



*“Avatud
Eesti Raamat”
on Avatud
Eesti Fondi
algatatud
sari, mille
eesmärgiks on
tutvustada
Lääne
filosoofia ja
ühiskonna-
teaduste
võtmetekste*

RENÉ GIRARD

VÄGIVALD
JA PÜHA

Prantsuse keelest tõlkinud
MART KANGUR

TALLINNA ÜLIKOOLI KIRJASTUS
TALLINN 2025

Tõlgitud väljaandest:
René Girard
La Violence et le sacré
Paris: Bernard Grasset 1972

Raamat ilmub Tallinna Ülikooli Kirjastuse sarjas
„Bibliotheca Controversiarum“

Raamatu väljaandmist on toetanud
EESTI KULTUURKAPITAL ja POSTIMEES

Toimetanud ANTI SAAR

Sarja kujundanud
JÜRI KAARMA
Ümbrise kujundanud
EVE KASK

© Éditions Grasset & Fasquelle 1972
Autoriõigus (tõlge): Mart Kangur 2025
Autoriõigus (järelsõna): Mihhail Lotman 2025
Autoriõigus: Tallinna Ülikooli Kirjastus 2025

Trükkunud
PAKETT

ISBN 978-9916-4-000-5 (sari „Avatud Eesti raamat“)
ISSN 2613-5922
ISBN 978-9985-58-989-2

Paul Thoulouze'ile

Tänan Guggenheim Foundation'i stipendiumi
ja State University of New York'i puhkeaja eest,
mis võimaldasid mul selle raamatu valmis kirjutada.

Mu tänu kuulub ka kõigile sõpradele,
eriti Eugenio Donatole ja Josué Hararile
nende pideva abi ja arvukate soovitude eest.

SISUKORD

I Ohverdus	11
II Ohverduslik kriis	66
III Oidipus ja asendusohver	110
IV Müütide ja rituaalide tekkelugu	142
V Dionysos	186
VI Mimeetilisest ihast koletisliku teisikuni	220
VII Freud ja Oidipuse kompleks	258
VIII „Tootem ja tabu“ ning intsestikeelud	292
IX Lévi-Strauss, strukturalism ja abielureeglid	336
X Jumalad, surnud, püha, ohverduslik asendus	382
XI Kõikide riituste ühtsus	418
Kokkuvõte	472
Bibliograafia	491
 <i>Mihhail Lotman</i>	
Päästa patuoinas	497
I. Vägivald	498
II. Arendada Girard'i	562
Viidatud allikad	657
 Nimede ja teoste register	 665

I

OHVERDUS

Paljudes rituaalides ilmneb ohverdus kahel vastandlikul moel, kord „väga püha asjana“, mida ei saa suurde ohtu sattumata tegemata jätta, kord seevastu teatava kuriteona, mille sooritamine osutub sama riskantseks.

Seletades seda rituaalse ohverduse – mis on korraga legitiimne ja illegitiimne, avalik ja peaaegu salajane – kahetisust, juhivad Henri Hubert ja Marcel Mauss oma „Essees ohverduse loomusest ja funktsioonist“¹ tähelepanu ohvri sakraalsele iseloomule. Ohvrit tappa on kuritegelik, sest ta on püha – aga ohver on püha ainult sellepärast, et ta tapetakse. Siin on tegu ringiga, mida natuke hiljem hakatakse kõlavalt nimetama ja tänaseni kutsutakse *ambivalentsuseks*. Kui veenev ja isegi muljetavaldav see termin meile ka ei tunduks, on seda 20. sajandil nii silmapaistval moel kuritarvitatud, et oleks ehk aeg tunnistada, et ta ei valgusta ega seleta enam õieti midagi. Ta kõigest märgib lahendamist vajavat probleemi.

Kui ohverdus ilmneb kriminaalse vägivallana, siis võib teistpidi öelda, et vaevalt leidubki vägivalda, mida ei võiks kirjeldada ohverdusena. Näiteks kreeka tragöödia kohta öeldakse, et luuletaja katab räpase reaalsuse poeetilise looriga. See on kahtlemata tõsi, aga ohverdus ja mõrv ei astuks sellesse

¹ Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. Väljavõte ajakirjast l'Année sociologique, 2, 1899.

vastastikuse asendamise mängu, kui nad ei oleks kuidagi suguluses. Ohverduse juures ei maksa esmamulje midagi – see tõsiasi on nii ilmne, et naljakas on seda mainidagi. Kui on otsustatud, et ohverdus on „olemuslikult“ või isegi „puhtalt“ sümboolne, võib juba öelda ükskõik mida. Tegu on teemaga, mis annab imehästi alust ebareaalsetele mõlgutustele.

Ohverduses on midagi salapärast. Aga kui klassikalise humanismi vagadus meie uudishimu uinutab, siis antiikautorite uurimine virgutab seda. Salapära ei ole tänaseni hajunud ja raske on öelda, kas selle põhjuseks on moodsa inimese hajameelsus, ükskõiksus või varjatud aupaklikkus. Kas tegu on uue või sellesama müsteeriumiga? Miks näiteks ei küsita kunagi ohverduse ja vägivalla suhete järele?

Hiljutised uurimused on näidanud, et vägivalla füsioloogilised mehhanismid ei erine indiviiditi ega isegi kultuuriti kuigi palju. Anthony Storri² järgi ei sarnane miski vihase kassi või inimesega rohkem kui teine vihane kass või inimene. Kui vägivald mängib ohverduses või vähemasti selle kui rituaali teatavas staadiumis mingit rolli, oleks meil tegu huvitava analüüsielemendiga, mis on vähemasti osaliselt sõltumatu kultuurilistest variatsioonidest, mis on tihti tundmatud, vähetuntud või siis vähem tuntud, kui võiks arvata.

Kui vägivallakihk on ärganud, tekitab ta inimeste kehaes teatavaid muutusi, mis valmistavad neid ette võitluseks. See valmidus vägivallaks püsib mõnda aega. Selles ei tule näha lihtsat refleksi, mis lakkab otsekohe toimimast, kui kaob algne stiimul. Storr märgib, et vägivallakihku on lihtsam lõkkele puhuda kui kustutada, eriti normaalse ühiskondliku elu tingimustes.

² Anthony Storr, *Human Agression*. New York, 1968.

Tihti öeldakse, et vägivald on „irratsionaalne“. Kuid tal on oma põhjused, ja need võivad olla isegi väga veenvad. Aga kui head need põhjused ka ei tunduks, ei tohi neid kunagi tõsiselt võtta. Vägivald ise unustab nad ruttu, kui algne objekt jääb kättesaamatuks ja teda jätkuvalt õrritab. Rahuldumata vägivald otsib ja lõpuks alati leiab varuohvri. Olendi, mis temas raevu tekitab, asendab ta äkitselt mõne teisega, mis satub ta viha alla pelgalt seetõttu, et on kaitsetu ja kaeulatuses.

Kõik viitab sellele, et kalduvus kasutada asendusobjekti ei ole omane ainult inimvägivallale. Konrad Lorenz räägib oma raamatus „Niinimetatud kurjus: agressiooni looduslugu“³ ühest kalaliigist, mille esindajad juhul, kui neilt ära võtta nende tavapärased vastased – sama liigi isased, kellega nad võistlevad territooriumi pärast –, pööravad oma agressiivsed kalduvused omaenda perekonna vastu ja hävitavad selle.

Tuleb küsida, kas ei põhine rituaalne ohverdus samasugusel, aga vastupidise suunaga asendusel. On mõeldav, et loomohvrite tapmine suunab vägivalla olenditelt, keda tahetakse kaitsta, teistele olenditele, kelle surm läheb vähem või ei lähe üldse korda.

Joseph de Maistre täheldab oma teoses „Ohverduste selgitus“⁴, et loomohvrites on alati midagi inimlikku, otsekuu õnnestuks niiviisi vägivaldalt paremini ära petta:

„Loomadest valiti alati välja kõige kasulikumad, kõige tasasemad, kõige süütumad, kõige sarnasemad inimesega

³ L'Agression : une histoire naturelle du mal. Flammarion, 1968. (Niinimetatud kurjus: agressiooni looduslugu. Tlk Mari Tarvas. Tallinn: TLÜ Kirjastus, 2017).

⁴ Eclaircissement sur les sacrifices. Vitte et Perrussel, 1890.

oma vaistude ja harjumuste poolest ... Loomade hulgast valiti, kui nii tohib öelda, kõige *inimlikumad* ohvrid.“

Moodne etnoloogia kinnitab seda nägemust. Mõnede ohverdamist harrastavate karjakasvatajate juures on koduloomad tihedalt inimeksistentsiga seotud. Näiteks moodustavad veised kahel Niiluse ülemjooksul elaval rahval, nueridel, keda uuris E. E. Evans-Pritchard, ja dinkadel, keda veidi hiljem uuris Godfrey Lienhardt, tõelise ühiskonna, mis on inimühiskonnaga paralleelne ja sarnase ülesehitusega.⁵

Kõiges veistesse puutuv as on nueride sõnavara äärmiselt rikas, nii majanduse ja tehnoloogia kui ka rituaalide ja isegi poeesia tasandil. See sõnavara võimaldab koduloomade ja kogukonna vahele rajada äärmiselt täpsed ja üksikasjalikud suhted. Loomade värv, nende sarvede kuju, vanus, sugu ja tõuliin, mida mäletatakse mõnikord viienda põlvni, võimaldab nende vahel teha eristusi, mis reprodutseerivad kultuurilisi eristusi ja tekitavad nõnda inimühiskonna tõelise teisiku. Inimesele antud nimede hulgast on alati üks, mis tähistab looma, kelle koht karjas on sarnane peremehe kohaga kogukonnas.

Hõimuliikmete vahelised vaidlused keerlevad tihti kariloomade ümber; kõik kahjutasud arvestatakse veistes ja kaasa-varaks on loomakarjad. Evans-Pritchardi järgi tuleb nueride mõistmiseks lähtuda deviisist „*Cherchez la vache*“, „Otsige lehma!“. Inimeste ja nende kariloomade vahel valitseb teatav „sümbioos“ – see on jällegi Evans-Pritchardi termin –, mis kujutab endast äärmuslikku ja peaaegu karikatuurset näidet

⁵ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*. Oxford Press, 1940; Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience, The Religion of the Dinka*. Oxford Press, 1961.

karjakasvatusühiskondade ja nende koduloomade vahelisest suuremast või väiksemast lähedusest.

Välitöödel tehtud vaatlused ja teoreetiline refleksioon sunnivad meid ohverdust seletades naasma asenduse hüpoteesi juurde. See idee on läbivalt kohal vastavat teemat käsitlevates vanades tekstides, mis võib olla põhjuseks, miks paljud moodsad autorid seda eiravad või ainult põgusalt mainivad. Näiteks Hubert ja Mauss suhtuvad sellesse ideesse umbusklikult, küllap just seetõttu, et see näib neile endaga kaasa toovat moraalsete ja religioossete väärtuste maailma, mis teadusega kokku ei sobi. Ja Joseph de Maistre näeb rituaalses ohvris alati „süütut“ olendit, kes maksab „süüdlase“ eest. Meie poolt välja pakutav hüpotees kaotab selle moraalse eristuse. Võimaliku ja tegeliku ohvri suhet ei tohi määratleda süüdioleku ja süütuse terminites. „Lunastada“ pole midagi. Ühiskonnal on vaja pigem suhteliselt neutraalset, „ohverdatavat“ ohvrit, sellist vägivalda, mis muidu ähvardaks ühiskonna enese liikmeid, keda iga hinna eest tahetakse kaitsta.

Omadustel, mis vägivalda kohutavaks teevad, selle pimedal toorusel ja absurdsel raevukusel on vastukaaluks veider kalduvus pöörduda asendusohvrite vastu, mis võimaldab seda vaenlast ninapidi vedada ja talle sobival hetkel ette anda väheväärtuslik saak. Muinasjuttudel, kus hunt, hiiglane või lohe lapse asemel suure kivi alla kugistab, võib olla ohverduslik iseloom.



Vägivalda saab petta vaid juhul, kui talle väljapääs jätta, talle midagi hambusse visata. Kas ei räägi muu hulgas just sellest Kaini ja Aabeli lugu? Piiblitekst iseloomustab kahte venda vaid

nõnda, et Kain on maaharija, kes pakub Jumalale oma saaki, Aabel aga karjakasvataja, kes ohverdab oma loomade esmasündinud pojad. Üks vendadest tapab teise, ja mõrtsukaks osutub just see, kellel puudub vägivald kõrvalejuhtimiseks loomohver. See erinevus ohverdusliku ja mitteohverdusliku kultuse vahel panebki Jumala otsustama Aabeli kasuks. Öelda, et Jumal võtab vastu Aabeli ohverdused ja lükkab tagasi Kaini annid, tähendab öelda teisisõnu – jumalikus keeles –, et Kain tapab oma venna, samas kui Aabel oma venda ei tapa.

Vanas Testamendis ja kreeka müütides on vennad pea-aegu alati vaenujalal. Nendevaheline otsekuivältimatu vägivald lakkab alati ainult siis, kui ohvriks tuuakse keegi kolmas. Kaini „armukadedus“ venna vastu pole midagi muud kui ohverdusliku väljapääsu puudumine.

Ühe islami traditsiooni järgi saadab Jumal Aabrahamile tema poja Iisaku eest ohverdamiseks jäära, mille Aabel juba ohverdas. Ühe inimelu päästnuna päästab seesama loom veel teisegi. Siin ei ole tegu mingi müstilise kujutelmaga, vaid reaalse sissevaatega ohverduse loomusesse, mis lähtub ainult pühakirja tekstist.

Idee, et asendusohvri eesmärgiks on vägivald kõrvale juhtida, heidab valgust ka ühele teisele tähtsale piiblistseenile, Jaakobi õnnistamisele tema isa Iisaku poolt, ning see stseen omakorda aitab näha selle idee uusi aspekte.

Iisak on vana. Tundes surma lähenevat, tahab ta õnnistada oma vanemat poega Eesavit; aga kõigepealt käsib ta sel minna jahile ja tuua talle „maitsvat rooga“. Vendade ema Rebeka kuuleb seda pealt, käsib Jaakobil tuua kaks sikutalle perekonna karjast ning valmistab neist maitsva roa, mida Jaakob oma vennana esinedes ruttu isale pakub.

Iisak on pime. Jaakob kardab sellegipoolest, et isa ta ära tunneb, sest ta käed ja kael on siledad, mitte karused nagu vanemal vennal. Rebekal tuleb õnneks mõte poja ihu sikutallede nahaga katta. Vana mees kombib Jaakobi käsi ja kaela, aga ei tunne oma nooremat poega ära ning annab talle oma õnnistuse.

Sikutalled petavad isa ära, st juhivad poega ähvardava vägivalda kõrvale kahel erineval moel. Õnnistuse saamiseks ja needuse vältimiseks peab poeg isa ette saatma kõigepealt looma, kelle ta on tapnud ja isale söögiks annab. Ja seejärel poeg sõna otseses mõttes poeb ohverdatud looma nahka. Seega asetub loom alati isa ja poja vahele. Ta takistab otseseid kontakte, mis võiksid viia vägivallani.

Siin on ülestikku kaks eri tüüpi asendust, vend asendab venda ja loom inimest. Tekst nimetab otsesõnu ainult esimest, mis toimib justkui teist varjava sirmina.

Kui vägivald on otsustavalt asendusohvrile suundunud, kaotab ta silmist oma algse objekti. Ohverduslik asendus eeldab teatavat vääritimõistmist. Ta toimib hästi vaid siis, kui ei näita asendust, millele ta tugineb. Ta ei saa täielikult unustada ei algset objekti ega ka libisemist sellelt objektilt ohvrile, kes tegelikult hukatakse, sest muidu ei olekski mingit asendamist ja ohverdus kaotaks oma tõhususe. Kirjakoht, mida me just lugesime, rahuldab seda topeltnõuet täiuslikult. Tekst ei kirjelda otse seda veidrat pettust, mis ohverduslikku asendust määratleb, aga ei vaiki seda ka maha; ta segab selle kokku ühe teise asendusega, laseb meil seda näha, aga vaid kaudselt ja põgusalt. See tähendab, et tal enesel võib olla ohverduslik iseloom. Ta justkui näitab meile asenduse fenomeni, aga esimese asenduse taga peidab end teine. On põhjust uskuda, et selles tekstis esitatakse meile ohverdusliku süsteemi alusmüüt.

Jaakobi isikut seostatakse tihti ohverdusliku vägivallla kavalat ärakasutamisega. Kreeka maailmas mängib mõnikord üsna sarnast rolli Odysseus. Jaakobi õnnistamisega Esimeses Moosese raamatus võib võrrelda kükloobi lugu „Odüsseias“, kus imeline kavalus aitab kangelastel lõpuks koletise käest põgenema pääseda.

Odysseus ja tema kaaslased on suletud kükloobi koopasse. Iga päev sööb too ühe neist ära. Ellujäänutel õnnestub piinaja põleva teiba abil pimedaks torgata. Valust ja raevust sõgedana sulgeb kükloop koopasuu, et ründajate lahkumist takistada. Ta laseb välja vaid oma lambad, kes karjamaal söömas käivad. Sarnaselt pimedale Iisakuga, kes oma poja kaela ja käsi kompides lasi end ära petta sikunahkadest, katsub ka kükloop oma loomade selgasid, olemaks kindel, et keegi peale nende välja ei pääse. Temast kavalam Odysseus aga riputab end ühe jäära paksust villast kinni hoides selle kõhu alla ning pääseb nõnda vabadusse.

Esimeses Moosese raamatus ja Odüsseias sisalduvaid stseene võrreldes näeme, et nende tõlgendamine ohverduslikena oli õigustatud. Mõlemal juhul paigutatakse vägivallla ja selle sihtmärgiks oleva inimese vahele otsustaval hetkel loom. Kaks teksti heidavad teineteisele vastastikku valgust: „Odüsseia“ kükloop rõhutab kangelast varitsevat ohtu, mis jääb Esimeses Moosese raamatus hämaraks; ja sikutallede veristamine koos „maitsva roa“ pakkumisega piiblitekstis viitab loomade ohverduslikule iseloomule, mis ähvardab „Odüsseia“ jäärade puhul tähelepanuta jääda.

Ohverdust on alati kirjeldatud ohverdaja ja „jumaluse“ vahelise vahendustegevusena. Kuna moodsa inimese silmis ei ole jumalus ja eriti vereohvrit nõudev jumalus midagi reaalselt, taandatakse kogu ohverduse institutsioon kui selline väljamõeldiseks. Hubert'i ja Maussi vaatepunkt viib Lévi-Straussi hinnanguni „Metsikus mõtlemises“: ohverdusele ei vasta midagi reaalselt, seda võib kõhklematult nimetada „võltsiks“.

Ohverduse selline sidumine olematu jumalusega meenutab Paul Valéry poeesiamääratlust: see on puhtsolipsistlik tegevus, mida osavad inimesed praktiseerivad armastusest selle kunsti vastu, jättes lollikestele mulje, et nad nõnda kellegagi suhtlevad.

Jaakobi ja Odysseuse lood räägivad kindlasti ohverdusest, aga kumbki ei maini poole sõnagagi jumalust. Kui jumalus mängu tuua, ei muutuks ohverdused sellest arusaadavamaks, pigem vastupidi. Siis langetaks tagasi hilisantiigile ja moodsale maailmale ühise idee juurde, et ohverdusel ei ole ühiskonnas mingit reaalselt funktsiooni. Hirmuäratav vägivaldaökonoomia taust, millega me just tutvusime, kaoks täielikult ja me peaksime leppima puhtformaalse lugemisega, mis asjadest arusaamisele kuidagi kaasa ei aitaks.

Oleme näinud, et ohverdusoperatsioon eeldab teatavat vääritimõistmist. Usklikud ei tea ega tohigi teada, millist rolli vägivald tegelikult mängib. Seda vääritimõistmist süvendab teoloogiline ohverdusekäsitlus, mille järgi ainult jumal ise ootab ohvreid, naudib ohvrisuitsu ja nõuab lihakuhtjati oma altartele. Ohvreid tuuakse tema viha leevendamiseks. Tõlgendused, mis jätavad jumaluse rolli puutumata, jäävad teoloogia vangi, sest nihutavad selle küll *väljamõeldiste* valda, aga ei sea seda õieti kahtluse alla. Kui reaalselt institutsiooni püütakse

rajada puhtillusoorsele entiteedile, pole midagi imestada, kui illusioon selle endaga kaasa veab, hävitades vähehaaval ka selle institutsiooni kõige konkreetsemad aspektid.

Selle asemel, et eitada teoloogiat tervikuna ja abstraktselt, mis võrdub selle kuuleka omaksvõtmisega, on vaja seda kritiseerida; tuleb avastada konfliktid suhted, mille ohverdus ja selle teoloogia korraga ära peidavad ja näiliselt lepitavad. Tuleb lahku lüüa formalistlikust traditsioonist, mille rajasid Hubert ja Mauss. Ohverdust on hiljuti seoses uute vaatlusandmetega hakatudki mõistma ümbersuunatud vägivallana. Dinkasid uurinud Godfrey Lienhardt (raamatus *Divinity and Experience*) ja ndembusid uurinud Victor Turner (paljudes teostes, aga eriti raamatus *The Drums of Affliction* (Oxford, 1968) näevad ohverduses ehtsat kollektiivset ülekannet, mis toimub ohvri arvel ja rakendub kogukonna seesmistele pingetele, vimmadele, rivaliteetidele, see tähendab kõigile vastastikustele agressioonikalduvustele.

Ohverdusel on siin reaalne funktsioon ja asenduse probleem kerkib üles kollektiivi kui terviku tasandil. Ohver ei asenda mõnd eriti ohustatud indiviidi ja seda ei tooda mõnele eriti verejanulisele isikule, vaid ta asendab korraga kõiki ühiskonnaliikmeid ja ta tuuakse kõigile ühiskonnaliikmetele kõigi ühiskonnaliikmete poolt. Ohverdus kaitseb tervet kogukonda *tema enda* vägivalla eest ja pöörab terve kogukonna ohvrite vastu, kes jäävad temast väljapoole. Ohverdus koondab kogukonnas levivate lahkarvamuste idud ohvrissse kokku ja viimast kõrvaldades pakub neile osalist lahendust.

Kui keelduda nägemast ohverduse teoloogias, see tähendab tõlgenduses, mille ta endast annab, ohverduse viimast sõna, mõistetakse ruttu, et selle teoloogia kõrval on olemas