

Minasuse esiletulek

Ilmar Vene

Minasus on meist nii lahutamatu, et me üldreeglina ei suuda tunnista isegi selle tõsi-
asja saatuslikku kaasnähet: igaüks meist on peaaegu hermeetiliselt suletud maailm.
Suhtlemis- ja mõtlemisvõime näib seda häda mingil määral leevendavat; mispärast
peaksime end hermeetiliselt suletuks pidama, kui meile tundub, et paljud inimesed on meile
läbinisti tuntud? Paraku jääb siinkohal arvestamata, et me tunneme neid esmajoones nendelt
kuuldud sõnade, niisiis selle põhjal, mida nad on enda kohta kõnelnud. Kuid sellistel puhku-
del tuleks mees pidada vähemalt kaht momenti. Esiteks: endast kõneldes väljendame oma
meeldimusi. Täiesti olenemata sellest, missugusel määral püüab kõneleja olla „erapooletu“ –
kuulda saadakse temalt ainult asju, mis talle endale meeldivad; ka pühak, kes räägib oma mää-
ratust patukoormast, toimib nõnda sellepärast, et selline kujutus enesest talle kõige rohkem
meeldib. Nii on kõnelejaga; kuulajal aga tuleks veel arvesse võtta, et ta kõigest kuuldust saab
mingil määral aru omapoolsete kogemuste toel. Otsime iseennast mitte ainult raamatuist,
vaid ka kõigest muust; ja nimelt sellepärast, et millegi muu leidmiseks me pole võimelised.

Aga sellel, et me kõike suudame mõista ja hinnata vaid iseenda kaudu, on ka ootuspä-
rane täiendus: iseenda oluliseks pidamine. Ja kui väga me seda teiste puhul ka ei tauniks
– jutt käib ilmutumist, millest on lähtunud inimvaimu arengulugu; eks me tea, et kõik hea
ja halb, mis aegade vältel teoks saanud, on suuresti lähtunud just sellest, et oma mina pee-
takse kõige tähtsamaks. Muidugi on religioossed maailmaparandajad seda ületähtsustamist
eri aegadel tõrjunud. Ja oleks vääri arvata, et need püüdmised pole leidnud vähimatki mõist-
mist; seda tõendavad mingil määral juba käibeütlused. Enesekiitus haiseb! Mispärast kõlab
sõnastus nii teravalt? Sellepärast, et peaaegu igaüks, kes oma minast kõnelema hakkab,
kaldub teda heas valguses esitama, kuid niimoodi jäävad teiste minad teenimatult varju.
Samas jälle – kes koera saba kergitab kui mitte koer ise? Nõnda ongi ilmunud praegune
kahesus: ikka veel leidub inimesi, kes avalikult esinedes, olles sunnitud rääkima iseendast,
oma mina esiletõstmise pärast vabandavad, sellal kui kuulajad suhtuvad sellesse enam
kui mõistvalt. Kõik ju teavad: hea see ei ole, kui inimene end ise esile tõstab, kuid veelgi
paremini on teada, et isiklikku laadi jutud mõjuvad üldsõnalistest arutlustest huvitavamalt.

Kõnealune kahesus väärib peatumist. Mispärast üksikutele inimestele tundub, et ise-
endast rääkimisele peaksid eelnema vabandused? Ju siin kristliku traditsiooniga tegemist
on; olgugi ilmalikud üldsuhtumised tooniandvad – kristlik selgitustöö, mis pikki sajandeid
jätkunud, ei saa kaduda jäljetult. Ristiusk, sarnaselt muude usunditega, kuulutab tungivalt
minast vabanemise kohustust: sõgedad paganad mõtlesid iseendast ja oma mina kalliks-
pidamisest, sellal kui ristiinimene hoolib esmajoones Jumalast ja ligimestest. Paganlikes
oludes tuleb mina esimesena, kristlane seevastu jätab ta viimaseks.

Tõelus jäi ideaalist kaugele maha, aga see ei tähenda, et täiuse poole poleks eales
püüeldud; oeldu kehtivuse kasuks räägib kogu keskaegne kirjavar. Mispärast me tollasest
sõnaloomingust kõige vähem hoolime? Sellepärast, et mina kajastus kristlikul ajastul kõige
nõrgemini. Sellega pole väidetud, et biograafiažanr leidnuks kristlikul ajastul kasinat vilje-
lemist; vastupidi, elulugude arvukuse tagab juba tava, mille kohaselt iga uus piiskop koostas
oma eelkäija eluloo. Aga mis püsis nendes elulugudes alati esiplaanil? Loomulikult kuju-
tatava vahekord taevariigiga; iga biograaf kirjeldas, kui vankumatult oli tema eelkäija juba

siin, üürikeses maisuses, järginud Looja igavest taht. Elulugudesse võis ka ilmalikumat laadi üksikasju sattuda, kuid need ilmusid vaid tõeliselt olulise teabe möödapääsmatu täiendusena; ükski piiskop poleks arvanud, et ilmalik aines võiks olla huvitav juba iseenesest.

Seda tõsiasi, ilmalikena tunduvate detailide n ä l i s t uusaegsust, tuleks arvestada ka Augustinuse „Pihtimustega“ tutvumisel. Oli see ikka tõesti „edevus“, mis sundis autorit kirjeldama, kuidas ta on poisipõlves võõrast aiast puuvilju varastanud? Selline etteheide on eestikeelses kirjanduses esinenud ja mingil määral see tundub isegi mõistetav. Mis muu sai olla ajendajaks (nii ilmselt arvustajale tundus), kui keskealine mees esitab poisipõlves toime saanud vembu ränga süüteona? Ju ta siis niimoodi tahtis lugejale demonstreerida oma süüme tundlikkust, see tähendab oma hingelisi kaunidusi. Aga see oleks lubamatult uusaegne tõlgendus. Valgustusajastul peeti seda mõnda aega tõepoolest vooruseks, kui keegi oli teiste nähes oma hinge tundlikkust tegudega tõendanud, kuid sellest poleks Augustinus üldse midagi taibanud. Varguselugu on „Pihtimustes“ esitatud sellepärast, et puuviljad said saagiks sigadele. Niisiis oli Augustinus juba poisipõlves nii rikutud, et ta pidi tegema kurja löbu pärast, mida kurja tegemisest saadi! Kes saanuks pärast selle lugemist enam kahelda inimloomuse lootusetus rikutuses, see tähendab pärispatu tõesuses?

Selle, mis Augustinuse meelest oli tõepoolest oluline, on hästi esile toonud Possidius, tulevase kirikuisa kauaaegne abiline ja biograaf. Muidugi on tegemist varakeskaegse elulooga: biograaf hoolib esmajoones sakraalsusest ja seepärast jääb piiskopi maine isik peaaegu täielikult tähelepanuta. Seda meeldejäävamalt ilmub kirikuisa vaimuliku käskijana: saame nimelt teada, et surma naabruse jõudnud Augustinus ei lubanud vaimulikel ümberpiiratud Hippost põgeneda. Keelu tõelist tähendust mõistmaks on vaja teada üksikasju, mida biograaf pole samuti mainimata jätnud. Kõigepealt: polnud vähimatki kahtlust, et vandaalid linna vallutavad; aidata ei saanud ükski ime. Küll aga oli usaldusväärset teada, mis linna vallutamisele tavatseb järgneda: sõjasaagiks langenud vaimulikke hakatakse piinama, et nemad, ikkagi linna vaimsed juhid ja nii-öelda ülemkihi esindajad, näitaksid, kuhu on peidetud linna varandused. Pole raske kujutleda, mismoodi see protseduur võis kulgeda: oli keegi midagi näidanud, siis piinamist jätkati, et ta uusi peidikuid näitaks; juhul aga, kui midagi näidata polnud, jätkati piinamist senikaua, kuni oli selgunud edasise piinamise mõttetus. Asjaolud kõnelevad nii veenvat keelt, et iga praegune lugeja peaks tollaseid vaimulikke mõistma: vaata, kuidas tahad – jaburale barbaarsusele ei saa leida ühtki õigustust. Aga nii lihtne tundub küsimus sellepärast, et me läheneme talle praegusest tasandilt; Augustinusel igatahes polnud selle küsimuse mõistmiseks mingeid eeldusi. Tema teadis ainult üht: kellelt peaksid surijad, kui vaimulikud on linnast põgenenud, saama viimseid sakramente, mis ju hinge pääsemise seisukohalt on väga olulised? Ainult sellepärast, et vaimulikud kardavad valu, pidid paljud inimhinged igavesest õndsusest ilma jääma!... Säärane asi ei saanud tulla kõne allagi. See, et vaimulikel tuli leppida piinarikka surmaga, oli muidugi ebameeldiv, kuid igavese elu kõrval polnud kõnealune ebameeldivus üldse kõneväärt. Liiasi oli alust arvata, et märtrisurm tuleb igavese elu saavutamisel kasuks. Augustinus mõtles just nõnda, nagu tõeline kristlane pidi viiendal sajandil mõtlema.

Vahest tohiksime selles näha ka põhjust, miks Jumal patusele lihtsurelikule halastas. Halastus omakorda oli tulevases kirikuisas esile kutsunud määratu tänutunde: ta tahtis, et seda, mis oli talle osaks saanud, teaksid võimalikult paljud. Nii said raamatuks nood konfessioonid, kiitus kõikvõimsale ja kõike mõistvale Loojale, mida tänini loetakse ja mille juba autor ise arvas oma enim loetud teoseks. Meile jääb tundmatuks, millest hinnang on lähtunud, kuid kahelda selle usutavuses pole alust. Ka praegu ollakse arvamisel, et kõigist kirikuisa teostest toimivad konfessioonid kõige mõjusamalt; niisiis võis see mõju avalduda ka viisteist sajandit tagasi. Seda enam oleks siinkohal põhjust imestada: kui seda väiksemahulist teost nii laialdaselt loeti, siis millelega seletada, et see pole leidnud jäljendamist? Analooגיע

rohkuses ei saa ju kahelda: küll ja küll pidi leiduma Augustinuse hingesugulasi, kes ebameeldivate kogemuste lõppedes löid patusele ilmalikkusele käega. Mispärast polnud nende hulgas sääraseid, kes vaevunuksid kirjeldama, kuidas jumalik halastus oli osaks saanud neilegi?

Enamgi veel, pärast sellist ettevalmistust tohime sammukese kaugemale teha ja religioosset momenti kõrvale jättes küsida: mispärast ei kirjutanud ammused inimesed kõige lihtsamast, iseendast? Praegu ometi võime sageli kuulda, et vähemalt ühe raamatu, raamatu iseendast, suudab kirjutada igaüks. Nii pidi see olema ka viisteist sajandit tagasi. Mispärast jäi kõnealune võimalus tollal kasutamata?

Ju see siis kasutamise vääriline tollal ei tundunud. Ja olid tookordsed inimesed oma suhtumises nii üksmeelsed, siis seda tuleks kindlasti arvesse võtta ka näiliste erandite tõlgendamisel: peaksime tundma huvi, kas uusaegsus, mis ajuti näib ammuses kirjavaras endast märku andvat, pole viimati näiline? Selline nõue pole järgimist leidnud kaugeltki alati. Sest mis muu saaks olla põhjuseks, kui Augustinuse konfessioonid pakutakse välja autobiograafiana. Leidub isegi raamat, milles neljandat aastasada nimetatakse „autobiograafia hiilgesajandiks“.

Mida sellest arvata? Kõigepealt tuleks osutada vaidlemise mõttetusele; inimene, kes kogu hingest soovib, et Augustinuse konfessioonid oleksid autobiograafia, peab oma tahtmise saama. Need aga, kes oma seisukoha pealejäämist ülimaks ei pea, võiksid rahulduda teadmiseaga, et mõiste „isiksus“ on puhtanisti uusaegset päritolu. Autobiograafia (ja biograafia) praeguses mõttes on isiksuse kujunemise lugu; varasemal ajastul kujunemist ei tuntud ja seepärast ei saanud uusaegne biograafia tollastes oludes ilmuda.

Kujunemist asendas varasemal ajastul kõrgemate jõudude tahe: algusest peale oli(d) jumal(ad) valinud erandliku inimese oma tahtmis(t)e teostajaks ning sellisena saatis äravalitu korda väljapaistvaid tegusid. Need olidki, mille sidusa kirjeldamisega ammune eluloolane piirdus.

Kujunemise kutsus ellu alles maailmapiltide vaheldumine. Varasemal ajastul oli kõik kõrgematest jõududest ette ära määratud, uusajal aga ilmub erakordne inimene keskkondlike mõjutuste saadusena. Naiivsemas vormis esitavad sellise kujutluse valgustusaja „materialistid“, näiteks Helvetius; naiivsus seisneb selles, et keskkondlike mõjutuste ainumääravuse taustal jäeti küsimus vaadeldava inimese erilisusest sootuks tagaplaanile. Niisiis selgus, et isegi kõige väljapaistvamad vaimud võlgnesid oma erakordsuse esmajoones mõnele juhuslikule algmõjutusele, millele hiljem järgnesid teised. Aga selline ühekülgusus ei leidnud järgimist; valdavaks muutus kujutlus kahepoolsusest: edasiviivalt toimisid keskkondlikud mõjutused ainult inimesele, kes oli „looduselt“ või „saatuselt“ või „tema majesteet juhusest“ kaasa saanud erilised omadused. Aga kuidas anda talutavas sõnastuses teada, et keegi oleks väljapaistev looduse või saatusel tahtel? Kõik, mis saadud looduselt ja saatuselt, muutub inimese ainuomandiks. Too, keda loodus oli kohelnud suurema heldusega, oskas kasu saada igast keskkondlikust mõjutusest ja, lastes ennast keskkonnal vormida, kujundas ta omapoolselt keskkonda. See kahepoolsete mõjutuste kulg, isiksuse ja keskkonna vahekorra „dialektika“ ongi kujunemislugu. „Kujunda mind!“ (*Bilde mich!*) kirjutab nooremasse keskikka jõudnud Goethe Charlotte von Steinile; palve kõlab lausa lapsemeelselt, kuid selles lapsemeelsuses saab väljenduse uusaja suursiht: isiksuslik avardumine. Goethe romaanid Wilhelm Meisterist moodustavad teatavasti „kujunemisromaanid“; mispärast sellise tähiseni jõuti? Sellepärast, et 18. sajandi teisel poolel valitses Saksamaa vaimuelu uusrenessanss: vastukaaluks sõgedale ja ühekülgele kristlusele ülistati paganlikku Kreekat, kus peasiht oli seisnenud igakülge isiksuse kujundamises.

Avastus, nagu juba vihjatud, tähendas vaid ammu aegse äratundmise uskuulutamist. Millest algab uusaeg? Keskaegse ühekülguse äratundmisest. Kristliku ajastu suurused olid lakkamatult maadelnud jumalike tahtmist selgitamisega, kuna kõik ülejäänud tundus neile

tähtsusetu. Uusajal, inimese ja maailma avastamise ajastul, tehakse kõigepealt kindlaks, et sõgedus ja ühekülgus on iseloomustanud ainult kristlikku keskaega. Paganliku ajastu kaunidus selles seisneski, et tollased inimesed, erinevalt kristlikest pimedusmeestest, olid huvitunud kõigest-kõigest. Sellest äratundmisest võrsuvad „renessansiajastu hiiglased“. Leonardo da Vinci juhtub kuulma, et heli kõrgus oleneb võngete sagedusest – ja kohemaid tunneb universaalnimene soovi väite kehtivust kontrollida: kärbse tiibu määratakse mingi meelahusega ja uurija veendub, et halvatud suutlusega putukas ei ole enam kõrgetooniliseks pinisemiseks võimeline. See on uusaeg. Alles pärast seda, kui need kaks, inimene ja maailm, olid muutunud väärtuseks omaette, suudeti huvituda isiksuse kujunemisloost.

Varasemal ajastuil olid need kaks üliväärtust veel ilmumata ja seepärast ei tulnud tollastes oludes kellelegi pähe, et tema elukäigu kirjeldus saaks üldisemat huvi pakkuda. Selles seisneb üldisim põhjus, miks Augustinuse konfessioonid ei virgutanud jälgendamisele. Alles kristliku ajastu teisel poolel ilmus erandlikule teosele täheldusväärne paarik: Pierre Abélard'i (Petrus Abaelarduse) „Kannatuste lugu“ (*Historia calamitatum mearum*). Esmapilgul tundub, et seda teost, konfessioonidest „autobiograafilisemat“, saaks pidada isegi saabuvate aegade ettekuulutajaks, aga nii ainult esmapilgul; igaüks, kes on vaevunud lugema tähelepanelikumalt, mõistab peagi: skolastik kõneleb oma kannatustest, kuid nende kaudu tahab ta lugejale selgitada jumalikku õiglust ja halastust. Ei puudu isegi otsesõnaline osutus: jumalik õiglus tabas just seda kohta, mis oli Abélardi eksiteele ahvatlenud.

Kui mina jääb teisele kohale isegi keskaja erandlikes teostes, siis mida arvata muust kirjavarast? Biograafiate üldilmet oleme juba maininud; jääb vaid lisada, et kroonikates ja poeemides kahaneb mina peaaegu märkamatuks. Jumal oli alati esiplaanil ja mina tuli arvesse ainult sedavõrd, kuivõrd ta oli järginud Kõigekõrgema tahet.

Kristliku ajastu eripära tundub mõistetav; huvitugem siis järgnevalt, milles võiks näha antiikse minavastasuse peapõhjust? Polnud ju tollal kõikvõimsat loojat, kes oleks kõik põrmlased maadliki rõhunud. Näilisi erandeid võib muidugi mainida; stoikute pärandist on säilinud hümn, milles kõik, olles alguse saanud Zeusist, pöördub hiljem Zeusi juurde tagasi. Aga see pole isegi mitte filosoofiline monoteism, vaid ainult panteism. Liiasi on tegemist filosoofide vennaskonnaga, kes ju antiikse mitmekesisuse kujundamisel ainult osalesid; oleks liialdus, kui neile juhtosa määraksime. Miks siis tollases mitmekesisuses ei ilmunud inimesi, kes oleksid võtnud kõnelda iseendast ja oma elukäigust?

Ja see on tõesti väga raske küsimus. Mida oluks selles lubamatut, kui mahuka proosateose autor, milles räägiti kõikvõimalikest asjust, peatunuks lähemalt ka inimesel, keda ta tundis kõige lähemalt – iseendal? Paraku pole sellist asja esinenud. Herodotos, olles pühendunud igat liiki uurimistööle, annab küll tulemusi talletades mõnikord teada, kas teade tundub talle usutav või mitte, kuid sellest kaugemale uurija autobiograafilisus ei lähe. Veelgi huvitavama küsitavuse tõstatab tema töö jätkajate looming: nood nimelt räägivad enesest veidi rohkem, kuid miskipärast tehakse seda kolmandas isikus. Mispärast? Praegu võib mõnikord kuulda: „Räägib endast kolmandas isikus nagu Caesar“; ju siis sellega antakse mõista, et kõneleja tahab end kuidagi esile tõsta. Kas tuleb seda arvata ka Vana-Kreeka ajaloolastest? Ei tundu usutav; pigem juba näib tegu olevat edevuse vastandiga. Aga mispärast on minasuse ohjeldamine ilmunud? Kas tohime tõesti arvata, et peapõhjust tuleks näha vaimuelu kõrgtasemes? Või siis äraseletavalt: raamatukultuur oli levinud sedavõrd, et ilmus isegi üldiselt kehtiv kirjutamata määrustik, nii-öelda kirjanduslik maitse, mille nõudeid pidi iga autor mingil määral arvestama. Välistatud see ju pole; teatakse rääkida õitsvast raamatuarist ja isegi sellest, et Anaxagorase „Õpik“ olevat kuulunud kõige nõutavamate raamatute hulka. Paraku on sedalaadi üksikasjad tuntud kõigest väga katkendlike pärimustena; niisiis poleks ülearu, kui oma kujutlust suutmist mööda ohjeldaksime. Sellest, missugustena kujutlesid oma lugejaid Thukydides ja Xenophon, ei saa meil olla rahuldavat ettekujutust.

Xenophoni naabruse jääb Sokrates, tema õpetaja, kes on tuntud õige mitmekesise kirjasõna kaudu. Eriline koht kuulub selles noore Platoni „Sokratase apoloogia“, teosele, mis mõjub antiiksetes oludes niisama erandlikuna, nagu Abélardi „Kannatuste lugu“ on seda keskaja kontekstis. Aga mõlemal juhul tuleks pidada meeles ka erandeid võrsutanud ajendite erandlikkust. Abélard oli õigelt teelt sedavõrd hälbinud, et jumalik õiglus ise pidi teda karistama, Sokratase mina aga oli ülekohtu all kannatanud nii rängalt, et sellest lihtsalt tuli kõnelda. Ega Xenophon siis asjata maininud, et sellest asjast on kirjutanud teisedki, ja Hermogenese kaudu saame kuulda, et Sokrates rääkis oma kaitsekõnes muist asjust rohkem kui oma protsessist. Seda kõikvõimalikest asjust kõnelemist näitlikustabki noore Platoni „Sokratase apoloogia“.

Niisiis võis eriline olukord ajendada erandliku teose loomisele; noor Platon kujutas oma õpetajat, aga tal polnud mõtteski kirjutada iseendast. Ometi tal oli, millest jutustada; vähemasti asjaolusid, mis olid võimaldanud pääseda orjapõlvest, oleks ta võinud tutvustada ka järelpõlvedele. Veelgi parem oluks, kui ta vanuigi oleks koostanud mahuka ülevaate oma elust ja tegevusest; pole kahtlust, et iga praegune lugeja vahetaks säärase teose vastu kõik tema dialoogid. Aga selline võimalus oli täielikult välistatud; me ei tea täie usaldusväärsusega, kas ta ikka tõesti nägi kuni surmatunnini vaeva oma „Seadustega“, aga selles, et tal polnud eales mõttes kirjeldada oma elukäiku, me tohime olla vangutamatu kindlad. Kuidas saanuks selline mõte ilmuda, kui autobiograafias ei osatud näha väärtust?

Nii see teadagi jätkus ka pärast Platonit. Saame kuulda, kuidas Aristoteles olevat ateenlasi keelitanud, et nad filosoofia vastu teist korda ei patustaks, aga selles, et filosoof ise pole nii tühistest asjadest kirjutanud, ei saa olla mingit kahtlust; tema ometi tegeles küsimustega, mis kutsumusliku mõtleja tähelepanu tõepoolest väärtsid.

Platon ja Aristoteles ei saanud hoolida iseenda kirjeldamisest, kuna nende mina oli allutatud üleiniimliku Tarkuse teenimisele. Seesama käib ka eespool mainitud ajaloolaste kohta, ainult et nemad nägid endis Riigi, see tähendab kõiki kodanikke ühendava koosluse teenijaid.

Samasugune suunitlus ilmneb roomlaste puhul; Cicero ja Seneca on endist rääkinud rohkem kui vana-kreeklased, kuid nemadki olid esmajoones inimülest väärtuste teenijad. Cicero ise ei olnud suur, suureks tegi ta alles konsulaat. Ja Senecagi on oma minal alati peatunud kõigest riivamisi; oli ta ju ennekõike filosoof, see tähendab kõigile kasuks tulevate tõdede selgitaja.

Selline üldsuhutumine püsis valitsevana ka hilisantiiksetel aegadel. Lukianos ja Plutarchos, kaks suurmeest, kes võisid tagasi vaadata tuhandeaastase traditsioonile, on mõlemad esindatud mahuka loominguga, aga kui silmahakkamatult tuleb selles vastu nende mina! Küll aga adume otsemaid loometöö vastandlikkuseni erinevat sihiseadet. Lukianos mõjub otsekui iselaadne negatiivne entsüklopeedia; peaaegu kõik, mis teabejanuse autorini iganes jõudnud, saab negatiivse esituse; hoiak on nii põhimõtteline, et Lukianosel, kes on kogu elu naeruvääristanud jumalaid ja inimesi, jääb lõpetuseks veel vaid oma haigusi pilgata. Plutarchos seevastu esineb positiivse entsüklopeediana: minevik ilmub tagasivaatajale sedavõrd rikka ja mitmekesisena, et autor, kellel üks teos valmib teise järel, lihtsalt ei jõua kirjutada kõigest, mis on talle tundunud tutvustamist väärivana. Ühena esimestest tunneb Plutarchos end kogu antiikse pärandi haldajana: kreeklaste minevikule lisaks tutvustab väsimatu autor ka roomlaste ja idamaalaste vaimuvara. Loometöö käigus tuleb mõte võrrelda väljapaistvaid kreeklasi roomlastega: nii saavad teoks „Paralleelsed elulood“. Ootuspäraselt peab ta kõige väljapaistvamateks inimesteks riigimehi, seadusandjaid ja väejuhte: neid, kes on oma tegevusega muudele kodanikele kõige rohkem kasu toonud. Kes ei märkaks, kui äratuntavalt sarnanevad need elulood oma keskaegsete järelkäijatega? Erinevus avaldub vaid selles, et Plutarchos kujutas maiste riikide juhtijaid, sellal kui keskajal hooliti esmajoones taevariigi edendajaist. On veel üks silmahakkav sarnasus: kujunemislöö

puudumine. Kujunemislugu asendasid varasemal ajastuil suurmehe sünnile järgnenud ended; Plutarchosel on need paganlikku, vaimulikest kirjameestel aga kristlikku laadi.

Seegi tõendab mõlema ajastu ühtekuuluvust. Inimene ise ei saanud tollal väljapaistev olla; oli kellegi tegevus erakordse tähenduse omandanud, siis seda võeti kõrgema tahtmise väljendusena. Ja poleks õige, kui laseksime end eksitada verbaalsest puhevusest, millega tollal osutati ees ootavale surematusele. Cicero on sageli mõtisklenud sellestki, missugusena hakkavad roomlased teda kuuesaja aasta pärast kujutlema, ja mõnigi tollane luuletaja on kuulutanud oma loomingu jäädavust, andes niimoodi jäljendusväärset eeskuju keskaegsetele värsitegijatele, kuid pole alust võtta seda minasuse esiletõstmisena.

Ja nüüd tuleb meil põgusalt peatuda vastamatul küsimusel kestvuse võimalikkusest. On päris kindel, et vankumatut teadmist ei saanud selles asjas olla; sarnaselt Sokratesega, kes sedalaadi teadmise jättis jumalate pärisosaks, ei teadnud lihtsurelikud ka järgnevail sajandeil, mis neid pärast surma õieti ootab. Aga me tohime oletada, et selles teadmatuses kuulus ülekaal kestvuse eeldamisele. Kristlikul ajastul usuti kestvust ehk kindlamini kui antiikajal, aga seda erinevust ei tuleks üle tähtsustada. Üks kristluse võidukäigu põhjusi seisnaks oletuses: kristlus täpsustas seda, mis oli antiikaja inimesele tuttav kõigest ebamäärase tundmusena. Mõlemal ajastul tunti, et kaugelt kõrgemaks kui inimest ennast tuleb ka siinpoolses maailmas pidada inimüleseid jõude; jumalikud jõud määrasid ja põrmlastel jäi vaid järgida nende tahet. Selles võiks ehk näha üldisimat seletust küsimusele, mispärast noodki, kes on suurel määral kuulutanud oma surematust, pole oma maist mina kuigivõrd tutvustanud.

Antiikühiskonna suurema siinpoolsuse kasuks näib rääkivat tõsiasi, et uusaega siirduti antiigi kaudu, aga seegi polnud enam kui paratamatus. Sest milles muus saanuks tõrjehoiak kristliku kaasaja suhtes väljenduda kui mitte kristlusele eelnenud aja ilustamises? Ja kui päris aus olla – ega see tõrjehoiak äkitselt ei ilmunudki; selles suunas oldi liikunud juba sajandeid. Aristoteelse kultuse võimendumine, mida kirik püüdis asjatult takistada, oli sellesuunalise liikumise kõige ilmekam väljendus. Nii saadi tasapisi teada, et paganlikud mõtlejad olid olnud ületamatult targad; kaugete aegade häda seisnes vaid selles, et nad olid olnud ilma jumalikust halastusest. Kogu uuendus, mis neljateistkümnendast sajandist peale saab teoks, väljendub täienduses: antiikaeg polnud mitte ainult väga tark, vaid ka ilus. Kristluse kõlbeline üleolek jäetakse esialgu kehtima, aga see sünnib kõigest teoreetiliselt. Kes siis ei taipaks, mida see tähendab, kui tarkus ja ilu, kõlbluse esmased eeldused, omistatakse kristluseelsele paganlusele?

See niisiis, et Petrarca kristluse kehtima jätab, tundub endastmõistetav ja ei ole kõige tähtsam; olulisem on, et ta tunneb end antiikse traditsiooni jätkajana. Aga kahesust tuleks siiski meeles pidada; luuletaja tundis, et paganlik esiaeg oli olnud ilus, ja ühtaegu ta teadis, et ükski õpetus ei saa olla ülem kristlusest – mõlemad vastandid toimisid lakkamatult ja nende koostoime laskis Petrarcal esineda ainult uusaja ettekuulutajana. Valdavaks muutub uusaegne elutunne alles paar sajandit hiljem.

Kõige esinduslikumalt tõendavad seda Montaigne'i „Esseed“. Ja asi pole üldsegi selles, et prantsuse suurmees räägib endast rohkem, kui seda oli teinud Petrarca, kuigi täheldusväärseid lisandusi saaks teha ka kõnealusel suhtes. Sest mõeldagu ometi, mida kõike on Montaigne enda kohta kõnelnud! Kas tõesti leidub lugeja, kes suudaks kujutlema, kuidas Petrarca kirjutab oma suguelundi tujukusest? „Uusaja esimene inimene“, olles teinud otsuseks tutvustada oma mina järelepõlvedele, tegi seda kõhklemisi; ta ju teadis, et toimib kohalt, aga ühtaegu talle tundus, et tema elu, milles töö ja püüdlikkus olid alati olnud esikohal, võiks põgusalt tutvustamist siiski väärida.

Selles osas on Montaigne teinud määratu sammu edasi: tal pole mõtteski endalt küsida, kas tema minaga seostuvad pisiasjad ikka väärivad üldisemat tutvustamist; minas sisalduvaid väärtusi võetakse millegi endastmõistetavana. Aga kõige esinduslikumalt tuleb autori

uusaegsus esile tema peateose pealkirjas. Miks oli tal vaja tähist, mis poleks sobinud ühelegi varasemate ajastute autorile? Vahest ta kuidagimoodi tundis, et tema arutluste näol on tegemist sootuks uue, kõigest varasemast põhimõtteliselt erineva nähtusega? Ja peaks see oletus paika pidama, siis meil jääks vaid tunnistada, et tema äratundmine oli laitmatult õige.

Milles uudsus väljendub? Selles, et Montaigne ei pretendeeri enam tõe tunnetamisele, olemuseni tungimisele. Varasemate aegade autoreile olnuks selline hoiak täiesti mõistematatu; nemad ju kõik, olgu siis määratute traktaatide või lühikäsitluste koostajad, olid alati teinud oma parima, et nähtamatule ja inimülesele Tõele lähemale jõuda; nemad olid teeninud endast kõrgemat ülimust, sellal kui Montaigne rahuldub iseenda teenimisega. Teiste jaoks oli Tõde olnud kõrgel ja kaugel, Montaigne aga teadis, et tõde saab olla ainult inimsisene; ei olnud tal mõtteski hakata lähenema küsimustele, mille lahendamatus oli kindel juba ette. Prantsuse kirjanik kordab rahvalikus keeles sedasama, mida sajandi eest oli toonitanud õpetatud Nicolaus Cusanus: Tuleb rahulduda targa mitteteadmise! Montaigne oli oma tõekspidamise eelistes nii veendunud, et ta juhendus sellest ka lugejana: igatahes on ta raamatuist kõneldes otsesõnu tunnistanud, et arusaamatute tekstilõikudega vastamisi sattudes on tal tavaks nendest üle libiseda. Oli see õpetatud inimese vääriiline? Vastupidi, arusaamatutel kohtadel peatub õpetatud lugeja iseäranis, tehes kõik, et need muutuksid arusaadavaiks ka vähem õpetatuile. Ju siis prantslane ei hoolinud enam sedalaadi põhjalikkusest, tema meelest piisas arvamuse avaldamisest ja selgitamisest; ta ei uskunud, et inimene suudaks esitada selgituse, mis kõiki teisi rahuldab.

Paar sajandit hiljem ilmuvad Rousseau „Pihtimused“, teos, milles minasuse esiletulek saab triumfaalse lõpetuse. Ennekõike pidid „Pihtimused“ olema üksikasjalik kaitsekõne; kogu elu oli autor talunud kõikvõimalikke vastasseise ja nii ilmus tal lõpuks tarvidus selgitada nende vastasseisude põhjusi. Muidugi pidi ta selgitamistöö käigus kõnelema lakkamatult endast, endast, endast; „Pihtimused“ on esimene raamat, mille peasiht seisneb minasuse täielikus avamises. Ajuti on siis selles asjas ka kriitikat kostnud; nii näiteks Anatole France, väga õpetatud arvustaja, on möödaminnes märkinud, et Rousseau „Pihtimused“ rikkusid ära lugejaskonna maitse. Seevastu Augustinuse tuntuimale raamatule heitis kriitik ette hoopis seda, et autor pihib liiga palju jumalale ja liiga vähe inimestele.

Kuidas seda kriitikat hinnata? Kujutlus jumalale pihtivast inimesest saab olla ainult kujundliku tähendusega; iga arukas usklik teab ometi, et jumalale on kõik patud ja saladused teada võrratult paremini kui pihtijale endale. Muidugi pidi sedalaadi endastmõistetavusi teadma Augustinus, kes kogu oma eluga, teosed kaasa arvatud, soovis Jumalat ülistada ja tänada. Ja ühtaegu ta soovis, et lugeja tema ülistusi lugedes veenduks: igauks, kes patustelt eksiradadel ära pöördunud ja kogu südamest kahetsenud, tohib loota jumalikule halastusele.

Ühekülgselt tuleb arvata ka tähelepanek, millega France on tauninud Rousseau'd; ei oleks „Pihtimused“ lugeja maitset eales rikkunud, kui lugejad ise poleks seda rikkumist tungivalt vajanud. Pärast Rousseau'd tulevad psühholoogiline romaan ja minavormis pihilood; rohkem kui kunagi varem oleme praegu veendunud, et „tõeliselt“ suudab iga autor kirjutada ainult iseendast. Ja autoridki, soovides oma loomingut jõudumööda kiita, ei väsi toonitamast, et nad kirjutavad ennekõike pihtimusi.



Ilmar Vene

(1951), kirjanik, Kolkja side, 60301 Tartumaa