakub illusoorset, fiktiivset lohutust, võitu väljaspool reaalsust, ning takistab seega reaalse võidu ja vabaduse saavutamist. Võidukas proletariaat hülgab kõik illusoorseid, fiktiivsed, teispoolsega seotud lootused ning realiseerib oma võidu siin, maises elus. Marxi õpetus teadvuse religioossetest ja ideoloogilis-

test illusioonidest, milles peegeldub inimese orjastatus, sõltuvus, nõrkus ning alandatus, on pärit Feuerbachilt. Kuid Marx andis õpetusele teadvuse illusoorsusest terava, sotsiaalse iseloomu. Marxi sõjakas ateism nõudis ennekõike teadvuse muutmist. Religioosete tõekspidamiste hävitamiseks pole vaja vanglaid, mahalaskmisi ega tagakiusamisi, vaid revolutsioneeritud teadvust, mis tekib proletariaadi revolutsioonilise klassivõitluse tulemusena. Noor Marx oli eriti huvitatud võitlusest religioosete tõekspidamistega. Talle nagu Bruno Bauerilegi oli see eeskätt intellektuaalne võitlus. Marx oli tollal vasakpoolne hegeliaan. Hiljem nõrgenes tema huvi maailmavaadet kujundavate küsimuste vastu, ta hakkas tegelema põhiliselt majanduslike probleemidega. Kuid endiselt jääb ta võitlevaks ateistiks. Muuseas peab ütlema, et Marxi usuvastatus ei olnud nii ekstreemne kui meie Bakuninil või Dühringil Saksamaal. Marksismivastane, anarhismi kalduv sotsialist Dühring ütles otse, et sotsialistlikus ühiskonnas on religioon keelatud. Isegi Engels, kes oma peamise teose pühendas Dühringi filosoofiliste ja sotsiaalsete vaadete kriitikale, vaidles usu ärakeelamise küsimuses Dühringile vastu. Sõjakast valgustusest saab tavaliselt sõjakas ateism. Ennastusaldav ja traditsioonide kammitsaist vabanenud mõistus vastandub usule Jumalasse. Alati on see vaid üleminekujärk, kui mõistus ei tea, millisel määral ta sõltub negatiivsetest afektidest, ning alles küpsem ja tõeliselt vabam mõistus tunnetab oma piire ning muudab suhtumist religiooni. Vene valgustuslik mõistus on oma esimeses sõjakas staadiumis ning täielikult afektide ja emotsioonide küüsis. Seda näeme Leninis.

Lenin oli kirklik, veendunud ateist ja usuvihkaja. Ütlen «ateist», ehkki ma ei usu puhtakujuliste «ateistide» olemasolusse. Inimene on religioosne loom, ja tõelist, ainsat Jumalat eitades loob ning kummardab ta valejumalaid, iidoleid ja puuslikke. Lenin labastas tugevasti Marxi ideid religioonist, nii nagu hiljem leninistid profaneerisid

Lenini ideid. Oma labasuses oli Lenin peaaegu geniaalne — säärane oli tema stiil. Marxil seisnes religiooniprobleem eelkõige teadvuse muutmises, mis seostus muidugi sotsiaalse võitlusega. Lenini jaoks on religiooni-probleem peaaegu ainult revolutsioonilise võitluse probleem ja ta on seatud sõltuvusse revolutsioonilise võitluse vajadustest. Lenin kutsus üles «tormijooksule taeva vastu». Kuid Lenini võitluses Jumalaga pole sügavust, pole Feuerbachi ega Nietzsche süvamotiive, pole seda, mis terendas Dostojevskile, pole sisemist draamat. Lenini mitmesse teosesse laialipillatud mõtted religiooni kohta on kokku kogutud ja eraldi raamatuna välja antud.³⁴ Seal võib kohata näiteks selliseid fraase: «Iga taevataadike on laibapilastus.» Lenin annab religioonile oma, pigem demagoogilise kui teadusliku definitsiooni: «Religioon on üks vaimse ikke liike, mis kõikjal ja alati painab rahvahulki, kes on ära kurnatud lõputust tööst teiste heaks, viletsusest ja üksindusest.» Või teine määratlus: «Religioon on vaimse puskari sort, millesse kapitaliorjad uputavad oma inimlikkuse ja oma nõudmised pisutki inimväärsema elu järele.» See definitsioon pärineb veel 1905. aastast. Eriti vihkas Lenin kõiki katseid ühendada kristlust sotsialismiga. Kiriku reformimine on tema arvates kahjulikum mustasajalisusest, progressiivne ja uuendatud kristlus halvem vanast ning laostuvast kristlusest. «Tütarlast rüvetav katoliku papp,» kirjutab Lenin, «on palju vähem ohtlik ideelisest ja demokraatlikust, vaimulikurüüta ning labase religioonita papist, kes propageerib taevaisakese poolt loodut ja loodavat. Esimest on kerge paljastada, hukka mõista ja minema kihutada, teist aga niisama lihtsalt minema ajada ei saa, ja paljastada on teda tuhat korda raskem.» «Vaimulikukuueta pappide» kategooria haarab suure osa usuvastasest propagandast. See on väga laialdane kategooria. «Hõlstita pappideks»

³⁴ Vt «Ленин о религии».

osutuvad kõik, kes pole materialistid, kõik, kes vähegi tunnistavad vaimse substantsi olemasolu, kõik spirituaalsetlikku või idealistlikku kallakuga filosoofid. Isegi Einstein kuulutati «ümberriietatud papiks», sest ta oli tunnistanud kosmilise tunde olemasolu, seda aga võis pidada religioosseks. Lenin vihkas isegi sõna «religioon» ja oli otsustavalt sotsialismi tõlgendamise vastu religioosse õpetusena, nagu seda kunagi püüdis teha Lunatšarski, kes sarnanes «vaimulikurüüta papile» siis, kui ta propageeris «jumalaehitamist», mis tegelikult oli ateism ja isegi sõjakas ateism. Kuid usu vihkamisele vaatamata oli Lenin selle vastu, et usuküsimust esiplaanile tõsta või võitlust usuga pidada iseseisvaks, revolutsioonilisest klassivõitlusest lahus olevaks ülesandeks. Lenin võttis isegi sõna usuliste tunnete sihiliku haavamise vastu, vaatamata sellele, et ta ise neid tundeid jõhkralt teotas. Ta soovitas lugeda XVIII sajandi prantsuse ateistlikke filosoofe, ja see näitab, kui sõltuv on marksistlik-leninlik ateism XVIII sajandi kodanlikust valgustusest.

Ehkki kommunismis on XVIII sajandi valgustusliku materialismi vaim väga tugev, teevad vene kommunistlikud usuvastase propaganda spetsialistid vahet radikaalse kodanluse valgustusliku usuvastase võitluse ning proletariaadi revolutsioonilise usuvastase klassivõitluse vahel. Väga rikkalikus nõukogude antireligioosses kirjanduses, kus usuvastasel propagandal on aukoht, heidetakse Plehhanovile ette just seda, et ta võitles religiooniga valgustuslikult, mistõttu tema suhtumine religiooni oli sõbralikult naeruvääriv. Plehhanov arvas, et hariduse kasv viib religioossete uskumuste loomuliku väljasuremiseni. Usk kaob iseendast, «isevoolu teel», ilma kirgliku ja vägivaldse võitluseta. Plehhanovile oli see eelkõige küsimus teadvuse muutumisest, s. t teaduslik ja filosoofiline probleem. Leninistid pakuvad selle asemele revolutsioonilist klassivõitlust religiooniga, mis paratamatult muutub tagakiusamiseks. Korduvalt rõhutatakse, et võitlus religiooni vastu ei ole teaduslik võitlus nagu valgustajail,

vaid klassivõitlus. Ka sellised autoriteetsed Lääne marksistid nagu Kautsky ja Cunow kuulutatakse valgustajateks, kes ei mõista revolutsioonilist klassivõitlust. Kautsky ja Cunow on positivistid, mitte dialektilised materialistid, seega — nakatatud kodanlikust radikalismist. Kautsky raamat «Kristluse päritolu» avaldas omal ajal marksistidele suurt mõju ja Nõukogude Venemaal kasutati seda esimestel aastatel usuvastaseks propagandaks. Sedasama võib öelda Cunowi raamatu «Jumalausu tekkimine» kohta. Kuid pealliini kehtestamisega nõukogude filosoofias ja usuvastases propagandas hüljati Kautsky ja Cunowi raamatud ning kuulutati nad marksismi-leninismi ortodokssete seisukohtadega sobimatuiks. Kautsky seostab kristluse teket rooma proletariaadi liikumisega. Niisugune seisukoht tunnistati kahjulikuks, sest see võib tööliste ja talupoegade hulgas tekitada sümpaatiat kristluse vastu. Pealegi ei vaatle Kautsky ristiusku mitte niivõrd klasside võitluse positsioonilt, kui sotsiaalse keskkonna mõju tulemusena, s. t tema vaatlused ei ole «dialektilised», vaid «mehaanilised», see aga on ketserlus. Cunowit süüdistatakse selles, et ta kasutab religioossete uskumuste tekke seletamiseks kodanlike teadlaste ideid, näiteks Taylori animismiteooriat. Ta on positivist, mitte dialektik. Usuvastase propaganda sihid nõuavad, et religiooni käsitataks üksnes kui klassirõhumise vahendit. Teistsugused vaated religioonile kuulutatakse kodanlikuks. Ainult ortodoksne dialektiline materialism annab ainuõige arusaamise ükskõik millise religiooni olemusest. Üks noor nõukogude filosoof kirjutas raamatu religiooni tekkimisest, lähtudes marksistlikust sotsioloogiast. Teose arutelul rünnati ja ähvardati autorit selle eest, et ta ei räägi midagi Lenini vaadetest maagiale ja totemismile. Meeleheites autor laiutab käsi ja hüüab, et üheski Lenini teoses pole sõnagi ei maagiast ega totemismist ja et ta ei tea, mida teha. Selle veidra dialoogi mõte on selge. Lenini teosed on pühakiri, aga pühakirjas peavad kõik küsimused olema juba ette ära otsustatud.

Marksismi kõige nõrgem kül on alati olnud psühholoogia ja leninism on psühholoogiliselt veel nõrgem, tahumatum ja elementaarsem demagoogia suure ülekaalu tõttu. Isegi klasside ja sotsiaalsete gruppide psühholoogia on täielikult välja töötamata ning asendatud algeliste moraalsete paljastustega. Siin pole leninistid üldsegi võimalised lähenema asjale intellektuaalsest ja tunnetuslikust aspektist, nende hoiak on jäägitult emotsionaalne. Nii subtiilne ala nagu religioonipsühholoogia on neile täiesti kättesaamatu. Nõukogude usuvastase propaganda-kirjanduse intellektuaalne tase on väga madal ja selle stiil esteetiliselt väljakannatamatu — see on kõige kehveimat sorti kirjandus Nõukogude Venemaal. Nõukogude usuvastased karikatuurid on harukordselt robustsed, labased ja maitsetud ning kogu oma elementaarsusest hoolimata ikkagi rahvale raskesti mõistetavad. Väljatöötamisel on kõikehõlmav usuvastase võitluse metodoloogia. Anti-religioosne propaganda on kohustuslik kõigile ortodoksseks tunnistatud (s.t pealiini järgivatele) nõukogude filosoofidele. Viisaastakuplaanis on sees võitlus religiooniga, igasuguse religiooniga — ei korralda see plaan ju ümber ainult majandust, vaid kogu elu. Seejuures tunnustatakse, et religioossed uskumused on rahva seas väga püsivad, nad on püsivamad kui kõik poliitilise või majandusliku eluga seotu. Just usuvastasel rindel on kommunistide lüüasaamised kõige rängemad. Usuvastast propagandat tehes tuleb arvesse võtta seda, mida nimetatakse religioosseks ebausuks ja eelarvamusteks tööliste ning talupoegade seas. Usuvastase propaganda meetodid peavad sellega arvestama. Kas saab olla kommunistliku partei liige ja ühtlasi usklik kristlane, kas saab ilma kommunistliku maailmavaateta, ilma dialektiline materialist ja ateist olemata, toetada kommunismi sotsiaalset programmi? See on põhiküsimus.

2.

Erinevalt sotsiaaldemokraatidest ei pea kommunistid religiooni privaateks ega isikliku südametunnistuse asjaks. Vastupidi, nad peavad religiooni ülimalt üldiseks, sotsiaalseks ilminguks: Religiooni tunnistamine igaihe isiklikuks asjaks, mis tähendab südametunnistusevabaduse subjektiivse õiguse tunnustamist, on liberaaldemokraatlike programmide tavapärase paragrahv ning sotsiaaldemokraadid võtsid selle üle liberaalsetelt demokraatidelt. Marx ise ei saanud religiooni eraasjaks pidada, sest ta oli kuulutanud usu «oopiumiks rahvale» — suurimaks tõkkeks töölisklassi ja inimkonna vabastamise teel. Religioon kuulub tema arvates sotsiaalsesse võitlusse. Vene kommunism teeb Marxi vaadetest religioonile konsekvantse ja äärmusliku järeltule, mida mõningate liberalismi põhimõtetega sotsiaaldemokraadid teha ei tahtnud. Kommunistid nimetavad sotsiaaldemokraate tavaliselt sotsiaalreectureiks ning peavad neid reectureiks muuseas ka usuküsimuses. Sotsiaaldemokraadid, isegi need, kes end jätkuvalt marksistideks peavad, on võtnud oma parteisse usklikke kristlasi, isegi pastoreid ja teoloogiaprofessoreid. See aga tähendab, et sotsiaaldemokraatia ei taha olla «maailmavaade», vaid ainult poliitiline partei, sotsiaalsete reformide süsteem. Inglise sotsialismist ma ei räägigi, selles on kristlust rohkem kui marksismi. Kommunism aga tahab olla eelkõige «maailmanägemine», ta on totalitaarne ning sellepärast on usuküsimus talle väga tähtis. Vene kommunism — aga kommunism ongi ju venelaste loodud — rajab kogu oma programmi kindlale «maailmanägemisele». Mitte ainult vene, vaid ka internatsionaalse kommunistliku partei konstitutsiooni § 13 ütleb, et iga kommunistliku partei liige peab olema ateist ja tegema usuvastast propagandat. Parteiliikmeilt nõutakse kõigi sidemete katkestamist kirikuga. Lenin kehtestas täpsed põhimõtted, millest kommunist peab oma suhtumises religiooni kinni pidama. Ta seletab ära, kuidas

mõista, et usk on eraasi. Seda on usk kodanlikus riigis. Seal peavad kommunistid pooldama südametunnistusevabadust ja kiriku eraldamist riigist, peavad kaitsma põhimõtet, et usk on igäühe tema asi. Kuid kõik muutub dialektiliselt, niipea kui kerkib küsimus suhtumisest religiooni kommunistlikus parteis, järelikult ka kommunistlikus riigis ja ühiskonnas. Kommunistlikus parteis ei peeta religiooni kaugeltki mitte igäühe oma asjaks, siin on ta kõige ühisem, kõige ühiskondlikum asi, siin nõutakse halastamatut võitlust religiooniga. Kommunist, tõeline integraalne kommunist ei tohi olla usklik, ei tohi olla kristlane. Kommunistliku partei liikmel peab olema kindel maailmavaade, ta peab olema materialist ja ateist, pealegi veel võitlev ateist. Parteisse kuulumiseks ei piisa kommunismi sotsiaalse programmi toetamisest. Kommunism on ühe kindla kristlusele vastandatud usu tunnistamine. Kogu nõukogude kirjasõna kinnitab niisugust kommunismi mõistmist. Kommunistidele meeldib rõhutada, et nad on kristliku, evangeelse moraali, armastuse-, halastuse- ja kaastundemoraali vastased. Ja see on kommunismis võib-olla kõige hirksam.

Oportunistlikel kaalutlustel soovitatakse teha tööliste usuküsimuses erand. Et töölised pole veel täielikult vabanenud religioossetest eelarvamustest, siis võib neid kommunistlikku parteisse vastu võtta nende usuliste toekspidamistele tähelepanu pööramata, kui nad toetavad kommunismi sotsiaalset programmi. Kuid intelligenti esindajate suhtes pole see lubatud. Väga iseloomulik on rootsi kommunisti Höglundi lugu. Höglund püüdis väita, et usk on iga inimese südametunnistuse asi ja et kommunist võib olla usklik kristlane. Selle eest sai ta ägedalt sarjata, väga halvasti kohtles teda usuvastase propaganda peaspetsialist Jaroslavski³⁵, kes tegi selgeks, et kommunismis ei ole usk privaatne asi. Praegu ei tohi kommunistliku

³⁵ Vt Ярославский. «На антирелигиозном фронте»; «Против религии и церкви».

partei liige kirikus käia ega ilmutada mingeid religioos-
seid tõekspidamisi. Veel enam — ta langeb kahtluse alla,
kui ilmutab jahedust usuvastases propagandas ja ei ole
ateistina sõjakas. Struktuurilt ja adeptide hingelaadilt
kujutab kommunistlik partei endast midagi ateistliku
sekti taolist, võimu haaranud ateistlikku usulahku.

Asjata arvatakse, et Nõukogude Venemaal on usuli-
sed tagakiusamised suunatud õigeusu kiriku vastu, mis
oli minevikus riigikirik ning monarhia ja reaktsiooniga
seotud. Lahkusulised, näiteks baptistid, on kuulutatud
veel ohtlikumaks kui õigeusklikud ning nendega võitle-
mist peetakse raskemaks just sellepärast, et nad olid
minevikus ise tagakiusatavad ja et neil puudusid sidemed
vana režiimi võimudega. Kommunismi sotsiaalses vald-
konnas õigeks pidavaid kristlasi peetakse kahjulikumaks
ja ohtlikumaks kristlastest, kes avalikult pooldavad kontr-
revolutsiooni ning restauratsiooni. Vabameelne, ateistlik
ja materialistlik kodanlane on parem kui kommunismile
sümpatiseeriv kristlane, sest kodanlast võib sotsialistlikus
ülesehitustöös ära kasutada, ta on «maailmanägemise»
suhtes tavaliselt ükskõikne, kuid kristlasest kommunist
on kommunistliku maailmavaate terviklikkuse lõhkuja.
See formuleering pärineb Leninilt.³⁶

Religioonivastase propaganda käsiraamatuis ei peeta
usulisi tagakiusamisi soovitavaks. Ateismi eriteadlane
Jaroslavski ütleb, et mätreid luua pole kasulik. Kuid
tegelikult loovad nad mätreid. Vaimulike elutingimused
on muudetud ebainimlikuks, neilt on võetud poliitilised
õigused ning elementaarsed inimõigused, nad on paariad
Nõukogude riigis. On selge, et usuteenreid püütakse panna
sellisesse olukorda, mis teeb nende eksisteerimise võima-
tuks. Vaimulikud, kelle vastu ei ole tõstetud ühtegi süü-
distust, on moraalselt ja materiaalselt väljakannatamatus
olukorras. See on mõnikord nii raske, et nad eelistavad
vangiminekut. Lisaks sellele on piiskoppe ja preestreid

³⁶ Sellest kirjutati ajakirjas «Под знаменем марксизма».

pidevalt arreteeritud, Solovkisse küüditatud ning maha lastud. Kommunistid, kes kirikus käivad, visatakse parteist välja. Nõukogude teenistujad vallandatakse kirikuskäimise eest. Kirikus käia saab ainult salaja, mõnes teises linnaosas või agulis. Enda avalik tunnistamine ristiusuliseks nõuab Nõukogude Venemaal kangelaslikkust ja tihti ka märterlust. Vaimulik tohib oma ameti tõttu rääkida Jumalast kirikus, aga väljaspool pühakoda ta seda teha ei tohi. Religioosset südametunnistusevabadust Nõukogude Venes loomulikult ei eksisteeri. Kirikut riigist eraldaval ja südametunnistusevabadust kuulutaval nõukogude konstitutsioonil pole mingit tähtsust. Vägivaldne ei ole mitte ainult kommunismi igapäevane praktika, vaid tema maailmavaade ja usuõpetus tervikuna. Kui nõukogude võimumeestega rääkida usuvastastest tagakiusamistest, siis ütlevad nad tavaliselt, et usulist tagakiusamist ei ole, et jälitatakse eranditult kontrrevolutsionääre, kelle hulgas aga olevat väga palju piiskoppe, preestreid ja usklikke, ning et kirikule avaldatakse survet sellepärast, et ta on reaktsioonilise ja restauratsioonilise meelsuse koldeks. Kuid selle diplomaatilise seletusega on vastuolus fakt, et kommunistid kõigis kirjapandud dokumentides, mis käsitlevad nende maailmanägemist, nende usku, nõuavad sõjakat võitlust iga religiooniga. Nad ütlevad, et see on teadvust mõjutav ideeline võitlus. Nii kujutas võitlust religiooniga ette Marx. Säärane arutlemine on puhtteoreetiline. Kõige tähtsam on see, et vene kommunistid esindavad praegu võimu, et nende kätes on riik. See on diktatuurijastu riik ja sinne diktatuur on maailmavaateline, mitte ainult poliitiline ning majanduslik, vaid ka intellektuaalne, ta on diktatuur vaimu, südametunnistuse ja mõtlemise üle. See diktatuur kasutab valimatult kõiki vahendeid. See on ideokraatia, teokraatia pseudomorfoos, üks Platoni utopia transformatsioon. Selles on juba ette määratud südametunnistuse- ja mõttevabaduse eitamine ning usulise tagakiusamise paratamatus.

Nõukogude Venemaal on kõik teoreetilised, ideelised ja filosoofilised diskussioonid, kõik praktilised poliitika- ning majandusalased vaidlused märgistatud kui ortodoksed ja hereetilised. Kõigis filosoofia ja poliitika «parem-» või «vasakpoolsetes» kallakutes nähakse ketserlust. Ketsereid mõistetakse pidevalt hukka ja hukkamõistetuid kiusatakse taga. Kuid vahe ortodoksia ja hereesia vahel on religioosne ja teoloogiline, mitte filosoofiline või poliitiline. Kui poliitikat tehakse ortodoksia märgi all, siis saab riigist kirik ning tagakiusamine religioossete tõekspidamiste ja veendumuste pärast on paratamatu. Nii oli see keskaegses kristlikus teokraatias, nii on see nõukogude kommunistlikus teokraatias, Hitleri Kolmandas Impeeriumis ja igas totalitaarsusele pretendeerivas riigis. Joann Julm, tähtsaim isevalitsusliku riikluse teoretik, lõi õigeusulise riigi kontseptsiooni, mille järgi tsaar peab hoolitsema oma alamate hingede päästmise eest. Kiriku funktsioonid võttis endale ka riik. Kommunistlik võim hoolitseb samuti oma alamate hingede päästmise eest, ta tahab neid kasvatada ainuõndsakstegevas tões ja võim tunneb seda tõe, dialektilise materialismi tõe. Piiramatu kommunistlik võim on kantud vihast kristluse vastu, milles nähakse orjuse, ekspuuteerimise, pimeduse allikat. Usuküsimustes on kommunistid erakordselt nõmedad ja hari-matud, kuid nende käitumise määravad ideelised motiivid ning neid käivitab nende endi religioosne usk. Kommunistlik võim ilmutab poliitikas sageli suurt paindlikkust, välissuhetes on ta vahel väga oportunistlik, annab järele majanduspoliitikas, on valmis lubama mõningaid vabadusi kunsti ja kirjanduse vallas. Kommunism muutub ja evolutsioneerub, saab rahvuslikumaks ja kultuursemaks, kommunistlik miljöö muutub üha kodanlikumaks ja see kodanlikustumine on suureks ohuks nii kommunismile kui ka vene ideele üldse. Kuid ühes asjas on kommunism muutumatu, halastamatu, fanaatiline ja jäigalt järeleandmatu — see on «maailmanägemine», filosoofia ja järelikult ka religioon. Kõige süngemad, kivistunud ja

fanaatilisemad on nõukogude filosoofilised ning usuvastase propaganda teosed. Selle kirjanduse dogmatism ületab kõik kristlikus teoloogias olnu. Vahel tundub, et pigem oleks nõukogude võim valmis taastama kapitalistlikud suhted majanduselus kui nõustuma religioosse süümevabadusega, vaba filosoofilise mõtte ja vaimse kultuuriloomega. Sellel usu ja kristluse vihkamisel on sügavad juured ristiusu minevikus.

Vene kommunistide kristlusevihkamises on vastuolu, mida ei suuda märgata need, kelle teadvus on kommunistlikust doktriinist mõjutatud. Parim kommunistitüüp — täielikult idee teenimisest haaratud, tohutuiks ohvreiks ja omakasupüüdmatuks entusiastmiks võimeline inimene — saab tekkida ainult inimhinge kristliku kasvatuse, loomuliku inimese kristlikus vaimus ümberkujundamise tulemusena. Kristliku mõjutuse tulemused — otseselt märkamatud ja maisest kõrgemad — jäävad inimeste hinge alles ka siis, kui nad ise teadlikult kristlusest lahti ütlevad või isegi tema vaenlasteks hakkavad. Kui oletada, et usuvastane propaganda hävitab kristluse jäljed venelaste hingest lõplikult, kui hävitatakse igasugune usuline tunne, siis on ka kommunism teostamatu, sest keegi ei soovi end enam ohvriks tuua, keegi ei taha enam elu pühendada isikuväliste eesmärkide teenimisele ning lõplikult pääseb võidule ainult oma huvidele mõtlej ja oma nahka hoidev inimtüüp. See tüüp on juba praegu üsna mõjukas ja kodanlikustumise protsess lähtub temast. Idee järgi poleks kommunism tahtnud teostada mitte üksnes õiglust, vaid ka inimestevahelist vendlust, «kommuniooni» inimeste vahel. Kuid oleks naiivne ja naeruväärne arvata, et vendlus saab inimeste vahel tekkida välise sotsiaalse sundrilli surve või harjumusest, nagu ütles Lenin. Selleks on tarvis vaimsete süvajõudude toimet. Materialistlik ja ateistlik kommunism on määratud kas läbikukkumisele ja hukkamisele või ta loob masinavärki meenutava ühiskonna, milles inimolevust on raske ära tunda. Ja ikkagi vihkavad kommunistid kristlust ja reli-

giooni, nägemata üldse seda, et nad kristlusele palju võlgnevad, et kogu nende tegevus on rajatud religioosse energia ärakasutamisele religioonivälistel eesmärkidel. Sellel vihkamisel peavad olema sügavamad ja tõsisemad põhjused kui ainult usk religiooni suhtes vaenulikkude abstraktsesse teooriasse. Kristlased, kes mõistavad kommunistide hukka ateismi ja usuvastaste tagakiusamiste pärast, ei tohiks kogu süüd veeretada ateistlikele kommunistidele, vaid peaksid suurema osa süüst enda kanda võtma. Nad ei peaks mitte ainult süüdistama ja kohut mõistma, vaid ka pattu kahetsema. Kui palju on kristlased ära teinud kristliku tõe elluviimiseks ühiskonnas, kas nad on püüdnud saavutada vendlust inimeste vahel ilma sellesama vihkamise ja vägivaldaga, milles nad süüdistavad kommuniste? Kristlaste ja ajalooliste kirikute patud on väga suured ning toovad endaga kaasa õiglase karistuse. Kristuse õpetuse reetmine, kristliku kiriku muutmine valitsevate klasside toetamise vahendiks, on sundinud inimliku nõrkuse tõttu ristiusust lahku lööma neid, kes selle reetmise ja muutmise läbi kannatada said. Prohvetitel, evangeeliumides, apostlite kirjades ja enamiku kirikuisade teostes leiame rikkaste ning rikkuse hukkamõistmist, eraomandi eitamist, kinnitamist, et kõik inimesed on Jumala ees võrdsed. Püha Basileios Suure ja eriti püha Johannes Kuldsuu juures võib kohata nii ägedaid arutlusi rikkuse ja eraomandiga seostuvast sotsiaalsest ülekohtust, et Proudhon ja Marx tunduvad nende kõrval kahvatud. Püha Johannes Kuldsuu oli ehtne kommunist, kuid muidugi mitte kapitalistliku või tööstusliku ajastu kommunist. Küllaltki põhjendatult võib öelda, et kommunismi juured on kristluses või juudikristluses.³⁷ Ent varsti algas kristluse tolle ajastu ilmaliku riigiga kohandamise ajajärk. Avastati, et kristlus pole mitte ainult tõde, milles maailm võib ära põleda, vaid et ta võib ilmalikule riigile ka sotsiaalselt kasulik olla. Kristlikud kirikupead, piisko-

³⁷ Vt Gérard Walter. «Les origines du Communisme».

pid ja preestrid hakkasid kaitsma valitsevaid rikaste klasse. Pärispäru õpetusest tehti väärad järeldused, mis nüüd õigustasid igasugust kurjust ja ebaõiglust. Kannatuste ja kitsenduste talumine kuulutati hingepäästvaks, kuid millegipärast pidid sel teel õndsaks saama peamiselt niigi rõhutud, kannatavad ja ahistatud klassid, aga mitte rõhujad ja vägivallatsejad. Kristlikku alandlikkust tõlgendati vääralt ja see andis võimaluse eitada inimväärikust, nõuda alistumist mis tahes sotsiaalsele kurjusele. Kristlust kasutati inimalanduste õigustamiseks, rõhumise kaitsmiseks. Alati peab meeles pidama, et kirikul on kaks erinevat tähendust. Nende tähenduste segiajamisel nüüdisaegse kiriku juures või ühe tähenduse eitamisel on saatuslikud tagajärjed. Kirik on müstiline Kristuse keha, ajaloos Kristuse elu jätkav vaimne reaalsus, tema lätteks on ilmutus Jumala toimest inimesse ja maailma. Kuid kirik on ka ühiskondlik fenomen, sotsiaalne instituut, sotsiaalse keskkonnaga seotud ning selle poolt mõjutatav, ta teeb koostööd riigiga, tal on oma õigus ja majandus ning tema läte on sotsiaalne. Ühiskondliku instituudina, osana ajaloost, on kirik patune, võimeline langema ja kristluse igavest tõde moonutama, tõlgendades ajutist ning inimlikku igavese ja jumalikuna. Kirik on ajalooliselt väga keeruline jumalik ja inimlik protsess, sugugi mitte ainult jumalik, ja tema inimlik pool on olnud patuvõimeline. Kuid Kristuse Kiriku igavene tõde toimib salaja ka kiriku kui suhtelise ja patuvõimelise sotsiaalse instituudi kaudu. Marksistid-leninistid vaatlevad kirikut ainult kui sotsiaalset fenomeni ja instituuti ega näe midagi tema taga. Nad piirduvad vaid välisega, vaimset elu nad ei tunnista, see on nende jaoks ainult epifenomen — kahe mõõtmeline lame olemine, millel puudub sügavuse mõõde. Kuid kommunismi tuleb võtta väljakutsena kristlikule maailmale, temas avaldub kõrgeim kohtumõistmine ja arusaam täitmata kohustustest. Kommunistid ise seda ei mõista ega saagi mõistma. Paljastades kristlaste halbu ja vägivaldseid tegusid, teevad nad ise sama halbu ja vägi-

valdseid tegusid edasi. Nende vastutust vägivaldtegedude eest võib vähendada asjaolu, et nad ei tunne kristluse tõde, kuid nad on vastutavad selle eest, et ei taha seda tõde teada.

Väga näitlikud on Heckeri inglise keeles üllitatud teosed.³⁸ Need raamatud jätavad väga segase mulje. Kõik oleks selge, kui Hecker lihtsalt kaitseks kommunismi ja kommunistlikku maailmavaadet. Kuid tema suhtumine kristlusse on integraalsete kommunistide omast erinev ning tõenäoliselt oma mineviku tõttu tahaks ta kristlusele jätta ka mõninga positiivse tähenduse, vastandades seda järsult kiriklikule ristiusule. Tema suhtumine kristlusse meenutab ratsionalistlik-moralistlikku tüüpi sektandi suhtumist. Kõik, mida Hecker kristlusest räägib, tõendab, et ta ei mõista ega näe sugugi kristluse vaimset ja müstilist külge. Kirik on tema jaoks üksnes sotsiaalne nähtus, keskkonna poolt determineeritud ja ajaloos valitsevate klasside kõigist haigustest nakatatud. Kiriku vaimset külge ta näha ei suuda. Religiooni tekkepõhjuseks peab ta sublimeeruvat hirmu ja seletab religiooni üksnes sotsioloogiliselt. Hecker ei kahtle inimese põlvnemises ahvitaolisest esivanemast, s. t tema loomses päritolus. Et ta kohandab end Nõukogude Venemaal valitseva ja kohustusliku filosoofiaga, on tema vaatepunkt mõistagi dialektiline, ehkki hegeliaanluse omaksvõtmise jälgi pole tema juures näha. Hecker näeb vaid õigeusu kiriku välist külge — rituaale (muidugi märkamata nende varjus sakramente), seost monarhiaga ja orjalikku allumist sellele, vaimulikkonna konformismi. Heckeri täielik siinpoolsus ei lase tal aimata lunastuse ning igavese elu temaatikat. Kristluse väärtus seisneb tema arvates ainult moraalil ja sotsiaalse elu korraldamises. Ning õigeusk osutub kristluse selliseks vormiks, mis pole loonud oma moraali ega parandanud sotsiaalset elu. Religioosne problemaatika on tal

³⁸ Vt Julius Hecker. «Religion and Communism»: «Moscow Dialogues».

täielikult allutatud sotsiaalsele kasule. Ja seetõttu ei esitata ka küsimust tõe kohta. Heckeri juures võib selgesti ära tunda anglosakside pragmatismi, mis sisuliselt on vastuolus absoluutsele tõele pretendeeriva kommunistliku maailmavaatega. Hecker on vene kommunismi apologet Läänes, kuid integraalseks kommunistiks teda pidada ei saa, tema maailmavaade on eklektiline. Hecker on L. Tolstoi austaja ja kaldub nähtavasti mõistma kristlust nõnda, nagu mõistis seda L. Tolstoi, s. t eelkõige moralistlikult. Heckeril tuleneb see sektantlikust kristlusest. Ise kaldun ma arvama, et ristiusu kivistunud maailmas oli L. Tolstoi kristliku südametunnistuse äratajaks ja tema ajaloolise kristluse kriitikas oli palju õiget. Ma ütlesin juba, et L. Tolstois oli märgata vene nihilismi jooni, mis lubavadki temas näha vene kommunismi eelkäijat. Kuid sellest ei saa järeldada — nagu näib seda püüdvat teha Hecker —, et kommunism viib Tolstoi ideed ellu. Kommunistlik ideoloogia ja eriti praktika on Tolstoi õpetusele polaarselt vastandlikud. Kommunism tähendab äärmuslikku kurjaga vastuhakkamist, äärmuslikku etatismi, vaimustumist tehnilisest tsivilisatsioonist ja tööstusest, lahtiütlemist inimeste loomulikust vendlusest, vahetu seose katkestamist maaga, elu religioosse alge hävitamist. L. Tolstoi õpetuse sisuks on vägivallale mittevastupanemine, riigi, tehnilise tsivilisatsiooni ja tööstuse anarhistlik eitamine, loomuliku vendluse tunnistamine, side maaga, elu usulise alge jaatamine.

Kui Hecker ründab Vene õigeusu kiriku minevikku, siis faktiliselt on tal tihti õigus. Pole midagi kergemat kui näidata, et kiriku ja üldse kristluse ajalugu on suurel määral inimlike pattude, reetmiste, languste, häbitu konformismi ajalugu. Constantinusest peale on kirik rohkem allunud ilmalikule riigile kui seda oma võimu alla saanud. Sotsiaalse keskkonna, ühiskondlike sugestioonide ja huvidega seotud religiooni ajaloole on alati rohkem tähelepanu pööratud ning seda on tugevamaks peetud kui lunastuse ja vaimse eluga seotud religiooni ajalugu. Kuid

üksnes vaimu nõtrus ja pimedus, üksnes vaimu allutatust väliskeskkonnale laseb sellest järeldada, et mingit lunastust ega vaimset maailma ei ole olemas. Vaieldamatult oli kirik sotsiaalse instituudina Venemaal riigi alluvuses ja koguni riigi poolt orjastatud. Kirik polnud alandavas sõltuvuses riigist mitte ainult Peetri ajal, vaid ka Moskva perioodil. Sama vaieldamatult oli vaimulikkond Venemaal alandavas ja sõltuvas seisundis, ta oli oma juhtpositsiooni kaotanud, eriti pärast kirikulõhet. Eriti madal oli piiskoppide tase. Piiskoppidest, kes tatari ikke ajal ning osaliselt ka Moskva perioodil olid vaimseteks juhtideks, said nüüd ametnikud ja kubernerid, kes ilmalikus aupaisetes, ordenitähedega ja -lintidega ehitult, sõitsid ringi tõldades. Piiskopid kiusasid tavaliselt taga munkpühakuid, s. t kõige vaimsemaid inimesi, ja kõiki iseseisva religioosse elu ilminguid. Analoogilist fenomeni võib näha katoliku kirikus. On vaieldamatu, et õigeusu kiriku minevikupatud tuleb revolutsioonis kinni maksta. Kirikumehed ei saanud loobuda ajaloolise kiriku sidemetest vana režiimiga. Kuid selle kõige teadvustamine ei õigusta timukaid. Ja protest vanale ilmalikule riigile orjalikult allunud kiriku vastu ei tohi mingil juhul kaasa tuua nõuet, et kirik alluks orjalikult uuele ilmalikule riigile, nimetagu too end kasvõi kommunistlikuks. Pidades faktiliselt õigeks suurt osa sellest, mida Hecker räägib õigeusust — ja mida võiks öelda ka katoliikluse ning protestantluse mineviku kohta — on tema üldhinnang siiski ekslik ja kogu perspektiivi moonutav. See on paratamatu, sest Heckeri jaoks pole olemas ei vaimu ega vaimset elu. Õigeusu kiriku redutseerib ta ainult kombeusuks, väliste rituaalide täitjaks ja vanade ebausumuste jäänuseks. Kaasa tunneb ta ainult ratsionalistlikele sektidele. Ometi kujundas ja vormis vene rahva hinge just õigeusu sisemine vaimne elu, mitte ametlik väline kiriklikkus. Asjatult kahandab Hecker kiriku liturgilise elu väliseks kombetäitmiseks, millekski ebausumaagia taoliseks — just liturgias peitub vaimne sügavus ja taevase elu kujutus. Homjakovi õpe-

tus kirikust, s. t õpetus ühisusest ja vabadusest, näib Heckerile alati ja kõikjal realiseerimata jäänud utoopiana ainult seetõttu, et reaalsus ammendub tal empiiriliselt kogetuga, ta ei ole võimeline ontoloogilises mõttes mõistma ideedemaailma olemasolu, mis asub empiirilise maailma varjus, on sellega oposiitne ja ühtlasi selles toimiv. Sellepärast näebki ta kirikus ainult vulgaarset ja patust empiiriat ning ei näe kiriku ideaalset kuju — müstilist Kristuse keha. Kogu XIX—XX sajandi loov vene usuelu Homjakovist ja slavofiilidest alates ning XX sajandi alguse mõtlejatega lõpetades tõi avalikkuse ette ajaloolise vene kiriku patte ja oli oma väljendustes sageli veel teravam kui Hecker. Ütlus, et vene kirik on halvatud, kuulub Dostojevskile. Selleks et päevavalgele tuua too alandav vale, mis valitses kiriku ja vana riigi omavahelistes suhetes, ei olnud vaja ei vene kommunismi ega Heckeri raamatuid. Sellest valest rääkisid alati väga teravalt inimesed, kes olid usklikud ja pidasid end koguni ideaalse monarhia pooldajaiks — Homjakov, J. Samarin, I. Aksakov, Dostojevski, V. Solovjov ja paljud teised. Homjakovist alates püüdlas vene loov religioosne mõte usulist reformatsiooni õigeusu pinnal. Vaimuliku hierarhia, eriti piiskoppide-vastased paljastused on tavaline nähtus ka nende õigeusu esindajate puhul, kellel polnud midagi ühist sektantlusega. Nonkonformistid polnud mitte ainult sektandid, vaid ka need vene religioossed mõtlejad, kellele Hecker ei pööra mingit tähelepanu. Ent Hecker ei räägi mitte midagi kiriku tohutust sotsiaalselt positiivsest rollist tatari perioodil, vaestelembusest Muinas-Venes, vene pühaduse positiivsetest ilmingutest. Ta ei mõistnud, et moralismivõõras vene õigeusk kasvas lõppude lõpuks seesmiselt ka nende venelaste hingi, kes oma teadvuses olid temast lahti öelnud, ta ei mõistnud, et vene õigeusk oli vene rahva hinges esile kutsunud Jumala riigi ja Tema tõe otsingud, oli sisendanud inimlikkust ja kaastunnet, mis vene kirjanduses nii hästi on väljendatud. Hecker ei taipa, et Tšernõševski juures ilmnevad tõelise

pühaku ja usuvägilase jooned on pärit tema lapsepõlve ja noorukiea kristlusest. Revolutsioonile eelnes Venemaal ametliku kiriku allakäik, rahva kristliku elu närbumine. Nii on see alati. Formaalsed õigeusklikud näisid tihti pühaduserüvetajaina. XX sajandi alguses toimus usuline taassünd meil väga kitsapiirilisel, see puudutas pigem kultuurieliidi kui rahva elu. Sellepärast, nagu ma juba ütlesin, jäi see taassünd sotsiaalse mõjuta. Rasputin sümboliseeris vana maailma vaimset laostumist ja revolutsiooni vaimset vältimatust. Kuid Hecker mõistab ja hindab täiesti valesti kõiki neid vene usulis-filosoofilisi liikumisi, mida ta ei suuda siduda ametliku ideelise õigeusuga.

Eelkõige kasutab Hecker valesti terminit «jumalaotsimine», mida ei saa rakendada end veendunult kristlikuks pidavate voolude puhul. Rääkides «uus kristlastest» (lubatav termin, sest kõne all on kristlased, kes usuvad uue loova ajastu võimalikkusse kristluses), paigutab ta nende hulka V. Rozanovi, vaieldamatult geniaalse mõtleja ja kirjaniku, kuid kindlasti ristiusu vaenlase, keda pigem võiks nimetada uuspaganaks. Osutada saaks paljudele ebatäpsustele Heckeri arutlustes, sest neid vaimseid nähtusi, millest ta kirjutab, vaatleb ta eemalt, teeb liiga suuri üldistusi, eristamata nüansse ja individuaalseid iseärasusi. Muuseas tuleb öelda, et iga inimene, keda kommunistlik filosoofia on mõjutanud, kaotab võime individuaalset eristada. Absoluutselt ei mõista Hecker isiksuseprobleemi kristlikus teadvuses. Isiksuseprintsipi kaitsmises näeb ta ilmselt individualimi ja egoismi. Nähtavasti arvab ta, et kui Evangeelium kutsus üles andma elu oma sõprade eest, siis on see suunatud isiksuseprintsipi vastu. Kuid kristluse aluseks on iga inimesiksuse kui Jumala näo järgi loodu väärtuse tingimusteta tunnistamine, kristlus ei luba kohelda inimest nagu vahendit või tööriista. Just kristlus õpetab, et inimese hing on kallim kui kõik maailma riigid kokku, just kristlus on ülimalt tähelepanelik iga üksiku inimese ja tema individuaalse elu

vastu. Inimene oma individuaalsuses ja kordumatuses on kristluse jaoks esmasem ja sügavam reaalsus kui ühiskond. Inimene võib ohverdada ja sageli peab ohverdama oma elu, aga mitte isiksust, isiksuse peab ta endas realiseerima ning ohver on isiksuse realiseerimise tingimuseks. Just isiksusele on antud osaks igavene elu ja isiksus tähendab võitu igaviku üle. Isiksus on vaimne ja religioosne kategooria ning tähistab ülesannet, mis inimese ette on seatud. Isiksus on täiesti erinev indiviidist — bioloogilisest ja sotsioloogilisest kategooriast, liigi ja ühiskonna subordinaarsest osast. Isiksus ei saa olla ei ühiskonna ega maailma osa, ta ei saa üldse millegi osa olla, ta on tervik.³⁹ Ja oma sügavuselt kuulub ta vaimu, mitte looduse maailma. Kommunistliku filosoofia kõgu piiratus ja valelikkus on seotud isiksuseprintsipi mittemõistmisega. See teebki kommunismist dehumaniseeriva, inimvaenuliku jõu. Ühiskonnast, sotsialistlikust ühiskonnast, ja sotsiaalsest klassist, proletariaadist, tehakse ebajumal, aga reaalselt inimest eitatakse.

Pean ütlema mõne sõna minu vaadete väärade tõlgendamise kohta Heckeri poolt. Ilmselt ahvatleb teda eksiteele minu terminoloogia, sõnad «aristokraatlikkus», «uus keskaeg» jms. Ta peab mind feodaalaristokraatia pooldajaks, mis on üpris naljakas. Meie ajastul tuleks feodaalaristokraatia pooldajat pidada hulluks. Tegelikult pooldan ma klassideta ühiskonda ja just selles osas olen ma kommunismile kõige lähemal. Kuid samal ajal olen ma ka aristokraatliku alge kui inimühiskonna kvalitatiivse alge pooldaja, ma pooldan just nimelt isiksuse, aga mitte mõne klassi või seisuse kvalitatiivsust ja see tähendab, et ma olen vaimuaristokraatia poolt. Klassikuuluvusest tulenevast ebavõrdsusest inimühiskonnas tuleb üle saada, kuid seda enam hakkab silma paistma isiksustevaheline ebavõrdsus. Inimene peab inimesest erinevama oma isiklike omaduste poolest, aga mitte sotsiaalse seisundi, klassikuu-

³⁹ Vt minu raamatut «Я и мир объектов». Pariis, 1934.

luvuse või seisusliku positsiooni poolest. Kvaliteet, milleks on isiklik aristokratism, ei või mingil juhul kaduda inimühiskonnast, ning kõige eredamalt tuleb ta esile just klassideta ühiskonnas, siis, kui klasse enam pole, sest klassid varjutavad ning maskeerivad inimestevahelisi kvalitatiivseid erinevusi, muutes need reaalsest sümboolseteks. Inimese kõrgem positsioon ühiskonnas ei tulenenud tema isiklikest omadustest ega vaimuaristokratismist, vaid sümboolikast, mille ta päris seisusse või klassi kuuludes. Ma pooldan kristlikku personalismi ja üldsegi mitte individualismi, mis on isiksuseprintsipi suhtes vaenulik. Kodanlik-kapitalistlikus ühiskonnas kaotab isiksus oma eripära ja nivelleerub, teda käsitatakse kui aatomit. Individualism ei sobi kokku inimeste ühinemise kristliku ideega, aga isiksuse realiseerimine eeldab inimeste kokkukuuluvust. Kui ma ütlen, et maailm kulgeb «uue keskaja» poole, siis ei tähenda see tagasi-pöördumist vanasse keskaega, veel vähem feodalismi. «Uue keskajaga» tähistan ma vaid ühiskonnatüüpi, mis vastupidiselt uusaja individualismile taotleb terviklikkust ja ühtsust ning religioosse alge suurenemist kasvõi sõjaka usuvastasuse näol. Samuti ei mõista Hecker sugugi vene religioosse mõtte uut problemaatikat. Sidemeid katkestamata õigeusu kiriku sisemiste vaimsete traditsioonidega on see problemaatika suunatud kristluse loovatele ülesannetele maailmas. Teravalt püstitati kristliku antropoloogia probleem, aga sellest tulenevalt ka kristliku kultuuri ja kristliku ühiskonna probleem. Vene loov religioosne mõte sünnitas Jumal-inimkonna idee; nagu Jumal-inimene Jeesus Kristus oli Jumala kehastuseks inimeses, nii kehastub kristlikus inimkonnas Jumal kollektiivselt ja ühiselt. Jumal-inimkonnas jätkub Jumalaks kehastumine. See tõstatab probleemi Kristuse tõe ja õiguse kehastumisest inimkonna elus, inimkultuuris ja inimühiskonnas. Lääne kristlik mõte on Jumal-inimkonna kui kristluse olemuse ideed vähe avanud, see on vene kristliku mõtte originaalne sünnitis. Kristliku filosoofia

all mõeldakse teandrilist, kristoloogilist filosoofiat. Selles ületatakse nii kreeka ja skolastilise kui ka uusaja ratsionalistliku mõtlemise piirid. Kogu see problemaatika on Heckerile täiesti tundmatu ja arusaamatu. Pragmaatiku ning sotsiaalse utilitaristina otsustab ta vaimu- ja mõtteilmingute tähenduse ja väärtuse üle eranditult vaid käegakatsutavate tulemuste järgi. Kuid maailmas võivad väga aktuaalsed liikumised olla täiesti vaimu- ja mõttevaenulikud, kui inimene on orienteeritud üksnes väljapoole. Võib-olla lahendavad nad küll tähtsaid ülesandeid, need aga on midagi muud kui vaimu ja mõtte palju sügavamad ja kaugemad ülesanded. Vene usulise mõtlemise problemaatika on suunatud kaugemasse tulevikku, kus elulised majandusküsimused on juba lahendatud — igavikku.

Hecker võtab oma kaitse alla niinimetatud «elava kiriku» ja eelistab seda loomulikult patriarhi poolt juhitud õigeusu kirikule. Nagu paljudele Läänes, nii näib ka temale, et «elava kiriku» liikumine on midagi Vene reformatsiooni taolist, et see sarnaneb protestantismile. See on eksitus. Mingit reformatsioonilist liikumist meil revolutsiooni ajal ei olnud. Praegu igasuguse tähtsuse kaotanud «elava kiriku» juhtidel polnud mingeid loovaid religioosseid ideid. See oli vaid teatud osa õigeusu vaimulike adapteerumine kehtiva võimuga — konformism, aga mitte reformatsioon. Andis tunda traditsiooniline kirikliku hierarhia orjalik allumine riigivõimule. «Elava kiriku» tegelased ei vääri mingit lugupidamist ainuüksi sellepärast, et nad kirjutasid salakaebusi patriarhi ja tema kiriku hierarhide peale, et nad olid spioonideks kiriku sees ja lõmitasid võimulolijate ees, et nad olid seotud GPU-ga, kust tulid direktiivid «elavale kirikule». Nii taastusid endised suhted kiriku ja riigi vahel, kusjuures üleprokuröriks oli GPU liige. Mitte kunagi pole ükski reformatsiooniline uuendusliikumine alanud konformismi ja kohanemisega, salakaebuste ja nuhkimisega — nende liikumiste kuulutajad töid ohvriks iseendid,

kuid ei ohverdanud teisi. «Elava kiriku» liikumisel polnud mingeid uusi religioosseid ideid, see liikumine ei kuulutanud mitte midagi peale selle, et kirik peab nõukogude võimuga kohanema. See aga pole usuline idee. «Elava kiriku» tegelased ei küündinud isegi selle ideeni, et kommunismis leidub kristlikke tõdesid. Neid ei huvitanud kommunism, vaid võim. Minu usulised ideed on palju radikaalsemad «elava kiriku» omadest, ma usun neist enam uude loovasse ajastusse kristluses, uude Püha Vaimu ilmutusse inimeses. Kuid «elavasse kirikusse» suhtun ma täiesti negatiivselt, sest pean säärast konformismi usuelus lubamatuks. Vene õigeusu kirik peab kehtestama mingi konkordaadi olemasoleva võimuga ja seda püüabki teha metropoliit Sergius. Kirik ei tohi osa võtta poliitilisest võitlusest ja temalt peab võetama kahtlustused sidemetes vana režiimiga. Kuid kirik peab tõusma kõrgemale ilmalikust riigist. Ma peaksin väga õiglaseks, kui kirik mõistaks hukka kapitalistliku režiimi ning tunnustaks sotsialismi tõe ja töötavat ühiskonda. Ent nõukogude režiimi puhul kaotab see igasuguse religioosse mõtte, sest kõik muutub GPU nõuete täitmiseks.

4.

Me oleme jõudnud kommunismi põhiprobleemini — inimese ja ühiskonna suheteni. Heckerile on omased kõik selle probleemi kommunistlikust esitamisest ja kommunistlikust lahendamisest johtuvad nõrkused, mis tähendab, et inimese probleemi sügavuti pole tema jaoks olemas. Kuidas suhtus sellesse probleemi Marx? Marx oli tugev sotsioloog, kuid väga nõrk antropoloog. Marksism tõstatab küll ühiskonna probleemi, kuid mitte inimese probleemi, sest marksismis on inimene ühiskonna jaoks vahend, majanduse tehniline tööriist. Ühiskond on esmane fenomen, inimene vaid epifenomen. Selline inimese alandamine on karjuvas vastuolus Marxi paljastusliku õpetusega inimese elu asjastamisest (*Ver-*

dinglichung), dehumaniseerimisest. Kahemõtteliseks jääb olulisim küsimus: kas inimese muutmine vahendiks majandusprotsessis oli kapitalistliku ekspluateerimise patt ja pahe minevikus või on see inimesele olemuslik. Määrava tähtsusega on igal juhul fakt, et esimeses marksistlikus kommunismirajamise katses, mida me praegu Venemaal näeme, käsitatakse inimest samuti majanduse tööriistana ja inimese elu dehumaniseerub niisamuti nagu kapitalismiski. Järelikult pole toimunud toda maailmaajaloolist pööret, millele lootsid Marx ja Engels, kommunism aga ei pretendeeri mitte ainult uue ühiskonna, vaid ka uue inimese loomisele. Nõukogude Venemaal räägitakse palju uuest inimesest, uuest hingestruktuurist, ka Venemaal käinud välismaalased armastavad sellest rääkida. Kuid uue inimese teke on võimalik ainult sel juhul, kui inimest peetakse ülimalt väärtuseks. Kui inimeses nähakse ainult ühiskonna ehitamiseks vajalikku telliskivi, kui ta muudetakse majandusprotsessi vahendiks, siis ei peaks räägitama uue inimese tekkimisest, vaid inimese kadumisest, s. t üha süvenevast dehumaniseerimisprotsessist. Inimene on ilma jäetud sügavuse mõõtmest, ta muudetakse lamedaks kahemõtteliseks olendiks. Uus inimene on mõeldav ainult koos sügavusemõõtmega, ainult vaimse olendina, sest vastasel juhul poleks üldse inimest, vaid ainult tema ühiskondlik funktsioon. Oma sügavusemõõtmes ei kuulu inimene mitte ainult aega, vaid ka igavikku. Kui inimene on üleni haaratud ajalikust protsessist, kui temas ei ole mitte midagi igavikust tulenevat ja igavikku jäävat, siis kaob lõpuks arusaam inimesest, inimese käsitlemine isiksusena. Kommunism oma materialistlik-ateistlikus vormis allutab inimese täielikult ajavoolule, inimene on üksnes mööduv hetk killustatavas ajas ning iga hetk on vaid vahendiks järgmisele hetkele. Seega osutub inimene oma sisemisest eksistentsist ilmajäetuks ja tema elu dehumaniseerub. Marksism toob esile humanismiprotsessi. Marxilt, eriti just saksa idealismist tugevasti mõjustatud noorelt

Marxilt, võis oodata uut lähenemist humanismile. Ta alustaski protestiga dehumaniseerimise vastu. Kuid siis kiskus dehumaniseerimisprotsess teda ennast kaasa ning oma suhtumises inimesse sai kommunism kapitalismi pattude pärijaks. Vene marksismis-leninismis on see dehumaniseerimisprotsess jõudnud veel kaugemale ja selle põhjuseks on kogu vene kommunismi tekkesituatsioon. Vene kommunism ei sidunud end kristlusest lähtuva vene humanismi traditsiooniga, vaid vene absolutistlikule riiklusele omase antihumanismiga, mis on alati suhtunud inimesse kui vahendisse. Marksism peab kurjust headuse juurde viivaks teeks. Uus inimene ja uus ühiskond sünnivad kurjuse ja pimeduse kuhjumisest, uue inimese hinge kujundavad negatiivsed afektid — vihkamine, kättemaks, vägivald. See on dialektikaks peetav kurjast vaimust vaevatuse element marksismis. Dialektiliselt muutub kurjus headuseks, pimedus valguseks. Lenin kuulutab kõlbelseks kõik, mis soodustab proletaarset revolutsiooni, mingit muud headuse määratlust ta ei tunne. Siit järeldub, et eesmärk pühitseb abinõu, iga võimaliku abinõu. Kõlbeline moment kaotab inimese elus igasuguse iseseisva tähenduse. Ja see on kahtlemata dehumaniseerimine. Eesmärgiks, mis õigustab kõiki vahendeid, ei ole inimene, uus inimene ega täiuslik inimlikkus, vaid üksnes uus ühiskonnakorraldus. Inimene on selle uue ühiskonnakorralduse vahend, aga mitte vastupidi.

Kommunisti psüühiline tüüp on määratletav eelkõige sellega, et tema jaoks jaguneb maailm järsult kaheks vastandlikuks leeriks — Ahuramazdaks ja Ahrimaniks — pimeduse- ja valguseriigiks ilma igasuguste varjunditeta. See on peaaegu manilik dualism, mis aga tavaliselt kasutab monistlikku doktriini. Proletariaadi osaks on Ahuramazda valguseriik, kodanlusele kuulub Ahrimani pimeduseriik. Viimase hävitamiseks on valguseriigi esindajaile kõik lubatud. Eheda kommunisti fanatism, sallimatus, julmus ja vägivaldsus tulenevad sellest, et ta tunneb end

seisvat silmitsi Saatana riigiga, mille olemasolu ta taluda ei suuda. Kuid sealjuures on ta sellest saatanariigist, kurjusest, kapitalismist ja kodanlusest äraspidises sõltuvuses. Ta ei suuda elada ilma vaenlaseta, ilma nende negatiivsete tunneteta, mis tal on selle vaenlase vastu, vaenlaseta minetab ta oma paatose. Kui vaenlast ei ole, siis tuleb ta välja mõelda. «Kahjurite» protsessid ongi seotud vajadusega luua vaenlasi. Kui klassivaenlane lõplikult kaoks ja kui kommunismi jõudmine oleks kerge, siis kaoks ka kommunistlik paatos. Revolutsiooniline paatos on suurel määral seotud negatiivse suhtumisega minevikku. Vahel küsitakse, kui palju kommunism tegelikult kuulub tulevikule ja on suunatud tulevikku. Kahtlemata on ta rohkem tulevikku suunatud kui fašism, mis on täiesti möödunud nähtus, kommunism aga on ülemaailmne probleem. Kuid kommunism on liiga tugevas sõltuvuses minevikust, ta on lausa kiindunud mineviku vihkamisse, ta on liiga kinni kapitalismi ja kodanluse kurjuse küljes. Kommunistid ei suuda vihkamisest jagu saada ja selles on nende peamine nõrkus. Nende viha on alati suunatud minevikule ja minevikust alalises sõltuvuses. Vihkamisafekti mõju all olevat inimest ei saa pöörata tulevikku, uue elu poole. Vaid armastus suunab inimese tuleviku poole, vabastab ta raskeist minevikuahelaist ning on uue ja parema elu loomise lätteks. Kommunistide juures on vihkamine armastusega võrreldes kohutavas ülekaalus. Selles ei saa ainult neid süüdistada, nad on kurja mineviku ohvrid. Antikristlik ja antihumanistlik on nii kommunismi vaim, kommunismi religioon kui ka kommunismi filosoofia. Kuid kommunismi sotsiaalne ja majanduslik süsteem sisaldab suure annuse tõde, mida saab vabalt kristlusega ühitada, igatahes palju enam kui kapitalistlikku süsteemi, mis on kõige kristlusevastasem. Kapitalismi kritiseerides on kommunismil õigus. Ja kapitalismi kaitsjad ei ole väärilised tegelema kommunismi vale paljastamisega, sellega toovad nad kommunismi tõe vaid reljeefsemalt esile. Kommunismi vaimset valet, vaimse orjuse ebatõde tohi-

vad tuua päevavalgele üksnes need kristlased, keda ei saa kahtlustada kodanlik-kapitalistliku maailma huvide kaitsmises. Et eelkõige just kapitalistlik süsteem laostab isiksuse, dehumaniseerib inimelu, muudab inimese asjaks ja kaubaks, siis ei kõlba selle süsteemi kaitsjail süüdistada kommuniste isiksuse eitamises ja inimelu dehumaniseerimises. Et inimese allutas majanduse ja raha võimule just tööstuskapitalistlik ajastu, siis ei sobi selle ajastu adeptidel kommunistidele õpetada evangeeliumitõde «inimene ei ela üksipäinis leivast». Minu jaoks on küsimus leivast materiaalne, kuid mu ligimeste jaoks, kõigi inimeste jaoks on see küsimus vaimne ja usuline. «Inimene ei ela üksipäinis leivast», kuid ka leivast ja leiba peab jätkuma kõigile. Ühiskond peab olema korraldatud nii, et kõigil oleks leiba, ja alles siis kerkib vaimne küsimus inimese ette kogu oma sügavuses. Lubamatu on rajada võitlust vaimsete huvide ja vaimse taassünni eest sellele, et suur osa inimkonnast jääb leivaga kindlustamata. See oleks künism, mis õigustatult põhjustab ateistlikku reaktsiooni ja vaimu eitamist. Kristlased peavad sügava usulise austusega suhtuma inimeste, tohutute inimhulkade igapäevastesse, elementaarsetesse vajadustesse ega tohi neid vajadusi vaimse ülluse kõrgustest ära põlata. Kommunism on kristlastele suureks õppetunniks, mis neile peaks tihti meenutama Kristust ja evangeeliumi ning prohvetlikku elementi kristluses.

Suhtumises majandusellu võib näha kaht vastandlikku põhimõtet. Esimene kõlab nii: majanduses lähtu oma isiklikest huvidest — sellega aitad sa kaasa kogu terviku majanduslikule arengule, see on kasulik ühiskonnale, riigile, rahvusele. See on kodanliku majanduse ideoloogia. Teine põhimõte kuulutab: majanduselus teeni teisi, teeni ühiskonda ja tervikut — siis saad sa kõik, mida sulle elamiseks vaja on. Kommunism pooldab teist põhimõtet ja selles on tema tõde. On täiesti selge, et suhtumises majandusellu on teine põhimõte esimesest kristlikum. Esimene põhimõte on sama antikristlik nagu rooma

õiguse omandimõiste. Kodanlik poliitökonoomia, mis mõtles välja *homo oeconomicus*'e ja igavesti kehtivad majandusseadused, peab teist suhtumist utoopiliseks. Kuid *homo oeconomicus* on mööduv nähtus. Täiesti mõeldav on töö uus motivatsioon, mis vastaks rohkem inimväärikusele. On selge, et see probleem ei puuduta mitte ainult uut ühiskonnakorraldust, vaid paratamatult ka uut inimest, inimese uut hingestruktuuri. Ent uut inimest ei saa mehaaniliselt valmistada, ta ei saa olla teatud ühiskondliku korra automaatseks tulemuseks. Uus hingestruktuur eeldab inimese vaimset ümberkasvatamist. Kommunism on sunnitud suurt tähelepanu pöörama ümberkasvatamise probleemile, kuid selleks puudub tal vaimne jõud. Uut inimest ja uut ühiskonda ei saa luua majanduselu kuulutamisega riigiametnike kohustuslikuks tegevuseks. See on majanduse bürokratiseerimine, mitte sotsialiseerimine. Kommunism sel kujul, mille ta Venemaal võttis, on äärmine etatism. See on kõike oma käpa alla haarav koletu

(Järgneb)

CONTENTS

Some possibilities of Estonian agrarian philosophy	<i>Jaan Lepajõe</i>	675
The Vicissitudes of Three World Views and the Confusion of Realms. II	<i>Daniel Bell</i>	686
Introduction to reason	<i>Priit Kogerman</i>	701
Seven theses about democratic socialism	<i>Günter Grass</i>	718
General franchise	<i>Maurice Maeterlinck</i>	724
Religion and literature	<i>T. S. Eliot</i>	731
Burnt Norton	<i>T. S. Eliot</i>	746
The Passover of the Essenes and the Last Supper of Jesus	<i>Kaide Rätsep</i>	754
With a sword against the flame: With what right is a criminal punished and what is the sense of it?	<i>Jaan Sootak</i>	775
Answer to the question: What is Enlightenment?	<i>Immanuel Kant</i>	801
Reminiscences from Tartu at the second decade of independence	<i>Elmar Järvesoo</i>	812
<i>Review:</i> Jaan Puhvel. Comparative Mythology. Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1987	<i>Anne Lill</i>	829
For readers interested in philosophy		836
Editorial note. Summaries		837
The origins and significance of Russian Communism. VI	<i>Nikolai Berdyayev</i>	849

СОДЕРЖАНИЕ

О возможностях эстонской аграрной философии	<i>Яан Лепайдэ</i>	675
Перелом в трех мировоззрениях и смешение разных сфер. II	<i>Даниэль Белл</i>	686
Введение в разум	<i>Прийт Когерман</i>	701
Семь тезисов о демократическом социализме	<i>Гюнтер Грасс</i>	718
Всеобщее право голосования	<i>Морис Метерлинк</i>	724
Религия и литература	<i>Т. С. Элиот</i>	731
Burnt Norton	<i>Т. С. Элиот</i>	746
Пасха ессеи и последняя вечерня Христа	<i>Кайде Рятсеп</i>	754
Мечом против пламени: Об основах и целях применения уголовного наказания	<i>Яан Соотак</i>	775
Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?	<i>Иммануил Кант</i>	801
Воспоминания о Тарту во второе десятилетие самостоятельности Эстонии	<i>Элмар Ярвесоо</i>	812
<i>Рецензия:</i> Jaan Puhvel. Comparative Mythology. Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1987	<i>Анне Лилль</i>	829
Читателю интересующемуся философией		836
От редакции. Резюме		843
Истоки и смысл русского коммунизма. VI	<i>Николай Бердяев</i>	849

AKADEEMIA

Tellimise indeks 78163

Hind 1 rubla