

Puhastustule kahesus

Ilmar Vene

O sasse, mis uusaja esimesel poolel oli kuulunud jesuiitidele, asusid 19. aastasajal romantikud, s. t. vaimuinimesed, kelle mõttetööd varjundas iseäranis mõõnduste tegemine. Jesuiidid, uusaja kirikuisad, olid alustanud kristliku ajastu vaenamisest; nende meelest oli siinpoolne maailm teadagi Jumala loodud, sedavõrd imesid täis, et kõik keskaegse ebausku avaldused väärised ainult üht: jäägitut unustamist. Luterlik viha mõistuse vastu, mis lõppes ootuspäraselt emotsionaalset laadi tõdede ülendamisega, muutus jesuiitide silmis kõige hirmsamaks nähtuseks. Mõistuslikkus oli uusaja kirikuisade mõtlemises a ja o; kõik nende nõudmised, juhised ja töekspidamised, olgu jutt alandlikkusest, tingimatus kuuletumisest või ainuõigest usust, olid alati toetatud mõistuslikkuse vangutamatu alusmüüri. Ja mis iseäranis oluline: see oli läbinisti uusaegne, nähtavast ja kombatavast maailmast lähtuv mõistuslikkus. Miski ei näitlikusta jesuiitide meelsust paremini kui eriline tähelepanu, mida nad pöörasid pedagoogikale, uusaja sünnitisele *par excellence*. Sellest, et tark inimene suudab kujunevat inimloomust soodsas suunas mõjutada, oldi teadlik ka varasemal ajastuil; täie veenvusega tõendab seda näiteks Aristotelese määramine (tulevase) Makedoonia Aleksandri kasvatajaks. Aga niisama kõnekalt peaks mõjuma ka küsimus, miks Filosoofile, kes püüdis hõlmata kõiki teadusi, ei saanud pähe tulla, et kasvatusena seostuvad küsimused võiksid moodustada omaette teadmiste valdkonna. Seda, kui oluliseks pidas Aristoteles vooruste saavutamist, tõendavad kolm „eetikat“; kuidas saanuks ta suhtuda teisiti, kui voorused olid peaeelduseks õnne, antiikse üliväärtuse taotlemisel? Paraku oli talle teada ka hinge jumaliku osa suhteline olenematus: kujutleda, kuidas inimlik kujundamistöö selle oluliselt jumalikumaks muudab, oluks enam kui veider. Veelgi pentsikumalt mõjunuks selline kujutus keskajal, mil inimliku kujundamistöö osatähtsus kahanes lausa tillukeseks.

Teistsuguseks kujunes üldsuhtumine uusajal: varasem veendumus, mille kohaselt kujunemislool määrab valdavalt Looja tahe, oli nõrgenenud teisejärguliseks ja selle arvel tõusis esiplaanile keskkonna määravus. Peatselt täheldati, et sama meelt olid olnud juba antiikaja targad, s. t. põrmliku tarkuse tippesindajad: Hippokratesest ja Quintilianusest said inimvaimu suurimad koolitajad.

Keskkondlike mõjutajate seas kuulus aukoht „inimfaktorile“; sest kui juba teadvusetu keskkond oma liikmeid äratuntavalt vormib, siis mida arvata sihiteadliku, jumaliku päritoluga inimõistuse kujundamistööst? Jõuti äratundmisele, et noorte inimeste sihiteadlikus kujundamises tuleks näha inimühiskonna tähtsamaid ülesandeid. Nii pandi alus pedagoogikale. Ja jesuiidid, kahe jalaga kaasajas, tundsid selles peagi ära vahendi, mille kaudu arengulugu kõige tõhusamalt mõjutada.

Alamastme suurustega unisoonis tegutsesid ka mõtete valitsejad; Montesquieu tuvastas, et teadvus vormub suuresti geograafiliste ja sotsiaalsete tegurite mõjutustöö tulemusel ja peagi üleneb see „teadvus“ mõistuseks suure algustähega. Mõni aeg hiljem nenditi, et „looduse süsteem“ suudab toimida Looja abi vajamata. Seda kõike tavatsetakse ammusest ajast peale nimetada valgustusajastu ratsionalismiks.

Veelgi üldistavamast sõnastuses see tähendab, et mõistus, mida Aristoteles oli pidanud hinge jumalikuks osaks, ülendati enam-vähem ainuliseks. Selline ühekülgus pidi ootuspäraselt opositsioonile ajendama; nagu üldiselt teada, määras Rousseau esimuse sisehäälele, seesmisele tundmisele.

Romantikuid tuntakse Rousseau'ist lähtuva traditsiooni jätkajaina. Küll on neid 19. sajandil ka rüütliilosside luulendajaiks halvustatud, aga see pilge ei taba peamist; romantiikul polnud mõtteski valgustusajastu saavutustest loobuda, nad tahtsid ainult ratsionalistlikku ühekülgset täiendada. Inimene on ju mõtleval olemus, kuid vähemalt samavõrd tuleb arvesse ka tema tundeelu. Niisiis polnud alust kuulutada alaväärtuslikuks ajastut, mille vaimuelu oli rajanenud suuresti tundmisel ja mille uusaja nooruslik ratsionalism oli arvanud ajaloo kolikambrisse. Keskajas, mis oli esialgu tundunud jäägitu pimedikuna, hakati nägema ka vaimuväärtuste kandjat.

Kristliku ajastu rehabiliteerimine tuli Dantele suuresti kasuks; Voltaire'i ja Goethe autoriteedist, kõnelemata juba kergekaalulistest jesuiitidest, vaadati otsustavalt mööda ja suurt poemi hakati jälle aukartusega lugema; ühes kirjas Nietzschele ütleb Erwin Rohde koguni, et ta loeb „Jumaliku komöödiat“ „suure aukartusega“.

Sealpeale on „suur kristlik luuletaja“ muutunud üldtuntuks; „keskaja entsüklopeedia“ läks „Jumalik komöödia“ käibesse juba 19. aastajal ja tollal jõuti osutada ka Dante uusaegsusele. Viimast toonitati hiljem üha tungivamalt ja lõpuks ilmus tarvidus teha selles küsimuses korrektiive; teiste seas on ka Victor Klemperer, väljapaistev romanist, osutanud, et kristliku keskaja kokkuvõtja aust piisab Dantele täiesti; uusaegsuse lisamine olevat ülearu. Pole raske märgata, et toodud seisukoht lähtub kujutlusest, mis oli veel 20. sajandi esimesel poolel väga levinud ja mille populariseerijad toonitasid, et kontrast Petrarca, „uusaja esimese inimese“, ja keskaega resümeeeriva Dante vahel on silmahakkavalt terav.

Mida sellest praeguselt tasandilt arvata? Esmapilgul näib otsus igati paika pidavat. Mõtelgem näiteks kirjale, milles Petrarca kirjeldab oma (kujutluslikku) jalutuskäiku antiikse Rooma ehitiste vahel; kas oleks sedalaadi lüürika Dante puhul mõeldav? Pilt kujuneks lausa koomiliseks, kui katsuksime vaimusilmas näha, kuidas ta Petrarca kombel Cicerole läkitusi koostab. „Põrgu“ neljandas laulus on autor väljendanud oma antiigivaimustust ja sellest esitusest talle piisas. Aukoht kuulub kirjelduses Aristotelesele, just tollele, kellesse Petrarca suhtus tõrjuvalt. Lahknevuse põhjust mõistame: Dante jaoks oli Aristoteles tomismi ja kogu keskaegsuse aluspõhi ning sellisena mõttekultuuri ületamatu tipp, sellal kui Petrarca nägi keskajas haletsusväärset vahemikku, mille vältel ei suudetud isegi antiikseid mälestisi alles hoida, kõnelemata juba uute väärtuste loomisest.

Dantest seevastu jääb mulje, et ta tunnistas ainult keskaegset üldsuhatumist; kristlus on alati võidukas lõpetus, millega kroonitakse lüürilisi hälbimusi, olgu need antiikseltselt paganlikku või mõnda muud laadi. Selles suhtes on väga esinduslikud tertsiinid „Paradiisi“ kaheistkümnendast laulust:

*Nii nagu taevasinal kumerduvad
kaks kaart, mis sama värvi, paralleelsed,
kui Juno oma saadiku on saatnud
ja kui kaar välimine, naabrist sündind,
toob meelde kõned eksleja, kes kires
end kaotas nagu päike kaotab udu,
ja annab aimu, kuidas Loojal Noaga
kord leping valmis, milles pandi paika,
et uputus ei kordu enam eales – – – (10–19)*

Esinduslikkusest tohib kõnelda sellepärastki, et see koht annaks justkui võimaluse jälgida, kuidas luuletaja kujutus on liikunud. Dante hakkab kirjeldama helendusi, s. t. õndsate hingi, kes liiguvad paradiisis kahekordse ringina, ja kohemaid osutub tarvilikuks

võrrelda seda topeltringi kahekordse vikerkaarega. Vikerkaarejumalanna oli jumalate käskjalg; pärast tõsiasja meenutamist ärkab luuletajas keskaegne loodusuurija, kellele pole saladuseks, et väline kaar võrsub seesmisest. Niisiis peab ta oma võrsutajast nõrgem olema; umbes nagu kaja on nõrgem tõelisest häälest. Kaja toob autorile meelde müüdi ekslevast Echost, kelle hukutas armastus Narkissose vastu. Aga nii troostitult ei sünni võrdlust lõpetada; päikest, Jumala sünonüümi mainides kangastub Dantele pilt Noast, kellele Looja teatab, et surma enam ei tule; alles sellega on võrdlus väärilise lõpetuse saanud.

Kogu „Jumalik komöödia“ on lakkamatu ülemlaul kristlusele; avavärsist lõpuridadeni toonitatakse üha uuesti, et miski ei saa olla kõrgem pühast ilmutusest, millega inimesele anti tagasi tema tõeline seisund. Arvatavasti pole ükski Dantest kirjutanud autor jätnud osutamata, kui silmahakkavat osa etendab poemis „kolm“, kolmainsusliku ristiusu peatunnuseid. Mida arvata sisust, kui väline kujundus hõngab kristlust?

Eriti käib see suurteose keskmise osa kohta, mis äratav tähelepanu juba oma pealkirjaga. Igatahes tohib arvata, et protestantlikes maades ei ole purgatoorium mõistena kaugeltki nii üldtuntud, nagu seda on „põrgu“ või „paradiis“. Tähenduse põhjalikum avamine peab siinkohal kõrvale jääma; kes sellega tutvuda tahab, lugegu Jacques Le Goffi monograafiat „Puhastustule sünd“, mis on ilmunud ka inglise keeles ja milles meeldejäädvalt näidatakse, kuidas ühislooming, mis oli jätkunud tuhatkond aastat, ülen-dati lõpetuse korras dogmaks. Aga sellest, miks nii pidi toimuma, tuleb siiski kõnelda; asi on selles, et sealpoolsuse kaks üldtuntud asuala, põrgu ja paradiis, ei saa kuidagi küllaldased olla. Jumalikult õiglast rangust arvestades tundub peaaegu endastmõistetav, et õndsate riiki pääsevad üksnes äravalitud, seega siis tühine vähemus; kõigil ülejäänuil aga, kes ju maises elus on möödapääsmatult oma patukoormat kasvatanud, tuleb leppida põrgupiinadega. Kuid mida arvata sellisel juhul Loomisloo mõttest? Mõttekäik saab lõppeda ainult blasfeemilise kokkuvõttega: Jumal lõi inimese selleks, et ta igavesti vaevleks põrgupiinades.

Ebakõla andis end tunda varakristluse aegadest peale ja seepärast tehti juba kolmandal sajandil kindlaks, et patte lunastavad kannatused peaksid olema lõpliku kestusega. Sisuliselt tähendas see põrgu kaotamist, niisiis sammu, mille astumine oli võimalik alles pärast väga põhjalikku kaalumist. Ja ootuspäraselt sellest loobuti; igavene põrgu jäi alles, aga see tähendas ühtaegu, et päevakorrast ei kadunud küsimus: kas tõesti kõik need, kes on patustanud sel määral, mis on inimloomuse puudulikkusega vabandata – kuid niisugused moodustasid kristlaste seas valdava enamuse –, peavad kannatama igavesti? Piiratud inim-mõistus kallutas arvama, et nii ei saa kuidagi olla, kuigi samas oli väga raske leida pühakirjast kohti, mis oleksid otsesõnu osutanud, missuguseks kujuneb pattude surmajärgne lunastamine. Paremal juhul saadi ebamääraste vihjete jälile. Iseäranis mõistatuslikult kõlas Pauluse kuulutus esimeses läkituses korintlastele, milles räägitakse, kuidas tuli kõik usklike tööd läbi katsub: „Aga kui kellegi töö põleb ära, siis ta saab sellest kahju; kuid tema ise pääseb, aga ometi otsekui läbi tule.“ (3,15)

Missugusest tulest siin õieti räägitakse? Vähemalt esmapilgul jääb mulje, et silmas peetakse kahesuguseid leeke. Jacques Le Goff annab eespool mainitud monograafias teada, et Clemens Alexandrinus oli esimene, kelle kirjapanekuis eristatakse ainelisest tulest vaimset tuld; nii võib ju olla, aga ühtaegu poleks ülearu küsida: kas on sõnastuslik täpsus tõesti suurima tähtsusega, kui jutt käib asjust, mis pole üldse sõnastatavad? Või kas Clemens Alexandrinus tõesti teadis, mida vaimse tule all mõista? Kas suutis Herakleitos kujutleda, kuidas algsest tulest, mis liiati logosega samane, muld, moodustuvad vesi ja muud elemendid? Tõenäoliselt polnud Aristoteleselgi selgust, missugune on too pooljumalik „eeter“, mille ta maiste ja taevaste asualade vahele paigutas. Saaksime temalt praegu aru pärida,

siis ta arvatavasti räägiks mingist puhtast tuleollusest, millestki Herakleitose ürgtulega võrreldavast, maise tule vaimsest olemusest jne.

Sajandeid jätkunud mõtlemise tulemisel oli „tuli“ muutunud isemoodi võlumõisteks. Nähtav maailm kirendas kõiksugu soojus- ja valgusilminguist ning nad kõik olid element „tule“ üksikavaldused. Kas see tõesti kohustas uskuma, et kogu mitmekesisus pärineb lähtest, mis olemuslikult ei erine lihtlabasest lõkkest? „Vaimne tuli“ tundus seletusena peaaegu hädavajalik. Allikate hulka, mis tõendavad, missugusel määral vaimse tule mõistega lõpuks koduneti, kuulub ka mandalaste pühakiri („Ginza“); nimelt selles kaks tuld, kõrvetavalt surmav ja vaimsest elustav, esinevad alailma kõrvuti.

Selles on põhjus, miks me tulega seostuvaid ütlemisi ei suuda alati mõistuspäraseks tõlgendada; muule lisaks käib see ka apostli eespool toodud prohvetluse kohta. Kui mõista läbikatsuva tule all vaimu, siis kõlab see küll väga arusaadavalt, kuid samas jääb seletuseta, mispärast kasutab apostel vaimu või logose mõiste asemel „tuld“. Kündimatuks kujuneb mainitud juhul ka aineliste leekide toime, sest nendega pole vaimsete substantside maailmas palju peale hakata.

Ei tarvitse arvata, et kõnealused sõlmkohad oleksid tuhatkond aastat tagasi hõlpsamini lahenenud; põhjuste hulka, miks õpetus puhastustulest ilmus sedavõrd vaevaliselt, tohib suure tõenäosusega arvata ka kujuteldamatuse. Näha vaimusilmas kohta, kus patused hinged on aegamisi puhtamaks saanud, polnud ju raske, kuid puhastumise kulg tõstatas lausa vastamatuid küsitavusi. Tuli, milles selginesid surematud hinged, pidi ilmselgelt olema vaimset, s. t. ainelisele tulele vastanduvat laadi, kuid samas oli üldiselt teada, et patte saab lunastada ainult kannatustega; niisiis pidi vaimne tuleollus esinema ka kannatuste põhjustaja osas. Nii ülemõistuslike küsimuste puhul andis inimõistuse puudulikkus end tunda igal sammul.

Õnneks osutus tarvidus kõigist küsitavusist tugevamaks; pühakirjas ei leidunud otseseid osutusi puhastustulele ja kutselised mõtlejadki ei suutnud nii keerulist nähtust arusaadavaks kõnelda, kuid vastukaaluks oldi veendunud, et valdav osa inimsoo esindajaist peab põrgupiinadest vabaks saama. Selle veendumuse toel hakkasid vagadele kristlastele ilmuma nägemused: aegamööda saadi teadlikuks üha uutest juhtudest, mis puhul kehast hiljaaegu lahkunud hing oli ajutiselt siinpoolsusse tulnud, et mahajäänud lähedastele jutustada, kui väga ta sealpoolsuses kannatab ja missugust kergendust see tähendaks, kui siinpoolsusse jäänud lähedased tema eest palvetaksid. Sealpoolsusest saabunud abi aitas tõhusalt kaasa sealpoolsusega seostuva problemaatika lahendamisel; mõtlejad, kes olid pikka aega tegutsenud tagajärjetult, said lõpuks puhastustule põhjendamisega hakkama.

Õpetus, mis ilmus tuhatkond aastat jätkunud arengu tulemusel, rajaneb seega inimlikul, mitte jumalikul ilmutusel: tegemist pole niivõrd kristluse, kuivõrd keskaegsuse avaldumisega. See seletab, mispärast protestantlikus traditsioonis kujunenud kristlased sedalaadi kujutlustest ei hooli. Aga nähtusel on veel teinegi külg; nimelt pole „puhastustuli“ tähtis mitte ainult keskaegsuse kroonijana, vaid ka uusaegsuse ettevalmistajana. Mida pidada õpetuse puhul kõige olulisemaks? Ilmselt seda, et „puhastustuli“ on viimane suur ühenduslüli, millega tagatakse seal- ja siinpoolsuse ühtsus. Varem oli olnud tuntud ainult põrgu ja paradiis, kaks kitsukest asuala inimolendite jaoks, kes olid äravalituseni erandlikud, olgu siis heas või halvas mõttes; nüüd aga oli ilmunud suurejooneline täiendus kõigi ülejäänute tarbeks: sealpoolsus muutus omaette riigiks, milles põrgu ja paradiis esinesid erandlike äärealadena. Ja mis kõige olulisem: kujutus tõesest sealpoolsusest tõi ootuspäraselt kaasa soovi hakata lähenematut maailma siinpoolsusest mõjutama. Nii saab teoks kõige võimatum: sealpoolsust, mis ju, nagu juba nimi ütleb, peaks olema nii lähenematu, et me ei saa selle kohta isegi küsimusi esitada, hakatakse siinpoolsusest suunama. Kuidas oleks võimalik

seada tegemata jätta, kui üldiselt teatakse, et piinu, milles vaevlevad patuste lihtsurelike hinged, saab siinpoolsete palvetega lühendada? Veelgi paremini teati, et palvete vägi on erinev: üksiku patuse kahetsevat laadi pomin polnud kuidagi võrreldav kirikliku teenimisega. Tähtsad isandad, kellel oli palju raha ja vähe aega, eelistasid tellida kõrgetasemelisi jumalateenistusi. Ühendus seal- ja siinpoolse vahel muutus aina tihedamaks; kujunes juhtmõte, mida eestikeelses koolikirjanduses võeti kokku vemmälväsina („Kui raha karpi kolksatab, / hing põrgust välja volksatab“) ja mis teatavasti toimis reformatsiooni otsese ajendajana.

Õpetus puhastustulest toimis seega kaheselt: näiliselt kindlustati kristluse jäävust, kuid ühtaegu toideti selle kindlustamistööga üha süvenevat ilmalikustumist.

„Puhastustule“ kohta öeldu käib täiel määral ka poemi kui terviku kohta; Dante erakordsus seisnebki selles, et tema elutöö tõendab: sealpoolsus oli siinpoolsusse sulandunud nii täielikult, et ühendumist süvendav jätkumine polnud enam võimalik. On seda siis ikka veel vähe, kui sealpoolsusse kandunud luuletaja vaatleb igavikulisest maailmast maiseid tegemisi, langetades nende kohta hindavaid otsuseid?

„Puhastustule“ ja poemi kui terviku kahesuse kannul tuleb ootuspäraselt küsimus autori eripärasest: mida arvata tollest vahetegemisest, mis oli 19. sajandil väga levinud ja millega toonitati, kui teravalt erineb Dante Petrarcast, oma nooremast kaasaegsest? Mõningane alus selleks kindlasti ei puudunud. Aga oleks vääri piirduda ainult üldmuljega; õigemini toimib lugeja, kes vaevub peatuma ka üksiktahkudel. Siis ta ju kogeb: Dante on tõesti jäägitult keskaegne, kuid kõiki tema keskaegsuse avaldusi täiendab iselaadne varjund.

Alustagem kõige üldisemast. Juba kooliõpikuis seisab, et ülistavate tähiste hulka, mis suurele poemile osaks saanud, kuulub „keskaja entsüklopeedia“; eks me tea, et maailm, mida meile suurteoses tutvustatakse, oli lõpuleviidud ja terviklik. Aga sel puhul tuleks tähelepanu pöörata ka iseärasusele, mis „Jumaliku komöödia“ autorit eristab muudest keskaja suurustest. Teoloogia, filosoofia, politoloogia ja loodusteadus moodustasid Dante silmis ühtekuuluvat terviku, kuid eriline koht kuulus selles tervikluses kosmogooniale: kui luuletaja on maininud vaimseid vägesid, siis ta tingimata kirjeldab ka ainelisi taeva-kehasid, kes kuuletuvad kõrgemale tahtmisele. Kõik poemi kolm osa lõpevad „tähtede“ mainimisega ja juba see annab aimu, missugune osa kuulub teoses täheteadusele. „Jumalik komöödia“ pakub tervikliku kujutluspildi nähtamatust sealpoolsusest, kuid niisama suurel määral näidatakse teoses rännakut läbi nähtava kõiksuse. Kosmogoonia lahutamatu ühendus filosoofiaga on neid jooni, mis tõelisele keskajale jäävad võõraks; Aquino Thomas, kes kõiksuse on esitanud ammendavalt, nägi taevast inglite hierarhiaid, mille kõrval planeedid palju ei tähendanud. Dantel seevastu on nähtamatu mõte ja nähtav maailm tasakaalus; luuletaja, kes maailma nägi nii tasakaalustatult, pidi ootuspäraselt arvama, et paavsti- ja keisrivõim on võrdselt jumalikku päritolu.

Veel teravamalt hakkab hälbimus silma, kui sisuliselt tervikluselt minna üle esitusviisile. Millest luuletaja kirjutab? Kristluse ainuõigsusest joobunud vaimuainimesena peaks ta eelistama igavikulist laadi problemaatikat ja niimoodi ongi, kuid selle kõrval püsitakse nii-öelda kahe jalaga kaasajas. Dante päevakajalisus hakkab silma sedavõrd, et teda on nimetatud isegi „Firenze ajaleheks“. Suur poem pole mitte ainult „keskaja entsüklopeedia“, vaid ka igavikuline reportaaž. Päevakajalisus aga on noid nähtusi, mis jäävad keskaja vaimule kõige võõramaks.

Mitmekesisust ja järjekindlustust ilmutab esitusviis ka väliselt. Ehtsalt keskaegse vaimuainimesena tunnistas luuletaja ainult mõistukõnelist esitust; alltekst pidi olema piisavalt rikkalik, et lugejat mõjutada kolmeselt: allegooriliselt, moraalselt ja anagoogiliselt. Ja kes kavatses väita, et „Jumalikus komöödias“ sümboolikast vajaka jääb? Juba „Uues elus“

etendab mõistukõnelisus nii olulist osa, et tänase päevani pole selgust, mida pidada tõeluse kujutuseks ja milles näha sümboolikat. Niisiis peaks samasugune esitus iseloomustama ka suurteost, milles kohtumine Beatricega saab viimase ja lõpliku kujutuse. Aga ühtaegu tuleks tunnistada, et allegoorilisus on „Jumalikus komöödias“ kõike muud kui järjekindel. Tervikuna rajaneb teos muidugi mõistukõnel, kuid allegoorilisus võib esimesel tarvidusel lakata, et anda maad alltekstita kujutusviisile.

Vahelduvus, mida sisu ja esitusviis pidevalt ilmutab, kuulub omaks võtu raskendajate hulka. „Jumalik komöödia“ on poeem jäävusest, mida alailma saadab päevakajalisus; koos üldtuntud suurustega kujutatakse teoses neidki, kelle tegevus pole tuntumaks muutunud, kuid mõlemad tuuakse lugeja ette vihjete keeles. Vihjete mõistmine eeldab tagapõhja tundmist, kuid selle viimase puhul osutub mõnigi kord põhiallikaks poeem ise; niisugustel puhkudel tuleb lugejal leppida nõiaringi nentimisega.

On ütlema tagi selge, et selle mitmekesisuse tegi võimalikuks autori isiku eripära. Oleme harjunud teadma, et keskajal oli heeroseks pühak, ja teadjamaile pole saladuseks, et elulugude koostamisega austati tollal ka väljapaistvaid valitsejaid. Nendes rubriikidesse ei taha Dante sobida, kuid ometi peaks tema tähendus olema suurem pühakute ja valitsejate omast. Igatahes tohib nii arvata mitmekülgust ja isiksuslikkust hindaval uusajal. Keskaegne vaim oli kõike muud kui igasse suunda hälbiv ja see muudab luuletaja mitmekülguse iseäranis silmahakkavaks; pole vaimuelu valdkonda, mida ta oma loomingus poleks vaheatumalt või kaudsemalt puudutanud. Erilist äramärkimist aga väärib teooriat praktikaga ühendav otseside: Dante oli ühiskondlust korraldav volinik, keda huvitas politoloogia, s. t. riiklus kui selline, ja kes oli valmis, relv käes, kaitsma oma veendumusi. Teoloogina pidas luuletaja end nii pädevaks, et küsimus selle või tolle paavsti surmajärgsest käekäigust kuulus tema jaoks õige kergete hulka. Mida siis veel kõnelda filosoofiast või loodusteaduslikku laadi raamatutarkusest?

Raamatuid polnud Dante ajal veel hõlmamatult palju ja seda paremini oli tal nende sisu omandatud. Erijoonte sekka, mis luuletajat nüüdisajale lähendavad, kuulub ka üksikmõtete kordus: teisendid ühest ja samast mõttest võivad esineda erinevates teostes ja lugeja kogeb vahetult, et need kordused saavad pärineda ainult sellelt samalt autorilt.

Iseseisva ja omaette üksusena mõjuvat vaimuelu tavatsetakse uusajal seostada isiksuslikkusega: iseseisvus, silmahakkav lahknevus kõigist ülejäänuiust, kuulub isiksuse esmaste tunnuste hulka. Veelgi arusaadavam oleks, kui isiksuses näha võimendunud individuaalsust. Tegemist on väärtustamisviisiga, mis vastandub keskaegsele üldsuhtumisele. Nimelt käibis keskajal isiksuslikkuse mõõdupuuna individuaalsuse puudumine; inimene oli seda väljapaistvam, mida hõlmavamalt suutis ta endasse koondada paljude inimeste vaimuelusid. Abélard, muidu ju ehtsalt keskaegne mõtleja, omandas tagantjärele erilise tähenduse sellepärast, et vastupandamatu vasturääkimiskihk sundis teda tollasest üldsuhtumisest hälbima; ja seda, nagu üldiselt teada, talle ei andestatud. Seevastu Aquino Thomase individuaalsus küündis ainult nii kaugele, et tema üksikud teesid tunnistati ketserlikeks. Aga see oli kõigest ajutine, inimlikust piiratusest johtunud pishälvitus; hiljem ju selgus, et ingelliku doktori kõrval olid pretensioonide esitajad kõigest tavalised, vaimuvalgusega kasinalt õnnistatud inimolendid.

Iseseisvuse juurde kuulub ootuspäraselt ka teadlikkus kõnealusest omadusest ja kokku annab see iseteadlikkuse, nii erisuguselt hinnatava vooruse, et sellel tuleks peatuda punktikaupa; pole ju kahtlust, et see on Dante puhul kaasa rääkinud peaaegu kõiges. Küsimusele, mispärast tublid kaaslinlased luuletaja pagendasid, ei saa enam üksikasjadeni mineva selgusega vastata, kuid seda polegi tervis, sest meile piisab tõdemusest: nii iseteadlik inimene p i d i süüdi olema. Pagulus tõendab seda lausa ümberlukkamatult: luuletaja ise ütleb meile, et kodutu seisundist raskemaks kujunes tema jaoks kaaskond,

mistõttu ta oli sunnitud muutuma parteiks omaette. Mida arvata Dantest linnaelu juhtijana, kui ta isegi paguluses, s. t. olukorras, mispuhul tavatsevad läheduseni jõuda noodki lihtsurelikud, kes muidu oleksid üksteise suhtes tõrjuvad, ei suutnud oma „saatusekaaslastega“ ühist keelt leida?

Iseteadlikkus toimis Dantes nii äratuntavalt, et ta ei saanud seda pattu endale tunnistamata jätta. Uusaja tasandilt hinnatuna on see muidugi voorus; uut tüüpi inimese ilmumist pidid mingil seletamatul viisil tundma ka jesuiidid, kui nad oma pedagoogikas muutsid põhimõttelise kuuletumise väärtuseks omaette. Dantele jäi see aeg veel kauges ja tema pidi oma loomust igavikuliste juhiste järgi painutama, kuigi tal see rahuldavalt ei õnnestunud. Teadlikkus iseenda erilisest tähendusest võib Dante puhul ette tulla kõige ootamatumas kontekstis. Mida arvata näiteks „Uue elu“ ainulaadsusest? Noor autor on viljelenud väiksemahulisi luuležanre ja pühendub seejärel oma tekstide sisuliste väärtuste avamisele. Kuidas ta jõudis äratundmiseni, et teised inimesed tahavad tundma õppida tema värsside tõelist tähendust? Kõige tõenäolisem on, et ta sellist vajadust pidas endastmõistetavuseks. Igatahes pole tolles kommentaaris mingit eneseirooniati; luuletaja oli loomult nii religioosne, et temast pole maha jäänud ühtki iroonilise varjundiga rida. Kuid sihiteadliku enesekasvatuse korras võis ta ehk eneseirooniatki rakendada; miks mitte kujutleda, kuidas Dante, olles ülihästi teadlik isevuse surmapatust, paneb kirja, missugune ta peaks olema? Vahest on niimoodi seletatav isegi tema side minoriitidega? Vähemasti väliselt pidasid Franciscuse järgijad alandlikkust kõige kõrgemas aus ja seejärel oli alust loota, et nemad teavad kõige paremini, kuidas iseteadlikkusest tulenevate pattudega võidelda.

Sedalaadi oletused kõlbaksid ehk mõnel mulgi juhul. Me ei saa kunagi usaldusväärset teada, mispärast on luuletaja Sigeri Brabantist paradiisi määranud; välist laadi andmed igatahes, mis Sigeriga tegeldes kõigepealt vastu tulevad, ei taha sellise poolehoiu kasuks kõnelda. Seda põhjendatum oleks huvituda valdkonnast, mille kohta saab teha ainult oletusi. Pole välistatud, et ketserlik mõtleja ülendati paradiisi nii-öelda isiklikel põhjustel: luuletaja oli Sigeris ära tundnud sugulashinge. Meenutagem kõige olulisemat: Siger ei pidanud alandlikkust vooruseks; sellist tarkust võis 13. sajandil kuulutada üksnes inimene, kes oma elu säilitamist ei pidanud kõige tähtsamaks. Kui Siger sääraseid asju endale lubas, siis see tõendab, et tema, sarnaselt Dantega, eksiavamuste valitsemise all ei kannatanud. Ja tohib arvata, et vaoshoitus oma seisukohtade väljendamisel, kõnelemata meeldivat laadi suhtlemisoskusest, ei kuulunud tema vooruste hulka. Dantele, nagu teada, tõi see omadus kaasa mõned surmaotsused; koguni elusalt põletamine oli ette nähtud, kui vaenulike jõudude esindajad oleksid teda kohanud Firenze linnriigi pinnal. Õnneks teadis luuletaja piisavalt hästi, missugusel pinnal ta tohib asuda, ning ta elas vastavuses selle teadmiseiga. Nii õnnestus tal vägivaldsest surmast pääseda. Sigerist seevastu jääb mulje, et ta lubas endale rohkem ja sellele vastavaks kujunes ka lõpptulemus.

Uusajal on ilmunud ilmekas eristus: puhtinimlik suhtumine hoitakse lahus kristlikust väärtustamisviisist. Või nagu väljendusrikkalt pani kirja Chateaubriand: „Andestan talle kristlasena, kuid mitte inimesena.“ Millegi samalaadsega võiks olla tegemist ka Dante puhul: kristlasena ei saanud Siger talle kõige lähedasem olla, kuid seda selgemini võis ta aduda inimlikku ühtekuuluvust. Liiati pole välistatud, et tema, mõtleja noorem kaasaegne, teadis mõndagi, millest praeguseks pole jälgi säilinud. Ehk nägi luuletaja mainitud juhul hoiatavat näidet selle kohta, mis juhtub tema enesega, kui ta püüab Sigeri kombel olla liiga kompromissitu.

Kõik need näited osutaksid justkui uuele, keskaegsetest suhtumistest hälbivale üldhoiakule. Aga on veel üks muutus, kõige tähelepandamatum ning samas kõige olulisem,

mida Dante puhul tuleb tingimata arvestada. Jutt on Rooma impeeriumi pühadusest; eriline aupaiste ei ümbritsenud mitte ainult hiigelriiki, mis allus pärast Constantinus Suurt ilmunud valitsejale, vaid ka printsipaadile ning sellele eelnenud *res publica*´le. Dante täheldab nimelt asjaolu, mis ka varem oli kõigile teada, kuid mida ei osatud vääriiselt hinnata: Rooma vabariik oli e n n e kristlust. Konkreetsemalt ei ütelnud see üksikasi midagi; kristlus jäi luuletaja silmis alati täiuseks, millega pole võrreldav ükski teine väärtus, kuid a j a l i s e l t kuulus roomlaste riigile siiski esimus: kõigepealt ilmus impeerium ja alles pärast seda sai võimalikuks kristlus. Sarnaselt kristlusega oli impeerium jumaliku ettehooldes sünnitis ja vahend tema toimimisel, kusjuures ajaliselt oli ta Jumalale koguni lähemal. Looja jaoks, kelles kõik on praegu, polnud ajal kuidugi tähtsust, kuid seda rohkem pääses see tõsiasi mõjule puudulike põrmlaste tundmisviisis ja vahest koguni mõtlemises, kuigi mõistuspäraselt on kõnealust edemust väga raske näidata. On meil siis kavas põhjendama hakata, kui jälle kord oleme kuulutanud, et „kõik lapsed on andekad“? Selle romantikuiltpärineva tarkuse tagamaad on liigagi läbinähtavad: juba kaugetel, kristlusele eelnenud aegadel teati, et jumalikkuse määr oleneb lähedusest Jumalale. Iidsete aegade inimesed olid jumalaile lähemal ja see avaldus nende ebatavalises väekuses. Hiljem algas kaugenemine: igas uues põlvkonnas muutus jumalik vägi järjest kasinamaks. Siis tuli kujutus mikrokosmosest, s. t. inimesest kui jumaliku ja ainelise maailma ühendajast. Uusaja algul teiseses see kujutus puhtanisti „materialistlikuks“: igale inimkeha osale leiti hiigelvaste kosmosest. Valgustusajastul ilmusid esimesed nüüdisaegse kõlaga ajaloofilosoofiad ja muule lisaks oletatakse, et iga inimese areng kordab minimöötmis kogu inimkonna arengut. Selline on üldtaust, mis võrsutab kujutluse kõigi laste andekusest. Ja juba kaugemale paistab ära, et nimetatud juhul oleks kõige kohasem mõistuspärasest põhjendustest loobuda.

Umbes samalaadne võis olla ka Dante adumisviis: Rooma vabariik jäi Jumalale ajaliselt lähemale ja midagi väga olulist selles oli, kuigi eeliste mõistuspärane äraseletamine nõudnuks väga suuri pingutusi. Õnneks polnud need põhjendamised kõige tarvilikumad: mingil määral mõistis igaüks, mida see tähendab, kui Jumalale ollakse ajaliselt lähemal.

Mõistagi polnud Dante roomlaste riigi sakraalsuse esmaavastaja; Karl Suure ennistamistööst peale toretses see mõiste Püha Rooma impeeriumi nimetuses esikohal, täites pühadusega ka liitnime ülejäänud osad. Nelja sajandiga, mis Dantet lahutavad Karl Suurest, võimendus roomlaste riik säärase aupaisteni, et juba Petrarca ajal üritati isegi Rooma vabariigi ennistamist. Dante oli teadlik impeeriumi ülimest pühadusest, Petrarca aga hakkas tundma tollaste vaimuväärtuste täiuslikku ilu. Niisiis tohime tõdeda, et lõhandik, mis nende kahe vahel näib esmapilgul haigutavat, on kõigest näiline; tegelikult oli Petrarcal teha jäänud kõigest pisike samm.



Ilmar Vene

(1951), kirjanik, Kolkja side, 60301 Tartumaa, ilmar@vene.ee