

ESSEE KINGIST

BIBLIOTHECA ANTHROPOLOGICA

SARJA KOLLEGIUM

Aet Annist (Tallinna Ülikool, Tartu Ülikool)

Lorenzo Cañas Bottos (Norra Tehnikaülikool)

Toomas Gross (Helsingi Ülikool, Tartu Ülikool)

Maarja Kaaristo (Tartu Ülikool)

Patrick Laviolette (Tallinna Ülikool)

Triinu Mets (Tallinna Ülikool)

Tallinna Ülikool

Marcel Mauss

ESSEE KINGIST

VAHETUSTEGEVUSE VORM JA MÕTE ARHAILISTES ÜHISKONDADES

Prantsuse keelest tõlkinud Anti Saar

TLÜ Kirjastus
Tallinn 2015



Bibliotheca ANTHROPOLOGICA

Bibliotheca Anthropologica

Marcel Mauss

Essee kingist

Vahetustegevuse vorm ja mõte arhailistes ühiskondades

Originaali tiitel:

Marcel Mauss

Essai sur le don: Forme et raison

de l'échange dans les sociétés archaïques

Eessõna inglise keelest tõlkinud Triinu Pakk

Toimetanud Kaia Sisask ja Eva Toulouze

Kujundanud ja küljendanud Sirje Ratso

Sarja makett: Rakett

Copyright © Presses Universitaires de France, 2012

Foreword © Mary Douglas, 'No free gifts', 1990. Reproduced
by permission of Taylor & Francis Books UK

Autoriõigus (tõlge): Anti Saar, 2015

Autoriõigus (eessõna tõlge): Triinu Pakk, 2015

Autoriõigus (järelsõna): Laur Vallikivi, 2015

Autoriõigus: Tallinna Ülikooli Kirjastus, 2015

ISSN 2228-205X

ISBN 978-9985-58-798-0

TLÜ Kirjastus

Narva mnt 25

10120 Tallinn

www.tlupress.com

Trükk: Pakett

SISUKORD

Eessõna. Ei mingeid tasuta kinke (<i>Mary Douglas</i>)	7
--	---

ESSEE KINGIST

Sissejuhatus. Kingist ja eriti vastukinkimise kohustusest	29
--	----

I peatükk. Kingituste vahetamine ja vastukingi tegemise kohustus (Polüneesia näitel)	39
---	----

I Totaalne and, emapoolne vs. isapoolne vara	39
--	----

II Äraantud asja vaim (Maoori näitel)	42
---	----

III Muud teemad: kohustus anda, kohustus vastu võtta	46
---	----

IV Remark. Kingitus inimestele ja kingitus jumalatele	48
--	----

II peatükk. Süsteemi levik. Lahkus, au ja raha	55
--	----

I Suuremeelsuse reeglid. Andamanid	55
--	----

II Kingituste vahetamise põhimõtted, ajendid ja intensiivsus (Melaneesia näitel)	57
---	----

III Loode-Ameerika	76
------------------------------	----

III peatükk. Nende printsiipide säilmed muistsetes õigus- ja majandussüsteemides	97
---	----

I Isiklik õigus ja tegelik õigus (väga vana Rooma õigus)	98
---	----

II	Hindu klassikaline õigussüsteem	108
III	Germaani õigus (pant ja kink).....	116
IV	peatükk. Kokkuvõte.....	123
I	Moraalialased järeldused	123
II	Järeldused majandussotsioloogia ning poliitökonoomia kohta	132
III	Üldise sotsioloogia ja moraali alased järeldused.	143
	Märkused.....	153
	Hõimunimede loend.....	267
	Järelsõna. Marcel Maussi and (<i>Laur Vallikivi</i>)	269

EESSÕNA

EI MINGEID TASUTA KINKE

Mary Douglas

Heategevus peaks olema tasuta kink, vara vabatahtlik loovutamine ilma midagi vastutasuks ootamata. Kuigi me ülistame heategevust kui kristlikku voorust, teame ka, et see haavab. Ma töötasin mõned aastad heategevusfondis, mis pidi maksuvabastuse saamiseks igal aastal ära andma suuri summasid. Uustulnukad said selles asutuses kiiresti selgeks, et kingi saaja ei armasta selle andjat, ükskõik kui rõõmsameelne viimane ka poleks. Käesolev raamat selgitab tänumeele puudumist, öeldes, et fondid ei tohiks oma annetusi eksikombel kingitusteks pidada. Asi pole mitte ainult selles, et mingis konkreetsetes paigas, näiteks Melaneesias või Chicagos, ei leiduks tasuta kingitusi; asi on selles, et kogu tasuta kingi kujutelm ise põhineb ekslikul arusaamal. Selliseid asju nagu tasuta kingid ei tohiks olemas olla. Niinimetatud tasuta kinkide puhul on viga selles, et kingi tegija tahab juba ette öelda lahti saajapoolsest vastukingist. Vastukingist keeldumine seab kinkimise akti väljapoole igasuguseid vastastikuseid suhteid. Kingi tegemisega ei kaasne selle saaja jaoks mingeid edasisi nõudmisi. Avalikus ei lase end tasuta kinkekaartidest ära petta. Osapoolte

edasiste vastastikuste kohustuste mõttes pole tasuta kingi tegemise žestil mitte mingisugust tähendust. Just selles Marcel Maussi järgi tasuta kingituse viga seisnebki. Kink, mis ei süvenda mingil viisil solidaarsust, on vastuoluline.

Just seda Mauss ütlebki vastuseks Bronislaw Malinowskile, keda üllatas avastus, et Melaneesias tehakse nii täpselt väljaarvestatud vastukinke. Ilmselt oli too läinud välitöödele kujutelmaga, et kaubandus ja kinkimine on kaks eri liiki tegevust, millest esimene põhineb täpsel tasumisel, teine aga on spontaanne ja tagamõtetest prii. Et Trobriandi saartel ja neid ümbritsevas tohutu suures piirkonnas ringlevad väärtesemed ei olnud kaubanduslikus käibes, eeldas ta, et nende üleandmine kuulub samasse kategooriasse, kuhu tema kultuuris kuulub kinkimine. Niisiis nägi ta kõvasti vaeva, liigitades kinke hoolikalt nende tegijate motiivide puhtuse põhjal, ning järeldas, et otseses mõttes tasuta ei kingita peaaegu midagi, arvesse võisid ehk minna ainult pisikesed kingitused, mille trobriandlasest abielumees teeb regulaarselt oma naisele. „Tagamõtteta kink? Lollus!” kuulutab Mauss: tegelikult tasub Trobriandi abielumees nii oma naisele seksuaalteenuse eest. Täpselt samamoodi oleks ta südamest öelnud: „Lollus!” Titmuse idee peale, et arhetüüpne tagamõtteta kinkimise suhe on anonüümne vereking,* just nagu võiks eksisteerida mingeid anonüümseid suhteid. Juba tagamõtteta kingi idee ise on vastuoksus. Eirates üldlevinud kommet teha teatud

* R. Titmus, *The Gift Relationship*. New York: Pantheon 1970.

puhkudel kohustuslikke kingitusi, ähmastame me oma arusaamist iseenda ajaloost: kõikjal maailmas ja nii kaugel inimsivilisatsiooni hämarais algusaegades, kui meie pilk ulatub nägema, on kaupade ringlus põhiliselt toimunud kohustuslike vastukinkide tsüklitena.

Ehkki arheoloogid ja ajaloolased haarasid sellest tähelepanekust kinni ning kasutasid seda iidsete maksu-, riigitulu- ja kaubandussüsteemide ümbertõlgendamiseks,* ei olnud Maussi eesmärgiks mitte fantaasiaküllased arheoloogilised nägemused. „Essee kingist” moodustas osa läbimõeldud rünnakust Maussi kaasaja poliitikateooria vastu, ühe plangu tema utilitarismivastases platvormis. Seda intentsiooni tunnustab täiel määral ka uus ajakiri MAUSS.** Mauss ise kirjutas poliitikafilosoofiast väga vähe, kuid „Essee kingist” ei tekkinud tühjale kohale: viited Émile Durkheimile teevad täiesti selgeks, kust tuleb otsida programmi ülejäänud osa. Ja ega Durkheimgi ju tühjalt kohalt alustanud. Esmalt selgitan ma, milline on raamatu ülesehitus, seejärel paigutan ta konteksti. Lõpuks osutan mõningatele uurimissuundadele, mis sellest raamatust on võrsunud, ning pakun välja mõne mõtte sellest, mis algse programmi elluviimiseks veel teha jääb.

Selles raamatus on autor välja arendanud mõtte, mida ta ilmselt juba pikemat aega oli mõlgutanud. Idee on

* K. Polanyi, C. M. Arensberg, H. W. Pearson, *Trade and Market in Early Empires*. Glencoe: Free Press 1957.

** Akronüüm sõnadest *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (New Series, kd. 1, 1988, La Découverte, Paris).

tõepoolest äärmiselt originaalne. Eespool nägime, kuidas see põrkab kokku meie käibearusaamaga kinkimisest. Alustuseks kirjeldatakse raamatus Põhja-Ameerika potlatši kui äärmuslikku vormi institutsioonist, mida võib kohata maailma kõigis nurkades. Potlatš on näide totaalsest kinkimissüsteemist. Kui lugeda seda lauset liiga kiiresti, jääb asja mõte tabamata. Lahtiseletatult tähendab see, et iga kink on osa vastastikuste suhete [*reciprocity*] süsteemist, kus kaalul on nii kinkija kui kingisaaja au. Süsteem on totaalne, kui võrd iga kõrget staatust omav, iga vaimse või materiaalse väärtusega ese on potentsiaalselt saadaval igaühele terves kogukonnas. Süsteem on päris lihtne; ainult et reegel, mille järgi iga kingi eest tuleb teha mingi kindlaksmääratud vastukink, paneb aluse pidevale põlvkondadesisesele ja -vahelisele vahetustetsüklile. Mõningatel juhtudel on nõutav vastukink saaduga samaväärne, nii et tekib stabiilne staatuste süsteem; teistel juhtudel peab see saadud kingi väärtuse ületama, andes alust üha ägenevale võistlemisele suurema au pärast. Kogu ühiskonda võib kirjeldada kingivahetuste kataloogi abil, mis kaardistab kõik selle liikmete vahelised kohustused. Kinkimistsükli süsteem ise ongi ühiskond.

„Essee kingist” on suurejooneline harjutus positivistliku uurimistöö vallas, ühendades endas etnoloogia, ajaloo teaduse ja sotsioloogia. Esmalt esitab Mauss süsteemi nii, nagu see nähtub toimivana. See viib ta Põhja-Ameerika etnograafia juurde. Looderanniku haidade ja tlingitite potlatši juures on rabav see äärmine rivaalitsemine, mis leiab

väljenduse reeglis, et alati tuleb vastu anda rohkem kui saadi; võimetus rohkemaga tasuta tähendab allajäämist aukonkurentsis. Varem või hiljem jõuab kätte hetk, mil kõrgeima au väljendamiseks lihtsalt ei jätku enam küllalt väärtasju, nii et silmatorkavale tarbimisele järgneb silmatorkav laostumine. Seejärel pöörab Mauss pilgu Melaneesiale, kus potlatši põhijooned esinevad vähem ekstreemses vormis, see tähendab – toimub totaliseeritud võistluslik kinkimine, mille tsüklitesse on haaratud kõik esemed ja teenused ning kõik inimesed. Polüneesiat käsitleb ta selle ühe varian-dina, sest seal ei eelda totaliseeritud kinkimine rivaalitsevat suhet kingi tegija ja saaja vahel. Kui Polüneesia kinkide jälgi ajada, tuleb esile stabiilne hierarhiline struktuur. See pole küll konkurentsipõhine potlatš, kuid on siiski totaalne kinkimissüsteem. Kust ammutab see süsteem oma energia? Ikka ja alati indiviididelt, kes vastukingi tegematajäämisest kahju kartes altvedajaid mustavad, ning usust, et vaimud karistavad neid, kes kingile vastata ei suuda. Süsteem ei oleks totaalne, kui see ei hõlmaks isiklikke emotsioone ja religiooni.

Kirjeldanud kinkimissüsteemi nii, nagu see toimib Ameerika indiaanlaste seas ja Okeaanias, eskimote ja Aust-raalia küttide seas, pöördub Mauss muistsete õigussüsteemide ülestähenduste poole. Nii Rooma, germaani kui teiste indoeuroopa rahvaste õiguses leidub märke süsteemi keskmatest põhimõtetest. Tasuta kinke ei ole; kinkimistsükliks tõmbavad inimesed püsivatesse vastastikustesse kohustustesse, mis liigendavad valitsevaid institutsioone.

Alles nüüd, saanud täieliku ülevaate etnograafilisest ja õiguslikust tõendusmaterjalist, jõuame lõpuks peatükini kingiteooriast klassikalises hinduistlikus õiguses. Nüüd oleme toimivate sotsiaalsete süsteemide juurest selgesti jõudnud müütide, legendide ja seadusefragmentideni: enam ei tegele me kingisüsteemiga, vaid nagu peatüki pealkirigi ütleb, kingiteooriaga. Maussi varajases, Henri Hubert'iga kahasse kirjutatud uurimuses ohverdamisest (1889)* oli keskseks teemaks võetud veedade printsiip, et ohver on kingitus, mis kohustab jumalust tegema vastukinki: *Do ut des*, ma annan, et sina annaksid. Arvestades India keskse tähtsusega Max Mülleri filoloogilistes mütoloogiaspekulatsioonides, pidi iga tolleaegne religiooniteemaline raamat sügavuti uurima hinduistlikku õigust ja eeposeid. Mulle tundub tõenäoline, et Maussi idee moraalselt heakskiidetavast, sotsiaalset tsüklit alalhoidvast kinkimistsüklist pärinebki nimelt veedakirjandusest, mida ta selle esimese suurema käsitluse jaoks oli uurinud. Kaldun arvama, et seda suurt ideed kandis ta mõttes ja arendas edasi kõigil vahepealseil aastail. Kindlasti on nende kahe raamatu aines ja käsitlusviis omavahel tihedalt seotud.

Mõningates antropoloogia ajalugudes on peamise vahena vanamoelise folkloristika ja moodsa etnograafia vahel toodud esile raamatukogus tehtava uurimistöö

* H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. – *Année Sociologique* 1899, 2, 29–138. Ingl: *Sacrifice: Its Nature and Function*. Tlk W. D. Halls, eessõna E. E. Evans-Pritchard. London: Routledge 1964.

asendumist välitöödega. Mina aga pakuksin, et põhiline muutus lähtus uuest usaldusväärse analüüsi kriteeriumist. „Essee kingist” mõjus nagu korraldus võtta arvesse tervet kogukonna krediidstruktuuri. Kui suure muutuse see põhjustas tolle aja tavapärastes arusaamades sellest, kuidas etnoloogiat tuleks teha, saab selgeks, kui lugeda ükskõik millist selle uurimuse mahukates joonealustes viidatud varasemat raamatut, mille ebasüstemaatilised ülevaated uskumustest ja tseremooniatest piirdusid kingisüsteemi üldjoonelise visandamisega, püüdmatagi seda tõlgendada.

Et raamat algab Ameerika looderanniku indiaanlastega ja melaneeslastega ning läheb sealt edasi Polüneesia ja siis muistsete tekstide juurde, võib näida, nagu oleks see sündinud raamatukogudes töötanud uurijate kopitusehõngulistest väitlustest võrdleva usundiloo üle. Siiski ei käsitle see religiooni. See käsitleb poliitikat ja majandust. Pärast tõendusmaterjali ülevaatamist järgnevad poliitilised ja majanduslikud implikatsioonid. Durkheimi järgides leidis ka Mauss, et igal tõsisel filosoofilisel teosel peaks olema midagi öelda avaliku korra kohta. Kingiteooria on inimestevahelise solidaarsuse teooria. Niisiis järgneb põgus viide kaasaja tervise- ja töötuskindlustuse-teemalistele väitlustele, kusjuures eelnenud lehekülgedelt tuletatakse väide, et palk ei kata ühiskonna kohustusi töötaja ees. Täielikult ei kaeta kunagi ühtegi kohustust. Ehkki Mauss viitab siin heakskiitvalt mõningatele Inglismaal tehtud ettepanekutele sotsiaalpoliitika alal, kirjutab ta traditsioonis, mis Inglise

liberaalsele mõttele tugevalt vastandub. Siinkohal on aeg valgustada raamatu durkheimilikku konteksti.

Põhijoontes olid Durkheimi vastuväited inglise utilitarismile formuleeritud juba prantsuse poliitika filosoofidel.* Nagu Larry Siedentrop selle 18. sajandisse ulatuva, Rousseaut ja Tocqueville'ist lähtuva traditsiooni kokku võtab, oli sellel inglise liberalismile kolm kriitilist etteheidet: esiteks põhines inglise liberalism vaesestatud inimesekäsitusel, mõistes isikut sõltumatu indiviidi, mitte sotsiaalse olendina; teiseks ei pööranud see tähelepanu sellele, kuidas sotsiaalsed suhted muutuvad koos muutustega tootmisviisid; ja kolmandaks oli selle vabadusekäsitus liiga negatiivne ega suutnud seetõttu väärtustada poliitilise osaluse moraalsel rolli. Veelgi enam, inglise varajane empiristlik filosoofia ei seletanud sotsiaalsete normide rolli individuaalsete intentsioonide vormimisel ja sotsiaalse tegevuse võimaldamisel; selle sensualistlik vaimumudel ei võimaldanud seletada reeglitest juhitud tegevust. Prantsuse utilitarismikriitika

* L. Siedentrop, *Two Liberal Traditions. – The Idea of Freedom*. Ed. A. Ryan. Oxford: Clarendon Press 1979, 153–174. Alustades 18. sajandist ja Rousseaut ning liikudes üle Condillaci, Bonaldi ja Maistre'i, nimetab Larry Siedentrop oma kriitilises ülevaates 19. sajandi tegelastest proua de Staëli, Benjamin Constant'i ning *Les Doctrinaires*'i. Viimasesse rühma kuulusid Guizot ja de Tocqueville, kes käsitasiid poliitikateooria kriitikat pakilise revolutsioonijärgse reformina. Selles liikumises oli ka omajagu poliitilist reaktsioonilisust. Doktrinäärade teoreetikud olid hierarhiaidee pühendunud pooldajad ja doktrinäärne valitsus (1815–1820 ja 1820–1827) püüdis taastada *ancien régime*'i olusid.

tuumaks on individualism. Just siit algab Durkheimi elutöö, nagu näib ilmnevat tema kirjutiste võrdlusest tema biograafi Steven Luke'i järgmise lõiguga:*

Benjamin Constant usk, et „kui kõik on egoismi kapseldunud, siis pole muud kui tolmu, ja tormi tulekul ei muud kui mudamülgas”,** samas kui Alexis de Tocqueville andis sõnale *individualisme* selle kõige selgepiirilisema ja mõjukama liberalistliku tähenduse Prantsusmaal. Tocqueville'i jaoks tähendas see indiviidide apaatselt tagasitõmbumist avalikust elust erasfääri ning nende isoleeritust üksteisest, mille tagajärjel nõrgenevad ohtlikult sotsiaalsed sidemed: individualism oli tahtlik ja rahumeelne tundmus, mis kallutab iga kodanikku end kõigest kaaskodanikest isoleerima ... [mis] alguses närvutab üksnes avaliku elu voorusi, pikapeale aga ... ründab ja laastab kõik teisedki ning neeldub lõpuks puhtasse egoismi.*** (Lukes 1973)

Prantsuse sotsialistidele oli individualism sõimusõna, mis viitas *laissez-faire*'ile, anarhiale, sotsiaalsele atomiseerumisele ja vaeste ekspluateerimisele tööstuskapitalismi valitsuse

* S. Lukes, Emile Durkheim, His Life and Work. London: Allen Lane 1973, 197–198.

** Lukes (Emile Durkheim) tsiteerib B. Constant'i, kes omakorda tsiteerib H. Marioni (s.d.). *Individualisme*. – La Grande Encyclopédie, 20. kd. Paris.

***A. de Tocqueville (1835–1840), *De la démocratie en Amérique*, II, 2, ptk. 11. – *Oeuvres Complètes*. Ed. J. P. Mayer. Paris (1951), t. 1, pt. 2:10.

all. Durkheimi seisukoht oli siiski komplekssem. Ta uskus, et poliitilise süsteemi edu sõltub sellest, mil määral see võimaldab individuaalsel eneseteadlikkusel öitseda. Ta püüdis säilitada kergesti kõikuma kippuvat tasakaalu kahe äärmuse vahel: ühelt poolt utilitarismi noomimine inimeste sotsiaalse olemuse kahe silma vahele jätmise eest ning teiselt poolt sotsialismi noomimine indiviidi nõudmiste eiramise eest.

Kui unustada see traditsiooniline vaenulikkus inglise utilitarismi vastu, võiks Durkheimi kirjutisi kergesti vääriti mõista ja langeda kujutluse lõksu, nagu oleks ta tõesti uskunud, et ühiskond on mingisugune omaette mõistus [*separate intelligence*], mis määrab ära oma liikmete mõtted ja teod samamoodi, nagu vaim määrab ära tema asupaigaks oleva keha mõtted ja teod. Väideldes 19. sajandi utilitarismivormide, eriti Herbert Spenceri poliitika filosoofia vastu, olnuks antiutilitaristide meelest raske ühiste normide tähtsust ülehinnata. Ja neil, keda Durkheim ründas, eriti kui nad asusid teisel pool La Manche'i või Atlandi ookeani, oli ilmselt lihtsam teda valesti mõista kui vaielda vastu sellele, mida ta tegelikult ütles. Bartlett viitab Durkheimi arusaamale kollektiivsest mälust kui mingile kvaasimüstilisele hingeale; Herbert Simon ütleb lahti igasugustest seostest durkheimiliku „grupivaimuga”; Alfred Schutz heidab põlglikult kõrvale Halbwachsi teooriad „muusikute kollektiivsest mälust” (mis on üsna sarnased ta enda omadega), sest neile heidab varju Durkheimi väidetav teooria ühtsest grupiteadvusest; vt. ka

Bruno Latouri seisukohta Durkheimi „suure looma” kohta.* Kõik eelnimetatud ning paljud teisedki unustasid, et Durkheimi töö on tegelikult osa üha jätkuvast, lähedaste kaastööliselega ühisest uurimisprojektist ja et viimased seda ilmselgelt nii ei tõlgenda. Nii esitab see vasturünnak moonutatud versioone „grupivaimust”, „müstilisest üksusest”, „grupipsüühest”, mida kohati küll õigustab Durkheimi sõnavalik, ent kindlasti mitte tema õpetus meetodist. Just sellepärast oli positivismil nii tähtis osa tema programmis. Positivism esindas püüet objektiivsuse poole. Just sellepärast pidi Mauss oma raamatut kavandades alustama toimivate sotsiaalsete süsteemide ülevaatega ja lõpetama hinduistlike tekstidega ühest kadunud süsteemist (või süsteemist, mida ei olnud selisel kujul võib-olla kunagi eksisteerinudki).

See poliitiline väitlus kestab tänapäevalgi edasi meie kaasaegsete utilitaristide ja nende vahel, kes kammitsematu individualismi tagajärgi Durkheimi kombel taunivad. Mõned neist, kes töötavad metodoloogilise individualismi omaks võtnud õpetlaskogukondades, võivad õigusega tunda end tema õpetusest ohustatuna. Mina isiklikult arvan, et neil oleks targem seda tõsiselt võtta. Vaenulikkus

* Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press 1932. H. Simon, *Administrative Behavior, A Study of Decision-making Processes in Administrative Organisation*. Glencoe: Free Press 1945. A. Schutz, *Making Music Together*. – *Collected Papers*, 1–3. The Hague: Martinus Nijhoff 1951. B. Latour, Mary Douglase raamatu „How Institutions Think” arvustuses (*Contemporary Sociology, an International Journal of Reviews* 1988, lk 383–385).

ja ohutunne annavad märku kollektiivsete representatsioonide toimest. Meie probleem on selles, kuidas võtta arvesse iseenda ja teiste inimeste kollektiivseid representatsioone. Durkheim lootis seda teha sotsioloogia viimisega teaduslikule alusele, kasutades positivistlikke meetodeid ja otsides sotsiaalseid fakte. Teadus pidi pakkuma võimaluse pääseda nii mineviku kui ka kaasaja lojaalsussuhete orjusest. Tema teaduslikke pretensioone on lihtne välja naerda, aga kes võiks eitada, et meil on tõesti vaja püüelda objektiivsuse poole ja rajada vastutustundlik sotsioloogiline diskursus, mis oleks vaba nii subjektiivsetest tunnetest kui ka varjatud poliitilisest survest?

Sellest vaatenurgast osutas „Essee kingist” Durkheimi keskele projektile erakordse teene, pakkudes välja teooria, mida sai kontrollida vaatluse teel. Antropoloogidele on see raamat andnud ühe moodsale välitööle esitatava põhinõude. Kiiresti sai enesestmõistetavaks seisukoht, et nõuetekohane ei ole ükski välitööde aruanne, mis ei anna täielikku ülevaadet vara kõikvõimalikest ülekannetest [*transfer*], see tähendab kõigist võlgnevustest, kinkidest, trahvidest, pärandustest ja pärimisõigustest, andamitest, lõivudest ja maksetest; kui see informatsioon on aga olemas, siis on teada ka see, kes lõpuks au või kodakondsuse kaotab ja kes kuhjuvatest ülekannetest kasu lõikab. Vastava kaardi/skeemi abil suudab tõlgendada ehk tabada ballaadide, kalüpsode, itkude ja litaaniate tähendust; ilma skeemita aga ei ole ükski oletus teisest targem.

Mauss osutas Durkheimi sotsioloogiateaduse projektile teisigi hindamatuid teeneid. Näiteks tõestas ta, et ühiskonnast kõneldes ei pea Durkheimi koolkonna liikmed silmas lagundamatut ühtsust, nagu on arvanud paljud nende kriitikud. Kui Durkheimi parimad õpilased oleksid mõelnud ühiskonnast kui analüüsimatust, muutumatust, pühitsetud entiteedist, siis ei oleks nad oma uurimistöid kunagi ette võtnudki. „Elementaarsed usuelu vormid”^{*} pakub välvõtteid Austraalia aborigeenidest ja Ameerika indiaanlastest, kes kummardavad sotsiaalseid vorme alalhoidvaid vaime. Kõik paistab väga kuiv ja selgepiiriline. „Primitiivses klassifikatsioonis”^{***} kirjutavad Durkheim ja Mauss nii, nagu ei oleks kategooriad kunagi läbirääkimiste objektiks, vaid sobituksid alati otsekui valatult olemasolevate institutsioonidega. Sel hetkel ei olnud nende eesmärgiks arutleda muutuste üle. Tegelikult oli neil küll olemas teooria muutuste kohta, mis ütles, et muutused tootmise korralduses muudavad radikaalselt kategooriate ja uskumuste süsteemi.^{***} Kui nende teooria oleks tõesti käsitlenud staatilist sotsiaalset süsteemi, siis poleks Maurice Halbwachsil olnud mingit mõtet uurida, kuidas muutub avalik mälu, kui osa elanikkonnast lahkub ja oma mälestused kaasa viib või

* E. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: Alcan 1912.

** E. Durkheim, M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives*. – *L'Année Sociologique* 1903, lk 6.

***E. Durkheim, *De la Division du Travail Social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris: Alcan 1893.

kui saabub uus sisserännulaine, lisades ühisesse varasalve mälestused omaenda minevikust.* Ega oleks Georges Davy tundnud nii suurt huvi selle vastu, millistel tingimustel arvatakse vandemurdmisele järgnevat Jumala karistus ja millistel vande pühadus kahaneb.** Ainult võhiklik seletus võimaldab oletada, et Durkheim ja tema kolleegid otsisid staatilisi korrelatsioone. Kõigi nende võrdluste ja eriti selle taustaks, kuidas kingisüsteem andis maad tööstuslikule süsteemile, on moodne majandus oma funktsioonide süveneva spetsialiseerumisega.

Maussi panuseks sellesse ühisesse uurimistöösse oli ka realistliku arusaama kujundamine indiviididest turueelses süsteemis, kus Durkheimi formuleeringute põhjal võinuks oodata kõigest inimeste kogukonda, keda ühendab mehaaniliselt pelk ühtede ja samade ideede kriitikavaba kasutamine. Durkheim jagas oma aja levinud usku isiksuse järkjärgulisse rikastumisse ja avardumisse sedamööda, kuidas kollektiivsete representatsioonide haare lõdveneb. Maussil aga õnnestub näidata omaenda huvides tegutsevaid isikuid isegi ühiskondades, kus Durkheimi meelet individuaalsete huvide jaoks kohta ei olnud. Selles küsimuses märgib Mauss õigusega, et huvi mõiste ise on moodne.*** Oma

* M. Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris: Alcan 1925.

** G. Davy, 'La foi jurée', *Étude Sociologique du Problème du Contrat, la Formation du lien contractuel*. Paris 1922 (ingl: *The Division of Labour in Society*. Tlk W. D. Halls. London; New York: Macmillan 1984).

***Vt A. Hirschman, *The Passions and the Interests*. Princeton NJ: Princeton University Press 1973.

esseedega surma, keha ja isiku kollektiivsete representatsioonide teemal toob ta uude sotsioloogiasse sisse psühholoogia.* Nendes esseedes lähtub ta Durkheimi ideedest ning töötab välja nende ulatuslikke uuendusi.

Mauss avastas ka mehhanismi, mille abil individuaalsed huvid kombineeruvad ja moodustavad sotsiaalse süsteemi, astumata turu vahetussuhetesse. See on tohutu samm edasi Durkheimi ideede juurest kollektiivsetel representatsioonidel põhinevast solidaarsusest. Kingitsükkel peegeldab Adam Smithi nähtamatut kätt: kink täiendab turgu, kui-võrd kinkimine toimib seal, kus turg puudub. Nagu turg, nii pakub ka kinkimine igale indiviidile isiklikke stiimuleid vahetumustrites koostöö tegemiseks. Kinke tehakse avaliku draama kontekstis, nende juures ei ole midagi salajast. Seostudes otsesemalt avaliku lugupidamise, auavalduste jaotuse ja religioosse heakskiiduga, on kingimajandus turust nähtavam. Just tänu oma nähtavusele on selle tulemusel sündinud kaupade ja teenuste jaotus turuvahetuste tulemustest kergemini allutatav avalikkuse järelevalvele ja otsustustele selle jaotuse õigluse üle. Kingisüsteemi kasutades annavad inimesed endale selgemini aru sellest, mida nad teevad, nagu näitab nende kinkimisinstitutsioonide sakraliseerimine. Maussi viljakas mõte oli esitada kingitsükli kui nähtamatu käe teoreetilist vastet. Otsides kõnekat erisust primitiivsetel ja moodsatel tehnoloogiatel põhinevate ühiskondade

* M. Mauss, L'idée de mort. – Journal de Psychologie Normale et Pathologique 1926; M. Mauss, Les techniques du corps. – Journal de Psychologie 1936, 3–4.

vahel, katsetavad antropoloogid mitmesuguseid termineid, nagu kirjaelne, lihtne, traditsiooniline. Igäühel neist on omad puudused, mis teevad ta üldterminina kõlbmatuks. Ent üha sagedamini näeme, et kingimajanduse idee võtab kokku kõik seosed – nii sümboolsed, isikutevahelised kui ka majanduslikud –, mida me vajame võrdluseks turumajandusega.

Kui ma püüan vaagida, mida oleks praegu vaja Maussi algse programmi elluviimiseks, hakkan juurdlema, millised tänapäeval käibivad ideed oleksid teistsugused, kui „Essee kingist” oleks olnud nii mõjukas, nagu Mauss võinuks loota. Vähemalt antropoloogia osas oleks ta kindlasti enam kui rahul. Pärast selle raamatu ilmumist ei ole miski enam endine. Sellest teosest võrsuvad kõik suured edusammud. Enne kui „Essee kingist” sõnum meile teatavaks sai, käsitlesime me, antropoloogid, majandust – kui me sellele üldse mõtlesime – ühiskonna ühe peaaegu eraldiseisva aspektina, sugulussuhteid teise eraldiseisva aspektina ja religiooni kui viimast peatükki kõige lõpus. Evans-Pritchardil, kes aitas oluliselt kaasa raamatu esimese ingliskeelse tõlke valmimisele ja kirjutas eessõna sellele väljaandele, mille käesolev nüüd asendab, oli Maussi õpetus vägagi südamel, kui ta kirjeldas nueride abielumakseid ühe lõimena veiste, naiste, laste ja meeste terviklikus ringluses: iga üksik suhe leidis kehastuse mingis kingis.* See oli algus; kuid pole kahtlust,

* E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: The Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press 1940. E. E. Evans-Pritchard, *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press 1951.

et kõige rohkem on Maussile võlgu Claude Lévi-Strauss – mis muidugi tähendab, et ta tegi vastukinke, mis olid sama toredad kui need, mis ta oli saanud. Pärast „Sugulussuhete algvorme” tuli meil hakata käsitama meeste ja naiste üleandmisi kõige tähtsamate kinkidena totaalsetes sümbolisisüsteemides. Sellest muutusest meie vaadetes annavad tunnistust arvukad suurepäraseid võrdlevad uurimused. Siiski ei ole niisama lihtne neid analüüse jätkata ja rakendada neid meie endi puhul.

Raskus seisneb praegu nagu Maussi ajalgi selles, kuidas rakendada tema tähelepanekuid kaasaegsele tööstuslikule ühiskonnale. Ometi just seda ta näha tahtis. Nagu näitab käesoleva köite viimane peatükk, on tema enda katse kasutada kingiteooriat sotsiaaldemokraatia toetamiseks väga nõrk. Sotsiaalhoolekanne ja tervisekindlustus on kahtlemata solidaarsuse väljendused, aga seda on hulk teisigi asju, ja sellega sarnasus ka lõpeb. Sotsiaaldemokraatias sätestavad ümberjaotamise valitud esinduskogud ja jagatavad summad võetakse maksutulust. Ümberjaotamisel ei ole vähimatki jõudu tõmmata inimesi vastastikusse aukonkurentsi. Selle teooria väljakiskumine tema kontekstist – väljakujunenud kingimajandustest – ning muutmise moodsaks poliitiliseks küsimuseks oli tõepoolest enneaegne. Maussi enda positivistlik meetod oleks nõudnud tublisti rohkem kannatlikku labidatööd, seda niihästi teooria viimistlemisel kui ka uut laadi andmete kogumisel.

* C. Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris: Presses Universitaires de France 1949.

Ma ise tegin katset rakendada kingiteooriat meie tarbimiskäitumisele, väites, et viimasel on kinkimisega palju rohkem pistmist, kui majandusteadlased mõistavad. Informatsioon kinkide tegemise kohta vastastikustes vabatahtlikes vahetustüklites ja nendest tsüklitest väljaarvamise kohta tooks selgesti esile klassistruktuuri. Suurt osa sellest informatsioonist, mida ma meie ühiskonnas toimuva analüüsimiseks vajasin, rahvaloenduste ja küsitluste andmetes ei leidunud.* See oli niisugune informatsioon, mida oleks võidud koguda, kui Maussi teooria oleks tunnustust leidnud. Kui me visalt mõtleme, et kingid peaksid olema vabatahtlikud ja tagamõtteta, ei suuda me iial hakata nägema omaenda suuri vahetustükleid ega seda, millised kategooriad on meie külalislahkuse kaasatud ning millised sealt välja arvatud.** Kingiteooria rakendamisest meile enestele võiks oodata sügavamaid sissevaateid solidaarsuse ja usalduse olemusse. Ehkki kinkimine on andnud alust hiiglaslike tööstusharude tekkele, ei tea me, kas see põhineb stabiilse heakskiidu- ja usaldusvaru ringlusel või individualistlikul konkurentsil, nagu arvas Thorstein Veblen.*** Me ei saagi seda teada, sest informatsiooni ei koguta niisugusel viisil, et see vastavate teemadega suhestuks.

* M. Douglas, *The World of Goods*. London: Basic Books and Penguin 1978.

** *Food in the Social Order*. Ed. M. Douglas. New York: Russell Sage Foundation 1984.

***T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class*. New York: Vanguard Press 1928.

Lõpetuseks küsiks, miks piirdus selle sügavamõttelise ja algupärase raamatu mõju peamiselt elukutseliste arheoloogide, klassikaliste filoloogide ja antropoloogide kitsaringiga. Võib-olla sellepärast, et väitlus utilitaristidega, millesse Mauss enne Esimest maailmasõda oli valmis astuma, oli selle kõite ilmumise ajaks juba hakanud vaibuma? Üks Lukesi raamatu kõige põnevamaid teemasid on Durkheimi koolkonna vahekord marksismiga. Enne sõda oli prantsuse poliitikafilosoofia tõeliseks, avalikuks vaenlaseks anglosaksi utilitarism. Pärast sõda jäi utilitarism ühe majandusteaduse spetsialiseerunud distsipliini kitsaks valdkonnaks. Sotsiaaldemokraatia poliitilisteks vaenlasteks said kommunism ja fašism. Ma olen kommenteerinud seda, kuidas visandati kontrapunkt Marxi kesksetele ideedele, need kommunistlikust häbiplekist n-ö puhastati ning nende revolutsioonilist komponenti lahjendati, kuni see miski marksismilaadne Prantsuse demokraatiale ohutuks sai.*

Sõdadevahelistel aastatel domineerisid poliitilises meeluses mure kodanikuvabaduste allakäigu pärast ja indiviidi liialdatud korporatistlikud nõudmised.

Nüüd aga on mood jälle muutunud. Utilitarism ei ole pelgalt ökonomeetriline tehnika ega ka närtsinud 18. sajandi filosoofia. Solidaarsus on jälle saanud poliitikafilosoofia keskseks teemaks. Sotsiaaldarvinism on jälle liikvel ja avalikult tehakse juttu paremini kohastunute

* M. Douglas, Introduction: Maurice Halbwachs (1877–1945). – The Collective Memory. New York: Harper and Row 1980.

ellujäämisest. Filosoofiliselt küll kärisev, kuid tehniliselt särav, ühtne ja võimas utilitaarsuseteooria on peamine analüütiline tööriist poliitiliste otsuste tegemisel. Ometi on tema intellektuaalsed eeldused löögi all. Prantslaste debatt anglosaksidega võib uuesti alata. Sedakorda võivad Maussi suurest ideest lenduvad sädemed ehk läita süütenööri ja hakata ohustama metodoloogilist individualismi ning kujutelma tasuta kingist.

ESSEE KINGIST

SISSEJUHATUS

KINGIST JA ERITI VASTUKINKIMISE KOHUSTUSEST

EPIGRAAF

Alustagem mõne salmiga Vanema Edda peatükist „Hávamál”. Võime neid kasutada selle kirjatöö epigraafina, kuna nad juhatavad lugeja otsejoones meie arutluskäigu ideede ja faktide õhkkonda.

38 Ei ma leidnud nii heldet ja lahkett inimest,
et poleks ta võtnud pakutut
või oma omandust nii odavaks pidanud,
et tagasi tõmbunud tasust.

40 Sõber sõpra rõõmustab relvaga ja rõivaga,
mis endale tundub, et tarvilik;
andja ja kinkija on iidseimad sõbrad,
kui and tuleb soojast südamest.

41 Oma sõbrale inime olgu ikka sõber
ja annile vastaku anniga;
irvega irve vastu las astuvad sangarid,
ja vembuga vale vastu!

- 43 Kui sinul on sõber, keda hästi usaldad,
ja ootad armsust ta käest –
talle jooda siis mõtteid jootude vastu,
sõida sageli külla.
- 44 Kui sul on keegi, keda hästi ei usalda,
ja ootad talt ikkagi armsust:
kenasti kõnele, koledat mõtle
ja vasta riukaga valele.
- 45 Ja kui on siis keegi, keda hästi ei usalda,
kelle mõtted sulle ei meeldi:
naera ta meelt, talle naera näkku,
olgu andamid täpselt tasa.
- 47 Julgel ja mahedal mehel on parem,
vaev teda harva vaevab;
kohtlane inime kõike kardab,
kahtlustab kinkegi.

Maurice Cahen juhib meie tähelepanu ka stroofile 145:¹

- 145 Parem jätta palumata
kui ohverdada liialt;
kingitus küsib vastukinki.
Parem jätta pakkumata
kui veristada ülearu.

PROGRAMM

Ainestik on selgesti nähtaval. Skandinaavia tsivilisatsioonis, nagu ka paljudes muudes, tehakse vahetust ja sõlmitakse lepinguid kingituste kujul, mis on teoreetiliselt vabatahtlikud, kuid mille tegemine ja mille eest tasumine on tegelikult kohustuslik.

Siinne kirjutus on osa ulatuslikumast uurimistööst. Juba aastaid oleme keskendanud tähelepanu ühtaegu lepinguõiguse režiimile ja majanduslike andide süsteemile mitmesugustes harudes või alamrühmades, millest koosnevad n-ö primitiivsed ühiskonnad ja samuti ühiskonnad, mida võime nimetada arhailiseks. Sellega seondub tohtu kogum fakte. Ja need faktid ise on väga kompleksed. Neis seguneb kõik – kõik see, mis moodustab puhtsotsiaalse elu neis ühiskondades, mis on meie omadele eelnenud, esiajalooliste ühiskondadeni välja. Neis „totaalsetes” sotsiaalsetes nähtustes, nagu soovitame neid nimetada, väljenduvad üheaegselt ja korrapealt kõiksugused institutsioonid: religioossed, juriidilised ja moraalsed institutsioonid – mis on ühtaegu poliitilised ja perekondlikud –; majanduslikud institutsioonid – mis eeldavad tootmise ja tarbimise või pigem andmise ja levitamise erivorme –; rääkimata esteetilisest nähtusest, milleni need faktid viivad, ning morfoloogilistest nähtustest, mis neis institutsioonides avalduvad.

Kõigi nende väga komplekssete teemade ja ühiskondlike asjade muutliku paljususe seast soovime siin esile tuua vaid üheainsa, sügava, kuid isoleeritud joone: selle n-ö

vabatahtliku anni, mis on pealtnäha vaba ja tasuta, ent sellegipoolest sunduslik ja huvidest ajendatud. Peaaegu alati esitatakse need annid kingitusena, suuremeelselt pakutava kingina, isegi kui nende üleandmisega kaasnev žest pole muud kui fiktsioon, vormitäide ja ühiskondlik pettus ning kui kinkimise sisimaks tõukejõuks on kohustus ja majanduslik huvi. Olgugi et me viitame edaspidi suure täpsusega kõigile neile printsiipidele, mis on vahetustegevuse paratamatule vormile – ehk siis ühiskondliku tööjaotuse enese vormile – sellise iseloomu andnud, uurime neist põhjalikult vaid ühte: *missugune on see õigust ja huve puudutav reegel, mis mahajäänud või arhailistes ühiskondades sunnib vastuvõetud kingitusele tingimata kingitusega vastama? Mis on see jõud äraantud asja sees, mis sunnib selle vastuvõtjat vastama omapoolse anniga?* See ongi probleem, millega tegeleme lähemalt, kuigi riivame ka teisi probleeme. Küllalt suure hulga faktide varal loodame sellele konkreetsele küsimusele vastuse anda ning näidata, mis suunas võiks sellega haakuvate küsimuste uurimisel edasi liikuda. Näeme enda ette kerkimas ka teisi küsimusi. Mõned neist puudutavad lepingulise moraali püsivat vormi – seda, kuidas tegelik õigus on jäänud tänapäevani seotuks isikliku õigusega; mõned puudutavad vorme ja ideid, mis on vahetustegevust alati vähemalt osaliselt saatnud ning mis veel praegugi asendavad individuaalse huvi mõistet.

Nõnda saavutame kaks eesmärki. Ühelt poolt jõuame teatud mõttes arheoloogilistele järeldestele inimestevaheliste tehingute iseloomu kohta ühiskondades, mis

meid ümbritsevad või on meile vahetult eelnenud. Kirjeldame nähtusi nagu vahetustegevus ja leping ühiskondades, milles majanduslikud turud vastupidiselt väidetule mitte ei puudu – kuna turg on inimomane nähtus, mis pole meie veendumuse kohaselt võõras ühelegi teadaolevale ühiskonnale –, vaid milles on meie omast erinev vahetustegevuse režiim. Näeme neis ühiskondades turgu, mis eelneb kaupmeeskonna väljakujunemisele ja nende peamisele leiutisele: rahale selle sõna tavapärasest tähendusest. Näeme, kuidas turg toimis enne seda, kui leiutati ühelt poolt lepingu ja müügi „modernsed” vormid (semitlik, kreekalik, hellenistlik ja roomalik vorm) ning teiselt poolt valitseja poolt väljantav raha. Näeme, millise moraali ja millise ökonoomiaga oli nois tehinguis tegu.

Kuna meil tuleb tõdeda, et selline moraal ja selline ökonoomia toimivad püsivalt ja n-ö vaikumisi veel meiega ühiskondades, ning kuna me usume, et oleme nende näol leidnud ühe inimliku nurgakivi, millele meie ühiskonnad on ehitatud, võime sellest edaspidi tuletada moraalilaseid järeldusi mõnele probleemile, mis on tingitud kriisist meie õiguses ja majanduses – kuid sellega me ka piirdume. Need leheküljed sotsiaalajaloos, teoreetilises sotsioloogias, moraaliõpetuses, poliitika- ja majanduspraktikas üksnes ärgitavad meid esitama uue nurga alt vanu ja sellegipoolest alati uusi küsimusi.²

MEETOD

Oleme oma töös järginud täpse võrdluse meetodit. Nagu ikka, uurisime oma ainetikku üksnes väljavalitud ja piiritletud aladel: Polüneesias, Melaneesias, Loode-Ameerikas ja mõnes suuremas õigusruumis. Väljavalituks osutusid seejuures loomulikult vaid õigusruumid, kus me tänu dokumentidele ja filoloogilisele tööle saavutasime ligipääsu ühiskondade eneste teadvusele, kuna meie probleemistik puudutab termineid ja mõisteid – see kitsendas meie võrdlustöö välja veelgi. Ning viimaks hõlmas iga uurimus omaette süsteeme, mida kohustusime kirjeldama järelemööda ja tervikuna. Seega loobusime suvalistest võrdlustest, milles kõik omavahel segi läheb, milles institutsioonid kaotavad kogu oma kohaliku värvingu ja dokumendid kogu oma maitse.³

AND. KINK JA POTLATŠ

Käesolev töö kuulub uurimuste sarja, milles oleme Georges Davyga juba pikemat aega käsitlenud lepingu arhailisi vorme.⁴ Võtkem need lühidalt kokku.

Ilmselt pole mitte kunagi, ei hilisematel ajalooperioodidel ega ühiskondades, mida ülekohtuse ähmasusega nimetatakse primitiivseteks, eksisteerinud midagi sarnast sellega, mida kutsutakse naturaalmajanduseks.⁵ Veidra, ent klassikalise eksisammuna on seda tüüpi majanduse näiteid leitud

koguni Cooki tekstidest polüneeslaste kaubavahetuse ja bartertehingute kohta.⁶ Just neidsamu polüneeslasi asume meie uurima ka siin, näidates kuivõrd kaugel on nad õiguse ja majanduse alal loodusseisundist.

Meile eelnenud majandus- ja õigussüsteemides ei tähelda me sama hästi kui mitte kunagi lihtsat varade, rikkuste ja toodete vahetamist indiviidide vaheliste tehingute käigus. Esiteks pole indiviidid, vaid kollektiivid need, kel on üksteise ees kohustusi, kes viivad läbi vahetusi ja sõlmivad leppeid;⁷ lepingu osapooled on juriidilised isikud – klannid, hõimud, perekonnad –, kes lähevad kokku ja vastanduvad kas rühmiti, silmast silma kohtudes, või oma pealike vahendusel või mõlemat korraga.⁸ Lisaks pole vahetuse objektiks ainuüksi kaubad ja rikkused, vallas- ja kinnisvara või majanduslikult tarvilikud asjad. Ennekõike on selleks hoopis viisakused, pidusöögid, riitused, sõjaväelised teened, naised, lapsed, tantsud, peod ja laadad, mille juures turg esindab vaid ühte aspekti ning rikkuste ringlus vaid ühte muutumatut sootuks üldisemas ja püsivamas lepingus. Ning viimaks: kuigi neid ande ja vastuande tehakse justkui vabatahtlikult, kingituste kujul, on need sisimas rangelt kohustuslikud ja nende tegemata jätmine võib kaasa tuua era- või avaliku sõja. Seda kõike oleme soovitanud nimetada *totaalsete andide süsteemiks*. Sellega seotud institutsioonide puhtaimat tüüpi esindab meie meelest kahe fraatria liit Austraalia või üldiselt Põhja-Ameerika hõimudes, kus riitusi, abielusid, pärandireeglistikku, õiguse- ja huvipõhiseid suhteid, sõjaväelisi ja religioosseid auastmeid ja kõike muud säärast

valitseb komplementaarsus ning eeldus, et hõimu kaks poolt teevad omavahel koostööd. Iseäranis selgelt alluvad neile institutsioonidele näiteks mängud.⁹ Tlingitid ja haidad väljendavad nende praktikate iseloomu väga selgelt, öeldes, et „kaks vennasklanni avaldavad teineteisele austust”.¹⁰

Kuid nende kahe Loode-Ameerika hõimu juures – ning terves selles piirkonnas – ilmnevad need totaalsed annid küll tüüpilisel, kuid edasiarenenud ja suhteliselt haruldasel kujul. Oleme soovitanud selle kuju tarvis terminit potlatš, nagu nimetavad seda muide ka Ameerika autorid, pruukides seda tsinukikeelset sõna, mis on käibele läinud Vancouveri ja Alaska indiaanlaste ja valgete tavakeeles. Potlatš tähendab esmajoones ‘toitma’, ‘tarbima’¹¹. Need väga jõukad hõimud, kes elavad saartel, rannikul või Kaljumäestiku ja ranniku vahel, veedavad oma talved lakkamatult pidutse-des, pidades söömaaegu, laatu ja turupäevi, mis kujutavad endast ühtaegu hõimu pidulikke kokkutulekuid. Hõim jaguneb hierarhilistesse vennaskondadesse ja salaühingutesse, misjuures viimaseid aetakse sageli esimestega ja klannidega segamini; ning see kõik – klannid, abielud, initsiatsioon, šamanismiseansid, suurte jumalate, tootemite või klanni kollektiivsete või individuaalsete esivanemate kummardamine – seguneb keerukas riituste ning õiguslike ja majanduslike andide rägastikus, inimühiskonna, hõimu ja hõimuliitude ning isegi rahvastevaheliste poliitiliste positsioonide väljamängimises.¹² Tähelepanu väärib nende hõimude juures aga kõiki neid praktikaid valitsev võistlus- ja vastandumisprintsip. See põhjustab koguni lahinguid ning

vastaspoolte pealike ja ülikute tapmist. Teisalt ajendab see kogutud rikkuste puhtpriiskavat hävitamist,¹³ eesmärgiga rivaalist ja liitlasest pealik (harilikult vanaisa, äi või väimees) varju jätta. Tegu on totaalse anniga selles mõttes, et pealiku vahendusel sõlmib tõesti kogu klann lepingu kogu klanni nimel – kõige nimel, mida ta omab ja teeb.¹⁴ Kuid sedalaadi annis väljendub ka pealiku ülimalt võistluslik hoiak. And on olemuselt liiane ja priiskav ning annab enne- kõike tunnistust ülikutevahelisest võitlusest hierarhiliste positsioonide nimel, millest nende klannid võiksid edaspidi kasu lõigata.

Teeme ettepaneku jätta nimetuse „potlatš“ sedalaadi institutsioonidele, mida võiks väiksema riski ja suurema täpsuse huvides ja mõnevõrra pikemalt nimetada *võistluslikku tüüpi totaalseteks andideks*.

Seni polnud me selle institutsiooni näiteid leidnud õieti mujalt kui Loode-Ameerika ja mõnede Põhja-Ameerika hõimude juurest,¹⁵ samuti Melaneesiast ja Paapuast.¹⁶ Kõikjal mujal – Aafrikas, Polüneesias ja Malaisias, Lõuna-Ameerikas ja ülejäänud Põhja-Ameerikas – tundus klannide- ja perekondadevaheline vahetustegevus põhinevat totaalse anni elementaarsemal tüübil. Ometi toob põhjalikum uurimistöö esile üpris tähelepanuväärse hulga vahevorme nonde Loode-Ameerika ja Melaneesia meeleheitlikust rivaaliteedist ja rikkuste hävitamisest kantud vahetuste ja teiste, mõõdukama võistlusmomendiga vahetuste vahel, mille puhul lepingusse kaasatud võistlevad andmises – nõnda võistleme me ise oma uusaastakinkides, võõruspidudes,

pulmades ja lihtsalt küllakutsetes ning tunneme endiselt kohustust teisi üle trumbata – *revanchieren*,¹⁷ nagu ütlevad sakslased. Oleme täheldanud neid vahevorme ka indoeuroopa antiigis, eriti Traakia kultuuris.¹⁸

Seda tüüpi õigus ja majandus kätkeb mitmesuguseid teemasid – reegleid ja ideid. Kõige tähtsam neist spirituaalsetest mehhanismidest on mõistagi see, mis sunnib saadud kingitusele kingitusega vastama. Selle sunduse moraalsed ja religioossed tagamaad pole aga kusagil nii ilmsed kui Polüneesias. Vaatleme neid lähemalt, küllap siis näeme ka selgelt, mis jõud see on, mis paneb inimesi vastukinke tegema ja üldse sedalaadi kokkulepetest kinni pidama.

I PEATÜKK

KINGITUSTE VAHETAMINE JA VASTUKINGI TEGEMISE KOHUSTUS (POLÜNEESIA NÄITEL)

I. TOTAALNE AND, EMAPOOLNE VS. ISAPOOLNE VARA (SAMOA NÄITEL)

Lepinguliste andide süsteemi levikut puudutava uurimistöo käigus tundus kaua, et Polüneesias puhtakujulist potlatši ei esine. Need Polüneesia ühiskonnad, mille institutsioonid sellele kõige rohkem sarnanesid, ei paistnud ületavat „totaalsete andide“ süsteemi – püsivaid kokkuleppeid, mille alusel klannid oma naisi, mehi, lapsi, riitusi jms. jagavad. Faktid, mida toona uurisime – nagu näiteks Samoa hõimupealike tähelepanuväärne tava vahetada abiellumise puhul kaunistatud matte –, ei paistnud sellest tasandist kõrgemale küündivat.¹⁹ Neis tundus puuduvat rivaliteedi, hävituse ja võitluse element, samas kui Melaneesias oli see olemas. Lõpuks nappis ka fakte. Praegu me enam nii kriitilised ei ole.

Esiteks ulatub see lepinguliste kingituste süsteem Samoas abieluvaldkonnast sootuks kaugemale; sääraseid kingitused kaasnevad järgmiste sündmustega: lapse sünd,²⁰

ümberlõikamine,²¹ haigus,²² tütarlapse murdeiga,²³ matuse-riitused,²⁴ kaubatehingud.²⁵

Teiseks on siin selgelt täheldatavad kaks puhtakujulise potlatši peamist elementi: au ja prestiiž, mana, mille rikkus tagab,²⁶ ning vastukingi tegemise absoluutne kohustus, mille eiramise korral see mana, see autoriteet – see talisman ja rikkuse allikas – kaotatakse.²⁷

Ühelt poolt ütleb Turner: „Pärast sünnipidustusi, kui abikaasad olid *oloa*’d ja *tonga*’d – st „meestevarad“ ja „nais-tevarad“ – kätte saanud ja üle andnud, ei olnud nad varasemast rikkamad. Küll aga tundsid nad rahuldust vaatepildist, mida pidasid suureks auks, nähes kogu seda varandust, mis oli kokku kuhjatud nende poja sünni puhul.”²⁸ Teisalt võivad need kingitused olla kohustuslikud ja püsivad ning ainus vastuand on õigussüsteem, mis need on tinginud. Nii nimetatakse ka last, kelle isa oma õele – ja nõnda ka õemehele ehk lapse emapoolsele onule – kasvatada annab, *tonga*’ks, emapoolseks varaks.²⁹ Laps on „kanal, mille kaudu omad varad³⁰ ehk *tonga*’d lapse vanematelt sellesse perekonda voogavad. Teisalt on laps oma vanemate jaoks vahend, mille abil saada võõraid varasid ehk *oloa*’sid vanematelt, kes on ta lapsendanud, ning seda kogu lapse eluaja vältel”. „... See [loomulike peresidemete] ohverdus hõlbustab süstemaatiliselt oma ja võõra vara ringlust.” Kokkuvõttes on laps, emapoolne vara, see vahend, mille abil ema perekonna varasid vahetatakse isapoolse perekonna varade vastu. Nii jääb üle vaid tõdeda, et kuna laps elab emapoolse onu juures, on tal mõistagi ka õigus seal elada ning ühes sellega üldine õigus

tema varale. Ja nõnda osutub see „kasulapsendamise” süsteem väga sarnaseks üldise õigusega, mis on õepojal oma onu varandusele Melaneesias.³¹ Potlatšist jääb siin puudu vaid rivaliteedi, võitluse ja hävituse teema.

Ent vaadeldgem neid kahte terminit: *oloa* ja *tonga*; või pigem jäagem neist teise juurde. *Tonga* tähistab püsivat kaasavara [*paraphernalia*], eriti abielumatte,³² mille pärivad abielust sündinud tütre, kaunistusi, talismane, mis sisenevad vastloodud perekonda naise kaudu ja vastutasu kohustusega;³³ lühidalt öeldes on tegu vallasvaraga, millel on kinnisvara staatus. *Oloa*³⁴ tähistab kokkuvõtlikult neid esemeid, enamasti tööriistu, mis kuuluvad spetsiifiliselt mehele; enamasti on siin tegu vallasvaraga. Tänapäeval rakendatakse seda terminit ka esemetele, mis pärinevad valgetelt.³⁵ See tähendusvälja laienemine on muidugi hiline. Ja me võime hüljata Turneri tõlkevasted: „*Oloa – foreign*” ja „*tonga – native*”. Need on ebatäpsed ja puudulikud, kui mitte tarbetud, kuna väidavad, et teatud laadi omand, mida nimetatakse *tonga*’ks, on rohkem seotud maaga,³⁶ klanniga, perekonnaga ja isikuga kui teatud teistlaadi omand, mida nimetatakse *oloa*’ks.

Ent kohe, kui me oma uurimisvälja laiendame, omandab *tonga* mõiste avarama tähenduse. Maoori, tahiti, tonga ja mangareva keeles seondub ta kõige sellega, mida võib päriselt pidada omanduseks – kõige sellega, mis teeb inimese rikkaks, võimsaks ja mõjukaks; kõige sellega, mida saab vahetada või hüvitisena kasutada.³⁷ Selleks on üksnes aarded, talismanid, vapid, matid ja pühad ebajumalad, vahel isegi traditsioonid, kombetalitused ja maagilised rituaalid.

Siin kohtame taas seda omanduse-talismani mõistet, mida peame veendunult üldkehtivaks kogu Austroneesia maa-ilmal ning isegi kogu Vaikse ookeani piirkonnas.³⁸

II. ÄRAANTUD ASJA VAIM (MAOORI NÄITEL)

See viimane tähelepanek juhatab meid ühe väga olulise tõdemuseni. *Taonga*'d on – vähemalt maoori õigus- ja religiooniteoorias – tihedalt seotud isikuga, klanniga, maaga; nad kannavad nende „mana”, nende maagilist, religioosset ja spirituaalset jõudu. Ühes vanasõnas, mille avastasid Sir G. Gray³⁹ ja C. O. Davis,⁴⁰ palutakse *taonga*'del hävitada inimene, kes nad vastu on võtnud. See tähendab niisiis, et nood kätkevad endas jõudu, mida võivad ka rakendada, kui kingi saaja ei talita õiguse järgi ehk eirab vastukingi tegemise kohustust.

Meie kadunud sõber Robert Hertz adus nende faktide tähtsust. Liigutava omakasupüüdmatusena oli ta adresserinud „Davyle ja Maussile” sedeli, mis kandis Colenso järgmist ülestähendust:⁴¹ „Neil oli omalaadne vahetussüsteem või pigem süsteem, mille alusel tehti kingitusi, mis tuli hiljem välja vahetada või millele tuli kingiga vastata.” Nii näiteks vahetatakse vinnutatud kala sissetehtud linnuliha ja mattide vastu.⁴² Kõike seda vahetatakse hõimude või „oma tutvusringi perekondade vahel ilma ühegi erisätteta”.

Kuid veel oli Hertz – ja mina tema paberite seast – leidnud ühe teksti, mille tähtsus oli kahe silma vahele jäänud meil mõlemal, kuna selle tekstiga olin tuttav ka mina.

Kõneldes *hau*'st, asjade ning iseäranis metsa ja saakloomade vaimust, annab Tamati Ranaipiri – üks R. Elsdon Besti parimaid maoori informante – meile täiesti juhuslikult ja ettekatsetamatult probleemi võtme.⁴³ „Ma räägin teile *hau*'st ... *Hau* ei ole tuul, mis puhub. Üldsegi mitte. Oletame, et teil on mõni kindel ese (*taonga*) ja te annate selle eseme mulle; te annate selle mulle ilma paikapandud hinnata.⁴⁴ Selle üle me ei kauple. Mina aga annan selle eseme kellelegi kolmandale, kes pärast teatud aja möödumist otsustab mulle selle eest millegagi tasuda (*utu*)⁴⁵. Ta teeb mulle kingituse (*taonga*). See *taonga* aga, mille ta mulle annab, on tolle *taonga* vaim, mille ma sain teilt ja mille ma andsin temale. *Taonga*'d, mis ma teilt saadud *taonga*'de vastu sain, pean ma teile tagasi andma. Minust ei oleks õiglane (*tika*) jätta need *taonga*'d endale, olgu nad ihaldusväärsed (*rawe*) või soovimatud (*kino*). Ma pean need teile andma, sest nad on selle *taonga hau*,⁴⁶ mille teie mulle andsite. Kui ma selle teise *taonga* endale jätaaksin, võiks mind tabada midagi halba, midagi tõsist, isegi surm. Selline on *hau*, eraomandi *hau*, *taonga*'de *hau*, metsa *hau*. *Kati ena*. (Aitab sellest teemast.)”

See väga oluline tekst väärib kommenteerimist. Ta on puhtalt maoorilik, kantud sellest alles ähmasest teoloogilisest ja juriidilisest vaimust, mida väljendab ka nende „sala-duste maja” doktriin, kuid kohati hämmastavalt selge, kätkedes vaid üht hämarat kohta, milleks on kolmanda isiku sekkumine. Kuid et maoori juristi õigesti mõista, pruugib vaid öelda: „*Taonga*'del ja kõigil rangelt võttes isiklikel

asjadel on *hau*, vaimne vägi. Teie annate neist ühe minule, mina aga annan selle kellelegi kolmandale; see keegi annab mulle vastu ühe teise *hau*, kuna teda tõukab seda tegema minu kingituse *hau*; ja mina pean temalt saadud asja andma teile, sest mul tuleb teile tagastada see, mille on tegelikult tekitanud teie *taonga hau*.

Vähe sellest, et idee säärases tõlgenduses selgineb, osutub ta ühtlasi üheks maoori õiguse peamiseks ideeks. Asjaolu, mis saadud või vahetatud kingi juures kohustuse tekitab, on see, et saadud asi ei ole inertne. Kuigi andja on selle hüljanud, on see endiselt osake temast. Selle asja kaudu saab ta vastuvõtjat kontrollida, nõnda nagu ta saab omanikuna kontrollida varast.⁴⁷ Sest *taonga*'t hingestab tema metsa *hau*, tema territooriumi, tema pinnase *hau* – see on tõepoolest „oma”⁴⁸; ning *hau* järgneb kõigile, kelle valdusse *taonga* satub.

Hau ei järgne mitte üksnes esimesele vastuvõtjale või kolmandale isikule, kelle kätte ese satub, vaid igaühele, kellele *taonga* üle antakse.⁴⁹ Sisimalt on just *hau* see, mis tahab naasta oma sünnipaika, oma metsa ja klanni pühamusse ning omaniku valdusse. Just *taonga* või selle *hau* – mis muide on ise omamoodi indiviid⁵⁰ – seob end kõigi kasutajatega seni, kuni need annavad enda *taonga*'dest, enda omandist, enda tööst või kaubast söömaegade, pidustuste või kingituste kujul võrdväärse või suurema väärtusega osa, mis annab andjatele autoriteedi ja võimu tolle esimese andja üle, kellest on nüüd saanud viimane vastuvõtja. See ongi juhtidee, mis näib Samoas ja Uus-Meremaal valitsevat rikkuste, andamite ja kingituste kohustuslikku ringlust.

Selline fakt heidab valgust kahele tähtsale ühiskondlike nähtuste süsteemile Polüneesias ja isegi väljaspool Polüneesiat. Esmalt tabame selle õigusliku sideme loomust, mille mingi asja edasiandmine loob. Selle juurde naaseme peagi. Näitame, kuidas need faktid panustavad kohustuse üldisse teooriasse. Hetkel aga piirdume sedastusega, et maoori õiguses on õiguslik side – side asjade kaudu – hingede side, sest asi on hingestatud, asjal endal on hing. Sellest tulenevalt tähendab kellelegi millegi äraandmine seda, et antakse ära midagi iseendast. Nüüd mõistame paremini ka säärast vahetustegevust ennast, kõike seda, mida me nimetame totaalseteks andideks – sealhulgas „potlatši”. Mõistame selgelt ja loogiliselt, et selles ideedesüsteemis tuleb teisele tagasi anda see, mis on tegelikult osake tema iseloomust ja substantsist; sest kelleltki millegi vastuvõtmine tähendab seda, et võetakse vastu midagi tema spirituaalsest olemusest, tema hingest; selle asja endalejätmine oleks ohtlik ja hukutav, ning seda mitte üksnes seadusliku keelu tõttu, vaid ka seetõttu, et see asi – see olemus, see toit,⁵¹ need vallasvõi kinnisvarad, need naised või järglased, need riitused või usutunnistused –, mis pärineb teiselt isikult moraalses, kuid ka füüsilises ja spirituaalses mõttes, annab talle teie üle maagilise ja religioosse kontrolli. Ning viimaks: see äraantud asi ei ole inertne. Elusa ja sageli individualiseerituna tikub ta tagasi oma „päriskoju” – nagu sõnastab Hertz – või püüab tekitada oma päritoluklanni ja -maa jaoks endaga võrdväärset asendust.

III. MUUD TEEMAD: KOHUSTUS ANDA, KOHUSTUS VASTU VÕTTA

Totaalse kingi ja potlatši institutsioonide täielikuks mõistmiseks tuleb nüüd leida selgitus veel kahele nende suhtes komplementaarsele tegurile – sest totaalne and ei too kaasa mitte üksnes kohustust vastuvõetud kingituste eest samaga tasuda, vaid kätkeb veel kaht samavõrd olulist kohustust: ühelt poolt kingituste tegemise kohustust, teiselt poolt kingituste vastuvõtmise kohustust. Nende kolme kohustuse, nende ühtekuuluvate teemade terviklik teooria annaks seda tüüpi lepingule Polüneesia klannide vahel põhjapaneva ja rahuldava selgituse. Hetkel pole meie võimuses muud kui anda mõista, kuidas seda teemat võiks käsitleda.

Vastuvõtmise kohustust puudutavaid fakte võib leida hõlpsasti ja suurel hulgal. Sest mis tahes klann, majapidamine, seltskond või võõrustaja ei ole vabad mitte nõudma külalislahkust,⁵² mitte vastu võtma kingitusi, mitte tegema kaupa,⁵³ mitte sõlmima abielu- ja veresidemeid. Dajakid on koguni välja arendanud terve õiguse- ja moraalsüsteemi, mis põhineb kohustusel osa võtta igast söömaajast, mille juures viibitakse või mille valmistamist ollakse pealt näinud.⁵⁴

Vähem tähtis pole ka andmise kohustus; selle uurimine võiks viia arusaamiseni sellest, kuidas vahetustegevus inimestel algas. Võime vaid viidata mõnele faktile. Andmisest keeldumine,⁵⁵ küllakutse esitamata jätmine – niisamuti nagu võtmisest keeldumine⁵⁶ – on võrdväärne sõja

kuulutamisega; see tähendab liidust ja läbikäimisest keeldumist.⁵⁷ Ning edasi: antakse, kuna ollakse selleks sunnitud; kuna see, kellele antakse, valdab iselaadset omandiõigust kõigele, mis andjale kuulub.⁵⁸ See õigus väljendub ja laseb end mõista teatava spirituaalse sidemena. Näiteks Austraalias, kus väimees võlgneb kogu oma jahisaagi äiale ja ämmale, ei või ta nende juuresolekul ise midagi süüa, hirmust, et ainuüksi nende hingeõhk võib toidupoolise mürgitada.⁵⁹ Eespool nägime, et sedasorti õigusi valdab õepoja *taonga* Samoas ning et need on täiesti võrreldavad õigus-tega, mis kuuluvad õepojale (*vasu*) Fidžis.⁶⁰

Kõige sellega seostub rida õigusi ja kohustusi tarbida ja tasuda, mis vastavad õigustele ja kohustustele kinkida ja vastu võtta. Kuid see kitsas segu sümmeetrilistest ja vastukäivatest õigustest ja kohustustest ei paista enam vastuoluline, kui mõelda, et ennekõike on siin tegu spirituaalsete sidemetega, mis seovad ühelt poolt teatud määral hingestatud asju ning teiselt poolt inimesi ja inimrühmi, kes kohtlevad üksteist teatud määral kui asju.

Ja kõik need institutsioonid väljendavad vaid ühtainsat fakti, ühte sotsiaalset režiimi, ühte kindlat vaimsust: seda, et kõik – toit, naised, lapsed, varad, talismanid, maa, töö, teened, religioossed kombetalitused ja seisused – kuulub edasiandmisele ja tasategemisele. Kõik tuleb ja läheb, justkui toimuks klannide ja erinevast seisusest, soost ja põlvkonnast indiviidide vahel pidev spirituaalse ainese – asjade ja inimeste – vahetus.

IV. REMARK. KINGITUS INIMESTELE JA KINGITUS JUMALATELE

Selles kingituste ökonoomias ja moraalis mängib oma rolli veel neljaski teema, milleks on inimestele tehtud kingitus jumalate ja looduse silmis. Üldist uurimistööd selle teema tähtsuse väljatoomiseks ei ole me seni teinud. Lisaks ei kuulu kõik meie käsutuses olevad faktid valdkonda, millega oleme end piiranud. Ja lõpuks on mütoloogiline element, mida me veel hästi ei mõista, siin liialt tugev, et sellest teemast üldistusi teha. Niisiis piirdume vaid mõne märkusega.

Kõigis Kirde-Siberi ühiskondades⁶¹ ja ka Lääne-Alaska⁶² ning Beringi väina Aasia-poolse kalda eskimote hulgas ei puuduta potlatš⁶³ mitte üksnes suuremeelsuses võistlevaid inimesi ega mitte üksnes asju, mida nad sedakaudu edasi annavad või tarvivad; mitte üksnes surnute hingi, kes selle tegevuse juures viibivad, kes sellest osa võtavad ning kelle nimesid inimesed kannavad – vaid ka loodust. Vastastikused kingitused, mida vahetavad samade vaimude järgi nimetatud inimesed – *name-sakes* –, ärgitavad surnute hingi, jumalaid, asju, loomi ja loodust „nende vastu suuremeelsed“⁶⁴ olema. Selgitatakse, et kingituste vahetamine tekitab rikkuste ülejäägi. Nelson⁶⁵ ja Porter⁶⁶ on hästi kirjeldanud neid pidustusi ning nende toimet surnutele ning ulukitele, vaalalistele ja kaladele, keda eskimod kütivad ja püüavad. Inglise jahimeeste kõnepruugis on neil pidustus-
tel väljendusrikkad nimetused: *Asking Festival*⁶⁷ ja *Inviting-in festival*.

Need ületavad harilikult talvekülade piirid. Ühes viimastest uurimustest eskimote kohta on see toime loodusele väga selgelt ära märgitud.⁶⁸

Aasia eskimod on leiutanud isegi omalaadse mehhanismi, kõiksugu toidukraamiga ehitud ratta, mida läbib küllusemast, mille otsa on omakorda torgatud morsapea. Masti ülemine ots ulatub tseremooniatelgist välja ning mast ise moodustab telgi telje. Teise ratta abil aetakse masti telgi seest päikese liikumise suunas ringi. Paremat väljendust kõigi nende teemade ühtelangevusele oleks raske leida.⁶⁹

Samuti on see kokkulangevus ilmne Kirde-Siberi tšuktšide⁷⁰ ja korjakkide seas. Potlatši esineb mõlemal rahval. Kuid just ranniku-tšuktšid ja nende naabrid jupikid – Aasia eskimod, keda just äsja mainisime – on need, kes praktiseerivad seda kohustuslik-vabatahtlikku anni- ja kingivahe- tust pikal tänapühafestivalil (*Thanksgiving Ceremonies*⁷¹), mis talve jooksul kodust kodusse edasi kandub. Tseremooniale ohverduste ülejääk visatakse merre või tuule kätte laiali; ohvriannid naasevad kodumaale ja viivad endaga kaasa aasta jooksul tapetud jahisaagi, mis järgmisel aastal tagasi tuleb. Jochelson täheldab samasuguseid pidustusi korjakkide juures, kuigi on nende hulgast ise osalenud vaid vaalapühadel.⁷² Korjakkidel näib ohverdussüsteem olevat väga selgesti välja arenenud.⁷³

Põhjusega seostab Bogoras⁷⁴ neid praktikaid vene kol- jaadaga, mille käigus maskeeritud lapsed käivad majast majja, küsides mune ja jahu, ning keegi ei tihka neile ära öelda. See on teadupärast ka euroopalik komme.⁷⁵

Lepingud ja vahetustoimingud inimeste vahel ning lepingud ja vahetustoimingud inimeste ja jumalate vahel valgustavad tervet ohverduseteooria tahku. Iseäranis hästi võib neid seoseid mõista ühiskondades, kus neid lepingulisi ja majanduslikke rituaale praktiseeritakse inimeste vahel, ent kus inimesed ise on maskeeritud, sageli šamanistlikud inkarnatsioonid ning kannavad nende vaimude nime, kellest nad on seestunud. Need inimesed tegutsevad pelgalt vaimude esindajatena.⁷⁶ Säärastel juhtudel tõmbavad vahetused ja lepingud oma pöörisesse mitte üksnes inimesi ja asju, vaid ka pühi olevusi, kes nendega rohkemal või vähemal määral seostuvad.⁷⁷ See kehtib väga selgelt tlingiti potlatši, üht sorti haida potlatši ja eskimo potlatši puhul.

Areng oli loomulik. Üks esimesi olevuste rühmi, kellega inimestel tuli leping sõlmida – ning kes määratluse järgi olidki olemas selleks, et inimestega lepinguid sõlmida – koosnes ennekõike surnute hingedest ja jumalatest. Just nemad ongi kogu maailma asjade ja varade tegelikud valdajad.⁷⁸ Just nendega oli kõige tarvilikum vahetust teha ning kõige ohtlikum vahetustegevusest loobuda. Ent ümberpöörduvalt oli just nendega vahetust teha kõige lihtsam ja kindlam. Hävitustöö eesmärgiks ohvritalitustel on nimelt pakkuda andi, mis tingimata tasutud saab. See hävitustöö teema on täheldatav kõigi Loode-Ameerika ja Kirde-Aasia potlatši-ilmingute juures.⁷⁹ Orjade tapmine, hinnaliste õlide põletamine, vase merreviskamine ja isegi valitsejate majade süütamine ei tõuku üksnes soovist väljendada oma vägevust, rikkust ja omakasupüüdmust. Seda kõike tehakse

ka selleks, et ohverdada vaimudele ja jumalatele, kes õigupoolest segunevad oma elusate kehastustega – oma tiitlite kandjatega ja pühitsetud liitlastega.

Kuid juba ilmub siin nähtavale üks teine teema, mis inimese tuge enam ei vaja ning mis võib olla niisama vana nagu potlatš ise: usutakse, et jumalad on need, kellelt tuleb osta, ning need, kes teavad, mis hinda tuleb millegi eest maksta. Vahest kõige tüüpilisemal viisil väljendub see idee Sulawesi saare toradžade hulgas. Kruyt⁸⁰ teatab, „et omanik peab seal „ostma“ vaimudelt õiguse „oma“ – õieti siis „nende“ – omandi kallal teatud tegusid toime panna“. Enne kui ta läheb raiuma „oma“ puid, kõplama „oma“ põldu, panema palki „oma“ majasse, tuleb jumalatele tasuda. Olgugi et arusaam ostmisest näib toradža⁸¹ tsiviil- ja kaubandustavades olevat väga nõrgalt arenenud, on see vaimudelt ja jumalatel ostmise tava kõigutamatult püsiv.

Samasuguseid nähtusi on täheldanud Malinowski Trobriandi (Kiriwina) saartel, vahetusvormide puhul, mida järgnevalt kirjeldame. Seal kutsutakse välja kuri vaim, *tau-vau*, kelle korjus on leitud mao või maakrabilise kujul, ning pakutakse talle üht neist hinnalistest esemetest, *vaygu'a*'dest, mis on ühtaegu iluasjad, talismanid ja väärisesemed, mida *kula* vahetustegevuses kasutatakse. See and avaldab otsest toimet tolle vaimu (*tau-vau*) vaimule.⁸² Teisalt, *mila-mila*-pidustustel,⁸³ mis kujutavad endast potlatši surnute auks, eksponeeritakse ja pakutakse vaimudele pealiku omaga ühesuguselt aluselt kaht sorti *vaygu'a*'sid: *kula*'sid ning neid, mida Malinowski nimetab esimest korda „permanentseteks

*vaygu'a'deks*⁸⁴. See muudab nende vaimud heaks. Nad kannavad nende väärisesemete varjud surnuteriiki,⁸⁵ kus vaimud võistlevad omavahel rikkuses, nagu inimesedki pidulikult *kula*-ringilt naastes.⁸⁶

Van Ossenbruggen, kes pole ainult teoreetik, vaid ka tähelepanelik vaatleja ning kes tavatseb elada uuritava kultuuri keskel, on märganud nende institutsioonide juures veel üht iseloomulikku joont:⁸⁷ kingitusi inimestele ja jumalatele tehakse ka selleks, et osta rahu nii ühtede kui ka teistega. Nende abil tõrjutakse eemale kurje vaime, täpsemalt halbu, isegi umbisikulisi mõjusid – sest inimese needus võimaldab kadedatel vaimudel teise inimese sisse tungida ja teda tappa ja laseb halbadel mõjudel toimida. Ning paha-tegu teise inimese vastu jätab süüdlase õnnetust toovate vaimude ja asjade ees abituks. Nõnda tõlgendab van Ossenbruggen näiteks rahapildumist Hiina pulmarongkäigus ja koguni pruudiluna. See on huvitav oletus, millest annab tuletada terve rea fakte.⁸⁸

Siin võib silmata juba lepingulise ohverduse teooria algmeid. Selline ohverdus eeldab sedalaadi institutsioone, nagu oleme kirjeldanud, ning viib need omakorda kõige kõrgemal astmel täide, sest need jumalad, kes annavad ja tagastavad, on määratud andma suure asja väikese vastu.

See ei pruugi olla puhas juhus, et kaks pidulikku lepingu valemite – ladina *do ut des* ja sanskriti *dadami se, dehi me*⁸⁹ – on kandunud meieni ka religioossete tekstide kaudu.

Lisamärkus: almus

Hiljem, õiguskordade ja religioonide arenedes, kerkivad siiski uuesti esile inimesed, kes on taas kord saanud jumalate ja surnute esindajateks, kui nad seda ka kunagi on lakanud olemast. Näiteks Sudaani hausade juures tuleb ette, et kui sorgo („Guinea nisu“) on küps, hakkab levima palavik, mida pole võimalik vältida muud moodi kui seda sorgot vaestele kinkides.⁹⁰ Nendesamade hausade seas (sedakorda Tripolis) käivad lapsed Suure Palvuse (Baban Salla) aegu ükselt uksele (nagu seda esineb Vahemere ja Euroopa praktikates) ning küsivad: „Peaksin ma sisenema ...?“ Neile vastatakse: „Oo jänes, pikkkõrv! Kondi eest tehakse teeneid.“ (Vaene on õnnelik, kui saab rikaste heaks töötada.) Need lastele ja vaestele tehtavad kingitused on surnutele meele järele.⁹¹ Hausade puhul võivad need praktikad olla muslimi päritolu,⁹² kuid samuti muslimi, neegri, euroopa ja ka berberi segapäritolu.

Igatahes on siin võimalik täheldada almuseteooria algmeid. Almus tärkab ühelt poolt moraalsest kingituse ja varanduse,⁹³ teiselt poolt aga ohverduse kontseptsioonist. Lahkus on hädavajalik, sest ülemäärase rikkuse ja õnne eest maksab Nemesis vaeste ja jumalate nimel kätte, nii et ahnel tuleb ülemäärasest loobuda – see on vana kingimoraal, millest on saanud õiglusprintsip. Nii jumalad kui ka vaimud nõustuvad, et nende tarbeks hoitud ja kasututes ohverdustes hävitatud osa võiksid endale saada vaesed ja lapsed.⁹⁴ Siin kõneleme ka semiitlike moraaliideede ajaloost. Araabia

sadaqah,⁹⁵ just nagu heebrea *zedaq*a tähendas algupäraselt õiglust ning hakkas alles hiljem tähendama almust. Hetke, mil heategevuse ja almuse doktriin sünnib, et hiljem koos kristluse ja islamiga üle maailma levida, võib dateerida mišna ajastusse, pauperite võidu ajastusse Jeruusalemmas. Just sel ajal vahetub ka sõna *zedaq*a tähendus, kuivõrd piiblis see almust ei märgi.

Kuid naaskem meie peateema juurde, milleks on kingitus ja vastukinkimise kohustus. Nende dokumentide ja kommentaaride tähtsus pole vaid lokaaletnograafiline. Neid andmeid võib laiendada ja süvendada üks võrdlus.

Potlatši põhimised elemendid⁹⁶ võib leida Polüneesias, olgugi et seda institutsiooni seal terviklikul kujul⁹⁷ ei esine; igal juhul on kingivahetus seal reegliks. Kuid selle õigusliku teema rõhutamine jääks pelgaks eruditsiooni näitamiseks, kui see piirduks vaid maooride või paremal juhul Polüneesiaga. Nihutagem siis seda teemat. Vähemalt *vastukinkimise kohustuse* kohta võime öelda, et selle levik on märksa laiem. Püüame näidata ka teiste kohustuste levikut ning tõestada, et meie tõlgendus kehtib ka suure hulga muude ühiskondade puhul.

II PEATÜKK

SÜSTEEMI LAIENEMINE.
HELDEKÄELISUS, AU JA RAHA

I. SUUREMEELSUSE REEGLID. ANDAMANID*

Neid kombeid võib leida juba pügmeede juurest, kes on isa Schmidti väitel maailma primitiivseim rahvas.⁹⁸ Juba 1906. aastal on Brown uurinud sedalaadi fakte (Põhjasaare) andamanide juures ning kirjeldanud neid suurepäraselt, lähtudes kohalike rühmade vahelisest külalislahkusest ja visiitidest ehk pidustustest ja laatadest, mille eesmärgiks on vabatahtlik-kohustuslik vahetustegevus (ookri ja

* N. B. Kõik siin esitatud ja esitamisele tulevad faktid on kogutud üpris erinevatest etnograafilistest piirkondadest, mille omavahelisi sidemeid me uurida ei püüa. Etnoloogilisest vaatepunktist ei jäta Vaikse ookeani tsivilisatsiooni olemasolu kahtluse varjugi ning seletab osaliselt paljusid Melaneesia ning Ameerika potlatši ühisjooni ning Põhja-Aasia ning Põhja-Ameerika potlatši samasust. Teisalt on vägagi imekspanдав pügmeede algeline potlatš. Ja samavõrd erakordsed on potlatši jäljed indoeuroopa kultuurides. Me loobume kõigist moodsatest hüpoteesidest institutsioonide rände kohta. Kõnealusel juhul on liialt lihtne ja liialt ohtlik rääkida laenust ning mitte vähem ohtlik rääkida sõltumatutest kujunemisteedest. Pealegi ilmutavad kõik kaardid, mille oleme visandanud, üksnes meie praeguste teadmiste nappust. Piirdumgem siinkohal sellega, et kirjeldame ühe õigusalase teema iseloomu ja väga laia levikut. Selle kujunemislugu selgitagu teised – kui suudavad.

mereandide vahetamine metsasaaduste vastu jne): „Kuna kohalikud rühmad ja perekonnad suudavad end üldiselt varustada tööriistade jms. abil, siis oma olulisusele vaatamata ei täida need kingitused sama eesmärki kui kaubandus ja vahetustegevus kõrgemal arengujärgul ühiskonnades. Eesmärk on ennekõike vaimne – tekitada osapoolte vahel sõbralikke tundeid – ning kui see ei õnnestu, tuleb kõik lugeda luhtunuks ...“⁹⁹

„Mitte keegi ei ole vaba pakutud kingitusest keelduma. Kõik – nii mehed kui ka naised – üritavad üksteist suuremeelsuses üle trumbata. Toimuks justkui võistlus selle nimel, kes suudab ära anda rohkem ja väärtuslikumaid esemeid.“¹⁰⁰ Kingitused pitseerivad abielu, loovad suguluse pruudi ja peigmehe vanemate vahel. Need annavad mõlemale „poo-lele“ sama loomuse, ning see loomuse samasus avaldub selgesti keelus, mis muudab kihlusest alates igaveseks tabuks kahe vanematepaari omavahelise suhtlemise muul viisil kui teineteisele pidevate kingituste tegemise kaudu.“¹⁰¹

Tegelikult väljendab see keeld ühtaegu lähedust ja hirmu, mis sedalaadi võlausaldajate ja võlglaste vahel valitseb. Selle põhimõtte paikapidavust kinnitab järgmine asjaolu: seesama tabu, mis kätkeb ühtaegu lähenemist ja kaugenemist, sugeneb ka kahe erinevast soost noore vahele, kes on samaaegselt läbinud „kilpkonnasöömise ja pörsasöömise“¹⁰² tseremoonia ning on seitsaadik samuti eluks ajaks teineteisele kingitusi tegema määratud. Sedasorti fakte võib täheldada ka Austraalias.¹⁰³ Brown juhib veel tähelepanu pikale lahusolekule järgnevatele riitustele – embus ja

tervituspisarad – ja näitab, kuidas kingituste vahetamine on nende riitustega võrdväärne tegevus¹⁰⁴ ning kuidas isikud ja tunded neis segunevad.¹⁰⁵

Sisimalt ongi nende nähtuste puhul tegemist segudega. Hinged segatakse asjadega, asjad hingedega. Elud segunevad omavahel; segunenud isikud ja asjad väljuvad oma sfääridest ja segunevad – ja täpselt seda sätestavadki vahetustegevus ja leping.

II. KINGITUSTE VAHETAMISE PÕHIMÕTTED, AJENDID JA INTENSIIVSUS (MELANEESIA NÄITEL)

Melaneesia rahvad on potlatši kas säilitanud või välja arendanud paremini kui polüneeslased.¹⁰⁶ Kuid see pole meie teema. Igatahes on nad polüneeslastest paremini ühelt poolt säilitanud, teiselt poolt edasi arendanud kogu kingituste ja sedasorti vahetuste süsteemi. Ja kuivõrd nende juures ilmneb Polüneesias palju selgemini arusaam rahast,¹⁰⁷ muutub see süsteem osalt küll keerukamaks, kuid samuti täpsemaks.

Uus-Kaledoonia

Ideed, millele soovime tähelepanu juhtida, aga samuti nende ideede väljendusviisid leiame Leenhardti kogutud näitlikest dokumentidest uuskaledoonlaste kohta. Ta on asunud kirjeldama *pilu-pilu* tseremooniaid ning pidustustesüsteemi, igasuguseid kingitusi ja ande, kaasa arvatud raha,¹⁰⁸ mis kõik tuleks kahtlemata liigitada potlatšiks. Selles suhtes on

täiesti tüüpilised heeroldite ütlused pidulikes kõnedes. Nii ütleb heerold pidulikult jamssi¹⁰⁹ pakkudes: „Kui siin leidub mõni vana *pilu*, mida me pole näinud seal, Wi...de juures, siis ruttab see jamss sinna, just nagu kunagi tuli samasugune jamss nende juurest meie juurde ...“¹¹⁰ Tagasi tuleb asi ise. Eespool samas kõnes öeldakse, et esivanemate vaimud „lasevad langeda sellele toidule oma tegevuse ja oma jõu mõju“. „Täna tuleb ilmsiks teie toime pandud teo tagajärg. Selle suus on ilmunud kõik põlvkonnad.“ Ning veel üks samavõrd väljendusrikas kujund selle seose kohta: „Meie pidustused on nõelapiste, mis seob kokku õled meie katustel, et moodustuks üksainus katus, üksainus sõna.“¹¹¹ Samad asjad tulevad tagasi, sama niit jookseb nõela taga.¹¹² Neist faktidest annavad teada ka teised autorid.¹¹³

Trobriandi saared

Melaneesia maailma teisel serval esineb Uus-Kaledoonia omaga samaväärne kõrgelt arenenud süsteem. Trobriandi saarte elanikud on nende rahvaste hulgas ühed tsiviliseeritumad. Need tänapäeval rikkad pärlipüüdjad ning enne eurooplaste saabumist rikkad savinõude, merikarp-valuuta, kivikirveste ja väärisesemete valmistajad on läbi aegade olnud head kaupmehed ja uljad meresõitjad. Ja Malinowski kutsub neid tõepoolest õige nimega, kui võrdleb neid Iasoni kaaslastega: „Vaikse ookeani lääneosa argonaudid“. Oma samanimelises raamatus, mis on üks parimaid kirjeldavas sotsioloogias ning mis käsitleb just nimelt meid huvitavat

teemat, kirjeldab ta kogu *kula*'ks nimetatavat hõimudevahelist ja hõimusest kaubandussüsteemi.¹¹⁴ Meil jääb siiski veel oodata kirjeldusi kõigi nende institutsioonide kohta, milles kehtivad needsamad õigus- ja majanduspõhimõtted: abielu, surnute püha, initsiatsioon jne. Seega on ka meie antav kirjeldus kõigest esialgne. Kuid faktid on olulised ja ilmsed.¹¹⁵

Kula on omalaadne suur potlatš; see hoiab ülal suurt hõimudevahelist andide- ja vastuandide süsteemi, sirutudes üle kõigi Trobriandi saarte ning kattes osa d'Entrecasteaux' ja Amphletti saartest. Kõigil neil mail avaldab see kaudset mõju kõigile hõimudele ja otsest mõju mõnele suurele hõimule: Amphletti saartel dobudele, Trobriandi saartel kiriwinadele, sinaketadele ja kitavadele ning Woodlarki saarel vakutadele. Malinowski seda sõna ei tõlgi, kuid *kula* tähendab ilmselt ringi; ja tõepoolest näib, nagu oleksid kõik need hõimud, need merereisid, need vääris- ja tarbeesemed, need toidud ja pidustused, need kõikvõimalikud rituaalsed ja seksuaalsed teenused, need mehed ja need naised haaratud omamoodi ringi¹¹⁶ ja järgiksid selles ringis nii ajaliselt kui ka ruumiliselt korrapärast liikumist.

Kula-kaubandus on seisuslikku laadi.¹¹⁷ See näib olevat pealike pärusmaa, kuivõrd nemad valitsevad laevade ja kanuude üle, on kaupmehed ja saavad samal ajal annetusi oma vasallidelt – oma lastelt ja naisevendadelt, kes on ühtlasi nende alamad ja erinevate allutatud külade pealikud. Seda kaubandust teostatakse ülikute kombel, pealtnäha täiesti huvitult ja tagasihoidlikult.¹¹⁸ Seda eristatakse

hoolikalt lihtsast majanduslikust tarbekaubavahetusest, mis kannab nimetust *gimwali*.¹¹⁹ Viimast praktiseeritakse lisaks *kula*'le neil suurtel primitiivsetel laatadel, mida kujutavad endast hõimudevahelised *kula*-kogunemised, või hõimuisestel väikestel *kula*-turgudel. *Gimwali*'t eristab mõlema poolne visa kauplemine, mis *kula* nimetust ei vääri. Isiku kohta, kes *kula*'s tarvilikku suuremeelsust ei ilmuta, öeldakse, et ta „käitub nagu *gimwali*'s“. Vähemalt pealtnäha seisneb *kula* – nagu ka Põhja-Ameerika potlatš – andmises ja vastuvõtmises,¹²⁰ nii et need, kellele ühel päeval antakse, annavad ise järgmisel korral. Isegi kõige terviklikuma, pidulikuma, kõrgetasemelisema ja võistluslikuma¹²¹ *kula*-kaubanduse puhul, suurtel merereisidel *Uvalaku*'del, on reeglits minna teele nii, et vahetada ega isegi anda ei ole midagi – ka mitte toidu eest, mida saadakse ilma küsimata, kuna isegi küsimine on kohatu. Neil käikudel ollakse ainult vastvõtja rollis. Alles järgmisel aastal, kui külastajahõim omakorda külastatud hõimu laevastikku võõrustab, tehakse neile heldekäeliselt vastukinke.

Väiksema ulatusega *kula*-ringides tegeldakse merereisidel siiski ka kaubavahetusega; kaupaa teevad ülikud ise, kuna sellega kaasnevad põlised teooriad; nõutakse,¹²² küsitakse ja vahetatakse paljusid asju ning lisaks *kula*-suhetele sõlmitakse tehingute käigus veel mitmesuguseid sidemeid. Ent ometi jääb nende suhete eesmärgiks ja otsustavaks momendiks alati *kula*.

Kinkimisprotseduur ise on väga pidulik, vastuvõetavasse asjasse suhtutakse põlguse või kahtlusega, seda ei

aktsepteerita enne, kui see on saaja jalge ette maha visatud; andja on kõige selle juures rõhutatult tagasihoidlik,¹²³ samas kuulutavad veenuskarp ja heerold kõigile sündmuse pidulikkusest. Kõige sellega püütakse demonstreerida ühtaegu nii heldust, vabadust ja sõltumatust kui ka suursugusust.¹²⁴ Ja siiski käivitavad selle mängu kohustusmehhanismid, kusjuures kohustus lasub asjades enestes.

Nende vahetuste-kingituste peamiseks objektiks on omamoodi valuuta, *vaygu'a*.¹²⁵ Seda valuutat on kahte sorti: *mwali'd*, kaunid merikarbist nikerdatud lihvitud käevõrud, mida kannavad pidulikult nende omanikud või omanike vanemad, ning *soulava'd*, kaelakeed, mida Sinaketa osavad meistrid treivad punase merikarbi Spondyluse pärlmutrist. Pidulikel puhkudel kannavad neid naised,¹²⁶ erandjuhtudel ka mehed (näiteks siis, kui ollakse suremas¹²⁷). Kuid enamasti nii ühtesid kui teisi lihtsalt kogutakse. Neid kuhjatakse kokku nende valdamise rõõmu pärast. Ühtede meisterdamine, teiste püüdmine ning mõlema prestiižesemega kauplemine on ühes muu, ilmalikuma ja tavalisema äriга trobriandlaste jõukuse allikas.

Malinowski sõnul on need *vaygu'a'd* omalaadses ringluses: *mwali'd* – käevõrud – liiguvad tavaliselt läänest itta, ning *soulava'd* alati idast läände.¹²⁸ See kahesuunnaline liikumine toimib ka kõigi Trobriandi saarte vahel: d'Entrecasteaux' ja Amphletti saartel, isoleeritud saartel nagu Woodlark, Marshall Bennett ja Tubetube, ning viimaks ka Uus-Guinea kagunurgas, kust tulevad töötlemata käevõrud. Seal puutub see kaubandus kokku suurte samalaadsete mere-

reisidega Uus-Guinealt (Lõuna-Massimi piirkonnast), mida on kirjeldanud Seligmann.

Põhimõtteliselt on nende jõukuse märkide ringlus lak-kamatu ja kõigutamatu. Neid ei tohi enda käes hoida liiga kaua, ei tohi olla liiga aeglane ega kange¹²⁹ neist lahti saamisel; samuti ei tohi neid kinkida kellelegi peale ettemääratud partnerite ettemääratud suunal („käevõru suund“, „kaelakee suund“).¹³⁰ Neid tuleb ja võib hoida ühest *kula*-ringist teise ning terve kogukond on uhke *vaygu'a* üle, mille mõni selle pealikest on saanud. Esineb isegi seda – näiteks matu-setalituste, suurte *s'oi*'de ettevalmistusel –, et lubatud on üksnes vastu võtta ja vastukingitus tegemata jätta.¹³¹ Seda aga vaid selleks, et järgmistel pidustustel kõige eest tasuda, kõik ära kulutada.

Niisiis käsitatakse vastuvõetud kingitust tõesti kui omandit. Kuid see omand on iselaadne. Võiks öelda, et see allub igasugustele õigusprintsipiidele, mille meie, modernsed inimesed, oleme üksteisest hoolikalt eraldanud. See on ühtaegu omand ja valdus, pant ja laen, ostetu ja müüdu, kuid ka deposiit, mandaat ja usaldusobjekt – sest see on antud üksnes tingimusel, et seda kasutatakse kellegi muu heaks või antakse edasi kolmandale isikule, *murimuri*'le, „kaugele partnerile“¹³². Säärane on see tõeliselt tüüpiline majanduslik, õiguslik ja moraalne kompleks, mille Malinowski suutis avastada ja mida tal õnnestus taaskohata, vaadelda ja kirjeldada.

Sel institutsioonil on ka oma müütiline, religioosne ja maagiline külg. *Vaygu'a*d ei ole mingid suvalised esemed

ega lihtne peenraha. Igaühel neist – vähemalt kõige kallimail ja ihaldatumail¹³³ – on oma nimi¹³⁴, isiksus, ajalugu ja lausa romaan. Seda isegi niivõrd, et mõned isikud laenavad neilt oma nime. Pole võimalik öelda, kas need on tegelikult ka kultusesemed, kuna trobriandlased on omal moel positivistid. Ent samuti pole võimalik eirata nende tähtsust ja pühadust. Nende omamine on „juba iseenesest vaimustav, kindlustunnet sisendav, rahustav“¹³⁵. Omanikud silitavad ja vaatavad neid tundide viisi. Nende väärtus kandub üle pelga puudutuse teel.¹³⁶ *Vaygu'a* pannakse surija laubale või rinnale, hõõrutakse seda tema kõhu vastu, kiigutatakse tema nina ees. See on surijale ülimaks trööstiks.

Kuid siin peitub enamatki. *Vaygu'a* de sellisel iseloomul on mõju ka lepingule endale. Mitte üksnes võrud ja keed, vaid kõik muudki varad, kaunistused, relvad ja kõik muu, mis partnerile kuulub, on varustatud kui mitte isikliku hingega, siis vähemalt sellise tundelaenguga, et needki võtavad lepingust osa.¹³⁷ On üks väga kaunis väljend, „veenuskarbi nõidus“,¹³⁸ mida kasutatakse võlumaks ja tõmbamaks¹³⁹ „partnerkandidaadi“ poole – neid eelnevalt üles lugedes – esemeid, mida too peaks nõudma ja vastu võtma.

„[Mu partnerit¹⁴⁰ haarab erutus¹⁴¹,]

Tema koera haarab erutus,

Tema vööd haarab erutus,

Tema *gwara*’t (kookos- ja beetlipähkleid puudutav tabu)¹⁴² ...; tema *bagido'u*-keed ...; tema *bagiriku*-keed ...; tema *bagidudu*-keed jne¹⁴³ – haarab erutus.“

Sama ideed väljendab ka üks müütilisem, põnevam, kuid ühtlasi levinumat tüüpi vormel.¹⁴⁴ *Kula*-partneril on abiloom krokodill, kelle ta välja kutsub ja kes peab talle keed kätte tooma (Kitaval *mwali'd*).

„Krokodill, kuku peale, too oma mees, tõuka ta *gebobo* alla [kanuu osa, kus hoitakse kaupa].

Krokodill, too mulle kaelakee, too mulle *bagido'u*, *bagariku* jne ...“

Sama riituse varem esineva vormeliga manatakse esile jahilind.¹⁴⁵

Viimane vormel, millega liitlasi ja lepingupartnereid (Dobul, Kitaval, kiriwina rahva hulgas) ligi manada, sisaldab salmi,¹⁴⁶ millele on antud kaks tõlgendust. Rituaal ise on muide väga pikk; seda korratakse kaua; selle eesmärgiks on üles lugeda kõik, mida *kula* keelab, kõik vihatavad asjad ja sõjaatribuutika, mis tuleb eemale manada, et tehingutega võiks alustada sõpradena.

„Sinu raevu nuusib koer,
Sinu sõjamaalinguid nuusib koer
jne.“

Teistes versioonides:¹⁴⁷

„Sinu raev – koer on vagur jne.“

Või hoopis:

„Sinu raev lahkub kui mõõnav meri, koer mängib;
Sinu viha lahkub kui mõõnav meri, koer mängib
jne.“

See tähendab: „Sinu raev muutub mänglevaks koeraks.“ Loitsu tuumaks on metafoor koerast, kes tõuseb ja hakkab peremehe kätt lakkuma. Niisamuti peab tegema Dobu mees, isegi Dobu naine. Teine tõlgendus, Malinowski sõnul keerukam ja üksjagu skolastiline, kuid siiski ilmselgelt põline, esitab teistsuguse kommentaari, mis meie teadmistega ülejäänu kohta paremini klapib: „Koerad mängivad ninapidi koos. Kui nimetate koera, nagu on ammust ajast ette kirjutatud, hakkavad väärisesemed samuti mängima. Me oleme andnud käevõrusid ja meile hakkavad saabuma kaelakeed; võrud ja keed saavad kokku (nagu koerad, kes teineteist nuusutavad).“ See on ilus väljend, parabool. Selles on korruga antud kogu kollektiivsete tunnete spekter: liitlaste võimalik vaen, *vaygu'a*de isoleeritus, mille loits kaotab, inimeste ja asjade kokkusaamine koerte kombel, kes mängivad ja hüüdmise peale kohale tulevad.

Leidub veel üks sümboolne väljend: *mwali*, käevõrude, naiselike sümbolite abielu *soulava*'de, kaelakeede, mehelike sümbolitega – need tõmbuvad teineteise poole nagu isased ja emased olendid.¹⁴⁸

Need mitmesugused metafoorid tähistavad täpselt sedasama, mida muis termineis väljendab maooride müütiline õiguskeel. Sotsioloogiliselt väljendub siin taas kord segu asjadest, väärtustest, lepingutest ja inimestest.¹⁴⁹

Kahjuks on meil vähe teavet reeglite kohta, mis neid tehinguid suunavad. Need reeglid võivad olla kas teadvustamata ja Malinowski informantidest Kiriwina inimeste poolt halvasti sõnastatud; või Trobriandi saarte elanike endi

jaoks selged, ent põhjalikumat uurimist vajavad. Meie käsutuses on üksnes detailid. *Vaygu'a* esimene kingitus kannab nimetust *vaga*, „avakink“.¹⁵⁰ See avab vahetused ning seob vastuvõtja kindlalt kohustusega teha vastukink, *yotile*,¹⁵¹ mille Malinowski tõlgib tabavalt väljendiga „clinchin gift“ [kaubalesaamise kingitus] – kingitus, mis tehingud „fikseerib“. Seda teist kingitust nimetatakse ka terminiga *kudu*, hammas, mis hammustab, mis tõepoolest lõikab, tükeldab ja vabastab.¹⁵² See on kohustuslik; seda oodatakse ja see peab olema esimesega samaväärne; tarvidusel võib seda ka jõuga võtta või näpata;¹⁵³ kui *yotile* ootustele ei vasta, on lubatud¹⁵⁴ kätte maksta¹⁵⁵ maagiaga või vähemalt solvangu ja põlgusega. Kui vastukinki ei suudeta teha, võib äärmisel juhul pakkuda *basi't*, hammast, mis üksnes torkab nahka, kuid ei hammusta läbi, ei vii toimingut lõpuni. See on omalaadne ootekink, intress edasilükkuvalt tehingult; see rahustab võlausaldajat, endist andjat, kuid ei vabasta võlgnikku,¹⁵⁶ tulevast andjat. Kõik need detailid on põnevad ja kõik väljendid rabavad; kuid karistuse osas puudub selgus. On see puhtalt moraalne¹⁵⁷ ja maagiline? Kas isikule, kes on *kula* suhtes „kange“, langeb osaks vaid põlgus ja viimaks nõidus? Kas ei kaota ebausaldusväärne partner veel midagi muudki: oma ülikuseisuse või vähemalt positsiooni pealike hulgas? See tuleks veel välja selgitada.

Teisest küljest on see süsteem tüüpiline. Jättes kõrvale vana germaani õiguse, millest kõneleme edaspidi, oleks meil oma uurimistöö praeguses järgus ning ajaloo-,

õigus- ja majandusalaste teadmiste juures raske märgata selgemat, terviklikumat ja teadlikumat kingivahetuspraktikat, mis oleks ühtlasi vaatlejale arusaadavam kui too, mille avastas Malinowski trobriandlastel.¹⁵⁸

Olemuslikul kujul pole *kula* ise midagi muud kui ühe laialdase andide- ja vastuandide süsteemi kõige pidulikum moment. See süsteem ise aga näib õieti hõlmavat kogu trobriandlaste majanduslikku ja tsiviilelu. *Kula* – iseäranis rahvastevaheline ja hõimudevaheline *kula* – näib olevat vaid selle elu kõrgpunkt; olgugi et see on kohalikele eksistent-siaalselt tähtis ning põhjendab pikki merereise, kuid lõpuks osalevad selles siiski vaid pealikud; ja ka nende hulgast vaid rannikuhõimude – ja isegi mitte kõigi rannikuhõimude – omad. *Kula* vaid konkretiseerib ja koondab paljusid teisi institutsioone.

Kõigepealt on *vaygu'a* de vahetus ise *kula*-ringis kätketud tervesse ritta muudesse vahetustesse, mille iseloom on äärmiselt varieeruv: kauplemisest palgani, nõudmistest puhta viisakuseni, jäägitust külalislahkusest vastumeelsuse ja häbelikkuseni. Esiteks toimub kõigi *kula*-tehingute puhul – välja arvatud suured ja pidulikud merereisid *uvalaku*’d, mis on puhtalt tseremoniaalsed ja võistluslikud¹⁵⁹ – ka *gimwali*, proosalised vahetused, mille osapooled pole tingimata partnerid.¹⁶⁰ Kitsamate liitude kõrval toimib vabaturg ka laiemate liitlashõimude ja -isikute vahel. Teiseks kulgeb *kula*-partnerite vahel justkui katkematu antavate ja vastu-võetavate lisakingituste ning ka kohustuslike kaubatehingute ahel. *Kula*-ring koguni eeldab seda. Liit, mille ta rajab

ning mis on tema printsiibiks,¹⁶¹ algab esimesest kingitusest, *vaga*'st, mida järjekindlalt „nõueldakse“. Selle esimese kingituse saamiseks võib esialgu veel sõltumatut partnerit meelitada, justkui tasudes talle ette esimese hulga kingitustega.¹⁶² Kuigi ollakse kindel, et vastu-*vaygu'a* – fikseeriv *yotile* – saadakse, pole kunagi kindel, et antakse *vaga* ja et „nõudlemiskingid“ üldse vastu võetakse. See kingituse nõudlemise ja vastuvõtmise viis on reegel; kõik nõnda tehtavad kingitused kannavad eraldi nime; enne kinkimist neid esitletakse ning sel juhul on tegemist „*pari*'dega“.¹⁶³ Teised kingitused kannavad nimetust, mis tähistab antava eseme suursugust ja maagilist päritolu.¹⁶⁴ Kuid säärase anni vastuvõtmisega näidatakse ühtlasi, et ollakse valmis mängu astuma, kui mitte sellesse jääma. Teatud nimetused väljendavad õiguslikku seisundit, mis nende vastuvõtmisega kaasneb¹⁶⁵ – sel juhul loetakse suhe fikseerituks; selleks kingituseks on harilikult midagi üpris hinnalist: suur lihvitud kivikirves, vaalaluust lusikas vms. Selle vastuvõtmine tähendab tõesti juba kohustust teha vastaspoolele *vaga*, esimene ihaldatav kingitus. Kuid partnerlus on selles punktis ikka alles poolik. Selle võib kinnitada ainult pidulik üleandmistseremoonia. Nende kingituste tähtsus ja iseloom tulenevad ekspeditsiooni liikmete vahel aset leidvast erakordsest võistlusest. Nad otsivad vastashõimust parimaid võimalikke partnereid. Asi on tõsine: liit, mida soovitakse sõlmida, loob partnerite vahele omalaadse klannikaasluse.¹⁶⁶ Et valida, tuleb seega kõigepealt võrgutada, pimestada.¹⁶⁷ Seisusi arvesse võttes¹⁶⁸ tuleb jõuda eesmärgile enne teisi või teistest paremini,

õhutades sedasi võimalikult rohkeid vahetustehinguid võimalikult hinnaliste asjadega, mis kuuluvad mõistagi kõige rikkamatele isikutele. Konkurents, rivaliteet, uhkeldamine, suuruse- ja jõukuseiha – sellised on erinevad motiivid, mis kõiki neid toiminguid alal hoiavad.¹⁶⁹

Sellised olid saabumiskingitused; neile vastavad teised, nendega võrdväärsed kingitused. Need on lahkumiskingitused (mida sinaketad nimetavad sõnaga *talo'i*);¹⁷⁰ need on saabumiskingitustest alati üle. *Kula*-ringi kõrval on siin juba teostunud liigkasuga andide ja vastuandide tsükkel.

Kõigi nende tehingute käigus loovutatakse alati mõistagi ka külalislahkust, toitu ja – sinaketadel – ka naisi.¹⁷¹ Ning kogu selle aja jooksul lisandub nimetatuile veel muidki kingitusi, mille eest tehakse ka korrapäraselt vastukinke. Meile näib koguni, et nende *korotumna*'de vahetus esindab *kula* algelist vormi, kui see seisneb kivikirveste¹⁷² ja kõverate seakihvade¹⁷³ vahetamises.

Muide, kogu hõimudevaheline *kula* ei ole meie meelest midagi muud kui üldisema süsteemi liialdatud, pidulikum ja dramaatilisem vorm. See juhib hõimu oma piiride, oma huvide ja õiguste kitsast sõõrist välja, aga muidu on klannid ja külad omavahel sama tüüpi sidemetega seotud. Sel viimasel juhul väljuvad kodust, lähevad külla, teevad kaupa ja sõlmivad abielusid üksnes kohalikud ja kodused rühmad ning nende pealikud. Seda polegi ehk õige enam *kula*'ks nimetada. Ent vastandades neid juhtumeid mere-*kula*'le, kõneleb Malinowski siiski täie õigusega ka „sise-*kula*'st“ ja „*kula*-kogukondadest“, mis varustavad pealikke

vahetusobjektidega. Neilgi puhkudel võib liialdamata kõnelda tõelisest potlatšist. Nii näiteks kätkevad Kiriwina ja Kitava inimeste omavahelised külaskäigud matuste puhul (*s'oi*¹⁷⁴) hoopis rohkemaid toiminguid kui *vaygu'a*de vahetamine; neis võib näha omamoodi teeseldud rünnakut (*you-lawada*)¹⁷⁵, toidujagamist, mille juures uhkeldatakse sigade ja jamsiga.

Teisalt ei toimu *vaygu'a*de ja kõigi nende objektide omandamine, valmistamine¹⁷⁶ ja vahetamine tingimata pealike endi kaudu¹⁷⁷ ega – kui nii võib öelda – ka pealike endi heaks. Enamik neist jõuab pealike kätte kingitustena nende alamast seisusest sugulastelt, eriti naisevendadelt, kes on ühtaegu nende vasallid,¹⁷⁸ või poegadelt, kel on läänivaldused mujal. Ekspeditsioonilt naastes antakse enamik *vaygu'a*sid pidulikult edasi küla- ja klannipealikele või isegi lihtinimestele liidus olevatest klannidest – ühesõnaga, kellele tahes, kes ekspeditsioonist otseselt või kaudselt (enamasti just kaudselt) osa on võtnud.¹⁷⁹ See on nende tasu.

Ning viimaks, kogu selle sisemise *kula* kõrval – või kui soovite, peal, all, ümber ja meie arvates ka sisimas – hõivab kingivahetuste süsteem kogu trobriandlaste majandusliku, moraalse ja hõimuelu. Elu on sellest „läbi imunud“, nagu Malinowski tabavalt ütleb. Elu on pidev „andmine ja võtmine“.¹⁸⁰ Seda läbib katkematu ja igasuguline kingituste voog; kingitusi antakse, võetakse vastu, ja tehakse tagasi, kas kohusest või huvist, suuremeelsusest või teenete eest, väljakutsete või pantidena. Me ei jõua siin kirjeldada kõiki neid fakte, mille avaldamisega muide ka

Malinowski ise veel lõpule jõudnud ei ole. Järgnevalt olgu toodud vaid kaks peamist.

Kula-suhtega analoogne on *wasi*-suhe.¹⁸¹ See kehtestab korrapärase ja kohustusliku vahetustegevuse ühelt poolt maaharijatest hõimude ja teiselt poolt rannikuhõimude vahel. Maaharijast liitlane toob oma andamid kalurist partneri maja ette. See omakorda tasub pärast suurt kalaretke maaharijatele heldelt oma saagiga.¹⁸² Sedasama tööjaotuse süsteemi oleme täheldanud ka Uus-Meremaal.

Üks teine vahetustegevuse vorm mõjub kui näitus.¹⁸³ Tegu on *sagali*dega, suurte toidujagamispidustustega¹⁸⁴, mida korraldatakse mitmel puhul: saagikoristus, pealiku hüti ehitamine, uute kanuude tahumine, matusetalitused.¹⁸⁵ Siin on vastuvõtjaks rühmad, kel on pealiku või tema klanni¹⁸⁶ ees teeneid, mis võivad puudutada kultuuri, kanuu- või talaehituseks sobivate palkide transporti, samuti teeneid matusetalitusel, mida osutavad surnu klannikaaslastel, jne. Need jagamistoimingud on igati samaväärsed tlingiti potlatšiga; siin kerkivad üles isegi võitluse ja rivaliteedi teemad. Siin võib näha vastandumas klanne, fraatriaid ja liitlas perekondi ning üldiselt näivad need olevat rühmavii-silised toimingud, kuni pealiku individuaalsus neis tunda ei anna. Kuid lisaks neile rühmade õigustele ja kollektiivse majanduse teguritele, mis jäävad juba *kula*-ringile kaugeks, on seda tüüpi meie meelest ka kõik individuaalsed vahe-tussuhted. Ehk ainult mõned neist on lihtsate bartertehingu-te laadi. Ja sellegipoolest, kuivõrd bartertehingud leiavad harva aset väljaspool sugulus-, liitlas- või *kula* ja *wasi* tüüpi

partnerlussuhteid, ei paista see vahetus päris vaba olevat. Ning lisaks: seda, mis on vastu võetud ja seega – ükskõik, mis moel – enda omandusse saadud, ei jäeta üldiselt endale (kui just sellela hakkama ei saada), vaid antakse edasi kellelegi kolmandale, näiteks naisevennale.¹⁸⁷ Juhtub sedagi, et asjad, mis on saadud ja antud, andja juurde veel samal päeval muutmata kujul tagasi jõuavad.

Neisse raamidesse langevad igasugused hüvitised ja annid, kõik asjad ja teenused. Nimetagem läbisegi neist olulisemad.

*Pokala'd*¹⁸⁸ ja *kaributu'd*¹⁸⁹, „solicitory gifts“, mida kohtasime *kula* juures, kuuluvad hoopis laiemasse žanrisse, mis vastab üpris hästi sellele, mida meie nimetame palgaks. Seda pakutakse jumalatele, vaimudele. Teine üldnimetus palga kohta on *vakapula*¹⁹⁰ või *mapula*.¹⁹¹ Need kingid märgistavad tänu ja külalislahkust ning nende eest tuleb omakorda kingiga tasuda. Selles vallas on Malinowski teinud¹⁹² meie arvates suure avastuse, mis heidab valgust kõigile abielusisestele majanduslikele ja õiguslikele suhetele: igasuguseid teeneid, mida mees osutab naisele, loetakse justkui kingispalgaks teene eest, mida osutab naine, kui laenab mehele seda, mille kohta Koraanis öeldakse „pöld“.

Trobriandlaste lapsikuvõitu õiguskeeles on vastuanni kohta käibel väga rohkelt nimetusi – vastavalt hüvitatavale annile,¹⁹³ antavale asjale,¹⁹⁴ tingimustele¹⁹⁵ jne. Osa nimetusi katab kõiki vastuande; näiteks kingitust maagiliste toimingute tegijale või kingitust tiitli omandamise eest nimetatakse *laga'ks*.¹⁹⁶ Tundub uskumatu, mil määral keerustavad

kogu seda sõnavara kas mingi veider võimetus jaotada ja määratleda või siis klassifikatsiooni kummalised peensused.

Muud Melaneesia ühiskonnad

Kuhjata võrdlusi teiste Melaneesia rahvastega on tarbetu. Sellegipoolest aitavad mõned siit-sealt nopitud detailid meie veendumust kinnitada ja tõestada, et trobriandlased ja uus-kaledoonlased ei ole normist hälbival viisil arendanud printsiipi, mida sugulasrahvastel ei leiduks.

Melaneesia lõunaosas Fidžil, kus tuvastasime potlatši, on elujõulised teisedki tähelepanuväärsed institutsioonid, mis kuuluvad samuti kingituste süsteemi. Leidub üks periood, *kere-kere*, mille kestel ei tohi kellelegi millestki keelduda.¹⁹⁷ Kingitusi jagatakse kahe perekonna vahel abi-elu puhul¹⁹⁸ jne. Lisaks on Fidži kašelotihammastest valuuta täpselt sama tüüpi nagu trobriandlastel. See kannab nime-tust *tambua*;¹⁹⁹ seda täiendavad kivid (hammaste emad) ja ornamendid, omamoodi „maskotid“, hõimu talismanid ja „õnnetoojad“. Fidžilaste tunded oma *tambua* suhtes on täpselt samasugused nendega, mida äsja kirjeldasime: „Omanikud kohtlevad neid nagu tüdruk oma nukke. Neile meeldib neid kätte võtta, imetleda ja rääkida nende ilust; neil on „ema“, mida pidevalt õlitatakse ja poleeritakse.“²⁰⁰ Nende pakkumine kujutab endast taotlust ning nende vastuvõtmisega kaasneb omapoolne kohustus.²⁰¹

Uus-Guinea melaneeslased ja osa neist mõjutatud paa-puaid nimetavad oma valuutat terminiga *tau-tau*;²⁰² see on

sama tüüpi ning samasuguste uskumuste objekt nagu trobriandlaste valuuta.²⁰³ Kuid seda nimetust tuleks võrrelda ka terminiga *tahu-tahu*,²⁰⁴ mis tähistab „sigade laenamist“ (motudel ja koitadel). See nimetus aga on meile juba tuttav.²⁰⁵ See on polüneesia termin, juur sõnast *taonga*, mis Samoal ja Uus-Meremaal tähistab perekonnale kuuluvaid kalliskive ja muud omandit. Sõnad ise pärinevad Polüneesias, nagu ka asjad.²⁰⁶

On teada, et melaneeslased ja Uus-Guinea paapuaad praktiseerivad potlatši.²⁰⁷

Head dokumendid, mille Thurnwald on kogunud Bui-ni²⁰⁸ ja Banaro²⁰⁹ hõimude kohta, on meile juba hulgaliselt võrdluspunkte pakkunud. Neis avaldub selgelt vahetatavate esemete religioosne iseloom – seda eriti valuuta puhul, tulenevalt viisist, kuidas sellega tasutakse laulude, naiste, armastuse ja teenete eest. Nagu trobriandlastelgi on valuuta siin omamodi pant. Viimaks on Thurnwald analüüsinud üht palju uuritud fakti,²¹⁰ mis ilmestab kõige paremini üht-aegu seda, mida kujutab endast vastastikuste kingituste süsteem, ja seda, mida kutsutakse eksitavalt abieluks ostu teel. Viimane kätkeb tegelikult mitmesuunalisi ande, kaasa arvatud kingitusi äia-ämma perelt: naine, kelle vanemad pole teinud piisavaid vastukingitusi, saadetakse tagasi.

Kokkuvõttes on see üks ja sama õigus- ja majandussüsteem tuttav kogu Vaikse ookeani saarte piirkonnale ning tõenäoliselt ka osale Lõuna-Aasiast, mis on saartega seotud.

Seega tuleks meil heita tavapärasest sootuks erinev pilk neile Melaneesia hõimudele, kes on Polüneesia omadest

palju jõukamad ja kaubanduslikult aktiivsemad. Neil rahvastel on kõrgelt arenenud väliskaubandus ning vahetusüsteem ning nad on kauplemises agaramad, kui olid seda ehk veel sada aastat tagasi Prantsuse talupojad ja kalurikülade rahvas. Neil on majanduselu, mille haare ulatub üle saarte ja murrete piiride; neil on arvestatav ärielu. Nende pakutavate ja vastuvõetavate kingituste süsteem on ostumüügi süsteemi jõuline asendus.

Selleks läveks, mille otsa need õigused – ning ka germaani õigus, nagu peagi näeme – on komistanud, on nende võimetus oma majandus- ja õiguslaseid mõisteid abstraherida ja jaotada. Neil polnud seda muide ka tarvis. Neis ühiskondades ei osanud ei klann ega perekond eraldada ei iseendid ega oma toiminguid; isikud ise, olgu nad kui tahes mõjukad ja mõistvad, ei suuda taibata, et neil tuleks üksteisele vastanduda ning et nad peaksid oskama oma tegusid lahutada. Pealik seguneb oma klanniga ja klann oma pealikuga; isikud usuvad end toimivat ainult ühel viisil. Holmes märgib teraselt, et kahes keeles – ühes paapua ja ühes melaneesia omas – „leidub üksainus termin, tähistamaks nii ostu kui ka müüki, välja ja sisse laenamist“. „Ühe ja sama sõnaga väljendatakse antiteetilisi operatsioone.“²¹¹ „Rangelt võttes ei osanud nad laenata ega laenatutada tähenduses, milles meie neid verbe pruugime, vaid laenu eest käidi alati välja teatud honorar, mis saadi tagasi siis, kui laenatu tagastati.“²¹² Neil inimestel puudub nii müügi kui ka laenu idee, ent sellegipoolest viivad nad läbi täiesti toimivaid õiguslikke ja majanduslikke operatsioone.

Nii pole ka bartertehingute mõiste melaneeslastele iseloomulikum kui polüneeslastele.

Üks parimaid etnograafe, Kruyt, kirjeldab väga täpselt seda Sulawesi saare sisemaa inimeste vaimuseisundit, kasutades selleks ise müügi mõistet.²¹³ Ja ometi on toradžad juba ammust aega läbikäimises suurte kaupmeeste malaidega.

Nii on üks suhteliselt rikas, töökas, loov ja suurt ülejääki tootev osa inimkonnast osanud – ja oskab tänapäevalgi – teha märkimisväärsed vahetustehinguid muul viisil ja muudel eesmärkidel kui need, mida tunneme meie.

III. LOODE-AMEERIKA

Au ja krediit

Need uurimused mõnede Melaneesia ning Polüneesia rahvaste kohta annavad sellest kingituste režiimist juba päris selge pildi. Materiaalne ja vaimne elu avalduvad vahetustehingutes ühtaegu omakasupüüdmatu ja kohustusrikkana. Kohustus omakorda väljendub siin müütilisel, kujutluslikul, või kui soovite, sümboolsel ja kollektiivsel viisil: see hakkab mõjuma huvina vahetatavate esemete vastu, mis vahetajatest endist kunagi täielikult ei eraldu; osadus ja liit, mille need rajavad, on suhteliselt lahutamatu. Tegelikult ei tee see ühiskondliku elu sümbol – vahetatavate asjade pidev mõju – midagi muud, kui tõlgib üsna täpselt seda, kuidas nende arhailiste killustunud ühiskondade alamrühmad on üksteisega tihedalt seotud ja end üksteise ees võlglasena tunnevad.

Põhja-Ameerika indiaaniühiskonnad kätkevad samu institutsioone, ainult et veelgi radikaalsemal ja esiletõusvamal kujul. Kõigepealt tuleks öelda, et bartertehingud on neile ühiskondadele võõrad. Isegi pärast nende pikaajalist kontakti eurooplastega²¹⁴ ei paista, et ükski seal pidevalt aset leidvatest arvestatavatest rikkuse ülekannetest²¹⁵ toimuks teisiti kui piduliku potlatši kujul.²¹⁶ Kirjeldame seda institutsiooni oma vaatenurgast.

N. B. Kõigepealt aga on hädavajalik neid ühiskondi lühidalt kirjeldada. Kõik need hõimud, rahvad või õigemini hõimurühmad,²¹⁷ millest me rääkima asume, elunevad Põhja-Ameerika looderannikul: Alaskas (tlingitid ja haidad) ning Briti Columbias (peamiselt haidad, tsimšid ja kvakiutlid).²¹⁸ Ka nemad elatuvad mere- või jõesaadustest, pigem kalapüügist kui küttimisest. Kuid erinevalt melaneeslastest ja polüneeslastest puudub neil põllumajandus. Ometi on nad väga rikkad ning veel tänapäevalgi toodab nende kalandus ja jahindus ning karusnahakaubandus suurt ülejääki – seda isegi Euroopa skaala järgi hinnates. Neil on kõigi Ameerika hõimude hulgas kõige tugevamad majad ning erakordselt arenenud seedritöötlemistööstus. Neil on head kanuud. Ja kuigi nad ei sõida avamerd, oskavad nad navigeerida saarte vahel ja rannikuvetes. Nende materiaalsed kunstid on väga kõrgel tasemel. Koguni enne raua saabumist 18. sajandil oskasid nad koguda, sulatada, vormida ja vermida vaske, mida võib leida looduslikult tsimši ja tlingiti aladelt. Osa sellest vasest oli neil vapistatud müntide

kujul käibel omalaadse valuutana. Teist sorti valuutaks olid kindlasti imetlusväärse ornamentikaga kaunid tekid (*chil-kat*),²¹⁹ mida kasutatakse siiani kaunistustena ning millest osal on väga suur väärtus. Neil rahvastel leidub suurepäraseid skulptoreid ja professionaalseid joonistajaid. Nende piibud, nuiad, kepid, sarvest nikerdatud lusikad jms kaunistavad ka meie etnograafikollektsioone. Kogu see kultuur on üsna laiades piirides märkimisväärselt ühtne. Mõistagi on need ühiskonnad üksteisega põimunud juba väga ammust ajast, kuigi vähemalt keeleliselt kuuluvad nad kolme või enamasse keelkonda.²²⁰ Nende talvine elu on isegi kõige lõunapoolsematel hõimudel suvisest elust väga erinev. Hõimudel on topeltstruktuur: kevade lõpul hajuvad nad laiali jahile, mägedest juurikaid ja maitsvaid marju korjama ning jõgedest lõhet püüdma, talvel aga kogunevad uuesti nõndanimetatud „linnadesse“. Ning just siis, kogu selle koondumisaja vältel, valitseb nende seas lakkamatu elevus. Ühiskondlik elu muutub äärmiselt intensiivseks, isegi intensiivsemaks kui neis hõimukoondistes, mis võivad moodustuda suvel. Käib pidev sagimine: terved hõimud, klannid ja perekonnad käivad üksteisel külas. Toimuvad korduvad ja jätkuvad pidustused, millest igaüks eraldigi võib kesta väga kaua. Sel rannikul, mis kuulub maailma rikkaimate sekka, kulutatakse pulmade, mitmesuguste riituste ning ühiskonnaredelil edutamiste puhul arvet pidamata ära kõik see, mis on suve ja sügise jooksul kokku kuhjatud. Selle tähe all kulgeb ka isiklik elu; klannikaaslasti kutsutakse külla, kui tapetakse hüljes, kui avatakse juurika- või

marjakanister. Kui meri uhub rannale vaala, kutsutakse kokku kõik inimesed.

Märkimisväärselt ühtne on ka vaimne kultuur, kuigi selles asetuvad kohakuti emaliiniline fraatria-režiim (tlingititel ja haidadel) ja lõtv isaliiniline süsteem kvakiutlitel; siiski jäävad ühiskonnakorralduse – ning iseäranis totemismi – üldised tunnused kõigi hõimude juures enam-vähem samaks. Neis leidub vennaskondi – nagu ka Melaneesias ja Banksi saartel –, mida nimetatakse eksitavalt salaühinguteks ning mis on sageli hõimudeülesed; klannipiiridele vastavad meesteseltside ja kvakiutlitel ka naisteseltside piirid. Osa kingitustest ja vastukingitustest, millest peagi ka räägime, on mõeldud kinni maksma aunimetusi ja tõuse²²¹ vennaskondade hierarhiaredelil – nõnda nagu Melaneesiaski.²²² Vennaskondade ja klannide rituaalid järgnevad pealike pulmadele, „vasemüügile“, üleminekuriitustele, šamanistlikele tseremooniatele ja matusetalitustele, millest viimased on kõige kõrgemini arenenud haidade ja tlingitite mail. Kõik see saab teoks määratupikas potlatšide reas, mis kulgeb igas suunas. Nõnda nagu Melaneesias, on siin teoksil pidev *give and take* „andmine ja vastuvõtmine“.

Potlatš ise, kultuurilise faktina tüüpiline, kuid samal ajal nii iseloomulik just neile hõimudele, pole midagi muud kui vahetatavate kingituste süsteem.²²³ Ta erineb sellest üksnes ägeduse, liialduste ja antagonismi poolest, mida ta õhutab, teisalt aga (eriti kahe põhjarahva, tlingitite ja haidade puhul²²⁴) ka Melaneesia omast lihtsama ja toorema

struktuuri ning õiguslaste mõistete nappuse poolest. Lepingu kollektiivne loomus²²⁵ ilmneb siin selgemini kui Melaneesias ja Polüneesias. Esmamuljest hoolimata seisavad need ühiskonnad sisimalt lähemal sellele, mida oleme nimetanud lihtsaks totaalsete andide süsteemiks. Niisiis pole õigus- ja majandusalased mõisted siin sedavõrd selged, täpsed ja teadvustatud. Praktikas aga on printsiibid sellegipoolest kindlad ja piisavalt klaarid.

Siiski leidub kaks mõistet, mis on siin märksa selgemad kui Melaneesia potlatšis või Polüneesia kõrgemalt arenenud või paremini liigendatud institutsioonides. Nendeks on krediidi ja tähtja ning au mõisted.²²⁶

Nagu oleme näidanud, ringlevad kingid Melaneesias ja Polüneesias kindlusega, et nende eest tehakse vastukink, kusjuures tagatisena toimib äraantud asi ise. Kuid igas võimalikus ühiskonnas on kingituse loomuses teatud aja jooksul kohustuseks osutada. Juba määratluse järgi pole mõeldav, et ühise söömaaja, jagatud *kava* või kaasaviidud talismani eest tasutaks kohe. Mis tahes vastuand vajab aega. Iga visiit, abielu, liidu või rahu sõlmimine, organiseeritud mängude, võitluste ja pidustuste külastus, rituaalsete teenete osutamine ja aukohuste täitmine, vastastikused „aus-tusavaldused“²²⁷ ja kõik muud asjad eeldavad seega loogiliselt tähtja mõistet. Kõike seda vahetatakse samaaegselt seda rohkemate ja hinnalisemate materiaalsete esemetega, mida rikkamaks ühiskonnad saavad.

Praegune majandus- ja õigusajalugu on selle koha pealt väga ekslik. Modernsetest ideedest läbiimbunud, kaldub see

looma evolutsioonist aprioorseid ideid,²²⁸ järgib oma sõnutsi paratamatut loogikat, sisimalt aga jääb vanade traditsioonide kütkeisse. Pole midagi ohtlikumat kui „ebateadlik sotsioloogia“, nagu seda on nimetanud Simiand. Nii nendib näiteks Cuq veel tänapäevalgi: „Primitiivsetes ühiskondades tuntakse üksnes barterkaubandust; edasijõudnud ühiskondades praktiseeritakse otsemüüki sularaha eest. Järelmaksu usaldamine iseloomustab tsivilisatsiooni kõrgemat arengujärku; see ilmub kõigepealt ümberpööratud kujul, otsemüügi ja laenu kombinatsioonis.“²²⁹ Tegelikult asub lähtepunkt mujal. Selle võib leida õiguslikust kategooriast, mille õigus- ja majandusteadlased huvipuudusest kõrvale jätaavad; selleks on kingitus, kompleksne nähtus, seda iseäranis oma vanimal kujul, totaalse annina, mida me käesolevas uurimistöös ei puuduta; kingitus aga toob paratamatult kaasa krediidi mõiste. Majanduslik areng ei ole kulgenud bartertehingutelt müügile ning müügitehnika areng omakorda pole kulgenud otsemüügilt tähtajalistele maksetele. Just kingituste ja tähtajaliste vastukingituste süsteem on see, millele on ehitunud ühelt poolt bartertehingud (lihtsustumise teel, enamalt lahus olnud ajahetkede lähendamise läbi), teisalt aga ka ost ja nii otsene kui tähtajaline müük, samuti laen. Sest miski ei tõenda, et ükski neist õigustest (iseäranis babüloni õigus), mis on läbinud siin kirjeldatava faasi, ei oleks tundnud krediidil põhinevaid tehinguid, mida tunnevad meid praegugi ümbritsevad arhailised ühiskonnad. See on lihtne ja realistlik viis lahendada kahe lepingu ühineva „ajahetke“ probleemi, mida Davy on juba ka uurinud.²³⁰

Niisama suurt rolli mängib neis indiaani tehingutes au mõiste.

Mitte kusagil mujal ei ole pealiku ja tema klanni prestiiž olnud sedavõrd tihedalt seotud kulutusega ning vastuvõetud kingituste suuremamahulise hüvitamise kohustusega, nõnda et võlausaldajatest saavad võlgnikud. Tarbimisel ja hävitamisel pole siin tõesti piire. Mõningail potlatši-juhtumel tuleb osapoolel ära kulutada kõik, mis tal on, nii et talle midagi alles ei jää.²³¹ Võisteldakse selles, kes on kõige rikkam ja ühtlasi kõige pöörasem kulutaja. Kõige aluseks on antagonismi ja rivaliteedi printsiip. Indiviidide poliitiline staatus vennaskondades, klannides ja köiksugu hierarhiates kujuneb „omandisõja“²³² käigus. Seda määravad ka muud tegurid nagu sõda, juhus, põlvnevus, liitlassuhted või abielu, kuid kõike seda tajutakse justkui omamoodi „rikkuseheitlust“.²³³ Laste pruudid-peigmeheid ning enda positsioon vennaskondades määratakse samuti potlatšil. Neid võib potlatšil ka kaotada, nagu neid kaotatakse sõjas, hasartmängus, võidujooksus või maadluses.²³⁴ Teatud hulgal juhtudest pole tegu isegi andmise ja tagastamisega, vaid hävitamisega,²³⁵ et hoiduda pisimastki vihjest soovile, et kingituse eest tehtaks vastukink. Põletatakse purkide kaupa küünaltindiõli või vaalarasva,²³⁶ põletatakse maju ja tuhandeid tekke, lõhutakse kõige kallimaid vaskesemeid, visatakse neid vette, et oma rivaali purustada, tasalülitada.²³⁷ Selline on see õigus- ja majandussüsteem, milles märkimisväärsed rikkusi pidevalt kulutatakse ja üle kantakse. Neid ülekandeid võib soovi korral nimetada vahetuseks, koguni

kaubanduseks või müügiks,²³⁸ kuid see kaubandus on üllas, täis viisakusi ja suuremeelsust, nii et kui seda muus vaimus, kiire kasu eesmärgil toimetatakse, suhtutakse selle osalis-tesse rõhutatud põlgusega.²³⁹

Nähtub, et au mõiste, mis on toimib jõuliselt Polüneesias ning on endiselt tuntud Melaneesias, avaldab siin tõeliselt laastavat toimet. Selles suhtes hindavad klassikalised õpetused valesti nende motiivide olulisust, mis on inimesi mõjutanud, ning kõike seda, mida me varasematele ühiskondadele võlgneme. Isegi nii asjatundlik teadlane nagu Huvelin on arvanud õigeks tuletada au mõiste – mida ei mõõdetata tõhususega – maagilise tõhususe mõistest.²⁴⁰ Aus ja prestiižis näeb ta üksnes viimase aseainet. Tegelik-
kus on keerukam. Nõnda nagu maagia mõiste, pole ka au mõiste neile kultuuridele võõras.²⁴¹ Ka Polüneesia mana ise ei sümboliseeri üksnes iga olendi maagilist väge, vaid ka tema au, ning üks paremaid tõlkevasteid sellele sõnale on „autoriteet“, „rikkus“.²⁴² Tlingiti ja haida potlatšis käsita-
takse auavaldustena vastastikuseid teeneid.²⁴³ Isegi tõeliselt primitiivsetes hõimudes, nagu neid leidub Austraalias, on au sama hell teema nagu meil, ning annid, toidualmus, pri-
vileegid ja riitused puutuvad sellesse samavõrd kui kingitu-
sedki.²⁴⁴ Inimesed oskasid pantida oma au ja nime ammu enne seda, kui õppisid andma oma allkirja.

Loode-Ameerika potlatši on piisava põhjalikkusega uuritud kõige selle osas, mis puudutab lepingu vormi ennast. Sellegipoolest tuleks Davy ja Adami²⁴⁵ uurimused asetada laiemasse raamistikku, kus need ka meie teema seisukohalt

kõnekaks muutuvad. Sest potlatš on hoopis enamat kui õiguslane nähtus – ta kuulub nende kilda, mida me soovitame nimetada „totaalseiks“. Ta on religioosne, mütoloogiline ja šamanistlik, kuna pealikud, kes sellest osa võtavad, esindavad ja kehastavad selles esivanemaid ja jumalaid – kannavad nende nimesid, tantsivad nende tantse ja seestuvad nende vaimudest.²⁴⁶ Ta on majanduslik nähtus ning seega on tarvis mõõta nende tohutute tehingute väärtust, tähtsust, põhjusi ja toimeid – isegi praegu, kui hindame neid Euroopa väärtusteskaalal.²⁴⁷ Potlatš on ka sotsiaalmorfoloogiline fenomen: hõimude, klannide ja perekonnade ning isegi rahvaste kokkutulek tekitab tähelepanavat närvisust ja ärevust. Vennastutakse, kuid jäädakse sellegipoolest võõraks, tohutus võistluslikus kaubanduskeerises suheldakse ja vastandutakse.²⁴⁸ Omaette tähelepanu väärik-sid erakordselt rohked esteetilised nähtused. Ning viimaks, isegi juriidilisest vaatepunktist ning lisaks sellele, mida me oleme juba järeldanud nende lepingute vormist ja sellest, mida võiks nimetada lepingu inimlikuks elemendiks (lisaks lepingu osapoolte juriidilisele staatusele – klannid ja perekonnad, seisused ja perekonnaseis), tuleb lisada, et lepingu materiaalsetel esemetel, asjadel, mida vahetatakse, on samuti eriline väärtus, mis sunnib neid kinkima ja iseäranis omapoolse kingitusega vastama.

Oleks meil teemaarenduseks rohkem ruumi, tuleks kasuks, kui eritleksime nelja Loode-Ameerika potlatši vormi:
1) potlatš, kus fraatriad ja pealike perekonnad on kaasatud

ükski või peaaegu ükski (tlingititel); 2) potlatš, kus fraatriad, klannid, pealikud ja perekonnad mängivad enam-vähem võrdset rolli; 3) potlatš vastasklannide pealike vahel (tsimšidel); 4) potlatš pealike ja vennaskondade vahel (kvakiutlitel). Kuid eritlemise jätkamine võtaks liiga palju ruumi ja pealegi on Davy neljast vormist kolme juba pikemalt kirjeldanud (puudub tsimši vorm).²⁴⁹ Mis puudutab meie uurimistööd kingituse kolme teema kohta (kohustus kinkida, kohustus vastu võtta, kohustus teha vastukink), siis on need neli potlatši vormi lõpeks üsna ühesugused.

Kolm kohustust: anda, vastu võtta, hüvitada

Potlatši *tuumaks on kinkimise kohustus*. Pealik peab andma potlatši iseenda, oma poja, oma väimehe või tütre eest,²⁵⁰ samuti oma surnute eest.²⁵¹ Ta säilitab autoriteedi oma hõimus, külas ja isegi perekonnas, ning seisuse pealike seas²⁵² – nii ühe rahva sees kui ka rahvaste vahel – üksnes juhul, kui tõestab, et vaimud teda kummitavad ja soosivad, et ta valdab vara²⁵³ ning on vara ja vaimude poolt vallatud,²⁵⁴ ja ta ei saa seda varandust tõendada muud moodi kui seda kulutades, seda laiali jagades, teisi alandades, jättes nad „oma nime varju“.²⁵⁵ Kvakiutli ja haida ülikutel on „näo“ kohta täpselt sama mõiste mis Hiina õpetlastel või ametnikel.²⁵⁶ Ühe suure müütilise pealiku kohta, kes ei andnud potlatši, öeldakse, et tal oli „mädanenud nägu“.²⁵⁷ Isegi väljend on siin täpsem kui Hiinas. Sest Loode-Ameerikas tähendab prestiiži kaotus tõesti seda, et kaotatakse hing; see on

tõepoolest „nägu“ – tantsumask, vaimu kehastamise õigus, vapi ja tootemi kandmise õigus, *persona* –, mis niiviisi mängu pannakse ja potlatšil, kingituste mängus²⁵⁸ kaotatakse,²⁵⁹ nõnda nagu võib need kaotada sõjas²⁶⁰ või rituaali rikkudes.²⁶¹ Kõigis neis ühiskondades kibeletakse andma. Ühtki vähegi erakordset sündmust – isegi väljaspool talviseid pidulikke kogunemisi – ei möödu ilma kohustuseta kutsuda külla sõpru, jagada nendega jahisaaki või korjet, mille jumalad ja tootemid on saatnud;²⁶² ilma kohustuseta jagada neile uuesti laiali kõik, mille olete potlatši teel saanud;²⁶³ ilma kohustuseta tunnustada kingitustega mis tahes teenet²⁶⁴ – pealike,²⁶⁵ vasallide või sugulaste²⁶⁶ oma –, ning seda kõike vähemalt ülikute puhul ohust rikkuda etiketti ja kaotada oma seisus.²⁶⁷

Klannide ja hõimude vahel on küllakutsumiskohustus täiesti ilmne. Küllakutsel on mõtet üksnes siis, kui see esitatakse oma perest, klannist või fraatriast väljapoole.²⁶⁸ Kutsuda tuleb kõik,²⁶⁹ kes pidustustel – potlatšis – osaleda saavad,²⁷⁰ tahavad²⁷¹ või kohale tulevad.²⁷² Unustamise tagajärjed on saatuslikud.²⁷³ Üks tähtis tsimši müüt²⁷⁴ näitab, mis vaimuseisundis on idanenud see Euroopa rahvapärimuseski oluline teema – müüt kurjast haldjast, kes on varrudel ja pulmas unustatud. Institutsioonide kude, millele see müüt on ömmeldud, ilmneb siin selgesti; näeme, missugustes kultuurides see on toiminud. Ühe tsimši küla printsess rasestus „saarmatemaal“ ja tõi imekombel ilmale „Väikese Saarma“. Ta naasis koos lapsega oma pealikust isa külasse. „Väike Saarmas“ püüdis suuri paltusi, millest tema vanaisa

tegi pidusöögi kõigile oma ametivendadele, kõigi hõimude pealikele. Ta esitles „Väikest Saarmast“ kõigile ja palus neil teda mitte tappa, kui nad peaksid teda looma kujul kalavetel kohtama: „Siin on mu tütrepoeg, kes tõi kogu selle toidu, millega ma teid, mu külalised, kostitan.“ Nõnda rikastus vanaisa kogu selle mitmesuguse kraamiga, mis talle kingiti, kui tuldi tema poole sööma vaala- ja hülgeleha ja kõiki neid värskeid kalu, mida „Väike Saarmas“ talvistel näljaperioodidel tõi. Kuid üks pealik unustati külla kutsuda. Nii et kui tolle unustatud hõimu kanuumeeskond kohtas ühel päeval merel „Väikest Saarmast“, kes hoidis hambus suurt hüljest, tappis meeskonna vibukütt „Väikese Saarma“ ja võttis hülge endale. Vanaisa ja kõik hõimud hakkasid „Väikest Saarmast“ otsima, kuni said teada, mis oli toimunud tolle unustatud hõimuga. Viimane palus vabandust, nad ei tundnud „Väikest Saarmast“. „Väikese Saarma“ printsessist ema oli meeleheitest suremas; tahtmatult süüdi jäänud pealik tõi poisi vanaisale oma süü lunastuseks igasugu kingitusi. Ning müüt lõpeb nõnda: „Sellepärast peetaksegi pealiku poja sünni ja nimesaamise puhul suurt pidu – et see sündmus kellelegi teadmata ei jääks.“²⁷⁵ Potlatš, varade laiali jagamine on peamine militaarse, õigusliku, majandusliku ja religioosse tunnustamise akt. Pealikku või tema poega tunnustatakse ja jäädakse tema tänuvõlglasteks.²⁷⁶

Seda küllakutsumise kohustuse printsiipi kvakiutlitel ja teistel sama rühma hõimudel väljendab vahel ka pidustuste rituaal.²⁷⁷ Tuleb ette, et osa neist tseremooniatest algab „koerte tseremooniaga“. Koeri kehastavad maskeeritud

mehed, kes tungivad jõuga majast majja. Sellega meenutavad nad korda, mil kolme klanni rahvas päris kvakiutlite hõimust jättis kutsumata Guetela klanni,²⁷⁸ mille positsioon oli nende hulgast kõrgeim. Guetelad ei soovinud kõrvale jääda, tungisid tantsumajja ning tegid seal kõik maatasa.

Eelmisega samavõrd tungiv on vastuvõtmise kohustus. Kingitusest, potlatšist keeldumine pole lubatud.²⁷⁹ Nõnda toimides näidatakse, et kardetakse vastukingi tegemist, et kardetakse enda „tasalülitamist“. Tegelikult tähendaks see, et ollaksegi juba tasalülitatud. See tähendaks oma nime „kaalu kaotamist“;²⁸⁰ tähendaks kas enda ennatlikku võidetuks tunnistamist²⁸¹ või teatud juhtudel, vastupidi, enda kuulutamist võitjaks ja võitmatuks.²⁸² Tundub tõepoolest, vähemalt kvakiutlite puhul, et tunnustatud hierarhiline positsioon ja võidud varasemates potlatšides võimaldavad küllaminekust keelduda või isegi – kui ollakse juba kohal – keelduda kingitusest, ilma et see põhjustaks sõda. Kuid ka sellisel juhul on potlatš keeldujale kohustuslik; nimelt tuleb tal panustada „rasvafestivali“, kus just see keeldumisrituaal on kenasti jälgitav.²⁸³ Pealik, kes tunneb oma üleolekut, keeldub talle pakutavast lusikatäiest rasvast; ta väljub, otsib üles oma „vase“ ning naaseb selle vasega „(rasva) tuld kustutama“. Järgneb rida väljakutset markeerivaid formaalsusi, mis kohustavad keeldunud pealikku korraldama järgmist potlatši, järgmist rasvafestivali.²⁸⁴ Põhimõtteliselt aga võetakse kõik kingitused alati vastu ning neid isegi ülistatakse.²⁸⁵ Toitu, mis teile valmistatakse, tuleb valjuhäälselt kiita.²⁸⁶ Kuid kingitusega koos võetakse vastu

ka väljakutse.²⁸⁷ Kink võetakse endale „selga“.²⁸⁸ Tegu ei ole lihtsalt mingist asjast või peost kasu lõikamisega, vaid väljakutsele vastamisega; ning väljakutse on võidud vastu võtta vaid kindlustundest, et suudetakse samaga vastata²⁸⁹ – tõestada, et ollakse selle vääriline.²⁹⁰ Säärase vastandumise teel võivad pealikud sattuda koomilistesse olukordadesse, mida kindlasti ka sellisena tajutakse. Nagu vanas Gallias ja praeguse Saksamaa aladel või nagu meie tudengi-, sõduri- ja talurahvapidudel, kugistatakse neil festivalidel tohututes kogustes toitu, et grotesksel viisil võõrustajale „au teha“. See kehtib isegi juhul, kui ollakse pelgalt väljakutsele vastanu pärija.²⁹¹ Kinkimisest ja kingi vastuvõtmisest²⁹² kõrvale hoidmisega rikutakse reeglit – nagu ka juhul, kui hoidutakse vastukingituse tegemisest.²⁹³

Vastukinkimise kohustus²⁹⁴ on kogu potlatši tuumaks – kui see just puhtas hävitamises ei seisne. Hävitustöö, mis on väga sageli ohverduse tüüpi ning mida tehakse vaimude heaks, ei paista tingimata vastust nõudvat – eriti juhul, kui selle paneb toime kõrgem klannipealik või pealik, kelle klanni üleolekut on juba tunnistanud.²⁹⁵ Ent harilikult hüvitatakse potlatš alati ülekaalukalt; õieti tuleb ülekaalukalt hüvitada mis tahes kingitus. Intress on enamasti 30–100 protsenti aastas. Isegi kui alam saab osutatud teene eest oma pealikult teki, annab ta vastu kaks tekki pulmade puhul pealiku perekonnas, pealiku poja troonileasumise puhul jne. Tõsi, pealik omakorda jagab temaga kogu seda vara, mille ta saab järgmistel potlatšidel, kus vastasklannid talle tema heategude eest tasuvad.

Väärika vastukingi tegemise kohustus on imperatiivne.²⁹⁶ Kui vastukinki ei tehta või samaväärseid rikkusi ei hävitata, kaotatakse igaveseks „nägu“. ²⁹⁷

Vastukingi tegemise kohustusest kõrvalehoidmise karistuseks on orjus. Nii toimib see vähemalt kvakiutlite, haidade ja tsimšide puhul. Loomult ja funktsioonilt võib seda institutsiooni võrrelda Rooma *nexum*'iga. Isik, kes pole suutnud tagastada võlga või hüvitada potlatši, kaotab oma seisuse – koguni vaba inimese seisuse. Kui viletsa usalduskrediidiga inimene laenab, öeldakse tema kohta kvakiutlite seas, et ta „müüb orja“. Ülearune on siin mainida selle väljendi identsust Rooma riigis käibinuga.²⁹⁸

Haidad²⁹⁹ ütlevad koguni – justkui oleksid nad sõltumata ladinast väljendi leiutanud –, et tütarlapse ema, kes teeb kihlusingi noore pealiku emale, „ajab pealikule niidi taha“.

Kuid nagu trobriandlaste *kula* on kõigest kingituste vahetamise kõrgem vorm, nõnda on ka potlatš neis Loode-Ameerika ranniku ühiskondades lihtsalt kingituste tegemise süsteemi koletislik tulem. Vähemalt fraatriate mail, haidade ja tlingitite juures, on selles veel tugevaid jäänuseid muistsetest totaalsetest andidest, mis muide nii hästi ise loomustavad atapaske, üht olulist sugulashõimude rühma. Kinke vahetatakse igal mõeldaval puhul, iga „teene“ osutamisel; ja kõik see hüvitatakse hiljem või kohe sealsamas vahetu laialijagamise korras.³⁰⁰ Tsimšid on säilitanud enam-vähem samad reeglid.³⁰¹ Ja kvakiutlitel kehtivad need reeglid paljudel juhtudel ka väljaspool potlatši.³⁰² Me ei rõhuta ilmselget; varasemad autorid kirjeldasid potlatši terminites,

mis jätavad kahtluse, kas tegu on ikka omaette institutsiooniga.³⁰³ Meenutagem, et tšinukidel, ühel vähimtuntud hõimul, kes aga väärriks seda enam uurimist, tähendab sõna potlatš kingitust.³⁰⁴

Asjade jõud

Võime analüüsi veel jätkata ja tõestada, et potlatšil vahetatavad esemed kätkevad omamoodi väärtust, mis tõukab kingitusi ringlema, sunnib inimesi andma ja vastu andma.

Esiteks teevad vähemalt kvakiutlid ja tsimšid eri sorti omandil vahet samamoodi nagu roomlased või trobriandlased ja samoalased. Nende jaoks eksisteerivad ühelt poolt tarbeesemed ja üldiselt jagatavad esemed.³⁰⁵ (Vahetuse järgi pole ma leidnud.) Teiselt poolt on aga olemas perekonna väärisesemed,³⁰⁶ talismanid, kaunistatud vasetükid, nahketükid või eristusmärkidega kangad. Sellest viimasest rühmast esemeid antakse edasi niisama pidulikult, nagu pulmades antakse edasi naisi, privileege väimeestele,³⁰⁷ nimesid ja positsioone lastele ja väimeestele. Neil puhkudel on isegi ebatäpne kõnelda võõrandamisest. Tegu on pigem laenuobjektide kui müügi- või loovutusesemetega. Kvakiutlite puhul ei saagi teatud hulka neist loovutada, kuigi need tuuakse potlatšile. Sisimalt on need „varad“ *sacra*, millest perekond loobub vaid suure vastumeelsusega – kui üldse.

Põhjalikum vaatlus toob ilmsiks sama asjade jaotuse haidadel. Tõepoolest, haidad on vara ja varanduse mõisted koguni jumalikustanud – nagu tehti antiigis. Mütoloogilise

ja religioosse pingutuse läbi, mis on Ameerikas üpris haruldane, on nad kehtestanud koguni abstraktsiooni: „Varanaine“ (inglise autoritel „Property Woman“), kelle kohta meil leidub nii müüte kui ka kirjeldusi.³⁰⁸ Haidadel on see figuur ei midagi vähemat kui emakuju, valitseva fraatria, Kotkaste jumalik esiema. Teisest küljest aga – mis on veider ja äratav kaugeid kajasid Aasiast ja Euroopa antiigist – näib see figuur samastuvat „kuningannaga“,³⁰⁹ samanimelise seltskonnamängu tähtsaima pulgaga, mis võib kõik teised. See jumalanna esineb ka tlingititel³¹⁰ ning tema müüt – kui mitte kultus – leidub ka tsimšidel³¹¹ ja kvakiutlitel.³¹²

Ühtekokku moodustavad need hinnalised asjad maagilise varamu; sellisena näevad seda nii kinkija kui vastuvõtja, samuti vaim, kes klannile need talismanid andis, või kultuurikangelane, kellele vaim need kord andis.³¹³ Igatahes on kõik need asjad alati ja kõigis hõimudes spirituaalse päritolu ja spirituaalse iseloomuga.³¹⁴ Pealegi hoitakse neid ühes karbis, õigemini ühes suures eristusmärkidega kastis,³¹⁵ millel on võimas isedus³¹⁶ – mis kõneleb, hoiab oma valdaja poole, kätkeb tema hinge jne.³¹⁷

Igal sellisel hinnalisel asjal, igal märgil neist rikkustest on – nagu Trobriandi saartelgi – oma isiksus, oma nimi,³¹⁸ oma omadused, oma vägi.³¹⁹ Suured merikõrvakarbid,³²⁰ kilbid, mis nendega kaetakse, vööd ja tekid, mida nendega ehitakse, eristusmärkidega tekid ise,³²¹ millesse on lõimitud või tikitud loomade ja inimeste nägusid, silmi ja kujusid; majad, talad ja kaunistatud seinad³²² – kõik need on olen did. Kõik kõneleb: katus, tuli, skulptuurid, maalingud;

sest võlumaja³²³ pole ehitanud ainult pealik või tema rahvas või vastasfraatria rahvas, vaid ka jumalad ja esivanemad; maja ise võtab vastu ja oksendab välja vaime ja noori initsieerituid.

Igal sellisel hinnalisel esemel³²⁴ on muide ka oma tootlik võimekus.³²⁵ Ta ei ole pelgalt märk ja pant, vaid rikkuse märk ja pant, seisuse ja külluse maagiline ja religioosne printsip.³²⁶ Vaagnad³²⁷ ja lusikad³²⁸ pidulikeks söömaagadeks on kaunistatud ja nikerdatud, kannavad tootemi või klanni eristusmärke ja on samuti elus. Need jälgendavad ammendamatuid objekte, toidu loojaid, mille vaimud on esivanematele andnud. Neid nõusidki peetakse muinasjutulisteks. Nii segunevad esemed vaimudega, oma loojatega, ning söögiriistad toiduga. Nõnda on kvakiutli lauanõud ja haida lusikad väga range vararingluse peamised artiklid, mida klannide ja pealike perede vahel väga hoolikalt jaotatakse.³²⁹

„Mainevaluuta“³³⁰

Kuid iseäranis tähtsaks uskumuste ja koguni kultuse³³¹ objektiks on siiski eristusmärkidega vasetükid, potlatši peamised varad.³³² Esiteks on kõigis neis hõimudes käibel müüt elusast vasest,³³³ mida ühtlasi kultustatakse. Vähemalt haidad ja kvakiutlid seostavad vaske lõhega, kes ka ise on kultusobjekt.³³⁴ Kuid lisaks vase mütoloogilis-metafüüsilisele ja -tehnilisele iseloomule³³⁵ on iga vasetükiga seotud ka omad erilised uskumused. Iga klannipealiku pere tähtsaimal

vasetükil on oma nimi,³³⁶ oma isiksus, oma väärtus³³⁷ selle sõna kõige laiemas tähenduses: maagiline ja majanduslik, pidev kõigi potlatši keerdkäikude kiuste ja isegi sõltumata vase enda osalisest või täielikust hävingust.³³⁸

Lisaks muule on vasel külgetõmbejõud, mis mõjub teistele vasetükkidele, nii nagu rikkus tõmbab ligi rikkust, nagu väarikus tõmbab ligi auavaldusi, seestumust vaimudest ja häid liidusuhteid³³⁹ – ning vastupidi. Vasetükkidel on oma elu ja omad liikumised³⁴⁰ ning nad tõmbavad ligi³⁴¹ teisi vasetükke. Üks neist (kvakiutlitel) kannab nime „vasetõmbaja“³⁴² ning vormel kirjeldab, kuidas vasetükid selle ümber kuhjuvad, samas kui vase omaniku nimi on „minu poole voolav vask“. Teine sage nimi vase kohta on „varatooja“. Haidadel ja tlingititel on vaskobjektid „kindlus“ printsessi ümber, kes neid toob;³⁴³ mujal muutub pealik, kes vaske valdab,³⁴⁴ võitmatuks. Vasetükid on maja „lamedad jumalikud asjad“. Sageli samastab müüt neid kõiki: vaseandjatest vaim, vase valdajaid ja vaskobjekte endid.³⁴⁷ Võimatu on teha vahet, mis annab jõu ühele vaimule ja mis rikkuse teisele: vask räägib, uriseb;³⁴⁸ ta nõuab enda ärakinkimist, hävitamist, teda panna kse teki alla sooja, nõnda nagu pealikud maetakse tekkide all, mida nad peavad jagama.³⁴⁹

Kuid teisalt antakse koos varaga³⁵⁰ edasi ka rikkust ja õnne. Initsieeritu vaim ja abivaimud teevad temast vaskobjektide, nende talismanide valdaja, mis on omakorda vahendid, mille abil omandada vaske, rikkust, seisust ja viimaks ka vaimu – kusjuures kõik need asjad ja nähtused on võrdväärsed. Kui vaadelda samaaegselt vaskobjekte ja

teisi rikkuse püsivaid vorme, mis on ühtlasi kogumis- ja potlatši-objektid – maskid, talismanid jms –, siis selgub, et sisimalt lähevad need kõik oma tarvituses ja toimes segamini.³⁵¹ Nende abil saavutatakse seisusi; just rikkuste omandamise tõttu omandatakse vaim; ja see omakorda valdab kangelast, kes asub takistusi ületama; hiljem aga laseb kangelane endale veel tasuda oma šamanistliku transi, oma rituaalsete tantsude ja teenete eest valitsejana. Kõik põimub kokku ja seguneb; asjadel on oma isiksus ja need isiksused on teatud mõttes klannile kuuluvad püsivad asjad. Tiitlid, talismanid, vaskobjektid ja pealike vaimud on homonüümid ja sünonüümid,³⁵² neil on ühesugune loomus ja sama funktsioon. Vara ringlus järgib meeste, naiste ja laste, pidustuste, riituste, tseremooniate ja tantsude ning isegi naljade ja solvangute ringlust. Sisimalt on see kõik üks ja sama. Kui tehakse kinke ja vastukinke, siis seepärast, et sellega vahetatakse „austust“ – ütleksime ka „viisakusi“. Kuid lisaks võib öelda, et andes antakse ennast, ning antakse ennast sellepärast, et iseennast – ja oma asju – „võlgnetakse“ teistele.

Esimene kokkuvõte

Niisiis oleme neljast suurest rahvarühmast leidnud järgmist: esiteks, kahest või kolmest rühmast oleme leidnud potlatši; teiseks oleme leidnud potlatši enda peamise ajendi ja tavapärase vormi; ja veelgi enam, lisaks muule ja kõigis neis rühmades, oleme leidnud vahetuse arhailise vormi: kingid ja vastukingid. Lisaks oleme samastanud asjade ringluse

neis ühiskondades õiguste ja isikute ringlusega. Rangelt võttes võiksimegi sellega piirduda. Nende faktide hulk, levik ja olulisus lubavad meil täienisti haarata seda režiimi, mis pidi olema omane väga suurele osale inimkonnast väga pika üleminekufaasi kestel ning mis säilib endiselt eemal neist rahvastest, keda siin kirjeldasime. Need faktid võimaldavad meil mõista, et *see kingivahetuse printsiip pidi kuuluma ühiskondadele, mis olid läbinud „totaalsete andide süsteemi“ faasi* (klannide ja perekondade vahel) *ning mis sellegipoolest polnud veel jõudnud puhta individuaalse lepinguni*, turuni, kus käibib raha, müügin selle sõna tavapärase tähenduses ning eriti mitte *hinna mõisteni, mis oleks mõõdetav kaalutud ja vermitud rahas.*

III PEATÜKK

NENDE PRINTSIIPIDE SÄILMED
MUISTSETES ÕIGUS- JA
MAJANDUSSÜSTEEMIDES

Kõik eeltoodud faktid on kogutud valdkonnast, mida nimetatakse etnograafiaks. Need pärinevad rahvastelt, kelle asuala piirneb Vaikse ookeani rannikutega.³⁵³ Sedalaadi fakte käsitletakse harilikult kas kurioosumitena või äärmisel juhul mõõdupuuna, mille abil hinnata, kui kaugel või lähedal on meie ühiskonnad institutsioonidele, mida nimetatakse „primitiivseiks“.

Sellegipoolest on neil faktidel ka üldisem sotsioloogiline väärtus, kuna nad võimaldavad meil mõista üht momenti sotsiaalses evolutsioonis. Kuid siin leidub enamatki. Neil faktidel on kandepind ka sotsiaalajaloos. Seda tüüpi institutsioonid on tõesti rajanud teed üleminekule meie enda õigus- ja majanduselu vormidele. Nad võivad aidata meie oma ühiskondi ajalooliselt selgitada.

Vahetustegevuse moraal ja praktika, mis oli käibel meie omale vahetult eelnenud ühiskondades, sisaldab endiselt kõigi eelpool analüüsitud printsiipide rohkem või vähem olulisi jälgi. Usume, et suudame päriselt tõestada, et meie õigus- ja majandussüsteemid on pärit eeltoodutega sarnastest institutsioonidest.³⁵⁴

Me elame ühiskondades, mis eristavad jõuliselt tegelikke õigusi ja isiklikke õigusi, isikuid ja asju (seda vastandust kritiseerivad praegu ka juristid ise). See lahusus on põhjapanev: see lausa tingib ühe osa meie omandi-, võõrandamis- ja vahetussüsteemist. Ja ometi on see võõras õigusele, mida äsja vaatlesime. Niisamuti eristavad meie tsivilisatsioonid alates semiidi, kreeka ja rooma tsivilisatsioonidest jõuliselt ühelt poolt kohustust ja andi, mis eeldab tasu, ning teiselt poolt kingitust. Kuid kas pole need eristused suurte tsivilisatsioonide õigussüsteemides üsna hilised? Kas ei ole nemadki läbinud varasemat faasi, kus neil seda külma ja kalkuleerivat vaimsust ei olnud? Kas pole nad koguni praktiseerinud neid kingivahetuse praktikaid, kus isikud asjadega segunevad? Mõnede indoeuroopa õigussüsteemide tunnusjoonte analüüs võimaldab meil edaspidi näidata, et ka nemad on tõesti selle vahevormi läbinud. Roomast leiame selle jäänukeid. Indias ja Saksa aladel näeme veel õige hiljutisel ajal ja endises elujõus funktsioneerivat neid õigusi endid.

I. ISIKLIK ÕIGUS JA TEGELIK ÕIGUS (VÄGA VANA ROOMA ÕIGUS)

Neile kahele õigusele aitab valgust heita nonde muistsete õiguste kõrvutamine Rooma õigusega eelajaloolisel ajal³⁵⁵ ning germaani õigusega perioodil, mil see hakkab ajalooliseks saama.³⁵⁶ Iseäranis võimaldab see esitada uuesti ühe õigusajaloo vastuolulisima küsimuse, mis puudutab *nexum*'i teooriat.³⁵⁷

Uurimuses, mis on seda teemat kõige enam valgustanud,³⁵⁸ võrdleb Huvelin *nexum*'it germaani *wadium*'iga ning üldisemalt „lisatagatistega“ (Togos, Kaukasuses jne), mida antakse lepingut sõlmides, ning võrdleb siis neid viimaseid soosiva maagiaga ja võimuga, mille annab vastaspoolele iga asi, mis on selle inimesega kokkupuutes olnud. Kuid see viimane seletus kehtib ainult osa faktide puhul. Maagiline karistus jääb üksnes võimalikuks ning on ise vaid äraantud asja spirituaalse loomuse tulem. Esiteks on lisatagatis ja iseäranis germaani *wadium*³⁵⁹ midagi enamat kui lihtsalt pandivahetus, isegi enamat kui elu-pant, mis peaks andma maagilise üleoleku. Tagatiseks antud ese on harilikult väärtusetu: kaigas, Rooma *stip*'id³⁶⁰ või germaani *festuca notata*; isegi semiidi päritolu käsiraha³⁶¹ on midagi enamat kui avanss. Need on asjad, mis ise on elus. Ja ennekõike on tegu jäänukitega kunagistest kohustuslikest vastastikustest kingitustest; lepingu osapooled on nende kaudu omavahel põimunud. Selles mõttes väljendavad need lisavahetused fiktiivselt seda omavahel segatud hingede ja asjade ringlust.³⁶² *Nexum*, õiguslik „side“, tuleneb niihästi asjadest kui ka inimestest.

Formaalsus ise tõendab asjade tähtsust. Rooma kodanikuõiguses [*droit quiritaire*] ei toimunud hüvede üleandmine kunagi ilmalikult ega lihtsalt; olulisemateks hüvedeks olid orjad ja kariloomad, hiljem kinnisvara. Üleandmine oli alati pidulik ja vastastikune;³⁶³ lisaks tehti seda alati rühmiti: viis tunnistajat, vähemalt sõpra, pluss „kaaluja“. Sellesse oli segatud igasugu kaalutlusi, mis on meie modernsetele, puht

juriidilistele ja puht majanduslikele kontseptsioonidele võõrad. Sel viisil kehtestuv *nexum* on seega endiselt täis noid religioossete representatsioonide, mida märkas hästi ka Huvelin, kuigi käsitles neid veidi liiga ühekülgsest puht maagilistena.

Muidugi, Rooma õiguse kõige vanem leping, *nexum*, on juba lahus kollektiivsete lepingute taustast ning lahus ka kunagiste siduvate kingituste süsteemist. Rooma kohustuste süsteemi eelajalugu ei saa ehk kunagi täie kindlusega kirjeldada. Kuid usume sellegipoolest, et võime anda suuniseid, kuidas seda uurida.

Kindlasti leidub asjades side – lisaks maagilistele ja religioossetele sidemetele ning neile, mida väljendatakse žestide ja sõnadega juriidilistes formaalsustes.

Seda sidet markeerivad ka mõned väga vanad terminid ladina ja Itaalia rahvaste õiguses.

Sellele näib viitavat teatud terminite etümoloogia. Järgnevat tuleks käsitada meiepoolse hüpoteesina.

Algupäraselt oli asjadel endil kahtlemata isiksus ja väärtus.

Asjad ei ole inertsed olevused, nagu seda eeldavad Justinianuse õigus ja meie õigussüsteem. Esiteks kuuluvad nad perekonda: rooma *familia* kätkeb endas *res* ja mitte üksnes isikuid. Selle definitsiooni annab *Digesta*³⁶⁴ ning on märkimisväärne, et mida kaugemale antiigi suunas me liigume, seda enam hakkab sõna *familia* osutama neile *res*-idele, mis selle hulka kuuluvad, tähistades viimaks koguni perekonna toitu ja elatist.³⁶⁵ Parim etümoloogia sõnale *familia*

on ilmselt see, mis seostab selle sõna sanskriti sõnaga *dhaman* – maja.³⁶⁶

Lisaks sellele eristati kahte sorti asju: *familia* ning *pecunia* – maja asjad (orjad, hobused, muulad, eeslid) ning kariloomad, kes elasid karjamaadel lautadest ja tallidest eemal.³⁶⁷ Ning müügivormide järgi eristati ka valdkondi *res Mancipi* ja *res nec Mancipi*.³⁶⁸ Ühe valdkonna puhul, mille moodustasid väärtuslikud asjad, kaasa arvatud hooned ja isegi lapsed, võis võõrandamine kõne alla tulla üksnes *mancipatio*³⁶⁹ vormelite alusel, „kätte võtmise teel“ (*capere; manu*). Palju vaieldakse selle üle, kas eristus *familia* ning *pecunia* vahel langes kokku eristusega *res Mancipi* ja *res nec Mancipi* vahel. Meie silmis pole sel kokkulangevusel – algu-päraselt – kahtluse varjugi. Asjad, mis jäävad *mancipatio* alt välja, on just nimelt väiksemad kariloomad ja *pecunia*, raha, mille idee, nimi ja vorm põhines kariloomadel. Võiks öelda, et Rooma *vetus*ed järgisid samasugust eristust, nagu see, mida täheldasime tsimšidel ja kvakiutlitel – eristust olulisimate ja püsivate „maja“ asjade (nagu öeldakse ikka veel Itaalias ja ka Prantsusmaal) ning mööduvate asjade vahel, milleks on toiduvarud, kari eemal asuvatel karjamaadel, metallid ja raha, millega võivad lõppude lõpuks kaubelda ka alles iseseisvumata pojad.

Lisaks ei pidanud *res* esialgselt olema pelgalt käegakatsutav asi, see lihtne ja passiivne tehinguobjekt, milleks ta hiljem sai. Parim etümoloogia näib olevat see, mis võrdleb seda sõna sanskriti sõnadega *rah*, *ratih*,³⁷⁰ and, kingitus, meeldiv asi. *Res* pidi ennekõike olema see, mis teeb

kellelegi teisele rõõmu.³⁷¹ Teisalt on asi alati märgistatud kas perekonna pitsatiga või omandi märgiga. Nüüd mõistame, et nende *mancipi* tüüpi asjade puhul lõi õigusliku sideme pidulik üleandmine, *mancipatio*.³⁷² Sest *accipiens*'i kätte jõudes jäävad need asjad ikka veel osaliselt ja ajutiselt nende eelmise omaniku „perekonnale“. Need jäävad tolle perekonnaga seotuks ning seovad oma praegust valdajat seni, kuni see end lepingu täideviimisega vabastab; st kui ta hüvitab asja, hinna või teenuse, mis seob omakorda lepingu esimest osapoolt.

Scolie

Asja sisemise jõu mõiste on Rooma õiguses alati olemas olnud kahes punktis, milleks on vargus – *furtum* – ja lepingud – *re*.

Mis puudutab vargust,³⁷³ siis sellest tulenevad teod ja kohustused on seotud just nimelt asja sisemise väega. Asja sees on *aeterna auctoritas*,³⁷⁴ mis annab ennast igavesti tunda, kui asi varastatakse. Selles suhtes rooma *res* hindu või haida³⁷⁵ omandist ei erine.

Re lepingud moodustavad neli tähtsaimat õiguslikku lepingut: laen, deposiit, pant ja intressivaba laen [*commodat*]. *Re*'ks nimetati ka teatud hulka muid lepinguid, eriti kingi ja vahetuse omi,³⁷⁶ mis olid usutavasti müügilepingute kõrval esimesed. Kuid see sai saatuslikuks. Tõepoolest, isegi meie praegustes õigussüsteemides, just nagu Rooma õiguses, pole võimalik kõige vanemate õigusreeglite raamidest

väljuda³⁷⁷: kingituse olemasoluks peab olema olemas asi või teenus, ning see asi või teenus peab tekitama kohustuse. Nii näiteks on ilmselge, et kingituse tagasivõttu tänamatuse korral, mis on Rooma õiguses hiline,³⁷⁸ kuid meie endi õigussüsteemides püsivalt kehtiv, võib pidada normaalseks, isegi loomulikuks õiguslikuks institutsiooniks.

Kuid need faktid on osalised ja kehtivad üksnes teatud lepingute puhul. Meie tees peaks olema üldisem. Usume, et Rooma õiguse väga ammustel ajajärgudel pole saanud olla ainustki hetke, mil *res*'i *traditio* akt – mitte pelgalt sõnad ja ülestähendused selle kohta – poleks olnud üks tähtsamaid selle õiguse momente. Rooma õigus on selles osas muide alati kahelnud.³⁷⁹ Kui see ühelt poolt kuulutab, et vahetuste pidulikkus, vähemalt leping on meie kirjeldatud arhailiste õiguste puhul vajalik, öeldes *nunquam nuda traditio transfert dominium*,³⁸⁰ siis kuulutas see veel sedavõrd hilja nagu Diocletianuse³⁸¹ ajal (298 p Kr): *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur. Res, and* või asi, on lepingu oluline element.

Lisaks puudutavad kõik need paljuvaieldud küsimused otseselt sõnavara ja mõisteid, ning tollaste allikate kasinuse tõttu oleme me neile vastamiseks liialt halvas positsioonis.

Selle punktini oleme me oma arutluses kindlad. Siiski võime ehk endale lubada oma uurimistöös kaudgemale minna ning osundada ka juristidele ja lingvistidele seda avarat uurimisliini, mille lõpus võiks kujutleda eristuvat kogu toda õigussüsteemi, mis Kaheteistkümne Tahvli aegu – tõenäoliselt palju varemgi – kokku varises.

Põhjalikumat uurimist võimaldavad muudki terminid kui *familia* ja *res*. Visandame järgnevalt rea hüpoteese, millest igaüks eraldi ehk väga tähtis ei olegi, kuid mis koondatuna võiks moodustada üpris kaaluka korpuse.

Peaaegu kõik lepingu ja kohustuse terminid ja teatud hulk nende lepingute vorme näivad olevat ühenduses selle vaimsete sidemete süsteemiga, mille loob *traditio* akt.

Lepingu osapool on kõigepealt *reus*,³⁸² see on ennekõike inimene, kes on saanud ligimese *res*'i ning kellest saab seega tema *reus*, st isik, kes on temaga seotud asja enese, st asja vaimu kaudu.³⁸³ Etümoloogia on juba välja pakutud. Seda on sageli eiratud, kuna seda on peetud mõtte- tuks. Kuid selle mõte, vastupidi, on vägagi selge. Tõepoo- lest, nagu Hirn osundab,³⁸⁴ on *reus* algupäraselt *os-lõpuga* genitiiv, mis asendab sõna *rei-jos*. See on inimene, kes on asjast vallatud. On tõsi, et Hirn ja Walde, kes Hirnile vii- tab,³⁸⁵ tõlgivad siin *res*'i „protsessiks“ ja *rei-jos*'e „protsessi kaasatuks“.³⁸⁶ Kuid see tõlge on meelevaldne, kuna eeldab, et *res* on ennekõike termin protseduuri tarvis. Kui nõustuda seevastu meie semantilise tuletuskäiguga, mille kohaselt iga *res* ja iga *res*'ide *traditio* on mingi avaliku „protsessi“ objekt, siis võib mõista, et tähendus „protsessi kaasatu“ on hoopis sekundaarne. Veelgi enam, *reus*'i tähendus „süüdlane“ on veelgi kaugem tuletis ja seda silmas pidades joonistaks me välja genealoogia hoopis vastupidises suunas sellele, mida tavaliselt järgitakse. Me ütleks: 1) asjast vallatud isik; 2) isik, kes on kaasatud protsessi, mille põhjustab asja *traditio*; 3) viimaks, süüdlane ja vastutav isik.³⁸⁷ Sellest vaatenurgast

on kõik teooriad lepingu, *nexum*'i ja *actio* „poolkriminaal-sest“ algupärast veidi paremini valgustatud. Pelk *asja oma-mise* fakt seab *accipiens*'i ebakindlasse poolsüüdlase seisusse (*damnatus, nexus, aere obaeratus*), vaimse alluvuse, moraalse ebavõrdsuse olekusse (*magister, minister*)³⁸⁸ andja suhtes (*tradens*).

Liidame sellele ideedesüsteemile veel teatud hulga väga ammuseid tunnusjooni, mis iseloomustavad *mancipatio*'t³⁸⁹ selle tänini praktiseeritaval, kui mitte mõistetaval kujul, ostu-müüki, millest sai väga ammuse Rooma õiguse *emptio venditio*.³⁹⁰ Kõigepealt pangem tähele, et see sisaldab endiselt *traditio*'t.³⁹¹ Esimene valdaja, *tradens*, näitab oma vara, lahutab end pidulikult oma asjast, annab selle üle ja ostab sedasi *accipiens*'i. Sellele toimingule vastab päris *mancipatio*. See, kes asja endale saab, võtab selle *manus*esse ja mitte ainult et tunnistab selle vastuvõetuks, vaid tunnistab ka enda maksamiseni müüduks. Rooma tarkadest [*prudentes*] saadik on meil kombeks vaadelda korraga vaid üht *mancipatio*'t ning mõista seda üksnes valdusse võtmisena, kuid sellesama toimingu käigus leiab aset mitu sümmeetrilist valdusse võtmist, mille objektiks on nii asjad kui ka isikud.³⁹²

Teisest küljest arutletakse pikalt ka selle üle, kas *emptio venditio*³⁹³ vastab kahele eraldi aktile või ühele ainsale. Oleme lisanud veel ühe põhjuse, miks tuleks arvestada kahe aktiga, kuigi need võivad otsemüügi korral teineteisele järgneda peaaegu vahetult. Nõnda nagu primitiivsemates õigussüsteemides on kõigepealt kink ja siis vastukink, nii

on ka Antiik-Rooma õiguses kõigepealt müük ja seejärel tasu. Sedasi pole mingit raskust mõista kogu süsteemi ja lisaks sellele koguni *stipulatio*'t.³⁹⁴

Tõepoolest, piisab peaaegu sellestki, kui panna tähele neid pidulikke vorme, mida kasutati: terminit *mancipatio*, mis puudutab pronksikangi, ning väljendeid, mis käisid kulla vastuvõtmise kohta orjalt, kes end vabaks ostis³⁹⁵ (see kuld „peab olema puhas, aus, ilmlik, oma“ – *puri, probi, profani, sui*); need on identsed. Peale selle kajastavad need mõlemad vanema *emptio* vorme, mis käisid karja ning orja kohta ja on meieni jõudnud *jus civile* vormis.³⁹⁶ Teine valdaja aktsepteerib asja üksnes juhul, kui see on vaba vigadest, eriti maagilistest vigadest; ja ta aktsepteerib seda vaid seetõttu, et võib midagi vastu anda, hüvitada, tasuda hinna. Tähelepanu väljenditele *reddit pretium, reddere* jne, kus taas esineb sõnatüvi *dare*.³⁹⁷

Festuse kaudu on muide selgelt meieni jõudnud termini *emere* (ostma) tähendus ja samuti selle tsiviilõiguse tähendus, mida see termin väljendab. Festus ütleb veel: „*abemito significat demito vel auferto; emere enim anti qui dicebant pro accipere*“ (märksõna: *abemito*) ja selle tähenduse juurde naaseb ta mujalgi: „*Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*“ (märksõna: *emere*), mis on muide tolle indoeuroopa sõna tähendus, millega see ladina sõna ise seostub. *Emere* tähendab võtmist, millegi vastuvõtmist kelleltki.³⁹⁸

Emptio venditio teises terminis näib samuti helisevat teine juriidiline toon kui Rooma tarkade omas,³⁹⁹ kelle

jaoks siis, kui ei esinenud müügi märke – hinda ja raha –, polnud tegu muu kui bartertehinguga või kingitusega. *Vendere*, algupäraselt *venumdare*, on muistne,⁴⁰⁰ eelajalooline liitsõna. Pole mingit kahtlust, et see sisaldab elementi *dare*, mis toob meelde kingituse ja üleandmise. Mis puudutab teist elementi, siis see näib olevat laen indoeuroopa terminist, mis ei tähendanud küll enam müüki, vaid müügihinda *ώνή*, sanskriti *vasnah*, mida Hirn⁴⁰¹ on muide seostanud ka ühe bulgaaria sõnaga, mis tähistab kaasavara, naise ostuhinda.

Teised indoeuroopa õigussüsteemid

Need hüpoteesid, mis puudutavad väga ammust Rooma õigust, kuuluvad pigem eelajaloo valda. Küllap toimisin neis vormides ladina õigus, moraal ja majandus, kuid need unustati, kui nende institutsioonid ajalukku astusid. Sest just nimelt roomlased ja kreeklased⁴⁰² olid need, kes ehk põhja- ning läänepoolsete semiitide⁴⁰³ eeskujul mõtlesid välja eristuse isiklike õiguste ja tegelike õiguste vahel, lahutasid müügi kingitusest ja vahetusest, eraldasid teineteisest moraalse kohustuse ja lepingu ning löid ennekõike lahku riitused, õigused ja majanduslikud huvid. Just nemad ületasid tõelise, suure ja väärrika revolutsiooniga kogu tolle vananenud moraali ning kingi ökonoomia, mis oli liiga juhusepõhine, liiga kulukas ja liiga toretsev, tulvil isiklike kaalutlusi, ühitamatu turu, kaubanduse ja tootmise arenguga ning sisimalt – ka tollal – ebaökonoomne.

Lisaks sellele on kogu meie rekonstruktsioon kõigest tõenäoline hüpotees. Seda tõenäosust siiski kasvatab asjaolu, et mõned muud indoeuroopa õigussüsteemid, tõelised ja kirjapandud õigused, on ka ajaloolisel ajal, meile suhteliselt lähedastel perioodidel, sarnanenud sellega, mida me kirjeldasime nonde Okeania ja Ameerika ühiskondade juures, mida tavatsetakse nimetada primitiivseteks, mis on aga äärmisel juhul arhailised. Seega võime üldistada üsna riskivalt.

Kaks õigussüsteemi, mis on need jäljed kõige paremini säilitanud, on germaani ja hindu õigus. Nende kahe kohta on meil ka arvukalt tekste.

II. HINDU KLASSIKALINE ÕIGUSSÜSTEEM⁴⁰⁴

Kingi teooria

N. B. Hindu juriidiliste dokumentide kasutamisega kaasneb üks üsna tõsine keerukus. Koodeksid ja eeposed, mis on nendega autoriteetsuselt võrdväärsed, on üles kirjutanud braahmanid ning on seda teinud kui mitte vaid iseendi jaoks, siis igatahes endi kasuks – just oma suure triumfi ajal.⁴⁰⁵ Need näitavad meile vaid teoreetilist õigussüsteemi. Niisiis võime me aimata, missugune oli kahe ülejäänud kasti – kšatrijate ja vaišjade – õigus- ja majandussüsteem üksnes nii, et püüame seda rekonstrueerida selles sisalduvate rohkete mõõnduste järgi. *Dānadharma* teooria, „kingi seadus“, mida asume kirjeldama, rakendub tegelikult vaid braahmanitele, sellele, kuidas nemad nõutavad ja vastu

võtavad ... ning hüvitavad üksnes religioossete teenete teel – ning ka sellele, kuidas nad on kingi välja teeninud. Loomulikult on arvukate ettekirjutuste objektiks braahmanitele andmise kohustus. Tõenäoliselt valitses ülikute ja valitsejaperede vahel ning paljude kastide ja rasside vahel lihtrahva seas ka kõiksugu muid suhteid. Neid võime me üksnes aimata. Kuid see polegi tähtis. Hindu faktidel on igal juhul arvestatav kaal.

Muistne India oli vahetult pärast aarjalaste kolonisatsiooni tõepoolest lausa kahes mõttes potlatši maa.⁴⁰⁶

Kõigepealt leidub potlatši ikka veel kahes väga suures rühmas, mis olid kunagi palju arvukamad ja panid aluse suurele osale India rahvastikust: (Tiibeti-Birma) assami hõimud ja munda päritolu (Austroaasia) hõimud. Meil on koguni õigus oletada, et nende hõimude traditsioon on see, mis säilis ka brahmanismi keskkonnas.⁴⁰⁷ Nii näiteks võiksime näha jälgi⁴⁰⁸ institutsioonist, mida võiks võrrelda batak *indjok*'iga ja teiste malaisia külalislahkuse põhimõtetega, reeglites, mis keelavad einestada koos kutsumata külalisega: „ta sööb *halahala*-kala (tema, kes sööb), ilma et sõber sööks koos temaga“. Teisest küljest on samalaadsed kui mitte täpselt samad institutsioonid jätnud mõned jäljed ka kõige vanemasse veedasse. Ja kuivõrd me taaskohtame neid peaaegu kogu indoeuroopa maailmas,⁴⁰⁹ on meil põhjust uskuda, et aarjalased viisid needki endaga Indiasse kaasa.⁴¹⁰ Need kaks voolu jooksid tõenäoliselt kokku – perioodil, mida võime peaaegu täpselt dateerida, hilisemate veedade kirjutamise aegu, kui koloniseeriti kahe

suure jõe, Induse ja Gangese äärsed tasandikud. Need kaks voolu ilmselt ka võimendasid teineteist. Niisiis, kui jätame selja taha veedade kirjanduse aja, leiame selle teooria kohe täiesti väljaarenenud kujul, samuti sellekohased praktikad. Mahābhārata on ühe hiigelsuure potlatši lugu; täringumäng Kauravate ja Pandavate vahel; sõjamäng ja Draupadi, Pandavate mitmemehepidajast õe abikaasavalik.⁴¹¹ Seesama legendaarne tsükkel kajastub kordustena eepose kauneimates episoodides. Näiteks jutustab Nala ja Damayanti lugu – nagu ka kogu Mahābhārata – ühisest majaehitusest, täringumängust jne.⁴¹² Ent kõike seda moonutab jututuse kirjanduslik ja teoloogiline stiil.

Praegune arutluskäik ei sunni meid annustama näiteid algupäranditest ega taastama hüpoteetiliselt terviklikku süsteemi.⁴¹³ Samuti ei ole võrdluseks tarvilik peensusteni täpsustada asjast huvitatud klasside hulka ega süsteemi õitsengu ajastut. Hilisemal ajal ning asjaoludel, mis meid siin ei puuduta, see õigussüsteem kadus (välja arvatud selles osas, mis soosis braahmaneid); kuid võib kindlasti öelda, et see oli täies elujõus kuue kuni kümne sajandi jooksul, 8. sajandist eKr kuni 2. või 3. sajandini pKr. Ning sellest ka piisab – eepos ja brahmanistlik seadus kehtivad edasi vanas keskkonnas: kingitused on seal endiselt kohustuslikud, asjadel on seal erilised omadused ja need moodustavad osa inimolenditest. Piirdugem siin nonde ühiskondliku elu vormide ja nende ajendite kirjeldamisega. Pelk kirjeldus on piisavalt ilmekas.

Äraantud asi toob kaasa hüvituse nii selles kui ka teises elus. Siin toob see andjale tagasi võrdväärse asja⁴¹⁴ – see pole kadunud, vaid taastoodab end; seal leitakse eest sama, kuid seda on rohkem. Äraantud toit on toit, mis tuleb andjale selles maailmas tagasi; ühtlasi tähendab see talle sedasama toitu teises maailmas ning edasiste taassündide reas⁴¹⁵ – vesi, kaevud ja allikad, mis antakse ära, kindlustavad andjat janu vastu;⁴¹⁶ rõivad, kuld, päikesevarjud ja sandaalid, mis lasevad kõndida kuumal maapinnal, tulevad andjale tagasi nii selles kui ka teises elus. Maa, mis on ära kingitud ja mis kasvatab saaki teisele inimesele, kasvatab ometi ka teie intresse siinilmas ja teises ning tulevaste taassündide reas. „Nii nagu noor kuu kasvab päevast päeva, nii kasvab ka kord ära antud maa aastast aastasse (saagist saaki)“⁴¹⁷ Maa annab saaki, renti ja makse, maavarasid ja karja. Kui sellest on tehtud kingitus, rikastab see samade saadustega nii andjat kui vastuvõtjat.⁴¹⁸ Kogu see õiguslik-majanduslik teoloogia areneb lõpututes võrratutes mõtteterades ja lauludes ning ka eeposed ei tüdi sellest teemast.⁴¹⁹

Maa, toit ja kõik muu, mida kingitakse, on muide isikustatud; need on elusolendid, kellega ollakse dialoogis ja kes osalevad lepingutes. Nad tahavad, et neid kingitaks. Kunagi kõneles maa päikeseangelase Ramaga, Jamadagni pojaga; ja kui Rama tema laulu kuulis, kinkis ta maa tervenisti riši Kasyapale endale; maa ütles⁴²⁰ oma ilmselt muistses keeles:

„Võta mind vastu (vastuvõtja), anna mind (kinkija), mind andes saad sa mind uuesti.“

Ning maa lisas, sedakorda braahmanite lamedavõitu keeles: „Selles ilmas ja teises, mis kingitakse, saadakse uuesti tagasi.“ Üks väga vana koodeks⁴²¹ ütleb, et *Anna*, jumalustatud toit ise, lausus järgmised värsid:

„See, kes andmata mind jumalatele, vaimudele, oma teenritele ja külalistele, sööb (mind) valmistatult – ja sööb (nõnda) oma hulluses mürki –, selle ma süüan, selle surman olen.“

See aga, kes pakub *agnihotra*'t, paneb toime *vaisva-deva*⁴²² ja sööb alles siis – rahumeeles, puhtuses ja usus – seda, mis jääb järele, kui ta on toitnud neid, keda peab toitma –, selle jaoks ma muutun ambroosiaks ja see tunne minust mõnu.“

Toidu loomuses on olla jagatud; seda teistega jagamata jätmine tähendab selle „olemuse tapmist“, tema hävitamist enda ja teiste jaoks. Selline on see ühtaegu materialistlik ja idealistlik tõlgendus, mille brahmanism andis heategevusele ja külalislahkusele.⁴²³ Rikkus on loodud äraandmiseks. Kui poleks braahmaneid, kes selle vastu võtavad, siis „asjatu oleks rikaste rikkus“.⁴²⁴ „Kes sööb teadmatult, tapab toidu, ja sööduna tapab toit tema.“⁴²⁵

Ihnsus katkestab ringi, milles seadmus, pälvimused ja toit üha uuesti üksteisest sünnivad.⁴²⁶

Teisalt on brahmanism selles vahetuste mängus – nagu ka varguse puhul – isiku selgelt varaga samastanud. Braahmani vara on braahman ise. „Braahmani lehm on mürk, mürkmadu,“ öeldakse juba võlurite veedas.⁴²⁷ Vana Baudhāyana koodeks⁴²⁸ kuulutab: „Braahmani vara tapab

(süüdlase) koos poegade ja pojapoegadega; mürk ei ole (mürk); braahmani vara hüütakse (päris) mürgiks.“ Vara ise peidab endas tasu, sest see ise ongi see, mis on braahmani puhul kohutav. Braahmani vara röövimine ei pruugi olla isegi teadlik ja tahtlik. Terve „peatükk“ meie „Parvanis“,⁴²⁹ selles Mahābhārata osas, mis meid kõige enam huvitab, räägib sellest, kuidas Nrga, jadude kuningas, moondati sisalikuks selle eest, et ta oli oma rahva süül kinkinud braahmanile lehma, mis kuulus ühele teisele braahmanile. Ka lehma heauskne saaja ei tahtnud nüüd looma tagasi anda, ka mitte saja tuhande teise lehma vastu; lehm kuulus nüüd tema majja, oli üks tema omastest:

„Ta on minu eluoluga harjunud, ta on hea piimaandja, rahulik ja kiindunud. Tema piim on magus, väga kallis ja alati majas olemas (rida 3466).

Ta toidab mu väikest last, kes on nõrk ja juba rinnast võõrutatud. Mina teda ära anda ei saa ... (rida 3467).“

Teisega ei lepi ka see, kellelt lehm ära võeti. Lehm on jäädavalt mõlema braahmani vara. Kahe keeldumise vahele sattunud õnnetu kuningas jääb tuhandeteks aastateks needuse alla, mida keeldumised kätkevad.⁴³⁰

Kuskil mujal pole side äraantud asja ning andja, vara ning selle valdaja vahel tihedam kui reeglites, mis puudutavad lehma kinkimist.⁴³¹ Neid tuntakse hästi. Neid järgides, toitudes odrast ja lehmasõnnikust, magades maapinnal, saab kuningas Dharmast (seadmusest),⁴³² Yudhisthirast endast, eepose peakangelasest „sõnn“ kuningate seas. Kolm ööd ja kolm päeva jäljendab lehma omanik teda ja uurib

„lehma vannet“.⁴³³ Ühel ööl kolmest toitub ta ainult „lehma ihumahladest“: veest, sõnnikust, uriinist. (Uriinis elutseb õnnejumalanna Sri ise.)

Ühel ööl kolmest magab ta koos lehmadega paljal maa-pinnal, tehes seda – nagu kommentaator lisab – ilma end sügamata, ilma parasiite kiusamata“, samastudes sedasi „hinges nendega“.⁴³⁴ Kui ta siseneb lauta ja kutsub lehmi pühade nimedega,⁴³⁵ ütleb ta veel: „Lehm on mu ema, sõnn on mu isa jne.“ Kinkimise toimingu juures kordab ta esimest vormelit. Siis ongi käes piduliku üleandmise hetk. Pärast lehmade ülistamist ütleb kinkija:

„Need, kes olete teie, olen mina; täna tekkinud teie olemusest, kinkides teid, kingin ma ka enda“⁴³⁶ (rida 3676).

Ja vastuvõtja lausub (*pratigrahana*⁴³⁷ käigus):

„Vaimus edasi antud, vaimus vastu võetud, ülistage meid mõlemat, teie, kel on Soma (kuu) kuju ja Ugra (päikese) kuju (rida 3677).“⁴³⁸

Teised brahmanistliku õigussüsteemi printsiibid meenutavad meile kummalisel kombel mõningaid Polüneesia, Melaneesia ning Ameerika kombeid, mida oleme eespool kirjeldanud. Kingituse vastuvõtmise viis on huvitavalt sarnane. Braahmani uhkus on kõigutamatu. Esiteks keeldub ta mis tahes kokkupuudetest turuga. Ta ei tohi mingit turukaupa isegi vastu võtta.⁴³⁹ Riiklikus majanduses, kus on linnad, turud ja raha, jääb braahman truuks muistsete indoiraani karjuste ning suurte tasandike sisserännanud või pärismaiste põllupidajate moraalile. Ta säilitab koguni selle uhke ülikuhoiaku,⁴⁴⁰ mida teened võivad üksnes solvata.⁴⁴¹

Kahes Mahābhārata „peatükis“ jutustatakse, kuidas seitse širit, suurt selgeltnägijat, läksid ühes oma kaaskonnaga näljaajal kuningas Sibi poja keha sööma, keeldusid samas vägevatest kingitustest ja isegi kuldviigimarjadest, mida pakkus neile kuningas Saivya Vrsadarbha, ning vastasid talle:

„Oo, kuningas, kuningatelt vastuvõtmine on algul mesine, pärast aga mürgine“ (rida 4459 = Pt 93, rida 34).

Järgneb kaks rida needusi. Terve see teooria on isegi üsna koomiline. Kogu see kast, kes elabki kingitustest, kõigepealt teeskleb, et ei võta neid vastu.⁴⁴² Seejärel soostub ta vastutulelikult nendega, mis tehakse spontaanselt.⁴⁴³ Siis koostab ta pikki nimekirju⁴⁴⁴ inimestest, kellelt võib kingitusi vastu võtta, asjadest,⁴⁴⁵ mida tohib vastu võtta, ning tingimustest, mil seda tohib teha, soostudes viimaks kõigega nälja⁴⁴⁶ korral – seda siis, tõsi küll, kergete puhastustoimingute sooritamise tingimusel.⁴⁴⁷

Asi on selles, et side, mille kingitus kinkija ning vastuvõtja vahele tekitab, on liialt tugev mõlema osapoole jaoks. Nagu kõigis eelnevalt uuritud süsteemides – ja mujalgi – jäävad nad teineteisega liialt seotuks. Vastuvõtja seab end kinkijast sõltuvusse.⁴⁴⁸ Just sellepärast ei tohigi braahman kuningalt kingitust vastu võtta – veel vähem paluda. Jumalusena teiste jumaluste seas paikneb ta kuningast kõrgemal ning kaotaks selle positsiooni, kui teeks muud peale lihtlabase võtmise. Teisalt aga, kuninga vaatenurgast, on andmise viis sama tähtis kui see, mida antakse.⁴⁴⁹

Seega on kingitus ühtaegu see, mida tuleb teha, ning see, mida tuleb saada, kuid mille vastuvõtmine on sellegipoolest

ohtlik. Asi on selles, et antud ese ise moodustab kahepoolse ja jäädava sideme – eriti juhul, kui anniks on toit. Vastuvõtja jääb kinkija tujude meelevalda⁴⁵⁰ – ning õieti jäävad mõlemad teineteisest sõltuma. Samuti ei tohi süüa oma vaenlase pool.⁴⁵¹

Tarvitatakse kõiksuguseid muistseid ettevaatusabinõusid. Koodeksid ja eepos arendavad täiesti ainulaadsel indiaalikul viisil seda teemat, kuidas kinkimist, kinkijaid, kingitud asju tuleb käsitada täpselt ja hoolikalt, arvestades igapidi-seid omavahelisi suhteid,⁴⁵² nii et igale üksikjuhtumile lei-duks sobiv andmise ja vastuvõtmise viis. Kõik on määratud etiketiga; see ei toimu nagu turul, kus teatud hinna eest objektiivselt võetakse teatud asi. Siin ei ole midagi suvalist.⁴⁵³ Lepingud, liidud, hüvede edasiandmised, side-med, mille need edasiantavad hüved andjate ja vastuvõtjate vahel loovad – see majanduslik moraal võtab arvesse kogu tervikut. Lepingupoolte iseloom ja kavatsus ning kingitava asja iseloom moodustavad jagamatu terviku.⁴⁵⁴

Poeedist jurist on väljendanud suurepäraselt seda, mida tahame kirjeldada:

„Siin ei ole ratast, mis veereks vaid ühele poole.“⁴⁵⁵

III. GERMAANI ÕIGUS (PANT JA KINK)

Kuigi germaani ühiskondade kingiteooriast pole meile jää-nud nii vanu ja terviklikke jälgi,⁴⁵⁶ on neil eksisteerinud sedavõrd puhas ja väljaarenenud vahetussüsteem kingituste näol, mida vabatahtlikult ja sunniviisiliselt tehakse, vastu

võetakse ja hüvitatakse, et sellest tüüpilisemat näidet on raske leida.

Germaani kultuur ise oli samuti pikka aega ilma turgeta.⁴⁵⁷ See oli jäänud põhiolemuselt feodaalseks ja talupoeglikuks; selles kultuuris näivad nii hinna, müügi ja ostu mõisted kui isegi sõnad olevat hiljutist päritolu.⁴⁵⁸ Varem oli see kultuur aga välja arendanud äärmiselt peene potlatši, kuid ennekõike kingituste süsteemi. Sel (üsna suurel) määral, mil klannid hõimude sees, suured suguvõsad klannide sees,⁴⁵⁹ hõimud omavahel, pealikud omavahel ja isegi kuningad omavahel elasid moraalses ja majanduslikus mõttes väljaspool suletud perekonnaringi, toimus nendevaheline suhtlemine, abistamine ja liituheitmine just nimelt kingituse ja abielu kaudu, võimalikult suurte pantide ja pantvangide, pidustuste ja andide teel. Eespool nägime juba tervet kingituste litaaniat Vanema Edda peatükis „Hávamál”. Sellele kenale näitele lisaks juhime nüüd tähelepanu veel kolmele fakteile.

Seniajani on läbi viimata põhjalikum uurimistöö selle väga rikkaliku saksa sõnavara kohta, mis on tuletatud sõnadest *geben* ja *gaben*.⁴⁶⁰ See sõnavara on äärmiselt lai: *Ausgabe*, *Algabe*, *Hingabe*, *Liebesgabe*, *Morgengabe*, see nii põnev sõna *Trostgabe* (prantsuse *prix de consolation*, „lohotusauhind“), *vorgeben*, *vergeben* (teesklema ja andestama), *widergeben* ja *wiedergeben*. Veel tuleks uurida sõnu *Gift*, *Mitgift* jne; ning uurida ka institutsioone, mis on nende sõnadega määratud.⁴⁶¹ Seevastu on kogu kingituste süsteemi (kaasa arvatud vastukingi tegemise kohustust)

ning selle tähtsust traditsioonis ja folklooris imetlusväärselt kirjeldanud Richard Meyer ühes kõige kütkestavas folkloorialases uurimuses, mida me teame.⁴⁶² Me üksnes mainime seda ega laena sellelt hetkel muud peale nende peente tähelepanekute, mis puudutavad kohustava sideme jõudu, *Angebinde*'t, mille tekitavad vahetus, pakkumine, selle pakkumise vastuvõtmine ja vastuanni tegemise kohustus.

Leidub muide üks institutsioon, mis oli olemas veel üsna hiljuti, mis ilmselt siiani mõjutab saksa külade majandusmoraali ja -kombestikku ning millel on majanduslikust vaatepunktist erakordne tähtsus – selleks on *Gaben*,⁴⁶³ rangelt võrdväärne institutsioon hindu *adanam*'iga. Ristsetel, leeripeol, kihlusel ja pulmas teevad külalised, sageli kogu küla rahvas, kingitusi, mille koguväärtus ületab tseremoonia kulud enamasti suurelt. Neid kingitusi tehakse näiteks pärast pulmaeinet või sellele eelneval või järgneval päeval (*Guldentag*). Teatud Saksamaa aladel moodustab see *Gaben* koguni pruudi kaasavara, mis antakse talle üle pulmapäeva hommikul ning mida nimetataksegi *Morgengabe*. Mõnel pool peetakse heldust nende kingituste tegemisel noorpaari tulevase viljakuse tagatiseks.⁴⁶⁴ Niisama tähtsad on ka suhete loomine kihlusel, erinevad kingitused, mida teevad erinevate elusündmuste puhul ristiisad ja ristiemad, et oma ristilapsi kvalifitseerida ja aidata (*Helfete*). Selle teema tunneme me ära, kuna see on endiselt omane kõigile meie kommetele, kõigile meie muinasjuttudele ja legendidele küllakutsumisest, kutsumata jäetud inimeste needusest,

kutsutute õnnistusest ja suuremeelsusest – iseäranis kui külalised on haldjad.

Sama päritolu on veel teinegi institutsioon. Selleks on pandinõue igat sorti germaani lepingute juures.⁴⁶⁵ Isegi prantsuskeelne sõna *gage* tuleneb sealt, sõnast *wadium* (vrd inglise *wage*, palk). Huvelin⁴⁶⁶ on juba demonstreerinud, et germaani *wadium*⁴⁶⁷ andis võimaluse mõista nende lepingute loodud sidet, ning võrdles seda Rooma *nexum*'iga. Tõepoolest, nagu Huvelin seda tõlgendas, lubab vastuvõetud pant lepingupooltel germaani õigussüsteemis teineteist mõjutada, kuna üks valdab midagi teisest ning kuna teine, olles olnud selle millegi omanik, võib olla selle ära nõidunud. Sage oli ka see, et kummagi lepingupoole valdusse jäi pool panti, kuna see tükeldati kaheks. Ent sellele seletusele on võimalik lisada üks teine, mis peaks asja tuumale veel lähemale jõudma. Maagiline karistus võib küll aset leida, kuid see pole ainus, mis lepingupooli omavahel seob. Sidemeks on äraantav ja panditav asi ise. Esiteks on pant kohustuslik. Germaani õiguses määratakse pant iga müügi või ostu, iga laenu või hoiuse puhul; teisele lepingupoolele antakse mingi ese (harilikult väheväärtuslik) – kinnas, münt (*Treugeld*), nuga, meil Prantsusmaal veel ka nõelu –, mis asja eest tasumisel tagasi saadakse. Juba Huvelin märgib, et too ese on väheväärtuslik ja harilikult isiklik; õigusega võrdleb ta seda fakti „panditud elu“, *life-token*'i teemaga.⁴⁶⁸ Sedasi üle antud asi on kinkija individuaalsusega tõepoolest üleni laetud. Asjaolu, et see satub vastuvõtja kätte, tõukab pantijat lepingut täitma, seda asja välja ostes

ka ennast vabaks ostma. Nõnda peitub *nexum* selles asjas, mitte üksnes maagilistes toimingutes või lepingu pidulikus vormis – vahetatavates sõnades, vannetes ja riitustes ning käepigistustes. See on kohal asjas, nagu see on kohal kirjasõnas, maagilistes toimingutes, magasipulkades, mis jäävad kummalegi osapoolele, ühistes söömaegades, kus kumbki pool teise substantisist osa saab.

Leidub kaks tunnusjoont, mis *wadiatio* juures seda asja jõudu tõestavad. Esiteks pant mitte üksnes ei kohusta ja seo, vaid kätkeb ka oma üleandja au,⁴⁶⁹ autoriteeti, „mana“.⁴⁷⁰ Üleandja jääb madalamasse positsiooni, kuni pole oma „panti-panust“ lunastanud – sest sõna *wette*, *wetten*,⁴⁷¹ milleks tõlgitakse seaduste sõna *wadium*, tähendab ühtaegu nii panust kui ka panti. See on auhind võistlusel ja tasu kihlveos, seda veelgi vahetumalt kui võimalus võlgnikku tagant sundida. Kuniks leping pole lõpetatud, on võlgnik nagu kaotaja kihlveos, teine koht jooksvõistlusel, ning kaotab seega rohkem, kui on panustanud, rohkem, kui maksmisele kuulub; rääkimata sellest, et ta riskib kaotada seda, mille on saanud ning mida omanik võib tagasi nõuda, kuni pant ei ole lunastatud. Teine tunnusjoon osutab ohule, mis on seotud pandi vastuvõtmisega. Sest lisaks andjale seob end ka vastuvõtja. Täpselt nagu vastuvõtja Trobriandi saartel, umbusaldab ta kingitud asja. See visatakse samuti tema jalge ette,⁴⁷² kui tegu on *festuca notata*’ga,⁴⁷³ mis kannab ruunimärke ja sisselõikeid – kui see on koopia, millest ta pool kas endale jätab või mitte –; ta võtab selle vastu maa või rüpega (*in laisum*), aga mitte kätega. Kogu rituaal viiakse

läbi umbusaldava väljakutse vormis. Muide, veel 20. sajandi alguse inglise keeles võrdub fraas *throw the gage* („panti heitma“) fraasiga *throw the gauntlet* („kinnast heitma“). Asi on selles, et pant – nagu äraantud asigi – kätkeb ohtu mõlemale osapoolale.

Ja siit veel kolmas fakt. Ohtu, mida kujutab endast kingitud või edasiantud asi, ei väljenda ilmselt miski nii selgelt kui väga ammune germaani õigus ja väga ammused germaani keeled. See seletab ka sõna *gift* topelttähendust kõigis neis keeltes: *gift* on ühelt poolt kingitus, teiselt poolt aga mürk, kihvt. Selle sõna semantika ajalugu oleme harutanud mujal.⁴⁷⁴ Sel hukatusliku anni teemal – kingil või varal, mis muutub mürgiks – on germaani folklooris põhjanev tähtsus. Reini kuld saab selle võitjale saatuslikuks, Hageni karikas toob huku sellest joojale – musttuhat sedalaadi germaani ja keldi muinasjuttu ja romaani kummitavad meie kujutlusvõimet tänase päevani. Tsiteerigem vaid salmi, milles Hreiðmarr, üks Edda⁴⁷⁵ kangelasi, vastab Loki needusele:

„Annid sa andsid,
ei andnud sa armuande,
ei andnud neid helgest hingest;
oleks tulnud teilt eluhõng
ammugi võtta,
olnuks mul ohust aimu.“⁴⁷⁶

Keldi õigussüsteem

Need institutsioonid on kindlasti olnud tuttavad ka ühes teises indoeuroopa ühiskondade rühmas: keldi rahvaste seas. Oleme Hubert'iga seda väidet juba tõestama asunud.⁴⁷⁷

HIINA ÕIGUSSÜSTEEM

Viimaks on täpselt selle, meid huvitava õigusprintsipi arhailistest aegadest alles jättnud veel üks suur tsivilisatsioon: Hiina. Seal tunnistatakse iga asja lahutamatu sidet selle esialgse omanikuga. Veel tänapäevalgi jääb isikule, kes on müünud midagi oma varast,⁴⁷⁸ kas või mingi mööblieseme, kogu eluks ostja suhtes teatav õigus „seda taga nutta“. Isa Hoang on juhtinud tähelepanu neile „itkemispiletitele“, mille müüja ostjale annab.⁴⁷⁹ See on omalaadne asja jälitamise õigus, mis on segatud isiku jälitamise õigusega, mida müüja valdab veel tükk aega pärast seda, kui asi on lõplikult muudesse kätte läinud ja kõik „lõpliku“ lepingu sätted on täidetud. Üleantud asja kaudu – isegi kui see on ümbervahetatav – on leping tähtajatu ning selle osapooled on määratud teineteisest igavesse sõltuvusse.

Annami moraali kohaselt on kingituse vastuvõtmine ohtlik. Westermarck,⁴⁸⁰ kes sellele faktile tähelepanu juhtis, tajus mõneti ka selle tähtsust.

IV PEATÜKK

KOKKUVÕTE

I. MORAALIALASED JÄRELDUSED

Neid tähelepanekuid on võimalik laiendada ka meie endi ühiskondadele.

Arvestatav osa meie moraalist ja elust endast viibib endiselt sessamas kingituste tegemise atmosfääris, milles segunevad omavahel kohustus ja vabadus. Õnneks pole kõik veel klassifitseeritav ostu ja müügi terminites. Lisaks müüdavale väärtusele on asjadel endiselt alles sentimentaalne väärtus, kuigi leidub ka asju, millel on üksnes müüdav väärtus. Kaupmehemoraal pole ainus, mis meil on. Meie seas on veel inimesi ja klasse, kel on endisaegsed kombed, ning peaaegu me kõik paindume nende kommete järgi vähemalt teatud sündmuste või iga-aastaste tähtpäevade puhul.

Vastukingituseta kingitus muudab selle vastuvõtja endiselt madalamaks, iseäranis juhul, kui vastukingile pole mõeldudki. Meenutades Emersoni kummalist esseed „On Gifts and Presents“⁴⁸¹, asume endiselt germaani õiguse sfääris.

Heategevus on abisaajale endiselt haavav,⁴⁸² ning kõik meie moraalsed pingutused on suunatud rikaste almuseandjate ebateadliku ja rusuva patronaazi vastu.

Küllakutsele tuleb vastata, samuti viisakustele. Näeme siin säilmeid vanast traditsioonilisest aluspõhjast, aadellikest potlatšidest, ning näeme vilksamisi ka inimtegevuse põhjapanevaid motiive: samasooliste isikute omavaheolist võistlust,⁴⁸³ seda meeste põhilist „imperialismi“, mis on ühelt poolt ühiskondliku, teisalt animaalse ja psühholoogilise taustaga. Selles eraldi elusfääris, milleks on meie ühiskondlik elu, ei saa me iial võlgu jääda. Tasuda tuleb enamaga, kui on saadud. Terve „ringi“ eest maksmine on alati kallim ja suurejoonelisem. Meie lapsepõlve külapere Lorraine’is, kes elas argipäeviti kõige kitsamates tingimustes, oli valmis laostuma külaliste heaks, küla kaitsepühaku auks peetavate pidustuste, pulmade, leeripeo või peiede korral. Neil puhkudel tuli hoida laia joont. Võib isegi öelda, et osa meie rahvast käitub sel viisil pidevalt ning kulutab külaliste, pühade ja uusaastakinkide peale mõõtu pidamata.

Külalisi tuleb kutsuda ja kutsed tuleb vastu võtta. See reegel kehtib endiselt, isegi meie liberaalsetes kogukondades. Veel vaevalt viiekümne aasta eest ja võib-olla hiljemgi võttis mõnes Saksamaa ja Prantsusmaa osas pulmapeost osa kogu küla; kõrvalehoidmine oli väga halb märk, kaduse sümptom ja tõend, kaetamine. Mõnel pool Prantsusmaal võtavad endiselt kõik tseremooniast osa. Provence’is toob igaüks siiani lapse sünni puhul oma muna ja muid sümboolseid kingitusi.

Müüdud asjadel on ikka veel oma hing, neid jälitab ikka veel nende endine omanik ja nemad omakorda jälitavad teda. Ühes Vogeeseide orus, Cornimont’is oli veel üsna

hiljuti levinud järgmine komme (mis käibib ehk mõnes peres siiani): selleks, et ostetud loomad unustaksid oma endise peremehe ega tunneks kiusatust „koju tagasi“ pöörduda, tehti laudaukse sillusele rist, hoiti alles müüja lõõg ning anti loomadele peo pealt soola. Raon-aux-Bois's anti neile paremast käest võisai, mida oli keerutatud kolm korda ümber katlakonksu. Tõsi, siin on tegu suurte koduloomadega, kes olid osa perest, ning laut omakorda oli osa majast. Kuid terve hulk muid prantsuse kombeid lasevad mõista, et müüdud asi tuleb müüjast lahutada – lüüa müüdud asja pihta, anda müüdud lambale piitsa jne.⁴⁸⁴

Võib isegi öelda, et päris suur osa õigussüsteemist, mis puudutab töösturite ja kaupmeeste õigust, on tänapäeval moraaliga pahuksis. Rahva ja tootjate majanduslikud eelarvamused tulenevad nende kindlast tahtmisest jälitada asja, mille nad on tootnud, ning torkivast tundest, et nende tööd müüakse edasi, ilma et nemad sellest enam kasu lõigata saaksid.

Meiegi päevil astuvad ammused printsiibid meie koodeksite ranguse, abstraktsuse ja ebainimlikkusega vastasseisu. Sellest vaatepunktist võib öelda, et terve osa meie kujunevast õigussüsteemist ning mõned õige hiljutised kombad väljendavad tagasipöördumist varasema juurde. Ning see reaktsioon meie režiimi roomaliku ja saksiliku tundekülmuse vastu on täiesti eluterve ja tugev. Nõnda võib tõlgendada nii mõndagi uut õigusprintsipi ja kommet.

Läks kaua, enne kui originaalkäsikirja, prototüübi või kunstiteose toore müügiakti kõrval hakati tunnistama

kunstilist, kirjanduslikku ja teaduslikku omandit. Ühiskondadel pole tõesti kuigi suurt huvi tunnistada, et autori või leiutaja, tolle inimkonna heategija pärijatel võiks tema loodud asjadele olla muid õigusi peale teatud pärimisõiguste; meelsasti kuulutatakse, et need on samavõrd kollektiivse kui individuaalse vaimu viljad; üldsus ihkab, et need langeksid kiireimas korras avalikku kasutusse või rikkuste üldisse ringlusse. Siiski ajendas elusolevate kunstnike ja nende vahetute pärijate maalide, skulptuuride ja kunstiobjektide lisandväärtuse skandaal Prantsusmaal ühe seaduse väljakuulutamist septembris 1923. See annab kunstnikule ja tema õigusjärglastele õiguse nende tööde edaspidiste müügitehingute pealt kasu saada.⁴⁸⁵

Kogu Prantsuse sotsiaalkindlustust puudutav seadusandlus – see juba teostunud riigisotsialism – on ajendatud järgmisest printsibist: töötaja on andnud oma elu ja töö ühelt poolt kollektiivile, teiselt poolt aga oma tööandjale, ning kui ta peab panustama oma sotsiaalsesse kindlustatusse, siis need, kes on tema tööst kasu lõiganud, jäävad ka palka makstes tema tänuvõlglasteks. Riik ise aga, mis esindab kogukonda, võlgneb talle ühes ta tööandjatega teatud kindlustatuse tööta jäämise, haigestumise, vananemise ja surma vastu.

Isegi need hiljutised nutikad praktikad – näiteks perekonna toetusfondid, mida Prantsuse töösturid on peret ülal pidavate tööliste heaks vabaltahhtlikult ja jõuliselt arendanud – vastavad spontaanselt tööandjate vajadusele ühendada endaga inimesi endid, pidada arvet nende koormiste üle ning materiaalsete ja moraalsete huvide üle, mida need

koormised esindavad.⁴⁸⁶ Analooesed liidud toimivad sama edukalt ka Saksamaal ja Belgias. Suurbritannias, selle kohutava ja kestva tööpuuduse ajal, mis puudutab miljoneid töölisi, hakkab kujunema lausa omaette liikumine, mis nõuab kohustuslikku töötuskindlustust, mida korraldaksid liidud ja ühingud. Linnad ja riik on väsinud tegemast neid üüratuid kulutusi ja maksmast töötutele, kuna töötuse põhjus tuleneb üksnes tööstustest ja turu üldistest tingimustest. Nii rabelevad silmapaistvad majandusteadlased ja tööstusjuhid (Pybus, *sir* Lynden Macassey) selle nimel, et ettevõtted ise organiseeriks neid töötukassasid ja tooksid ise neid ohvreid. Kokkuvõttes tahaksid nad, et tööliste turvalisuse ja tööpuuduse vältimise hind moodustaks osa iga üksiku tööstuse üldistest kuludest.

Kogu selles moraalil ja seadusandluses ei väljendu meie arvates mäss, vaid hoopis tagasipöördumine õiguse juurde.⁴⁸⁷ Ühelt poolt näeme tärkamas ja teoks saamas ametialast moraali ning korporatiivset õigust. Neil hüvitiskassadel, neil vastastikuse abi ühendustel, mida tööstusettevõtete rühmad ühe või teise tööliiskonna heaks loovad, pole puhta moraali seisukohalt ühtki viga, välja arvatud see, et nende juhtohjad on tööandjate kätes. Kuid esineb ka rühmategevust: riik, omavalitsused, avalikud abiasutused, pensionikassad, hoiukassad, vastastikuse abi ühendused, juhtkonnad ja palgatöõjõud on kõik liitunud ühte – on seda juba praegu näiteks Saksa ja Alsace-Lorraine'i sotsiaalses seadusandluses, peagi aga ka Prantsuse omas. Seega jõuame me peatselt tagasi rühmamoraali juurde.

Teisalt on just üksikisikud need, kelle eest riik ja selle allüksused soovivad hoolt kanda. Ühiskond tahab üles leida oma raku. Ta ümbritseb ja otsib indiviidi üles kummalises vaimuseisundis, milles segunevad indiviidi õiguste tunne ning hulk muid, puhtamaid tundeid: halastus, ühiskondliku töö tahe, solidaarsus. Sellised teemad nagu kinkimine, kingituses sisalduv vabadus ja kohustus, kinkimise heldus ja huvipõhisus taasilmuvad meie enda ühiskonnas nagu ammu unustatud juhtmotiiv.

Kuid fakti nentimisest ei piisa, sellest tuleb tuletada ka praktika, moraalireegel. Ei piisa tõdemusest, et õigussüsteem hakkab vabanema mõnest abstraktsioonist (reaalse õiguse ja personaalse õiguse eristus); et see hakkab toorele müügi ja teenustasu õigusele lisama muid õigusi. Tuleb ka kinnitada, et see revolutsioon on hea.

Esiteks me naaseme – ja peamegi naasma – „ülla kulutuse“ kombestiku juurde. On vaja, et nõnda nagu anglosaksi maades, nagu nii paljudes teisteski metsikutes või kõrgelt tsiviliseeritud kaasaegsetes ühiskondades hakkaksid rikkad (vabatahtlikult ja ka paratamatult) pidama ennast justkui oma kaaskodanike varahoidjateks. Antiiktsivilisatsioonidel, millest meie omad on välja kasvanud, olid ühtedel suured hingamisaastad, teistel liturgiad, koreegid ja spetsiaalsed maksekohustused jõukatele, ühissöömaajad, ediilide ja konsulaarametnike kohustuslikud väljaminekud. Peaksime pöörduma tagasi sedalaadi seaduste juurde. Seejärel on vaja, et kantaks suuremat hoolt üksikisiku, tema elu, tervise ja hariduse eest (mis on muide rentaaabel), tema perekonna

ja selle tuleviku eest. On vaja rohkem head usku, tundlikkust, suuremeelsust igasugustes lepingutes, mis puudutavad teenuste rentimist, eluruumide üüri ja elutähtsate tarbekaupade müüki. Ning on tõesti vaja, et leitaks võimalus piirata spekulierimist ja liigkasuvõtmist.

Ja siiski on ka vaja, et üksikisik töötaks. On vaja, et ta oleks sunnitud lootma pigem endale kui teistele. Ühelt poolt on vaja, et ta kaitseks oma huve nii üksikisikuna kui ka rühma liikmena. Ülemäärane heldus ja kommunism oleksid talle – ja ka ühiskonnale – sama kahjulikud kui meie kaasaegsete egoism ja meie seaduste individualism. Mahābhāratas selgitab üks paha metsavaim braahmanile, kes andis liiga palju ning kohatult: „Vaata sellepärast sa oledki kõhn ja kahvatu.“ Vältida tuleks nii munga kui ka Shylocki eluviisi. See uus moraal seisneb kindlasti ideaali ja tegelikkuse mõistlikus ja mõõdukas segus.

Nii võime ja peame me pöörduma tagasi muistse ja elementaarse juurde. Siis leiame üles need elu ja tegutsemise motiivid, mida tunnevad veel paljudki ühiskonnad ja klassid: avaliku andmise rõõmu, suuremeelse kunstilise kulutuse mõnu, heameele külalislahkusest ning isiklikest ja avalikest pidustustest. Sotsiaalne kindlustus, hool vastastikuse toetuse ja koostöö eest ametikollektiivis ja kõigi nende moraalseste isikute vahel, mida inglise õigussüsteem nimetab kaunilt sõprusühinguteks („Friendly Societies“), on väärt rohkem kui lihtne isiklik kindlustunne, mille tagas aadlik oma rentnikule; rohkem kui see armetu elujärg, mida võimaldab tööandjatelt saadav päevapalk;

isegi rohkem kui kapitalisti muutlikul krediidil rajanevad säästud.

On isegi võimalik ette kujutada ühiskonda, milles valitseksid sellised printsiibid. Meie suurrahvaste liberaalsetel ametialadel sedalaadi moraal ja majandus mõningal määral juba toimivad. Au, omakasupüüdmatuse ja korporatiivne solidaarsus ei ole pelgad sõnakõlksud ega ole ka vastuolus töö tarvilikkusega. Täiustagem seda moraali ja muutkem inimlikumaks ka teisi ametirühmi. See oleks suur samm, mida ka Durkheim sageli soovitas.

Arvame, et seda tehes naaseksime me õiguse igikestvate aluste, normaalse ühiskondliku elu printsiibi enese juurde. Pole tarvis soovida, et kodanikud oleksid liiga head või liiga subjektiivsed, liiga tundetud või liiga realistlikud. On vaja, et neil oleks terav eneseteadvus, kuid samuti teadlikkus teistest, ühiskondlikust tegelikkusest (või kas leidub neis moraaliasjus üldse mingit muud tegelikkust?). On vaja, et ta tegutseks iseennast, ühiskonda ja selle alamrühmi arvesse võttes. See moraal on igavene, see on ühine kõige kõrgemalt arenenud ühiskondadele, lähituleviku ühiskondadele ja ka madalaimal arengujärjel olevatele ühiskondadele. Siin jõuame asja tuumani. Me ei räägi enam isegi õigusterminitest, vaid inimestest ja inimrühmadest, sest just nemad, just ühiskond, just lihast, luust ja vaimust inimeste tunded on need, mis toimivad kõikjal ja alati.

Tõestagem seda. Süsteem, mida soovitame nimetada (klannidevaheliseks) totaalsete andide süsteemiks – milles üksikisikud ja rühmad kõike omavahel jagavad –, kujutab

endast kõige vanemat majandus- ja õigussüsteemi, mida suudame tõdeda ja taibata. See moodustab tausta, millelt eraldus kingituse-vahetuse moraal. Ühtlasi on see aga kõigis oma proportsioonides täpselt sedasama tüüpi kui süsteem, mille poole suundumas tahaksime me näha omaenda ühiskondi. Nende ammuste õigussüsteemi faaside mõistetavaks muutmiseks toogem kaks näidet äärmiselt mitmekesistest ühiskondadest.

Kesk-Ida-Queenslandis Pine Mountainis⁴⁸⁸ *corroboree*’l (dramaatiline rituaalne tants) sisenevad kõik tantsijad koradamööda pühitsetud kohta, ühes käes odaheitja, teine käsi selja taga; siseneja heidab oma relva sõõri sisse tantsuplatsi teises otsas, nimetades samal ajal valjusti koha, kust ta on tulnud, näiteks: „Kunyan on minu maa“⁴⁸⁹; ta seisatab hetke ja selle aja jooksul panevad sõbrad ta teise kätte kingituse: oda, bumerangi või mõne muu relva. „Nii võib hea sõdalanlane saada rohkem, kui ta kätte mahub – eriti juhul, kui tal on meheleminekueas tütreid.“⁴⁹⁰

Winnebago siuude hõimus pöörduvad klannipealikud oma ametivendade,⁴⁹¹ teiste klannide pealike poole ülimalt iseloomulike kõnedega, mis annavad hea ettekujutuse kõigis Põhja-Ameerika indiaanikultuurides levinud etiketist.⁴⁹² Klannipühal küpsetab iga klann teiste klannide esindajatele toitu ja valmistab nende jaoks tubaka. Võtkem näiteks katkendid Madude klanni pealiku kõnest: „Ma tervitän teid; kõik on hästi; kuidas võiksingi ma teisiti öelda? Olen vaene ja väärtuseta mees ja teie olete mind meeles pidanud. Kõik on hästi ... Te olete mõelnud vaimudele ja

olete tulnud minu kõrvale istuma ... Peagi täidetakse teie toidunõud ja ma tervitan teid veel kord, teid, inimesi, kes asuvad vaimude asemele ...⁴⁹³ Ja kui kõik pealikud on sõõnud ning ohvritubakas on põletatud, võetakse peo ja andide moraalne toime kokku viimases vormelis: „Täna teid, et tulite mu istekohti täitma, olen teile tänulik. Andsite mulle julgust ... Teie vanaisade õnnistused (kes said ilmutusi ning keda te kehistate) on võrdsed vaimude õnnistustega. Hea, et võtsite osa mu peost. Peab olema nii, nagu meie esiisad on öelnud: „Teie elu on habras ja teile annab jõudu vaid „vaprate nõu“.“ Te olete mulle nõu andnud ... See tähendab minu jaoks elu.“

Nii on see üks ja sama tarkus läbinud kogu inim-evolutsiooni. Võtkem siis endagi elu printsiibiks see, mis on printsiibina alati toiminud ja toimib ka edasi: loobuda enesekesksusest, võtta endale andmise vabadus ja kohus; pole karta, et eksiksime. Üks kena maoori vanasõna ütleb:

„Ko Maru kai atu

Ko Maru kai mai

Ka ngohe ngohe.“

(„Anna sama palju kui võtad, kõik läheb väga hästi“⁴⁹⁴)

II. JÄRELDUSED MAJANDUSSOTSIOLOOGIA NING POLIITÖKONOOMIA KOHTA

Lisaks sellele, et need faktid valgustavad meie moraali ja aitavad määrata ideaale, võib nende seisukohalt paremini analüüsida ka kõige üldisemaid majanduslikke fakte; ning

see analüüs aitab koguni aimata paremaid juhtimisprotse-duure, mida annaks meie ühiskondades rakendada.

Mitut puhku nägime, kui võrd kaugele jäi kogu see vahe-tuse-kingituse ökonoomia nii-öelda naturaalmajanduse või utilitarismi raamidest. Kõik need nii olulised nähtu-sed kõigi nende rahvaste majanduselus (öelgem, et tegu on suure neoliitilise tsivilisatsiooni esindajatega) ja kõik nende traditsioonide olulised säilmed – kas meile lähedas-tes ühiskondades või meie endi ühiskondade kommetes – jäävad väljapoole skeeme, mida tavatsevad pakkuda need üksikud majandusteadlased, kes on mitmesuguseid teada-olevaid majandussüsteeme võrrelda tahtnud.⁴⁹⁵ Lisame nii-siis oma tähelepanekud Malinowski omadele, kes pühen-das terve uurimuse „primitiivse“ majanduse kohta käivate käibedoktriinide „õhkimisele“.⁴⁹⁶

Vaadeldgem järgmist kõigutamatute faktide ahelat:

Nendes ühiskondades toimib väärtuse mõiste; kuhja-takse isegi meie mõistes tohutuid ülejääke. Need ülejäägid lastakse sageli puhtalt, suurejooneliselt⁴⁹⁷ ja vähimagi mer-kantiilsuseta kaotsi; vahetatakse teatud rikkusi, teatud eri-sugust valuutat.⁴⁹⁸ Kuid kogu see väga rikas majandus on täis ka religioosseid elemente: rahal on endiselt maagiline väärtus ja see on endiselt seotud klanni või üksikisikuga;⁴⁹⁹ mitmesugused majandussfäärid – näiteks turg – on riitus-test ja müütidest läbi imbunud; nad jäävad loomult tsere-moniaalseks, kohustuslikuks, tõhusaks,⁵⁰⁰ on täis riitusi ja õigusi. Sellest vaatepunktist vastame juba küsimusele, mille esitas Durkheim majandusliku väärtuse mõiste religioosse

algupära kohta.⁵⁰¹ Need faktid vastavad ka hulgale küsimustele, mis puudutavad selle praktika vorme ja põhjusi, mida nii kohatult nimetatakse vahetuseks, „bartertehinguteks“, tarvilike asjade *permutatio*’ks⁵⁰² ning milles majandusajaoolased ladina tarkade eeskujul (kes omakorda järgisid Aristotelest⁵⁰³) näevad tööjaotuse algupära. See, mis ringleb kõigis neis mitmesugustes ühiskondades, millest suurem osa on üsna valgustatud, on hoopis midagi muud kui tarbeväärtus. Kõigi nende suhete tõttu, millele lepingud aluse panevad, viibivad klannid ning ealised ja soolised rühmad pidevas majanduslikus kiheluses. Ja see erutus ei tunnista kaineid kaalutlusi; see on sootuks vähem proosaline kui meie müügi- ja ostukäitumine, kui meie teenuste rentimised või börsimängud.

Ja ometi võime me minna siit veelgi kaugemale. Võime lahustada, läbi segada, toonida ja ümber määratleda kõik põhimõisted, mida oleme kasutanud. Terminid, mida oleme pruukinud – kink, and –, ei ole ise päris täpsed. Me pole lihtsalt paremaid leidnud. Oleks paslik proovile panna juba need õigus- ja majandusalased mõisted, mida me meeldi vastandame: vabadus ja kohustus; heldus, suuremeelsus, luksus ja säästmine, huvi, kasu. Neis asjus võime anda vaid viiteid. Võtkem näiteks Trobriandi saarte elanikud.⁵⁰⁴ Kõiki neid majanduslikke toiminguid, mida oleme kirjeldanud, ajendab veel üks keerukas mõiste; ning see pole ei täiesti vaba ega tasuta anni mõiste ega ka täiesti omakasupüüdliku tootmise ja vahetuse mõiste. See on hoopis omalaadne hübriid.

Malinowski on teinud tõsiseid pingutusi,⁵⁰⁵ et rühmitada ajendite, huvi ja huvituse alusel kõik need tehingud, mida ta trobriandlaste juures täheldas. Ta paigutab need puhta kingituse ja puhta kaubeldava barterteingu vahele.⁵⁰⁶ Kuid sisimalt on see klassifikatsioon asjakohatu. Nii täiteks oleks Malinowski järgi puhasteks kingitusteks abikaasade vahelised kingid.⁵⁰⁷ Meie arvates aga on Malinowski välja toodud faktidest üheks olulisimaks ja kogu inimkonna seksuaalsuhete osas kõnekaimaks see, mis puudutab *mapula*'t,⁵⁰⁸ mehe „pidevat“ tasu oma naisele, omalaadset palka tarbitud seksuaalteenuse eest.⁵⁰⁹ Niisamuti võib kingitusi pealikule lugeda maksuks; toidujagamised (*sagali*) on hüvitis tööde eest ja läbiviidud riituste (näiteks surnuvalve) eest.⁵¹⁰ Nagu need kingid ei ole spontaansed, pole nad ka päriselt omakasupüüdmatud. Enamasti on siin tegu juba vastuanniga, mis on tehtud mitte üksnes teenuste ja asjade eest tasumiseks, vaid ka tulutoova liidu säilitamiseks.⁵¹¹ Liidust ei saa isegi keelduda, nagu näitavad liidud kalurihõimude⁵¹² ja põllupidajatest või savinõude valmistajatest hõimude vahel. See fakt on üleüldine, oleme seda kohanud näiteks maooride ja tsimšide juures ning mujal.⁵¹³ Nii näemegi, milles peitub see ühtaegu müstiline ja praktiline jõud, mis klanne kokku seob ja ühtaegu lahutab, mis tekitab tööjaotuse ja sunnib neid samas oma töö vilju vahetama. Isegi nois ühiskondades on üksikisik ja rühm – või pigem alamrühm – tundnud alati suveräänset õigust lepingust loobuda – see annabki sellele varade ringlusele suuremeelsuse ilme; kuid teisalt pole neil selleks keeldumiseks olnud harilikult ei õigust ega

huvi – ja just see lähendab neid kaugeid ühiskondi siiski ka meie omadele.

Valuuta kasutamine võiks ärgitada ka muid arutlusi. Trobriandlaste *vaygu'a'd*, käevõrud ja kaelakeed – just nagu Loode-Ameerika vaskobjektid või irokeeside *wampun'*id – on ühtaegu rikkused, rikkuse märgid,⁵¹⁴ vahetamise ja maksmise vahendid, kuid ka asjad, mida tuleks ära anda, isegi hävitada. Ainult et lisaks on need veel pandid, seotud inimestega, kes neid kasutavad – ja need pandid seovad omakorda neid inimesi. Kuid et neid kasutatakse teisalt ka juba rahamärkidena, ollakse huvitatud nende äraandmisest, et saada oma valdusse uusi objekte ja muuta need kaupadeks või teenusteks, mis omakorda muutuvad rahaks. Võiks tõesti öelda, et trobriandi või tsimši hõimupealik toimib mõneti nagu kapitalist, kes oskab õigel ajal rahast lahti saada, et aga oma kapitali uuesti kasvatada. Huvi ja omakasupüüdmatus seletavad ühtviisi nii seda arhailist rikkuste ringluse viisi kui ka rikkuse märkide ringlust, mis sellele järgneb.

Isegi rikkuste laushävitamine ei osuta täielikule ükskõiksusele, mida võiks sellest oodata. Isegi need suurejoonelised toimingud pole vabad enesekesksusest. See toretsev, peaaegu alati liialdatud, sageli puhtalt hävituslik tarbimisvorm, kus märkimisväärsed ja kaua kogutud varad korraga ära antakse või koguni hävitatakse – eriti potlatši puhul⁵¹⁵ –, annab neile institutsioonidele pillavalt kulutava ja lapsikult priiskava ilme. Tõepoolest, lisaks sellele, et nende toimingute käigus kaotatakse kasulikku asju

ja tarbitakse mõõdutundetult külluslikke toite, hävitatakse siin ka puhtalt hävitamise rõõmust – näiteks vaskobjekte ja raha, mida tsimši, tlingiti ja haida pealikud viskavad vette ja mida kvakiutli ja liitlashõimude pealikud purustavad. Kuid nende kingituste ja meeletu tarbimise, nende sõgedate kaotuste ja hävitamise motiiv ei ole kaugeltki omakasupüüdmatu – eriti potlatšiga ühiskondades. Nende kingituste kaudu kehtestub hierarhia pealike ja nende vasallide ning vasallide ja nende sabarakkude vahel. Kinkimine tähendab oma üleoleku väljendamist, näitamist, et ollakse suurem ja kõrgem, *magister*; võtta kingitusi vastu ilma vastukingituseta või suurema vastukingituseta tähendab alluda, kliendiks ja teenriks hakata, pisenduda ja madalduda (*minister*).

Maagiline rituaal *kula*-ringis, mida nimetatakse *mwasila*'ks,⁵¹⁶ on täis vormeleid ja sümboleid, mis näitavad, et see, kes soovib lepingut sõlmida, taotleb ennekoike kasu: sotsiaalset, võiks isegi öelda brutaalset üleolekut. Nii nõiub ta kõigepealt ära beetlipähkli, mida nad oma partneritega kasutavad, nõiub ära pealiku, tema seltsimehed, nende sead, kaelakeed, pea ja selle „avaused“, lisaks veel kõik, mis on kaasa toodud, *pari*'d, avakingitused ja muu, ning laulab siis, mitte ilma liialdamata.⁵¹⁷

„Ma pööran ümber mäe, mägi liigutab, mägi varie-seb kokku ... Mu võlujõud ulatub Dobu mäe tippu ... Mu kanuu vajub põhja jne ... Mu maine on nagu kõu; mu samm on nagu müra, mida teevad lendavad nõiad. Tudududu.“

Olla esimene, kõige kaunim, kõige õnnelikum, kõige tugevam ja kõige rikkam – see on see, mida ihatakse, ja nii seda saavutatakse. Hiljem kinnitab pealik oma mana, jagades selle, mille sai, vasallide ja sugulaste vahel laiali; ta säilitab oma seisuse pealike seas, jagades keede vastu käevõrusid, külaskäikude vastu külalislahkust jne. Sel puhul on rikkus igast vaatepunktist niihästi prestiiži tõstev kui ka kasu toov vahend. Ent kas on kindel, et meie endi ühiskondades on asjalood teisiti ning et ka meil ei kujuta rikkus endast eeskätt vahendit kaasinimeste üle valitsemiseks?

Pangem nüüd proovile üks teine mõiste, mida just äsja vastandasime kingitusele ja omakasupüüdmatusale: huvi, individuaalse kasu taotlus. Ka see ei toimi nõnda, nagu meie seda mõistame. Kui mõni samaväärne motiiv innustab kingituste ja kulutuste tegemisel trobriandi või indiaani hõimupealikke, andamanide klanne jne, või innustas kunagi heldeid hindusid, üllaid germaanlasi ja kelte, siis ei ole see mitte külm kaupmehe-, kapitalisti- või pankuriloogika. Nois kultuurides on huvid küll mängus, kuid teistviisi kui meie päevil. Rikkusi küll kogutakse, kuid selleks, et kulu- tada, et „kohustada“, et saada ustavaid „läänimehi“. Teisalt tehakse ka vahetust, kuid enamasti vahetatakse luksus- esemeid, kaunistusi, rõivaid – või siis vahetult tarbitavaid hüvesid, pidustusi. Saadu hüvitatakse kuhjaga, kuid seda selleks, et esimest kinkijat või vahetajat alandada – mitte ainult selleks, et korvata kadu, mille tekitab ajaline viivi- tus. Huvid on mängus, kuid need on meid kannustavate huvidega üksnes analoogsed.

Kahe majandustüübi vahel, millest üks on suhteliselt amorfne ja omakasupüüdmatu, toimib alamrühmade sees ning juhib Austraalia või Põhja-Ameerika (idaosa ja preeriaindiaanlaste) elu, ning teine individuaalne ja puhtalt huvipõhine, mis on vähemalt osaliselt omane meie ühiskondadele seitsaadik, kui semiidi ja kreeka rahvad selle avastasid, asub minu arvates tohutu rida majanduslikke institutsioone ja sündmusi; ning seda rida ei valitse majanduslik ratsionalism, millest me nii meelsasti kaldume teooriat tegema.

Sõna „huvi“ [*intérêt*] on ise üsna hiline ning pärineb raamatupidamistehnikast: ladina sõna *interest* kirjutati arveraamatutes kogutava rendi numbrite kohale. Kõige epikuurlikumat laadi antiikmoraalis taotletakse hüve ja mõnu, mitte materiaalet kasu. Oli vaja ratsionalismi ja merkantilismi võitu, et kasu ja individuaalsuse mõisted jõuliste printsiipide seisusse tõuseksid. Individuaalse huvi mõiste triumfi võib peaaegu täpselt dateerida: see järgnes Mandeville'i satiirile „Valm mesilastest“ (*Fable des Abeilles*). Vaid läbi raskuste ja ümberütlemise saab tõlkida neid sõnu – „individuaalne huvi“ – ladina, kreeka või araabia keelde. Isegi inimesed, kes kirjutavad klassikalises sanskriti keeles, kes kasutavad sõna *artha*, mis on üsna lähedane meie huvi ideega, on loonud endale huvist – nagu ka teistest tegutsemise kategooriatest – meie omast erineva idee. Juba india klassikalise kultuuri pühad raamatud jaotavad inimliku tegutsemise motiive järgmiselt: seadmus (*dharma*), huvi (*artha*), iha (*kama*). Kuid ennekoike on siin tegu poliitilise

huviga – kuninga, braahmanite, ministrite, kuningriigi ja iga eraldi kasti omaga. Nitisastrate rohke kirjandus ei ole toonilt majanduslik.

„Majandusliku looma“ on inimesest teinud alles õige hiljuti meie õhtumaised ühiskonnad. Kuid me kõik ei ole veel sedalaadi olendid. Meie massides ja eliidis on puhas ja irratsionaalne kulutamine levinud praktika; see ise-loomustab ikka veel meie aadelkonna mõningaid fossiile. *Homo oeconomicus* ei ole meie selja taga, vaid ees – nagu ka moraali- ja kohuseinimene; nagu ka teaduse- ja mõistuseinimene. Väga kaua on inimene olnud midagi muud. Ja see polnud väga ammu, kui temast sai masin – arvutusmasin.

Sellest pidevast ja jäigast utilitaarsest kalkulatsiooni oleme me muide veel õnneks üsna kaugel. Uurigem põhjalikult, statistiliselt, nagu seda on teinud Halbwachs töölisklassi puhul, mida kujutab endast meie, kesklassist õhtumaalaste tarbimine ja kulutamine. Kui paljusid oma vajadusi me rahuldame? Ja kui palju me rahuldame selliseid kalduvusi, mille lõppeesmärgiks ei ole isiklik kasu? Kui suurt osa oma sissetulekuist saab rikas inimene seostada isikliku kasuga? Kas ei ole ta oma kulutuste poolest luksusele, kunstile, narrustele ja teenijatele sarnane ennisaegsete ülikutega või nende barbaritest pealikega, kelle kombeid me kirjeldasime?

Kui nii, siis on see ka hea? See on juba iseküsimus. Võib olla hea, et puhta kulutuse kõrval leidub ka teisi kulutamise ja vahetamise võimalusi. Ja siiski ei seisne parim majandustegevuse meetod meie meelest mitte pelgalt individuaalsete

vajaduste arvestuses. Usun, et me peaksime – isegi oma-enda jõukuse kasvatamise nimel – hoiduma hakkamast kitsalt finantsasjatundjateks ning saama selle asemel paremateks raamatupidajateks ja juhtideks. Toores individuaalsete eesmärkide tagaajamine on kahjulik terviku eesmärkidele ja rahule, selle töö ja rõõmude rütmile ning viimaks – tagasimõjuna – ka indiviidile endale.

Nagu nägime, püüavad kapitalistlike ettevõtete endi olulised seksioonid ja liidud rühmaviisiliselt oma töotajaskonna rühmadega ühendusse astuda. Teisalt väidavad kõik – nii tööandjate kui ka palgatööjõu – ametiühingud, et nad kaitsevad ja esindavad üldisi huve sama tulihingeliselt nagu oma liikmete või isegi oma korporatsioonide erahuve. Tõsi, need kaunid kõned on kirjatud rohkete metafooriga. Ja ometi tuleb tõdeda, et sellele „sotsiaalsele“ tasemele hakkavad tõusma mitte üksi moraal ja filosoofia, vaid isegi majanduspraktika ja majanduslikud arvamused. Tunnetaakse seda, et inimesi ei saa kuigi hästi tööle panna muidu kui kindlustades neile kogu eluks lojaalse palga lojaalse töö eest, mida nad teevad ühtaegu ligimeste ja iseenda heaks. Tootja-vahetaja tunneb taas – on alati tundnud, kuid tunneb sedakorda teravamalt –, et ta vahetab enam kui lihtsalt tooteid või töötunde; et ta annab midagi endast: oma aega, oma elu. Selle anni eest ootab ta hüvitust, olgu või tagasihoidlikku. Ning selle ootuse eiramine tähendab tema õhutamist laiskusele ja madalamale tootlikkusele.

Ehk võiksime välja pakkuda ühe järelduse, mis on korraga sotsioloogiline ja praktiline. Koraani kuulus 64. suura

Petmine (Viimsepäevakohus), mille Jumal Mekas Muhamedile andis, sedastab:

„15. Teie lapsed ja vara on teile vaid kiusatuseks, suurim tasu ootab teid Jumala juures.

16. Seepärast kartke Jumalat nagu suudate, kuulake teda, olge alandlikud ja kulutage⁵¹⁸ enda kasu pärast. Need, kes on vabanenud omaenese ihnsuse ohust, on edasijõudjad.

17. Kui te laenate tublisti Jumalale, tasub ta teile kahevõrra ja andestab teile, sest Jumal on üllas ja helde,

18. kes teab salajasi ja avalikke asju, ta on võimas ja tark.“⁵¹⁹

Asendage siin Jumal ühiskonnaga ja töötajarühmaga või, kui olete religioosne, lugege need kõik kolm omavahel kokku; asendage almuse mõiste koostöö, töö, ligimesele tehtava anni mõistega – ja te saate üsna hea ettekujutuse sellest majanduskunstist, mis on praegu läbi raskuste sündimas. Näeme seda juba funktsioneerimas teatud majanduslikes rühmades ja masside südames, kes õige sageli tunnetavad omaenda ja ühishuve paremini kui nende juhid.

Neid ühiskondliku elu hämaraid külgi uurides suudame ehk veidi valgustada teed, millele meie rahvad oma moraalses ja ka majanduslikus mõtlemises peavad asuma.

III. ÜLDISE SOTSIOLOOGIA JA MORAALI ALASED JÄRELDUSED

Lubatagu meile veel üks märkus meetodi kohta, mida oleme järginud.

Ärgu arvatagu, et me tahame käesolevat tööd kellelegi eeskujuks seada. See töö on läbinisti viiteline. See on ebatäielik ja selle analüüsiosa võiks olla väljapeetum.⁵²⁰ Probleemide lahendamise ja lõplike vastuste andmise asemel esitame me pigem küsimusi ajaloolastele ja etnograafidele ning pakume välja uurimisobjekte. Hetkel piisab meile veendumusest, et selles liinis võib leida hulgaliselt olulisi fakte.

Kui see tõesti nii on, siis põhjusel, et selles probleemi-käsitusviisis leidub heuristiline printsiip, millele tahaksime tähelepanu juhtida. Kõik faktid, mida oleme uurinud, on – kui võib nii öelda – *totaalsed* sotsiaalsed faktid; või kui soovite: üldised sotsiaalsed faktid (kuigi see sõna meeldib meile vähem). See tähendab, et need faktid panevad teatud puhkudel liikuma kogu ühiskonna ja selle institutsioonide terviku (nagu potlatši, klannide vastandumise, hõimudevaheliste külaskäikude jms korral), ning teistel puhkudel üksnes väga suure hulga institutsioone – eriti juhul, kui need vahetused ja lepingud puudutavad pigem üksikisikuid.

Kõik need nähtused on ühekorraga juriidilised, majanduslikud, religioossed ja isegi esteetilised, morfoloogilised jne. Need on juriidilised, kuivõrd puudutavad era- ja avalikku õigust, organiseeritud ja kirjutamata moraali, ning võivad olla rangelt kohustuslikud või lihtsalt kiidetud

ja laidetud, ühtaegu poliitilised ja kodused, huvipakkuvad niihästi ühiskondlikele klassidele kui ka klannidele ja peredele. Need on religioossed, kuivõrd puudutavad ranget religiooni, maagiat ja animismi ning mitmesuguseid religioosseid hoiakuid. Need on majanduslikud, kuivõrd neis on läbivalt esil ühelt poolt väärtuse, kasulikkuse, huvi, luksuse, rikkuse, omandamise ja kogumise ideed, teiselt poolt aga tarbimise, koguni puhta kulutamise ja toretseva raiskamise idee, kuigi neid ideid mõistetakse teisiti kui meie tänapäevases kultuuris. Teiselt poolt on neil institutsioonidel oluline esteetiline külg, millest oleme selles uurimuses meelega mööda vaadanud. Kuid kordamööda esitavad tantsud, kõiksugu laulud ja paraadid, dramaatilised etendused, mida laagrist laagrisse ja liitlaselt liitlasele esitatakse; igasugu esemed, mida valmistatakse, kulutatakse, kaunistatakse, lihvitakse, kogutakse ja armastusega edasi antakse; kõik, mis rõõmuga vastu võetakse ja mida võidukalt kingitakse; pidustused ise, millel kõik osalevad; kõik – toit, esemed ja teenused, isegi „austus“, nagu ütleavad tlingitid –, kõik see tekitab ka esteetilisi tundeid, mitte üksi moraali või huviga seotud emotsioone.⁵²¹ See on nõnda mitte üksnes Melaneesias, vaid eriti veel süsteemis, mida kujutab endast Loode-Ameerika potlatš; eriti veel indoeuroopa maailma laadapidustustel.⁵²² Lõpeks on need selgelt morfoloogilised nähtused. Kõik siin toimub kogunemistel, laatadel ja turgudel või vähemalt pidustustel, mis neid asendavad. Kõik need eeldavad kogukondi, mis võivad olla püsivamad kui sotsiaalsete kogukondade hooajad (nagu

kvakiutlite talve-potlatši puhul) või nädalad (nagu melaneeslaste merereiside puhul). Teisalt on vaja, et oleks olemas teed, vähemasti rajad, mered või järved, mida mööda saaks rahus liikuda. On vaja hõimusesiseid, hõimudevahelisi ja rahvastevahelisi liite, *commercium*'i ja *connubium*'i.⁵²³ Need on rohkem kui teemad, rohkem kui institutsioonide elemendid, rohkem kui komplekssed institutsioonid, isegi rohkem kui institutsioonide süsteemid, mida saaks jaotada näiteks religiooniks, õiguseks, majanduseks jne. Need on „tervikud“, täielikud sotsiaalsed süsteemid, mille funktsioneerimist oleme püüdnud kirjeldada. Oleme näinud ühiskondi nende dünaamilises või füsioloogilises olekus. Me ei ole neid uurinud nii, nagu nad oleksid tardsed, staatilises või pigem surnud olekus, ja ammugi ei ole me neid lahutanud või lõhkunud õigusreegliteks, müütideks, väärtusteks ja hinnaks. Vaid kogu tervikut vaadeldes oleme suutnud tajuda peamist, terviku liikumist, selle elusat palet, üürikest viivu, mil ühiskond ja inimesed saavad teadlikuks endast ja oma olukorrast ligimese suhtes. Selles ühiskondliku elu konkreetses vaatluses peitub viis leida uusi fakte, mida me alles hakkame aimama. Miski pole meie arvates pakilisem ega viljakam kui see sotsiaalsete faktide uurimine.

See töö on tõhus kahekordselt. Esiteks üldisuse mõttes, kuna need üldise toimimise faktid on õnnekombel universaalsemad kui erinevad institutsioonid või nende institutsioonide erinevad teemad; alati rohkem või vähem juhuslikult lokaalse värvinguga. Kuid ennekõike tegelikusele vastavuse mõttes. Hakkame nägema ühiskondlikke

asju endid nende konkreetsuses, nii nagu need on. Me hoomame ühiskondades enamat kui ideid või reegleid – me hoomame inimesi, inimrühmi ja nende käitumisviise. Näeme neid nii, nagu mehaanikas nähakse masse ja süsteeme või nagu meres näeme kaheksajalgu ja meriroose. Märkame inimhulki, mobiilseid jõude, mis hõljuvad oma ümbruse ja sisetunnete vahel.

Ajaloolased tunnevad ja pahandavad õigusega, et sotsioloogid abstraherivad liialt ning viivad ühiskondade erinevad elemendid liialt üksteisest lahku. Tuleks teha nagu nemad: vaadelda seda, mis on antud. Antud on aga Rooma ja Ateena, keskmine prantslane ja selle või tolle saare mela-neeslane – mitte palve või õigus iseeneses. Pärast mõnetist paratamatut jaotamis- ja abstraherimistööd peaksid sotsioloogid sundima end tervikut uuesti kokku panema. Nii panevad nad antused vilja kandma. Nii leiavad nad ka võimaluse rahuldada psühholooge. Need tunnetavad ergult oma privileegi. Ja iseäranis psühhopatoloogid on kindlad, et uurivad konkreetset. Nad uurivad või vähemalt peaksid uurima, kuidas käituvad totaalsed, võimeteks jaotamata olendid. Meil tuleks neid matkida. Konkreetse – ja tervikliku – uurimine on võimalik ning veelgi haaravam ja selgitusjõulisem sotsioloogias. Meie vaatleme terviklikke reaktsioone ning arvuliselt määratletud inimkomplekse – terviklikke ja keerukaid olendeid. Ka meie kirjeldame neid koos nende organismide ja psüühega, kuid ühtlasi kirjeldame selle massi käitumisviise ning sellele vastavaid psüühilisi anomaaliaid: massi või organiseeritud ühiskondade ja

nende alamrühmade tundeid, ideid, tahteavaldusi. Ka meie näeme neid kehi ja nende kehade reaktsioone, mille ideed ja tunded on harilikult tõlgendused ja harvem motiivid. Sotsioloogia printsiibiks ja eesmärgiks on haarata rühma ja selle käitumist tervikuna.

Meil pole olnud aega – see oleks tähendanud meie piiratud ainese kohatut laiendamist – proovida kohe märgata kõigi meie osutatud faktide morfoloogilisi peensusi. Sellegipoolest on ehk kasulik vähemalt näite tasandil viidata meetodile, mida tahaksime järgida, millel sellelaadne uurimus võiks rajaneda.

Kõik ühiskonnad – välja arvatud meie, Euroopa omad –, mida oleme siin kirjeldanud, on kihistunud ühiskonnad. Isegi indoeuroopa ühiskonnad – Rooma oma enne Kahteist Tahvlit, germaani omad päris hilise ajani, kuni Eddade kirjutamiseni, Iiri oma kuni selle peamise kirjan-duse tekkeni – põhinesid klannidel või vähemalt suurtel suguvõsadel, mis olid sisemiselt rohkem või vähem lahutamatud ja väliselt üksteisest rohkem või vähem eraldatud. Kõik need ühiskonnad on – või olid – kaugel ühtlusest, mis on omane meile ja mida puudulik ajalooteadus neilegi omistab. Teisalt, nende rühmade sees olid üksikisikud, isegi tähtsaimad neist, vähem kurvad ja vähem tõsised, vähem ihned ja vähem enesekesksed, kui oleme meie; vähemalt väliselt olid nad – või on – meist suuremeelsemad ja heldemad. Kui rühmad hõimupidustuste, vastasklannide ning liitlasperekondade või teineteist initsieerivate perekondade tseremooniate aegu teineteisel külas käisid; isegi siis,

kui arenenumates ühiskondades – kus oli välja kujunemas „külalislahkuse“ reegel – hakkas „turgude“ ja külade „rahu“ kindlustama seadus sõpruse ja lepingute kohta jumalatega; terve pika aja jooksul ja arvestatavas hulgas ühiskondades on inimestevahelisi suhteid hingestanud kummaline liialdatud hirm ja vaenulikkus ning ühtlasi liialdatud suuremeelsus, mis üksnes meile sõgedana tundub. Kõigis ühiskondades, mis meie omale vahetult eelnevad või meid endiselt ümbritsevad, ning isegi suures hulgas meie endi rahvakommetest puudub kesktee: on kas täielik usaldus või täielik umbusaldus. Relvad pannakse maha ja maagiast loobutakse või siis antakse kõik – alates üürikesest külalislahkusest ning lõpetades tütarde ja varaga. Just sedalaadi meelsuses on inimesed enesekesksusest lahti öelnud ning kinkima ja vastu kinkima asunud.

Asi on selles, et neil polnud valikut. Kaks inimrühma, kes omavahel kohtuvad, saavad teha vaid ühte kahest: kas tõmbuda teineteisest eemale – umbusalduse või väljakutse korral ka võidelda – või siis sobitada suhteid. Kaupa tehakse alati võõrastega, isegi kui tegu on liitlastega – see kehtib isegi meile väga lähedastes õigus- ja majandussüsteemides. Trobriandi saarte kiriwinad ütlesid Malinowskile: „Dobu inimene ei ole hea nagu meie; ta on julm, ta on inimsööja. Kui meie dobu juurde läheme, siis kardame teda, ta võib meid tappa! Aga vaata! Ma sülitän nõiutud ingverijuurt ja nende meel muutub. Nad panevad piigid maha ja võtavad meid kenasti vastu.“⁵²⁴ Miski muu ei väljenda nii selgelt seda pidustuste ja sõjaolukorra ebastabiilsust.

Thurnwald, üks parimaid etnograafe, kirjeldab ühe teise Melaneesia hõimu juures genealoogilise statistika varal⁵²⁵ üht konkreetset sündmust, mis näitab sama hästi, kuidas neil inimestel rühmaviisiliselt pidu võitluseks üle läheb. Pealik Buleau oli kutsunud teise pealiku Bobali koos kaaskonnaga peole, mis pidi tõenäoliselt olema esimene pikas reas. Alustati terve öö kestnud tantsudega. Hommikul olid kõik möödunud öö tantsudest ja lauludest erutatud. Ühe lihtsa Buleau märkuse peale üks Bobali meestest tappis ta. Bobali salk rüüstas ja hävitas küla ning röövis selle naised. „Buleau ja Bobal olid pigem sõbrad ja pelgalt rivaalid,“ öeldi Thurnwaldile. Sedalaadi fakte oleme täheldanud me kõik, isegi enda ümber.

Seades tunnetele vastu mõistuse ja pannes sedalaadi äkiliste hulluste üle maksma rahusoovi, õnnestub rahvastel asendada sõjad, isolatsioon ja stagnatsioon liitude, kingituste ja kaubandusega.

Selleni võiksimegi oma uurimistöö lõpuks jõuda. Ühiskonnad on arenenud just sel määral, mil nad ise, nende alamrühmad ja üksikisikud on osanud omavahelisi suhteid stabiliseerida – anda, võtta vastu ja viimaks ka vastuand teha. Kauba tegemiseks tuli kõigepealt osata piigid maha visata. Siis alles võidi hakata vahetama vara ja inimesi, mitte üksnes klannist klanni, vaid juba ka hõimust hõimu ja rahvalt rahvale – kuid iseäranis: indiviidilt indiviidile. Alles siis õppisid inimesed vastastikku huve looma ja rahuldama ning neid huve ka relvi appi võtmata kaitsma. Nii õppisid klannid, hõimud ja rahvad – ning peavad tulevikus meie

nii-öelda tsiviliseeritud maailmas õppima ka klassid, riigid ja samuti indiviidid – üksteist maha tapmata vastanduma ning ennast ohverdamata end teistele andma. Selline on üks nende tarkuse ja solidaarsuse saladusi.

Pole olemas muud moraali, muud majandust ega muid sotsiaalseid praktikaid kui need. Bretoonid ja „Arthuri kroonikad“⁵²⁶ jutustavad, kuidas kuningas Arthur leiutas ühe korni puusepa abiga selle oma õukonna imeasja: nõidusliku Ümarlaua, mille taga rüütlid jäid alati rahumeelseks. Varemalt tipnesid kõige kaunimad peod „näruse ihnsuse tõttu“ rumalate kokkupõrgete, duellide ja mõrva-dega. Puusepp ütles Arthurile: „Ma teen sulle väga ilusa laua, mille taha neid mahub istuma tuhat kuussada või rohkemgi ja mille äärest keegi ei pea kõrvale jääma ... Ja ükski rüütel ei saa seal taplust alustada, sest seal on kõrged samal astmel kui madalad.“ Lauas polnud „kõrgeimat pead“ ja seetõttu polnud enam ka tülisid.

Kõikjal, kuhu Arthur oma laua viis, olid tema üllaks seltskonnaks rõõmsad ja võitmatud. Just nii teevad veel tänapäevalgi tugevad ja rikkad, õnnelikud ja head rahvad. Rahvad, klassid, perekonnad ja üksikisikud võivad rikkastuda, kuid ei saa õnnelikuks muidu kui osates ühise rikkuse ümber rüütlite kombel istet võtta. Pole mõtet minna väga kaugele otsima, mis on hea ja mis on õnn. See on siinsamas, pealesunnitud rahu, hästi rütmistatud, vaheldumisi ühises ja üksildases töös, rikkuses, mida kogutakse ning seejärel sisseõpitud kombel vastastikuses austuses ja suuremeelsuses välja jagatakse.

Nii näeme, kuidas teatud juhtudel on võimalik uurida kogu inimkäitumist, kogu ühiskondlikku elu. Ning näeme ka seda, kuidas see konkreetne uurimistöö võib välja viia mitte üksnes teadmiseni kommete kohta, osalise sotsiaalteaduseni, vaid koguni järel dusteni moraali või pigem kombekuse vallas – kodanikumeelsuse vallas, nagu praegusel ajal öeldakse. Sedalaadi uurimused võimaldavad tõepoolest aimata, mõõta ja vaagida mitmesuguseid esteetilisi, moraalseid, religioosseid ja majanduslikke ajesisid, mitmesuguseid materiaalseid ja demograafilisi tegureid, mille koguhulgal põhineb ühiskond, mis moodustab avaliku elu ja mille teadlikuks sihiks on ülim kunst, *Poliitika* selle sõna sokraatilises tähenduses.

MÄRKUSED

¹ Eestikeelne „Vanem Edda” sisaldab ainult „Hávamáli” esimest osa „Gestaþátr”. Siinses tõlkes on kasutatud Rein Sepa eestindust: „Vanem Edda”, Tänapäev, 2008, lk 107–108 (originaaliga võrreldes hällbib eestikeelses tõlkes kohati stroofide numeratsioon). „Hávamáli” 145. stroof asub aga poeemi neljandas osas „Rúnatal”. Need värsid on käesoleva tõlke tarvis algupärandist eestindanud Mart Kuldkepp. (Tlk)

² Mul pole olnud võimalust tutvuda Burckhardi teosega *Zum Begriff der Schenkung* (lk 53, jj).

Kuid anglosaksi õiguses on neidsamu asjaolusid, millele kavatseme valgust heita, väga tabavalt tunnetanud Pollock ja Maitland, *History of English Law*, II, lk 82: „The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease.” Vt *ibid.*, lk 12: *ibid.*, lk 212–214: „Ühelgi tasuta annil ei ole juriidilist jõudu.”

Vt ka kogu Neubeckeri arutlust germaani kaasavara kohta: *Die Mitgift*, 1909, lk 65 jj.

³ Märkused ja kõik, mis esineb põhitekstis väiksemas kirjas, peaks olema hädavajalik üksnes erialateadlastele.

⁴ Davy, *Foi jurée (Travaux de l'Année Sociologique, 1922)*; vt bibliograafilisi viiteid artiklis: Mauss, Une forme archaïque de contrat chez les Thraces, *Revue des Études grecques*, 1921; R. Lenoir, L'Institution du Potlatch, *Revue Philosophique*, 1924.

⁵ M. F. Solmo, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* (Institut Solvay, 1909) on esitanud neist asjust hea arutluse ja ülevaate, kus ta lk 156 läheneb vaatele, mida meiegi edasises esindame.

- ⁶ Grierson, *Silent Trade*, 1903 on juba esitanud argumentid, mis peaksid säärasele elarvamustele lõpu tegema; samuti Von Moszkowski, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, 1911, kuid tema peab vargust primitiivseks ning ajab kokkuvõttes võtmisõiguse vargusega segamini. Maooride kohta annab sellest aspektist hea ülevaate W. Von Brun, *Wirtschaftsorganisation der Maori* (Beitr. De Lamprecht, 18), Leipzig, 1912, milles on vahetusele pühendatud üks peatükk. Kõige äsjasema üldkäsitluse nn primitiivsete rahvaste majanduse kohta annab Koppers, *Ethnologische Wirtschaftsordnung, Anthropos*, 1915–1916, lk 611–651, lk 971–1079; iseäranis hästi on selles uurimuses esitatud doktriinid, muus osas jääb ta pisut liiga dialektiliseks.
- ⁷ Oma viimastes publikatsioonides oleme konstateerinud reguleeritud tehingute algeid Austraalia hõimude vahel – ning mitte enam üksnes klannide ja fraatriate vahel –, eriti kellegi surma puhul. Põhjapoolsete gagadude seas peetakse teise matmise järel maha veel kolmaski matusetseremoonia. Selle tseremoonia käigus viivad mehed läbi omalaadse kohtujuurdluse, et vähemalt näiliselt kindlaks teha, kelle nõiategu surma põhjustas. Kuid erinevalt sellest, mis järgneb enamikus Austraalia hõimudes, ei tipne gagadude juurdlus veritasuga. Mehed piirduvad sellega, et koguvad kokku oma piigid ja otsustavad, mida nende eest vastutasuks nõuda. Järgmisel päeval viiakse need piigid teise hõimu, näiteks umoriude juurde, kelle laagris selle saadetise eesmärki suurepäraselt taibatakse. Seal seatakse piigid omanike järgi kimpudesse. Ning ette teada oleva tariifi järgi asetatakse nende kimpude ette esemed, mida gagadud himustavad. Siis viiakse need kõik gagadudele tagasi (Baldwin

Spencer, *Tribes of the Northern Territory*, 1914, lk 247). [Baldwin Spenceri raamatu korrektne pealkiri on *Native Tribes of the Northern Territory*. Kuna suurem osa allikmaterjalidest jääb tõlkijale kättesaamatuks, pole tõlkes viidete toimetamisega tegeldud. (Tlk)] Sir Baldwin mainib, et need objektid võidakse uuesti välja vahetada piikide vastu, kuid seda fakti me hästi ei mõista. Autori jaoks seevastu jääb raskesti mõistetavaks side matuste ja nende vahetuste vahel ning ta lisab, et seda ei oska seletada ka pärismaalased ise. Ometi on see praktika täiesti mõistetav: tegu on korrapärase juriidilise skeemiga, mis asendab veritasu ja seab sisse hõimudevahelise turu. Selle asjade vahetuse käigus vahetatakse ühtlasi rahutootusi ja solidaarsustunnet leinas, kuna Austraalias leiab see tavaliselt aset klannide vahel, mille perekondi seovad vastastikused abielu kaudu sõlmitud liitlas- või sugulussidemed. Ainsa erinevusena on praktika sedapuhku laienenud hõimudevaheliseks.

⁸ Isegi nii hiline poeet nagu Pindaros ütleb: νεανία γαμψρόν προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε (Olümpia oodid, 8, 4.) Kogu lõigust õhkub veel seda õiguskorda, mida siin kirjeldama asume. Kingi, rikkuse, abielu, au, teene, liidu, ühise söömaaja ja pühendatud joogi, ning isegi abielust tärkava armukadeduse teemad on siin kõik väljendusrikkas ja kommentaare väärivas sõnastuses esindatud.

⁹ Vt eriti tähelepanuväärseid pallimängureegleid omahadel: Alice Flecher ja La Flesche, Omaha Tribe, *Annual Report of the Bureau of American Anthropology*, 1905–1906, XXVII, lk 197, 366.

¹⁰ Krause, *Tlinkit Indianer*, lk 234 jj on väga hästi ära tabanud nende pidustuste ja riituste loomuse, mida ta kirjeldab,

pruukimata küll nende kohta nimetust potlatš. Boursin (Porter, Report on the Population etc., of Alaska, *Eleventh Census*, 1900, lk 54–66) ja Porter, *ibid.*, lk 33 kasutab ka nimetust potlatš ning on selle nähtuse juures hästi esile toonud vastastikuse ülistamise aspekti. Kuid kõige paremini on potlatši kirjeldanud Swanton: Social Conditions, etc., of the Tlingit Indians, *Ann. Rep. Of the Bureau of Amer. Ethn.*, 1905, XXVI, lk 345 jj. Vt meie märkusi: *Ann Soc.*, XI, lk 207 ja Davy, *Foi jurée*, lk 172.

- ¹¹ Termini potlatš tähenduse kohta vt: Barbeau, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911; Davy, lk 162. Siiski tundub meile, et pakutud tähendus ei ole algupärane. Nimelt Boas toob välja, et potlatši tähendus *feeder* – „toitja”, sõnasõnalt *place of being satiated* ehk „koht, kus saadakse isu täis” – peab kvakiutli keeles paika, tšinuki keeles aga mitte. „Kwakiutl Texts, Second Series”, *Jesup Expedit.*, X, lk 43, märkus 2; vt *ibid.*, III, lk 255, lk 517, märksõna: Pol. Kuid potlatši kaks tähendust – „kink” ja „toit” – ei välista teineteist, kuna vähemalt teoreetiliselt on and siin olemuselt söödav. Selle tähenduse kohta vt käesolevas lk 42 jj.
- ¹² Juriidilisest küljest on potlatši uurinud Adam oma artiklites *Zeitschr. F. vergleich. Rechtswissenschaft*, 1911 jj ja *Festschrift Selerile*, 1920; samuti Davy, *Foi jurée*. Samavõrd olulised ja sama põhjalikku käsitlemist väärt on potlatši religioosne ja majanduslik külg. Tõepoolest, sellega seotud isikute ja vahetatavate või hävitatavate asjade religioosne loomus mõjutab lepingute endi iseloomu niisama palju kui neile omistatavad väärtused.
- ¹³ Haidad nimetavad seda rikkuse „tapmiseks”.
- ¹⁴ Vt Hunti dokumente: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, XXXV *Annual Rep. of the Bureau of American Ethn.*, II, lk 1340, millest

võib leida huvitava kirjelduse selle kohta, kuidas klann toob potlatši puhul pealikule oma andami; samuti leidub neis dokumentides väga huvitavaid üleskirjutusi läbirääkimistest. Muuhulgas ütleb pealik: „Sest see ei toimu minu nimel. See toimub teie nimel ja te saate hõimude seas kuulsaks, kui hakatakse rääkima, et te annate oma vara potlatši heaks.” (al lk 1342, 1. 31.)

- ¹⁵ Tõepoolest, potlatš ulatub ka Loode-Ameerika hõimudest väljapoole. Iseäranis tuleks Alaska eskimote *asking Festivali* käsitleda millegi enamana kui naabruses elavatelt indiaanihõimudelt laenamise kombena; vt käesoleva märkus 81.

- ¹⁶ Vt meie märkusi: *Ann. Soc.*, XI, lk 101 ja XII, lk 372–374; samuti *Anthropologie*, 1920 (Prantsuse Antropoloogiainstituudi istungite kokkuvõtted). Lenoir on juhtinud tähelepanu kahele üsna puhtakujulisele potlatši-juhtumile Lõuna-Ameerikas (*Expéditions maritimes en Mélanésie, Anthropologie*, sept. 1924).

- ¹⁷ Seda sõna kasutab Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, III, lk 8.

- ¹⁸ *Rev. des Et. Grecques*, XXXIV, 1921.

- ¹⁹ Abiellumise puhul tehtavaid vahetusi ja abielu seoseid lepinguga on käsitlenud Davy, *Foi jurée*, lk 140. Edaspidi näeme, et see teema laieneb ka veel teises suunas.

- ²⁰ Turner, *Nineteen years in Polynesia*, lk 178; *Samoa*, lk 82 jj; Stair, *Old Samoa*, lk 175.

- ²¹ Krämer, *Samoa Inseln*, II, lk 52–63.

- ²² Stair, *Old Samoa*, lk 180; Turner, *Nineteen years*, lk 225; *Samoa*, lk 142.

- ²³ Turner, *Nineteen years*, lk 184; *Samoa*, lk 91.

- ²⁴ Krämer, *Samoa Inseln*, II, lk 105; Turner, *Samoa*, lk 146.

- ²⁵ Krämer, *Samoa Inseln*, II, lk 96, 363. Kaubanduslik ekspeditsioon *malaga* (Uus-Guineas *walaga*) on väga sarnane Melaneesia naabersaartele iseloomuliku potlatšiga. *Oloa* vahetamise kohta *tonga* vastu, millest edaspidi räägime, kasutab Krämer sõna *Gegengeschenk*. Tuleks küll vältida Riversi ja Elliot Smithi koolkonna Inglise etnograafide liialdusi ning samuti Ameerika etnograafide liialdusi, kui need Boasi eeskujul näevad kogu Ameerika potlatši-süsteemis kõigest laenude rida, kuid institutsioonide rändele tuleks sellegipoolest omistada olulist rolli; iseäranis puhkudel, mil märkimisväärsel kaubandustegevuse käigus üksteisest väga kaugel asuvate saarte ja sadamate vahel pidi väga ammustel aegadel edasi antama mitte üksnes asju, vaid ka nende vahetamise viise. Seda fakti on hästi mõistnud Malinowski, kelle töödele me edaspidi ka viitame. Vt uurimust mõne säärase institutsiooni kohta (Lääne-Melaneesias): R. Lenoir, *Expéditions maritimes en Mélanésie*, *Anthropologie*, sept. 1924.
- ²⁶ Võistlusmomenti maoori klannide vahel mainitakse igatahes üsna sageli, iseäranis maooride pidustusi kirjeldades. Vt S. T. Smith, *Journal of the Polynesian Society* (edaspidi *JPS*), XV, lk 87.
- ²⁷ Põhjus, miks me ei nimeta kõnealust juhtumit puhtakujuliseks potlatšiks, seisneb selles, et vastukingi juures puudub liigkasu aspekt. Sellegipoolest, nagu edaspidi näeme, toob vastuanni tegemata jätmine maoori õiguses kaasa *mana* – „nào“, nagu ütlevad hiinlased – kaotuse; samamoodi on lugu Samoas.
- ²⁸ Turner, *Nineteen years*, lk 178; Samoa, lk 52. See laostumise ja au teema on peamine Loode-Ameerika potlatši juures. Vt nt Porter, *11th Census*, lk 34.

- ²⁹ Turner, *Nineteen years*, lk 178; *Samoa*, lk 83, nimetab sellist noormeest „adopteerituks”. Ta eksib. See on nimelt kasulapseks võtmine, võõra lapse üleskasvatamine ja harimine sünnijärgsest perekonnast väljaspool, üksnes täpsustusega, et see „kasulapsendamine” on teatud mõttes lapse tagasipöördumine emapoolse pere juurde, kuna last kasvatatakse tema isa õe perekonnas ehk siis tegelikult emapoolse onu juures, kuna viimane on isa õe abikaasa. Ei tohi unustada, et Polüneesia on piirkond, kus sugulust klassifitseeritakse nii isapoolse kui ka emapoolse perekonna järgi. Vt meie kokkuvõtet Elsdon Besti tööst: *Maori Nomenclature*, *Ann. Soc.*, VII, lk 420; ja Durkheimi tähelepanekuid: *Ann. Soc.*, V, lk 37.
- ³⁰ Turner, *Nineteen years*, lk 179; *Samoa*, lk 83.
- ³¹ Vt meie ülevaadet fidži *vasu*’st („Procès-verb. de l’IFA”, *Anthropologie*, 1921).
- ³² Krämer, *Samoa Inseln*, märksõna: *toga*, I, lk 482; II, lk 90.
- ³³ *Ibid.*, II, lk 296; vrd lk 90 (*toga* = *Mitgift*); lk 94, *oloa*’de vahetamine *toga* vastu.
- ³⁴ *Ibid.*, I, lk 477. Violette, *Dictionnaire Samoan-Français* annab *toga* sõnaselgeks tähenduseks: „riigi rikkused, mis seisnevad peentes mattides ja *oloa*’s, sellistes rikkustes nagu majad, paa-did, kangad, püssid” (lk 194, 2. tulp); ning *oa*’le taandab sõnaraamat need rikkused ja varad, mis hõlmavad kõiki võõraid esemeid.
- ³⁵ Isa Ella, *Polynesian native clothing*, *JPS*, IX, lk 165, kirjeldab *ie tonga*’sid (matte) järgmiselt: „Need olid pärismaalaste peamine rikkus; vanasti kasutati neid raha aseainena kaubavahetuses, samuti abiellumise puhul ja viisakusavalduste tegemiseks. Neid hoitakse peredes sageli kui „*heirloom*’i” (millegi

vastu vahetatud vara) ning paljud vanad *ie'd* on tuntud ja kõrgemalt hinnatud seetõttu, et on kuulunud mõnele kuulsale perekonnale" jne. Vt Turner, *Samoa*, lk 120. Kõigil neil väljenditel on oma ekvivalent Melaneesias, Põhja-Ameerikas ja ka meie folklooris, nagu edaspidi näeme.

³⁶ Krämer, *Samoa Inseln*, II, lk 90, 93.

³⁷ Vt Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, „taonga”: (tahiti), *tatoa*, „omandit andma”, *faataoa*, „hüvitama, omandit andma”; (markii) Lesson, *Polynésiens*, II, lk 232, *taelae*; vt „kingitusi saama” *tiau tae-tae*, „antud kingitused”, „kingid, nende maa vara, mis on antud võõraste varade omandamise eest”; Radi-guet, *Derniers Sauvages*, lk 157. Sõna juur on *tahu*, jne.

³⁸ Vt Mauss, *Origines de la notion de Monnaie*, *Anthropologie*, 1914 (Procès-verbaux de l'IFA), kus sellesse valdkonda kuuluvad peaaegu kõik viidatavad faktid, välja arvatud negriito ja ameerika omad.

³⁹ *Proverbs*, lk 103.

⁴⁰ *Maori Mementoes*, lk 21.

⁴¹ *Transactions of New-Zealand Institute*, I, lk 354.

⁴² Uus-Meremaa hõimud jagunevad maoori traditsiooni järgi teoreetiliselt kalastajateks, põlluharijateks ja küttideks ning peaksid oma tooteid pidevalt vahetama. Vt Elsdon Best, *Forest-Lore*, *Transact. N-Z. Inst.*, XLII, lk 435.

⁴³ *Ibid.*, lk 431 (maoorikeelne tekst), tõlge lk 439.

⁴⁴ Sõna *hau*, nagu ladina *spiritus*, tähistab korraga nii tuult kui ka hinge, täpsemalt – vähemalt teatud juhtudel – elutute asjade ja taimede hinge ja väge, samas kui sõna *mana* puudutab pigem inimesi ja vaime ning asjadest kõneldes kasutatakse seda harvem kui Melaneesia keeltes.

⁴⁵ Sõna *utu* tähendab rahuldust veritasust, hüvitist, tasu, vastutust jne. See tähistab ühtlasi hinda. Tegu on kompleksse morali-, õiguse-, religiooni- ja majanduslase mõistega.

⁴⁶ *He hau*. Nende paari lause puhul olen järginud Elsdon Besti lühendatud tõlget.

⁴⁷ Selle viimase tõdemuse kohta oli Hertz kogunud suure hulga näitematerjali oma uurimuse jaoks „Patust ja Lunastusest” [*Péché et Expiation*]. Ta tõestas selle abil, et vargusevastased sanktsioonid on lihtsalt *mana* maagiline ja religioosne väljund, mis tuleneb võimust, mis omanikul on varastatud asja üle; ning et varastatud ese, mida ümbritsevad tabud ja omandi jäljed, on üleni laetud spirituaalse väe, *hau*’ga. Just see *hau* maksabki varguse eest kätte, võtab varga enda kontrolli alla, nõiub ta ära, saadab ta surma või sunnib teda varastatud asja tagasi andma. Need faktid leiame Hertzi raamatu lõikudest, mis on pühendatud *hau*’le.

⁴⁸ Dokumendid *mauri*’de kohta, millele me siin viitame, leiduvad B. Hertzi töödes. Need *mauri*’d on ühtaegu talismanid, klanni kestvuse pandid ja pühamud, kus paikneb klanni hing, *hapu*, selle *mana* ja selle pinnase *hau*.

Elsdon Besti dokumendid selle kohta – eriti need, mis puudutavad tähelepanuväärseid väljendeid „*hau whitia*” ja „*kai hau*” – vajavad kommentaare ja läbiarutamist. Olulise-
mad lõigud leiduvad artiklis: Spiritual Concepts, Journal of the Polynesian Society, X, lk 10 (maoorikeelne tekst) ja IX, lk 198. Me ei saa neid käsitleda asjakohase põhjalikkusega, kuid meie tõlgendus on järgmine. „*hau whitia*, averted *hau*,” ütleb Elsdon Best ning tema tõlge tundub olevat täpne. Sest varguse või tasumata jätmise või vastuanni tegemisest hoidumise patt

on tõepoolest hinge, *hau* pilastamine – nõnda nagu juhul (mida ei eristata vargusest), kui keeldutakse tehingust või kingituse tegemisest; valesti tõlgitakse väljendit „*kai hau*” juhul, kui seda käsitatakse lihtsalt „*hau whitia*” ekvivalendina. See tähistab tõepoolest hinge söömise akti ning on tõesti sünonüümne väljendiga „*whanga hau*”, vrd Tregaer, *Maori Comp. Dict.*, märksõnad: *kai* ja *whangai*; kuid see võrdväarsus ei ole lihtne. Sest tüüpiliseks kingituseks on toit, *kai*, ning see sõna vihjab toiduühisusele, eksimusele, mida tähendab võlgu jäämine. Siin on enamgi: sellesse ideedesfääri mahub ka sõna *hau* ise: Williams, *Maori Dict.*, lk 23, märksõna *hau*: „kink, mis tehakse tänutäheks vastuvõetud kingi eest”.

⁴⁹ Juhime tähelepanu ka ilmekale väljendile *kaihau-kai* (Tregar, *MCD*, lk 116) – „tagastama söödavat kingitust, mille üks hõim on teisele andnud; pidu (Lõunasaarel)”. Määratlus viitab sellele, et see vastukink ja vastupidu on tegelikult esimese anni hing, mis nüüd oma lähtekohta naaseb: „toit, mis on toidu *hau*”. Neis institutsioonides ja ideedes segunevad igasugused printsiibid, mida meie, Euroopa keelte sõnavarad iga hinna eest lahku lüüa püüavad.

⁵⁰ Näib tõesti, et *taonga*’d evivad individuaalsust, isegi väljaspool *hau*’d, mille tagab neile suhe omanikuga. Nad kannavad nimesid. Parima loendi järgi (mille on esitanud Tregar, *loc. cit.*, lk 360, märksõna: *pounamu*, Colenso väljavõte) on nende hulk piiratud järgmiste kategooriatega: *pounamu*’d, kuulsad nefriitesemed, pealike ja klannide pühad esemed, enamasti nii haruldased, isikupäraseks ja hästi nikerdatud *tiki*’d; mitmesugused matid, millest üks, Samoa stiilis kaunistatud matt, kannab nimetust *korowai* (see on ainus maorikeelne sõna,

mis meenutab meile samoa sõna *oloa*, mille maoori ekvivalenti oleme asjata otsinud).

Üks maoori dokument nimetab *taonga*’deks *Karakia*’sid, individuaalselt nimetatavaid, isiklikke ja pärandatavaid, talismanideks peetavaid maagilisi vormeleid.

⁵¹ Elsdon Best, *Forest-Lore, ibid.*, lk 449.

⁵² Siin tuleks uurida seda faktidekogumit, mida maoorid tähistavad väljendusriikka fraasiga „*Tahu*-põlgus”. Olulisima dokumendi annab Elsdon Besti „Maori Mythology“ (*Jour. Pol. Soc.*, IX, lk 113). *Tahu* on „emblemaatiline” nimetus toidu kohta üldiselt – ta on toidu personifikatsioon. *Kaua e tokahia Tahu* – „Ära põlga *Tahu*’t” – öeldakse inimesele, kes on talle pakutud toidust keeldunud. Kuid maooride toitu puudutavate uskumuste uurimine kannaks meid teemast väga kaugelt. Piirdugem märkusega, et see jumal, see toidu hüpostaas samastub *Rongo*’ga, taimede ja rahu jumalaga – selle kaudu mõistame paremini neid ideekobaraid, millesse on haaratud külalislahkus, toit, ühiskogemus, rahu, vahetus, õigus.

⁵³ V. Elsdon Best, *Spir. Conc. Jour. Pol. Soc.* IX, lk 198.

⁵⁴ Hareland, *Dayak Wörterbuch*, märksõnad: *indjok, irek, pahuni*, I, lk 397 a. Nende institutsioonide võrdlevat analüüsi võib laiendada kogu malai, indoneesia ning polüneesia kultuuri levialale. Ainus raskus seisneb institutsiooni äratundmises. Üks näide: Spencer Saint-John pruugib terminit „sunduslik äri”, kirjeldamaks seda, kuidas Brunei riigis (Kalimantanil) ülikud bisajadelt andamit võtsid: kõigepealt kinkisid nad bisajadele kangast, hakates seejärel kingituse pealt koguma intressi, mida tuli tasuda mitu aastat järjest (*Life in forests of the far East*, II, lk 42). Viga pärineb juba tsiviliseeritud

malaidelt endilt, kes võtsid üle oma vähem tsiviliseeritud suguvendade kombe, ilma et oleksid neid enam mõistnud. Kõiki sedalaadi fakte indoneesia kultuurist ei hakka me üles lugema (vt kokkuvõtet Kruiyti tööst *Koopen in Midden Celebes* käesolevas uurimuses).

- ⁵⁵ Sõjatantsule kutsumisest loobumine on patt, viga, mis Lõuna-saarel kannab nimetust *puha*. H. T. de Croisilles, *Short Traditions of the South Island, JPS*, X, lk 76 (tähelepanu: *tahua, gift of food*).

Maori külalislahkuse rituaal kätkeb järgmist: kohustuslik küllakutse, mida kutsutu ei tohi tagasi lükata, kuid mida ta ei tohi ka paluda; võõrustaja maja juurde (mis erinevate kastide lõikes erineb) tuleb tal liikuda enda ümber vaatamata; võõrustajal tuleb spetsiaalselt temale valmistada eine ning külalise einestamist alandlikult pealt vaadata; lahkudes saab võõras reisspassiks kingituse (Tregar, *Maori Race*, lk 29), vt *identsete* hindu külalislahkuserituaalide kohta käesolevast teosest edaspidi.

- ⁵⁶ Tegelikult lähivad need kaks reeglit omavahel lootusetult segi, nagu ka vastukäivad ja sümmeetrilised annid, mida need ette kirjutavad. Seda segiminekut väljendab üks vanasõna, mille Taylor (*Te ika a mauī*, lk 132, vanasõna nr. 60) tõlgib ligikaudselt: „When raw it is seen, when cooked, it is taken.” „Targem on süüa toit pooltoorelt (kui oodata võõraste saabumist), kui lasta sel valmida ja olla sunnitud seda võõrastega jagama.”

- ⁵⁷ Pealik Hekemaru olla legendi järgi soostunud „toitu” vastu võtma vaid siis, kui teda oli nähtud ja vastu võetud võõras külas. Kui tema korteež oli möödunud märkamatuks ning

käskjalad tulid paluma temal ja ta saatjaskonnal tagasi pöörduda ning külaelanikega nende toitu jagada, vastanud ta, et „toit talle selja tagant järele ei tule”. Ta tahtnud sellega öelda, et toit, mida pakuti „tema pea pühale seljale” (kui ta oli juba küla lähedusest lahkunud), olnuks ohtlik neile, kes seda talle pakkusid. Sealt ka vanasõna: „Toit Hekemarule selja tagant järele ei tule” (Tregar, *Maori Race*, lk 79).

- ⁵⁸ Neid mütoloogia ja õigusprintsiipe selgitati Elsdon Bestile Turhoe hõimus (Maori Mythology, *JPS*, VIII, lk 113): „Kui mõni kuulus pealik peab külastama mõnd riiki, siis „tema *mana* käib tema ees”. Selle piirkonna inimesed hakkavad küttima ja kalastama, et neil oleks head toitu. Nad ei saa midagi, „sest meie *mana*, kes käis pealiku ees”, muutis kõik loomad ja kalad nähtamatuks; „meie *mana* saatis need pakku” jne.” (Järgneb selgitus pakase ja lume kohta, *Whai riri* (veevastase patu) kohta, mis hoiab toidu inimestest eemal.) Tegelikult kirjeldab see hämaravõitu kommentaar olekut, millesse satub küttide *hapu* territoorium, kui *hapu* liikmed pole teinud teise klanni pealiku vastuvõtuks tarvilikke liigutusi. Sel juhul on nad sooritanud „*kaipapa*, eksimuse toidu vastu”, ning hävitanud sedasi oma põllu-, jahi- ja kalasaagi – kõik oma toiduallikad.

- ⁵⁹ Nt Arunta, Unmatjera, Kaitish – Spencer ja Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, lk 610.

- ⁶⁰ *Vasu* kohta vt eriti Williamsi vana dokumenti *Fiji and the Fijians*, 1858, I, lk 34 jj. Vt Steinmetz, *Entwicklung der Strafe*, II, lk 241 jj. See õepoja õigus vastab üksnes perekondliku ühiselu reeglitele. Kuid ta annab võimaluse kujutleda ka teisi õigusi, näiteks hõimlaste omi, ning seda, mida nimetatakse üldiselt „seaduslikuks varguseks”.

- ⁶¹ Vt Bogoras, *The Chukchee (Jesup North Pacific Expedition; Mem. Of the American Museum of Natural History, New York)*, VII. Kingituste tegemise, vastuvõtmise ja vastukingi tegemise kohustus ning külalislahkus tulevad mereäärsete tsuktside seas esile ilmekamalt kui põhjapõdrakasvatajatest tsuktside seas. Vt *Social Organization*, *ibid.*, lk 634, 637. Vrd põhjapõdra hukkamise ja ohverdamise reeglid. „Religion”, *ibid.*, II, lk 375 (küllakutsumise kohustus, külalise õigus küsida endale seda, mida ta soovib, ning tema kohustus kingitust teha).
- ⁶² Andmise kohustuse teema on sügavalt eskimolik. Vt meie uurimust *Variations saisonnières dans des Sociétés Eskimo*, lk 121. Üks viimati avaldatud kogumikke eskimote kohta sisaldab endiselt seda tüüpi jutustusi, mille eesmärk on õpetada suuremeelsust – Hawkes, *The Labrador Eskimos (Can. Geological Survey, Anthropological Series)*, lk 159.
- ⁶³ Oleme Alaska eskimote pidustusi käsitlenud kui eskimote oma elementide ja puhtakujulise indiaani potlatši laenude kombinatsiooni (*Variations saisonnières dans des Sociétés Eskimo, Année Sociologique*, IX, lk 121). Kuid selle uurimuse kirjutamisest hiljem, nagu peagi näeme, on potlatši tuvastatud ka tsuktside ja Siberi korjakkide seas. Seega võivad laenajad olla nii nemad kui ka Ameerika indiaanlased. Lisaks tuleb arvesse võtta Sauvageot’ ilusaid ja tõenäolisi hüpoteese (*Journal des Américanistes*, 1924) eskimo keelte Aasia päritolust. Need hüpoteesid annavad uut kinnitust arheoloogide ja antropoloogide veendumusele eskimote ja nende tsivilisatsiooni päritolu kohta. Kõik viitab sellele, et lääne-eskimod ei ole ida- või kesk-eskimotege võrreldes degenereerunud, vaid on

lingvistiliselt ja etnoloogiliselt hoopis juurtele lähemal. Seda näib Thalbitzer praeguseks tõestanud olevat.

Sellest lähtudes tuleb nüüd kindlamalt välja öelda, et ka ida-eskimote seas esineb potlatši ning et see potlatš on nende juures kanda kinnitanud juba väga ammu. Mainigem sellegipoolest ka lääne-eskimote pidustustele iseomaseid tootemeid ja maske, millest teatud hulk pärineb kindlasti indiaanlastelt; viimaks on üsna raske selgitada eskimo potlatši kadumist arktilise Ameerika ida- ja keskosast muuga kui ida-eskimo ühiskondade kahanemisega.

- ⁶⁴ Hall, *Life with the Esquimaux*, II, lk 320. On äärmiselt tähelepanuväärne, et me pole seda väljendit leidnud mitte mõnest uurimusest potlatši kohta Alaskas, vaid kesk-eskimote juurest, kel on vaid ühised talvepidustused ja kingituste vahetamised. See tõendab, et idee ületab puhtakujulise potlatši piirid.
- ⁶⁵ Eskimos about Behring Straits, *XVIIIth Ann. Rep. Of the Bur. of Am. Ethn.*, lk 303 jj.
- ⁶⁶ Porter, *Alaskan, XIth Census*, lk 138, 141, ning iseäranis Wrangell, *Statistische Ergebnisse*, etc., lk 132.
- ⁶⁷ Nelson, vt „asking stick“, artiklis: Hawkes, *The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimos*, *Geological Survey. Mémoire 45. Anthropological Series*, II, lk 7.
- ⁶⁸ Hawkes, *loc. cit.*, lk 7; lk 3; lk 9, ühe säärase peo kirjeldus: Unalaklit Malemiuti vastu. Üks selle kompleksi iseloomulikumaid jooni on koomiline andideseeria esimesel päeval ning kingitused, mis sellega kaasnevad. Hõim, kellel õnnestub teine hõim naerma ajada, võib sellelt välja nõuda kõik, mida soovib. Parimad tantsijad saavad väärtuslikke kingitusi (lk 12, 13, 14). See on väga puhas ja väga haruldane näide rituaalsetest

representatsioonidest (sarnaseid näiteid tean veel vaid Austraaliast ja Ameerikast), teemast, mis on mütoloogias seevastu küllaltki sage – kade vaim, kes vabastab naerma puhkedes selle, millest kinni hoiab.

Inviting Festival'i riitus lõpeb muide *angekok*'i (šamaani) külaskäiguga inimvaimude, *inua* juurde, kelle maski ta kannab ja kes talle teatavad, et nad on tantse nautinud ja saadavad jahisaaki. Vt kingitused hüljestele: Jennes, *Life of the Copper Eskimos, Rep. of the Can. Arctic Exped.*, 1922, XII, lk 178, märkus 2.

Väga hästi on välja arenenud ka teised kingiõiguse teemad; näiteks ei ole pealik *nāskuk*'il õigust keelduda ühestki kingitusest ega pakutavast toidust, kui harva seda ka ette ei tule, kuna vastasel juhul langeb ta igaveseks ebasoosingusse (Hawkes, *ibid.*, lk 9).

Hawkesil (lk 19) on igati põhjust pidada (Anviki) denede pidustusi, mida on kirjeldanud Chapman (*Congrès des Américanistes de Québec*, 1907, II), indiaanlaste laenuks eskimotelt.

⁶⁹ Vt joonist: *Chukchee*, VII (II), lk 403.

⁷⁰ Bogoras, *ibid.*, lk 399–401.

⁷¹ Jochelson, *The Koryak, Jesup North Pacific Expedition*, VI, lk 64.

⁷² *Ibid.*, lk 90.

⁷³ Vrd lk 98, „This for Thee“.

⁷⁴ *Chukchee*, lk 400.

⁷⁵ Seda tüüpi praktikate kohta vt: *Frazer, Golden Bough* (3. väljaanne), III, lk 78–85, al lk 9; X, al lk 169. Vt ka edaspidi.

⁷⁶ See tunnus on põhjapanevalt iseloomulik kogu Loode-Ameerika potlatšile. Ometi jääb ta üpris varjatuks, kuna rituaal on

liialt totemistlik, et tema toime loodusele väljenduks sama ilmsena nagu tema toime vaimudele. Märksa selgemini ilmneb ta – eriti tšuktside ja Saint-Lawrence'i saare eskimote vahelises potlatšis – Beringi väina piirkonnas.

⁷⁷ Vt potlatši müüti, mida kirjeldab Bogoras, *Chukchee Mythology*, lk 14, rida 2. Üks šamaan küsib teiselt: „*What will you answer?*” st, „*give us a return present*”. See dialoog lõpeb võitlusega; hiljem jõuavad šamaanid omavahel kokkuleppele; nad vahetavad võlunoa ja võlukaelakee, seejärel oma vaimu (maagilised abilised) ja viimaks oma keha (lk 15, rida 2). Kuid nende lend ja maandumine ei õnnestu veatult, sest nad on unustanud vahetada oma käevõrud ja tutid (*tassels*, „*my guide in motion*” – lk 16, rida 10). Viimaks läheb neil korda oma manöövrid ära teha. Näeme, et kõigil neil asjadel on vaimuga võrdväärne spirituaalne väärtus; need ise ongi vaimud.

⁷⁸ Vt Jochelson, *Koryak Religion, Jesup Exped.*, VI, lk 30. Seda teemat kommenteerib ka üks laul kvakiutli vaimude tantsust (talvetseremooniate šamaanitants): „Teie, vaimud, saadate meile kõik teisest maailmast, oo, vaimud / kes te võtate / inimestelt nende meeled / Te kuulsite, et me oleme näljas / Me saame teilt palju.”

Boas, *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, lk 483.

⁷⁹ Vt Davy, *Foi jurée*, lk 224 jj; vt ka käesolevas lk 115.

⁸⁰ *Koopen in midden Celebes. Meded. d. Konink. Akad. V. Wet.*, Afd letterk. 56; seeria B, nr. 5, lk 163–168, lk 158, 159.

⁸¹ *Ibid.*, lk 3 ja 5 kokkuvõttes.

⁸² *Argonauts of the Western Pacific*, lk 511.

⁸³ *Ibid.* lk 72, 184.

- ⁸⁴ Lk 512 (need, mida ei tule kohustuslikus korras välja vahetada). Vrd Baloma, „Spirits of the Dead“, *Jour. of the Royal Anthropological Institute*, 1917.
- ⁸⁵ Üks te kanava maoori müüt (Grey, *Polyn. Myth.*, Éd. Routledge, lk 213) jutustab, kuidas vaimud ja haldjad võtsid kaasa *pounamu*’de (nefriidid jms), st *taonga*’de varju, mis oli nende auks välja pandud. Täpselt samasugune müüt Mangaiast (Wyatt, Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, lk 257) jutustab sama lugu punasest pärlmutrist kaelakeede ja ketaste kohta ning selle kohta, kuidas nende abil ilusa Manapa soosin-gut võita.
- ⁸⁶ Lk 513. Malinowski (*Arg.*, al lk 510) liialdab veidi, kui rõhutab nende faktide uudsust, kuivõrd täpselt samasuguseid fakte võib leida tlingiti ja haida potlatšist.
- ⁸⁷ *Het Primitieve Denken, voorn. in Pokkengebruiken ... Bijdr. tot de Taal-, Land-, en Volkenk. v. Nederl. Indië*, 71, lk 245, 246.
- ⁸⁸ Crawley (*Mystic Rose*, lk 386) on juba sedalaadi hüpoteesi esitanud ning Westermarck asus seda tõestama. Vt eriti: *History of Human Marriage*, 2. väljaanne, I, al lk 394. Kuid ta on sisuliselt ebatäpne, kuna ei ole suutnud tuvastada totaalsete andide süsteemi ja kõrgemalt arenenud potlatši süsteemi, millest kõik need vahetused – kaasa arvatud naistevahetus abielu teel – moodustavad üksnes osa. Abielu viljakuse kohta, mille tagavad pruutpaarile tehtavad kingitused, vt edaspidiseid arutlusi käesolevas.
- ⁸⁹ Vājasaneyisamhita, vt Hubert ja Mauss, „Essai sur le Sacrifice“, lk 105 (*Année Soc.*, II).
- ⁹⁰ Tremearne, *Hausa Superstitions and Customs*, 1913, lk 55.
- ⁹¹ Tremearne, *The ban of the Bori*, 1915, lk 239.

- ⁹² Robertson Smith, *Religion of the Semites*, lk 283. „Vaesed on Jumala külalised.“
- ⁹³ Madagaskari betsimisarakad jutustavad lugu kahest pealikust, kellest üks jagas laiali kõik, mida valdas, teine aga ei jaganud midagi, vaid hoidis kõik endale. Jumal andis lahkele pealikele varanduse ning laostas ahne pealiku (Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, II, lk 67, märkus a.).
- ⁹⁴ Almuse, suuremeelsuse ja lahkuse kontseptsioonide kohta vt faktikogu: Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, I, pt XXIII.
- ⁹⁵ *Sadaquah*’ seniajani olulise maagilise rolli kohta vt edaspidiseid arutlusi käesolevas.
- ⁹⁶ Me pole suutnud kogu kirjandust uuesti läbi lugeda. On küsimusi, mis tõusevad esile alles pärast uurimistöö lõppu. Kuid me ei kahtle, et pannes uuesti kokku faktisüsteemid, mille etnograafid on koost lahti võtnud, leiaksime Polüneesias veel muidki tähtsaid potlatši jälgi. Näiteks Polüneesia pidulikud toidunäitused (*hakari* – vt Tregear, *Maori Race*, lk 113) kätkevad täpselt samu jaotusi, laotisi ja kuhjatisi nagu *hekarai*, koi-tabu melaneeslaste samanimelised pidustused (vt Seligmann, *The Melanesians*, lk 141–145; *hakati* kohta vt ka: Taylor, *Teika a Maui*, lk 13; Yeats, *An account of New Zealand*, 1835, lk 139. Vrd Tregear, *Maori Comparative Dic.*, märksõna: *Hakari*. Üks müüt raamatus Grey, *Poly. Myth.*, lk 213 (1855), lk 189 (Routledge’i väljaandes) kirjeldab sõjajumal Maru *hakari*’t, kus vastuvõtjate pidulik määramine käib täpselt samamoodi nagu Uus-Kaledoonia, Fidži ja Uus-Guinea pidustustel. Lisagem veel üks kõne, mis moodustab *Umu Taonga* (Taonga ahju) *hikairo* (toidujagamise) tarvis ning mis on säilinud ühes

laulus (Sir E. Grey, Konga Moteatea, *Mythology and Traditions in New Zealand*, 1853, lk 132), millest püüan tõlkida teise salmi:

Anna mulle siitpoolt mu *taonga*'d
 Anna mulle mu *taonga*'d, las ma panen need hunnikusse
 Las ma panen need maa poole hunnikusse
 Las ma panen need mere poole hunnikusse
 Las ma panen need ida poole hunnikusse
 ...

Anna mulle mu *taonga*'d

Esimene salm viitab arvatavasti kivist *taonga*'dele. Siit ilmneb, kui sügavalt on *taonga* mõiste ise neisse toidupidustustesse juurdunud. Vrd Percy Smith, Wars of the Northern against the Southern Tribes, *JPS*, VIII, lk 156 (te toko *hakari*).

- ⁹⁷ Kui seda ka tänapäevastes Polüneesia ühiskondades ei esine, võis see siiski olla olemas kultuurides ja ühiskondades, mille polüneeslaste sisseränne võis absorbeerida või välja vahetada. Ning samuti võis see olemas olla polüneeslastel enne nende rännet. Leidub igatahes üks põhjus, miks see potlatši institutsioon võis selle piirkonna ühest osast kaduda. Asi on selles, et peaaegu kõigil saartel on klannid rangelt hierarhiseeritud ja koguni monarhia ümber koondatud. Seega puudub neis üks potlatši peamisi tingimusi: hierarhia ebastabiilsus, mida just nimelt pealike omavaheline rivaliteet hetkiti fikseerida püüab. Ning samuti, kui leiame rohkem potlatši jälgi maooride ühiskonnast (kuigi need võivad seal olla teisesed moodustised) – rohkem, kui üheltki teiselt saarelt –, siis nimelt seetõttu, et seal on taaskehtestatud pealike võim ning üksikud klannid on hakanud omavahel võistlema.

Melaneesia või Ameerika tüüpi rikkuste hävitamise kohta vt Krämer, *Samoa Inseln*, I, lk 375. Vt indeks, märksõna: *ifoga*. Selle vaatenurga alt võib uurida ka maooride *muru't*, varade hävitamist mingi süü alusel. Kunagise potlatši jälgi kannavad ka Madagaskari *lohateny'de* omavahelised suhted. *Lohateny'd* peavad omavahel kauplema, võivad üksteist solvata ja ka laostada. Vt Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, II, lk 131 ja märkus lk 132–133.

⁹⁸ *Die Stellung der Pygmäenvölker*, 1910. Selles küsimuses ei ole me isa Schmidti nõus. Vt. *Année Soc.*, XII, lk 65 jj.

⁹⁹ *Andaman Islanders*, 1922, lk 83: „Kuigi neis esemetes nähti kingitusi, oodati nende eest vastutasuks midagi samaväärset ning vihastati, kui vastukink ootusele ei vastanud.“

¹⁰⁰ *Ibid.*, lk 73, 81; Seejärel näitab Brown, kui ebastabiilne on sääranepinguline tegevus ning kuidas see tülide hajutamise asemel neid sageli hoopis ootamatult tekitab.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ See fakt on täiesti võrreldav *kalduke*-suhetega *ngia-ngiam-pe'de* vahel ngarrindjeridel ja *yutchin'*ide vahel dieridel; nende suhete juurde tuleme hiljem veel tagasi.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.* Nende tunnete samasuse ja ühisuse avaldumise kohta ning nende avalduste ühtaegu kohustusliku ja vaba iseloomu kohta esitab Brown suurepärase sotsioloogilise teooria. Siin kerkib aga esile veel üks teine, eelmisega seotud probleem, millele oleme juba tähelepanu pööranud ning mis puudutab tunnete väljendamise kohustust: *Journal de Psychologie*, 1921.

¹⁰⁶ Vt eespool, samuti märkus 107.

- ¹⁰⁷ Siin tuleks uuesti käsitleda raha küsimust Polüneesias. Suured kirved, nefriidid, *tiki'd* ja kašelotihambad kujutavad endast tõenäoliselt raha, nii nagu ka suur hulk merikarpe ja kristalle.
- ¹⁰⁸ La monnaie néo-calédonienne, *Revue d'Ethnographie*, 1922, lk 328, täpsemalt selle kohta, mis puudutab raha matusetalituste lõpul vt lk 322. La Fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie, *Anthropologie*, lk 226 jj.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, lk 236–237; vrd lk 250, 251.
- ¹¹⁰ Lk 247; vt lk 250–251.
- ¹¹¹ *Pilou*, lk 263; vrd *Monnaie*, lk 332.
- ¹¹² See väljend näib kuuluvat Polüneesia juriidilisse sümboolikasse. Mangaia saartel sümboliseeris rahu „hästi kaetud maja“, milles jumalad ja klannid olid toodud ühe, „hästi põimitud“ katuse alla. Wyatt Gill, *Myths and Songs of the South Pacific*, lk 294.
- ¹¹³ Isa Lambert (*Mœurs des Sauvages néo-calédoniens*, 1900) kirjeldab mitmesuguseid potlatše: üht neist 1856, lk 119; matusepidustuste jada, lk 234–235; ümbermatmise potlatši, lk 240–246; ta täheldas, et alistatud pealiku alandamine ja koguni pagendamine on karistus vastusea jäänud kingi ja potlatši eest, lk 53; ning mõistis, et „iga kingitus nõuab vastutasuks teist kingitust“, lk 116; ta tarvitab prantsuse kõnekeelset väljendit „vastutasu“ [*un retour*]: „õiguspärane vastutasu“; „vastutasu“ pannakse välja rikaste hütis, lk 125. Külaskäigu puhul on kingitus kohustuslik. Kingitus on ka abielu eeltinngimus, lk 10, 93–94; need on tagastamatud ja „vastukinke tehakse liigkasuga“, iseäranis *bengam'*ile, teatud nõole, lk 215. Kingitants *trianda*, lk 158, on tähelepanuväärne näide formalismi, ritualismi ja õigusliku esteetika segust.

¹¹⁴ V. Kula, *Man*, juuli 1920, nr 51, al lk 90; *Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922. Kõik selle lõigu viited, mida pole teisiti märgistatud, osundavad seda raamatut.

¹¹⁵ Malinowski siiski liialdab oma kirjeldatavate faktide uudsuse osas (lk 513 ja 515). Esiteks ei ole *kula* sisimalt midagi muud kui sedalaadi hõimudevaheline potlatš, mis on üsna levinud Melaneesias, mille alla kuuluvad ka isa Lambert'i kirjeldatavad suured ekspeditsioonid, mis samuti ilmneb Fidži suurtel *Olo-Olo*-ekspeditsioonidel jne. Vt Mauss, *Extension du potlatch en Mélanésie, Procès-Verbaux de l'IFA, Anthropologie*, 1920. Mulle näib, et sõna *kula* tähendus seondub ka teiste sama tüüpi sõnade – nt *ulu-ulu* – tähendusväljaga. Vt Rivers, *History of Melanesian Society*, II, lk 415 ja 485, I, lk 160. Kuid teatud joontelt on *kula* vähem markantne kui Ameerika potlatš, kuivõrd saared on väiksed, ühiskonnad vaesemad ja nõrgemad kui Briti Columbia ranniku omad. Viimaste juures on täheldatavad kõik hõimudevahelise potlatši tunnused. Kohata võib koguni tõeliselt rahvastevahelist potlatši; nt haidad vs. tlingitid (Sitka oli ühiseks külaks ning Nass River püsivaks kohtumispaiaks); kvakiutlid vs. bellakuulad vs. heiltsukid; haidad vs. tsimšid jne; see on muide ka asjade loomuses: vahetuse vormid on harilikud, üldistatavad ja rahvastevahelised; küllap on need seal kui ka mujal nii järginud kui ka rajanud kaubandusteid ühevõrra rikaste ja ühtmoodi merega seotud hõimude vahel.

¹¹⁶ Malinowski on kiindunud väljendisse „*kula* ring“.

¹¹⁷ *Ibid.*, „seisus kohustab“.

¹¹⁸ *Ibid.*, tagasihoidlikkuse avaldused: „Mu tänased toiduülejäägid, võta need; toon need sulle“, mida tuuakse kuuldavale hinnalise kee üleandmisel.

- ¹¹⁹ *Ibid.* Puht didaktiliselt ning selleks, et teha end arusaadavaks eurooplastele, liigitab Malinowski (lk 187) *kula* vahetustehingute hulka, millega kaasneb (vastu)tasu; mõlemad sõnad, nii „tasu” kui ka „vahetus”, on Euroopa päritolu.
- ¹²⁰ Vt Primitive Economics of the Trobriand Islanders, *Economic Journal*, märts 1921.
- ¹²¹ *Tanarere* riitus, ekspeditsiooni produktide väljapanek Muwa liivarannikul, lk 374–375, 391. Vrd dobude *Uvalaku*, lk 381 (20.–21. aprill). Määratakse ära, kes on olnud kõige kenam, st kel on olnud kõige rohkem õnne, kes on parim kaupmees.
- ¹²² *Wawoyla*-rituaal, lk 353–354; *wawoyla*-maagia, lk 360–363.
- ¹²³ Vt eespool märkus 118.
- ¹²⁴ Juhime eraldi tähelepanu, et sellist moraali võib võrrelda ilmekate lõikudega *μεγαλοπρεπεια* ja *ελεθρια* kohta Aristotelese „Nikomachose eetikas”.
- ¹²⁵ Põhimõtteline märkus valuuta mõiste kasutamise kohta. Vaatamata Malinowski vastuväidetele (Primitive Currency, *Economic Journal*, 1923) tarvitame me seda terminit ka edaspidi. Malinowski on teinud etteheiteid selle termini kuritarvitamise kohta (*Argonauts*, lk 499, märkus 2) ning kritiseerinud Seligmanni nomenklatuuri. Tema piirab valuuta mõiste objektidega, mida ei kasutata üksnes vahetuseks, vaid ka etalonina millegi väärtuse mõõtmiseks. Simiand on teinud mulle sarnaseid etteheiteid väärtuse mõiste kasutamise kohta sedalaadi ühiskondade puhul. Omast vaatepunktist on neil kahel teadlasel kindlasti õigus; nad käsitavad sõnu „valuuta” ja „väärtus” kitsamas tähenduses. Selle tähenduse järgi ei saa kõnelda majanduslikust väärtusest enne, kui saab kõnelda valuutast, ning valuutast ei saa kõnelda enne, kui hinnalised esemed,

jõukuse märgid ja tihendatud jõukus ise on tööpoolest tehtud rahalise vahetuse objektiks, st nimestatud, ebaisikustatud, lahutatud mis tahes seosest mis tahes juriidilise, kollektiivse või eraisikuga peale Riigi, mis seda valuutat väljastab. Kuid nõnda püstitatuna ei puuduta see küsimus muud kui sõnakasutusele seatavaid meelevaldseid piire. Minu arvates saame me sedasi määratleda ainult üht teist tüüpi valuutat – meie oma.

Kõigis ühiskondades, mis on eelnenud neile, kus on rahaks vermitud kulda, pronksi ja hõbedat, on leidunud ka muid asju – kive, merikarpe ja eriti väärismetalle –, mis on käibinud vahetus- ja maksevahendina; päris paljudes ühiskondades meie ümber toimib see süsteem endiselt ning just seda me ka kirjeldame.

Tõsi, need hinnalised esemed erinevad neist, mida me oleme harjunud ostuvahenditeks pidama. Esiteks, lisaks majanduslikule loomusele ja väärtusele on neil ka maagiline iseloom ning nad on ennekõike talismanid: *life givers*, nagu ütles Rivers ja nagu ütlevad ka Perry ja Jackson. Lisaks on nende ringlus tõesti väga üldine nii ühe ühiskonna sees kui ka ühiskondade vahel; kuid nad on ikkagi seotud isikutega või klannidega (esimeste Rooma müntide vermijateks oli *gente*), endiste omanike isikuga ja lepingutega moraalseste isikute vahel. Nende väärtus on endiselt subjektiivne ja isiklik. Nii näiteks hinnatakse niidile aetud merikarpidest valuutat Melanesias ikka veel selle andja mõõdu järgi. (Rivers, *History of the Melanesian Society*, II, lk 527; I, lk 64, 71, 101, 160 jj. Vt väljendit *Schulterfaden*: Thurnwald, *Forschungen*, jne, III, lk 41 jj, I, lk 189, vt 15; *Hüftschnur*, I, lk 263, 1. 6, jne.) Toome

edaspidi nende institutsioonide kohta veel teisigi olulisi näiteid. Tõsi on ka see, et need väärtused on ebastabiilsed ning neil puudub see tarvilik etaloni või mõõdu tunnus: näiteks tõuseb ja langeb nende hind vastavalt sellele, kui paljudes ja kui tähtsates tehingutes neid on kasutatud. Trobriandlaste *vayguà*'sid, mis nende reise käigus prestiiži koguvad, võrdleb Malinowski väga kaunilt kroonijuveelidega. Samuti kasvab iga potlatšiga, iga vahetusega Põhja-Ameerika vaskmüntide ja Samoa mattide väärtus.

Teisalt aga on neil hinnalistel esemetel kahest muust vaatepunktist samad funktsioonid nagu valuutal meie ühiskonnades, ning seega võiksid nad kuuluda vähemalt samasse perekonda. Neil on ostujõud ning see jõud on numbrilist laadi. Nii- ja niisuguse Ameerika vaskmündi eest tasutakse nii ja nii mitme tekiga; nii- ja niisugune *vayguà* on väärt nii ja nii mitut korvitäit jamssi. Numbrilisuse idee on olemas, olgugi et see number ei pruugi olla fikseeritud riiklikult ning võib *kula* ja potlatši käigus teiseneda. Lisaks on nende esemete ostujõud tõepoolest kindel. Isegi kui seda tunnistatakse üksnes kindlate ja liitlassuhetes olevate indiviidide, klannide ja hõimude vahel, on see sellegipoolest avalik, ametlik ja fikseeritud. Malinowski sõber Brudo, kes on sarnaselt esimesega pikalt viibinud Trobriandi saartel, tasus oma pärlipüüdjatele niihästi *vayguà*'des kui ka Euroopa müntides või fikseeritud kursiga kaupades. Üleminek ühest süsteemist teise osutus võimalikuks ja toimus tõrgeteta. Vägagi selgeid näiteid esitab Trobriandi saarte naabersaare Rosseli valuuta kohta ka Armstrong – kui meie arutluses on viga, teeb selle ka tema (A unique monetary system, *Economic Journal*, 1924, korrektuuri põhjal).

Meie arvates on inimkond kaua liikunud kobamisi. Kõigepealt, esimeses faasis, leidis ta, et teatud esemed – peaaegu eranditult maagilised ja hinnalised – kasutuse käigus ei hävi, ning omistas neile ostujõu; vt Mauss, *Origine de la notion de Monnaie, Anthropologie*, 1914 (*Proc. verb. De l'IFA*). (Tollal olime tuvastanud vaid valuuta kauge päritolu.) Seejärel, teises faasis, kui oli õnnestunud need esemed hõimu sees ja kaugel väljaspool ringlema panna, leidis inimkond, et neid ostuvahendeid võiks kasutada rikkuste loendamiseks ja vahendamiseks. Seda staadiumit me parajasti kirjeldamegi. Just sellest staadiumist tõukudes leiutati üpris ammustes semiidi ühiskondades – ent mujal ilmselt mitte väga ammustes – vahendid, millega lahutada need hinnalised esemed inimestest ja inimirühmadest, teha neist parema süsteemi ootel püsivad, koguni universaalsed, kuigi mitte ratsionaalsed väärtuse mõõtmise instrumentid. Sellest algas kolmas faas.

Nii on meie hinnangul maailmas leidunud valuutavorm, mis meie valuutale eelnes – arvestamata neid vorme, mis kätkesid tarbeesemeid, näitkeks vask- ja raudkange ning -plaat, mida Aafrikas ja Aasias kasutatakse tänini; ning arvestamata ka kariloomi meie antiikühiskondades ning praegustes Aafrika ühiskondades.

Vabandust, et oleme sunnitud nende liiglaiade küsimuste koha pealt sõna võtma. Kuid et need puudutavad lähedalt ka meie teemat, tuli neid selgitada.

¹²⁶ *Argonauts*, tahvel XIX. Näib, et Trobriandi naisi, nagu ka Loode-Ameerika printsesse ja mõningaid muid isikuid kasutati ära selleks, et eksponeerida oma jõukust ... rääkimata sellest, et neid endid jõukusega ka võluda püüti. Vrd Thurnwald, *Forsch. Salomo Inseln*, I, lk 138, 159, 192, vt 7.

¹²⁷ Vt edaspidi.

¹²⁸ *Argonauts*, kaart lk 82. Vrd *Kula*, rmt-s *Man*, 1920, lk 101. Malinowski kirjutab, et ei ole sellele ringlusele müütilisi põhjusi ega muid tähendusi leidnud. Oleks ülimalt oluline need põhjused fikseerida. Sest kui põhjuseks oli asjade eneste kalduvus müütilist päritolu trajektoori mööda lähtepunkti tagasi jõuda, oleks see fakt imepäraselt kattuv maooride *hau'ga* Polüneesias.

¹²⁹ Dobu inimesed on „*kula* suhtes kanged“ – *Arg.*, lk 94.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, lk 502, 492.

¹³² „Kauget partnerit“ (*muri muri*, vt Seligmann, *Melanesians*, lk 505, 752) tunneb vähemalt üks liige „partnerite“ jadas.

¹³³ Tseremooniaesemete kohta vt täpseid ja üldise kandepinnaga tähelepanekuid: *Argonauts*, lk 89, 90.

¹³⁴ Lk 504, paaride nimed, lk 89, lk 271. Vt müüt, lk 323: sellest, kuidas kuuldakse kõneldavat *soulava*'st.

¹³⁵ Lk 512.

¹³⁶ Lk 513.

¹³⁷ Lk 340, kommentaar lk 341.

¹³⁸ Veenuskarbi kasutamise kohta vt lk 340, 387, 471. Vrd tahvel LXI. Veenuskarp on pill, mida puhutakse iga tehingu puhul, igal ühise söömaaja pidulikul hetkel jne. Veenuskarbi tarvitamise, leviku, ja ajaloo kohta vt Jackson, *Pearls and Shells* (University of Manchester Series, 1921).

Trompetite ja trummide kasutamist pidustustel ja lepingute sõlmimisel võib täheldada väga paljude (guinea ja bantu) neegriühiskondade juures, samuti asiaatidel, ameeriklastel ja indoeuroopa rahvastel jne. See komme on seotud ka õiguse ja majandusküsimustega, mida uurime siin, kuid vaja oleks

eraldi uurimust, mis keskenduks otseselt trompetite ja trum-
mide kasutamisele ja ajaloole.

- ¹³⁹ *Mwanita, Manita*. Vrd kahe esimese (meie meelest 2. ja 3.)
värsirea kiriwina-keelne tekst, lk 448. See sõna käib pikkade,
mustade rõngastega usside kohta, kellega *Spondylus*’e seibidest
kaelakeesid seostatakse (lk 341). Järgneb esilemanamine, mis
on ühtlasi kutse: „Tulge seal kokku. Ma lasen teil seal kokku
tulla. / Tulge siin kokku. Ma lasen teil siin kokku tulla. /
Vikerkaar ilmub sinna. Ma lasen vikerkaarel sinna ilmuda. /
Vikerkaar ilmub siia. / Ma lasen vikerkaarel siia ilmuda.“
Pärismaalaste sõnul käsitleb Malinowski vikerkaart kui lihtsat
ennet. Kuid see võib ühtlasi tähistada pärlmutri rohkeid helke.
Väljend „tulge siia kokku“ viitab väärisasjadele, mis lepingus
kokku saavad. Mäng sõnadega „siia“ ja „sinna“ antakse edasi
väga lihtsalt häälikutega *m* ja *w*, mis on omalaadsed sõna-
moodustustarindid ja maagias väga levinud.

Järgneb sissejuhatuse teine osa: „Ma olen ainus mees, ainus
pealik jne.“ Kuid see on huvitav üksnes teistest vaatepunkti-
dest, iseäranis potlatši omast.

- ¹⁴⁰ Oletan, et siin pidi sedalaadi värsirida olema, sest Malinowski
ütleb selgelt (lk 340), et see peamine sõna nõiduses viitab
vaimuseisundile, mis on haaranud partnerit ja sunnib teda
tegema suuremeelseid kingitusi.
- ¹⁴¹ Sedasi tõlgitud sõna on algupäraselt *munumwaynise* (vt lk 449),
mis on topeltversioon sõnast *mwana* või *mwayna*, mis on inglise
keeles *itching* [kihelus] või *state of excitement* [erutusseisund].
- ¹⁴² See tabu kehtib üldiselt *kula*-ringis ning matusetalitustel (*s’oi*)
eesmärgiga koguda kokku tarvilikud areekapähklid ja väärise-
semed. Vt lk 347 ja 350. Nõidus laieneb ka toidule.

¹⁴³ Neid erinevaid nimetusi kannavad keed. Käesolevas teoses neid ei analüüsita. Nimetused koosnevad sõnast *bagi* („kee“) koos mitmesuguste liidetega. Järgneb veel hulk sõnu keede kohta, mis on samuti nõiutud.

Kuna see vormel käib sinaketade *kula* kohta, kes hangivad keesid ja loovutavad käevõrusid, räägitaksegi siin üksnes keedest. Sama vormel on kasutusel kiriwina *kula*-ringis; kuid et seal hangitakse käevõrusid, mainitakse ka nende värssides erinevat tüüpi käevõrusid, sellal kui vormeli üldkuju jääb samaks.

Huvitav on ka vormeli lõpp, kuid sedagi vaid potlatši vaatepunktist: „Ma „lähen *kula*’le“ (oma kaupa tegema), ma petan oma *kula* (oma partnerit). Ma varastan oma *kula*, ma röövין oma *kula*, ma teen *kula*, nii et mu kanuu läheb põhja ... Mu maine on kõu. Mu samm on maavärin.“ See klausel mõjub väga ameerikalikult ja selle analooge leidub ka Salomoni saartel. Vt edaspidi.

¹⁴⁴ Lk 344, kommentaar lk 345. Vormeli lõpp on sama, mida just tsiteerisime: „Ma lähen *kula*’le jne.“

¹⁴⁵ Lk 343. Vrd lk 449: esimese värsirea tekst grammatilise kommentaariga.

¹⁴⁶ Lk 348. See salm järgneb värssidele: „Sinu raev, Dobu mees, taandub (nagu meri).“ Järgneb sama rida „Dobu naisega“. Vrd edaspidi. Dobu naised on tabu, samas kui Kiriwina naised prostitueerivad külalistega. Loitsu teine osa on sama tüüpi.

¹⁴⁷ Lk 348, 349.

¹⁴⁸ Lk 356. Siin võib peituda müüt suundade kohta.

¹⁴⁹ Võiksime siin tarvitada terminit osalus [*participation*], mida harilikult pruugib Lévy-Bruhl. Kuid selle termini alged on õigupoolest just nimelt neis arusaamatustes ja segadustes ning

eriti juriidilistes määrangutes, sedalaadi ühiskondlikes menetlustes, mida meil tuleb kirjeldama hakata.

Me tegeleme siin põhimõttega ja oleks tarbetu tagajärgede juurde laskuda.

¹⁵⁰ Lk 345 jj.

¹⁵¹ Lk 98.

¹⁵² Selles sõnas võib leiduda ka vihje kunagistele metsseakihvadest müntidele (lk 353).

¹⁵³ *Lebu*-kombestiku kohta vt lk 319. Vrd Mythe, lk 313.

¹⁵⁴ Äge kaebus (*injuria*), lk 357 (vt paljusid selleteemalisi laule: Thurnwald, *Forsch.*, I).

¹⁵⁵ Lk 359. Ühe kuulsa *vaygu'a* kohta öeldakse: „Palju mehi on tema pärast surnud.“ Vähemalt ühel juhul, dobude juures näib (lk 356), et *yotile* on alati *mwali*, käevõru, tehingu naiselik printsiip: „We do not *kwaypolu* or *pokala* them, they are women.“ Kuid dobud hangivad ainult käevõrusid ja sel faktil ei pruugi muud tähendust ollagi.

¹⁵⁶ Siin paistab leiduvat läbisegi mitmeid erinevaid tehingute süsteeme. *Basi* võib olla kaelakee, vt lk 98 või väiksema väärtusega käevõru. Kuid *basi'dena* võib kinkida ka muid esemeid, mis rangelt võttes *kula* alla ei kuulu: lubjaspaatleid (beeltisõõmiseks), jämedaid keesid, suuri lihvitud kirveid (*beku*), lk 358, 481, mis toimivad samuti omalaadse valuutana.

¹⁵⁷ Lk 157, 359.

¹⁵⁸ Malinowski raamat (nagu ka Thurnwaldi oma) demonstreerib tõelise sotsioloogi vaatluste üliluslikkust. Muide just Thurnwaldi tähelepanekud *mamoko* kohta (III, lk 40 jne) ja „*Trostgabe*“ kohta Buinis juhatasid meid osani neist faktidest.

¹⁵⁹ Lk 211.

¹⁶⁰ Lk 189. Vt tahvel XXXVII. Vt lk 100, „*secondary trade*“.

¹⁶¹ Vt lk 93.

¹⁶² Need kingitused näikse kandvat üldisemat nimetust *wawoyla* (lk 353–354, vt lk 360–361). Vt *Woyla* „*kula courting*“, lk 439 maagilises vormelis, milles loetletakse täpselt üles kõik need objektid, mida tulevane partner võib endale saada ja mille „keemine“ otsustab andja positsiooni vastuvõtja suhtes. Nende esemete hulgas on nimelt ka järgnev rida kingitusi.

¹⁶³ See on kõige üldisem termin: „*presentation goods*“, lk 439, 205 ja 350. *Vata* on sõna, mis tähistab ühtesid ja samu kingitusi, mida dobud teevad. Vt lk 391. Need kingid, „*arrival gifts*“, loetakse üles vormelis: „Mu lubjapurk, see keeb; mu lusikas, see keeb; mu korvike, see keeb jne“. (Sama teema ja samad väljendid lk 200.)

Lisaks neile üldnimetustele on mitmesugustel kingitustel ja olukordadel ka eraldi nimetused. Toiduandam, mida Sina-keta rahvas viib Dobule (ja mitte vastupidi), savinõud, matid jms kannab lihtsat nimetust *pokala*, mille tähendusväli vastab üsna täpselt „andami“ omale. Leidub ka *pokala*’t, mis sisaldab *gugu*’d (isiklikke esemeid) – lk 501, vrd lk 313, 270 –, millest inimene loobub, üritades oma tulevast partnerit meelitada (*pokapokala*, lk 360) – vrd lk 369. Neis ühiskondades tunnetatakse väga selgelt erinevust nende asjade vahel, mis on isiklikus kasutuses, ja nende vahel, mis kujutavad endast „omandit“, kestvaid asju, mis kuuluvad perekonnale või ringlusse.

¹⁶⁴ Vt nt lk 313, *buna*.

¹⁶⁵ Vt nt *kaributu*’d, lk 344 ja 358.

¹⁶⁶ Malinowskile öeldakse: „Minu partner sama, mis mu klan-nikaaslane (*kakaveyogu*). Ta võiks võidelda minu vastu. Mu

tõeline suguvend (*veyogu*) sama, mis nabanöör – alati minu poolel“ (lk 276).

¹⁶⁷ Seda väljendab *kula*-maagia, *mwasila*.

¹⁶⁸ Eelisõigus on ekspeditsiooni juhtidel ja kanuupealikel.

¹⁶⁹ Üks lõbus müüt Kasabwaybwayretast koondab kõik need motiivid (lk 342). See jutustab, kuidas kangelane omandab kuulsa Gumakarakedakeda kaelakee, kuidas tõukab eemale kõik oma *kula*-partnerid jne. Vt ka müüti Takasikunast, lk 307.

¹⁷⁰ Lk 390. Dobudel lk 362, 365 jne.

¹⁷¹ Sinaketal küll, mitte aga Dobul.

¹⁷² Kivikirvekaubanduse kohta vt Seligmann, *Melanesians* etc., lk 350 ja 353. *Korotumna*'d (Arg., lk 365, 358) on enamasti kaunistatud vaalaluust lusikad ja kaunistatud spaatlid, mis käibi- vad ka *basi*'dena. Leidub veel muidki vahekingitusi.

¹⁷³ *Doga, dogina*.

¹⁷⁴ Lk 486–491. Nende praktikate leviku kohta kõigis nn Põhja-Massimi kultuurides vt Seligmann, *Melan.*, lk 584. *Walaga* kirjeldus lk 594 ja 603, vrd Arg., lk 486–487.

¹⁷⁵ Lk 479.

¹⁷⁶ Kui *mwali*'sid valmistavad ja kingivad naisevennad, kannab see nimetust *yaulo* (lk 503, 280).

¹⁷⁷ Lk 472.

¹⁷⁸ Lk 171 jj, tsit lk 98 jj.

¹⁷⁹ Nt ehitades kanuuseid, kogudes savinõuseid või varudes toidumoonna.

¹⁸⁰ Lk 167: „Kogu hõimuelu läbib pidev andmine ja võtmine; iga tseremooniat, iga õiguslikku ja kombekohast toimingut saadab materiaalne kink ja vastukink; antav ja võetav jõukus

- on üks ühiskondliku korralduse, pealiku võimu, veresidemete ja hõimlussuhete peamisi reguleerimisvahendeid.“ Vrd lk 175–176, läbivalt.
- ¹⁸¹ Sageli on see *kula*’ga identne, kuna partnerid on tihtipeale ühed ja samad (lk 193); *wasi* kirjeldust vt lk 187–188. Vrd tahvel XXXVI.
- ¹⁸² See kohustus kestab tänini, kuigi selle all kannatavad ebamugavusi ja kaotusi pärlipüüdjad, kes on sunnitud kalaretkedest osa võtma ning kaotama suuri summasid puhtalt ühiskondliku kohustuse tõttu.
- ¹⁸³ Vt tahvlid XXXII ja XXXIII.
- ¹⁸⁴ Sõna *sagali* tähendab laiali jaotamist (nagu Polüneesia *hakari*), lk 491. Kirjeldus lk 147–150; lk 170, 182–183.
- ¹⁸⁵ Vt lk 491.
- ¹⁸⁶ See torkab eriti hästi silma matusepidustuste puhul. Vrd Seligmann, *Melanesians*, lk 594–603.
- ¹⁸⁷ Lk 175.
- ¹⁸⁸ Lk 323, paralleeltermin *kwaypolu*, lk 356.
- ¹⁸⁹ Lk 378–379, 354.
- ¹⁹⁰ Lk 163, 373. *Vakapula*’l on alajaotusi, mida nimetatakse eraldi terminitega, näiteks *vewoulo* (algatav kingitus) ja *yomelu* (viimane kingitus) (see tõendab samasust *kula*’ga – vt suhet *yotile vaga*). Osal neist tasudest on erilised nimed: *karibudaboda* tähistab tasu neile, kes töötavad kanuudega või töötavad muud moodi, nt põldudel, ning iseäranis lõplikku tasu saagikoristuse eest (*urigubu* – iga-aastane tasu saagi näol naisevennalt, lk 63–65, lk 181) või kaelakeede valmistamise eest, lk 394 ja 183. See kannab ka nimetust *sousala*, kui see on piisavalt suur (*Spondylus*’e seibide valmistamine, lk 373, 183). *Youlo*’ks

nimetatakse tasu käevõru valmistajale. *Puwayu* on tasu toidus, mis antakse innustuseks puuraiduritele. Vt ilusat laulu lk 129: „Pörsas, kookosjook ja jamss on otsas, ja siiski me tõmbame – väga raske!“

¹⁹¹ Mõlemad sõnad – *vakapula* ja *mapula* – on erivormid verbist *pula*; *vaka* moodustab mõistagi kausatiivi. *Mapula* kohta vt lk 178 jj, 182 jj. Viimase tõlgib Malinowski sageli terminiga „*repayment*“. Seda võrreldakse sageli „plaastriga“, kuna see leevendab teene osutamise vaeva ja väsimust, korvab äraantud eseme või saladuse kaotust, tiitli või privileegi loovutamist.

¹⁹² Lk 179. „Seksuaalsetel asjaoludel tehtavaid kingitusi“ nimetatakse ka *buwana* ja *sebuwana*.

¹⁹³ Vt varasemaid märkusi: ka *Kabigidoya* (lk 164) tähistab tsereemoniat uue kanuu esitamise, kanuu tegijate, „uue kanuu pea lõhki lõõmise“ toimingut jms auks, samuti vastukingitusi, mis tähendavad saajale suurt liigkasu. Muud terminid tähistavad veel kanuu asupaika (lk 186), võõruskingitusi (lk 232) jne.

¹⁹⁴ *Buna*, kingitused, mis on tehtud suurest kaurikarbist („*big cowri shell*“), lk 317.

¹⁹⁵ *Youlo*, *vaygu'a*, mis antakse tasuks saagikoristusel tehtud töö eest (lk 280).

¹⁹⁶ Lk 186, 426 jne. See termin tähistab muidugi mis tahes saadud anni väärtust ületavat vastuandi. Sest lihtsalt võlusõnade ostu kohta käibib eraldi termin: *ula-ula* (*sousala*, kui tasud-kingid on väga kaalukad, lk 183). *Ula-ula* öeldakse ka kingituste tegemise puhul nii surnutele kui ka elavatele (lk 183) jne.

¹⁹⁷ Brewster, *Hill Tribes of Fidji*, 1922, lk 91–92.

¹⁹⁸ *Ibid.*, lk 191.

¹⁹⁹ *Ibid.*, lk 23. Tunneme siin ära sõna „*tabu*“ – *tambu*.

- ²⁰⁰ *Ibid.*, lk 24.
- ²⁰¹ *Ibid.*, lk 26.
- ²⁰² Seligmann, *The Melanesians* (sõnastik, lk 754 ja 77, 93, 94, 109, 204).
- ²⁰³ Vt *doa*'de kirjeldus, *ibid.*, lk 89, 71, 91 jne.
- ²⁰⁴ *Ibid.*, lk 95 ja 146.
- ²⁰⁵ Valuutad ei ole ainsad asjad selles kingituste süsteemis, mida Uus-Guinea lahe hõimud nimetavad sama sõnaga ja pruugivad samas tähenduses kui polüneeslased. Oleme juba eespool viidanud samasusele uusmeremaalaste *hakari* ning *hekarai*'ks nimetatavate toidunäituste vahel, mida Seligmann kirjeldab Uus-Guineal (motude ja koitade juures) – vt *The Melanesians*, lk 144–145, tahvel XVIXVIII.
- ²⁰⁶ Vt eespool. Tähelepanuväärsel kombel kannab sõna *tun* – mis on ilmselgelt samatüveline sõnaga *taonga* – mota murrakus (Banksi saartel) tähendust „ostma“ (eriti „naist ostma“). Müüdis Quatist, kes ostab ära öö, tõlgib Codrington (Melanesian Languages, lk 307–308, märkus 9) seda väljendiga „kõrge hinnaga ostma“. Tegelikult on see ost, mis sooritatakse sageli potlatši reeglite järgi ning mida selles Melaneesia osas võib sageli täheldada.
- ²⁰⁷ Vt dokumente, millele viidatakse väljaandes *Année Sociologique*, XII, lk 372.
- ²⁰⁸ Vt eriti *Forsch.*, III, lk 38–41.
- ²⁰⁹ *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.
- ²¹⁰ *Forsch.*, III, tahvel 2, märkus 3.
- ²¹¹ *In Primitive New-Guinea*, 1924, lk 294.
- ²¹² Vahendavate kingituste süsteemi kirjeldab Holmes õigupoollest üsna halvasti (vt eespool: *basi*).

- ²¹³ Vt eespool tsiteeritud tööd. Ebakindlus nende sõnade tähenduse osas, mida me tõlgime kohmakalt ostuks ja müügiks, pole midagi Vaikse ookeani ühiskondadele eriomast. Tuleme selle teema juurde hiljem tagasi, kuid meenutame siinkohal, et ka prantsuse käibekeeles tähistab sõna *vente* niihästi müüki kui ka ostu, ning et hiina keeles on kahe ühesilbilise sõna vahel, millest üks märgib müümist ja teine ostmist, üksnes toonierinevus.
- ²¹⁴ Venelastega alates XVIII sajandist ning prantsuse-kanada kütidega alates XIX sajandi algusest.
- ²¹⁵ Vt siiski orjamüügi kohta: Swanton, *Haida Texts and Myths*, väljaandes *Bur. Am. Ethn. Bull.*, 29, lk 410.
- ²¹⁶ Ülevaatliku bibliograafia sedalaadi potlatši käsitlevatest töödest andsime eespool.
- ²¹⁷ See ülevaade on küll õigustamatult lühike, kuid siiski vajalik. Hoiatame, et see ei anna täielikku ettekujutust ei hõimude hulgast ja nimedest ega nende institutsioonidest.

Jätame kõrvale suure hulga hõime millest peamised on: 1) nuutkad (vakaši ja kvakiutli rühmad), bellakuulad (naabrid); 2) lõunaranniku sališi hõimud. Teisalt tuleks uurimustes potlatši leviku kohta liikuda veel lõuna poole, kuni Californiani. Seal näib see institutsioon – muist vaatenurgist huvitaval kombel – laienevat ka n-ö penuti ning hoka rühmadele; vt nt Powers, *Tribes of California (Contrib. To North Amer. Ethn., III)* lk 153 (Pomo), lk 238 (Wintun), lk 303, 311 (Maidu); muude hõimude kohta vt lk 247, 325, 332, 333; üldised tähelepanekud lk 411.

Pealegi on need institutsioonid ja kunstid, mida siin mõne sõnaga kirjeldame, lõpmata keerukad, ning mõne nähtuse

puudumine neis on samavõrd huviäratav kui mõne muu nähtuse olemasolu. Näiteks ei tunta siin savinõude valmistamise kunsti, nagu seda ei tunta ka Vaikse ookeani lõunaosas.

- ²¹⁸ Nende ühiskondade uurimiseks on meie käsutuses arvestatavad allikad; need on silmapaistvalt kindlad, koosnedes enamasti litereeritud ja tõlgitud tekstidest. Vt kokkuvõtlik bibliograafia rmt-s Davy, *Foi jurée*, lk 21, 171 ja 215. Peamised lisandused: F. Boas ja G. Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl* (edaspidi viitega *Ethn. Kwa.*), 35th *An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethnology*, 1921, vt retsensiooni, edaspidi; F. Boas, *Tsimshian Mythology*, 31st *An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethn.*, 1916, ilmunud 1923 (edaspidi viitega *Tsim. Myth.*). Sellegipoolest on kõigil neil allikatel üks kitsaskoht: vanad võivad olla ebatäielikud ja uued kogu oma detailsusest ja sügavusest hoolimata meid huvitavas küsimuses siiski liiga ebatäpsed. Boasi ja tema Jesup Expeditioni kaastööliste tähelepanu on pööratud materiaalse kultuuri, lingvistika ja mütoloogilise kirjanduse poole. Isegi varasemate professionaalsete etnograafide (Krause, Jacobsen) tööd või ka hilisemate (Sapir, Hill Tout jt) uurimused kalduvad samasse suunda. Juriidiline, majanduslik ja demograafiline analüüs tuleb alles teha või tuleb seda vähemalt täiendada. (Mitmed Alaska ja Briti Columbia *Censused* on siiski alustanud sotsiaalse morfoloogiaga.) Barbeau lubab meile täielikku monograafiat tsimšidest. Jääme seda hädavajalikku informatsiooni ootama ja loodame, et keegi juba peatselt tema eeskujul järgib – enne, kui on liiga hilja. Paljudes küsimustes, mis puudutavad majandust ja õigust, on endiselt parimad ja oma vanuse poolest vaieldamatult autoriteetsed mitmed varasemad dokumendid: vene rändajatelt, Krauselt (*Tlinkit*

Indianer), Dawsonilt (haidade, kvakiutlite, bellakuulade jt kohta), millest enamik on ilmunud väljaannetes *Bulletin of the Geological Survey of Canada* ja *Proceedings of the Royal Society of Canada*; Swanilt (nootkade kohta): *Indians of Cape Flattery, Smiths. Contrib. to Knowledge*, 1870; Mayne'ilt (*Four Years in British Columbia*, London, 1862).

Nende hõimude nomenklatuuri juures leidub üks keerukus. Kvakiutlid moodustavad ühe hõimu ja annavad oma nime ka paljudele teistele hõimudele, kes nende liitlastena moodustavad terve sellenimelise rahvuse. Püüame igal eraldi juhul täpsustada, millisest kvakiutli hõimust me parajasti räägime. Kui täpsustus puudub, on tegu nii-öelda päris kvakiutlitega. Sõna kvakiutl tähendab muide lihtsalt rikast, „maailma suitsu“, ja juba see iseenesest viitab siin kirjeldamisele tulevate majanduslike faktide tähtsusele.

Nende keelte sõnade ortograafiliselt laitmatule edasiandmisele me rõhku ei pane.

²¹⁹ *Chilkat*-tekkide kohta vt Emmons, *The Chilkat Blanket, Mem. Of the Amer. Mus. of Nat. Hist.*, III.

²²⁰ Vt Rivet, rmt-s Meillet ja Cohen, *Langues du Monde*, lk 616 jj. Sapir oli see, kes taandas tlingiti ja haida keeled otsustavalt atapaski harukeelteks.

²²¹ Seda sõna tuleks mõista nii otseses kui ka kujundlikus tähenduses. Just nagu hilisveeda *vājapeya* rituaal kätkeb redeli otsarõivast, nii lastakse ka Melaneesias noorel pealikul kõrgemale platvormile ronida. Ka Ameerika looderanniku snahnai-mukid ja shuswapid tarvitavad omalaadset lava, millelt pealik oma potlatši jagab: Boas, *9th Report on the Tribes of North-Western Canada. Brit. Ass. Adv. Sc.* 1891, lk 39; *1th Report*

- (*B. Ass. Adv. Sc.*, 1894), lk 459. Teised hõimud tunnevad vaid platvormi, millel pealikud ja tähtsad vennaskonnad istuvad.
- ²²² Nende maksete kohta auastmete pälvimiseks vt Davy, *Foi jurée*, lk 300–305. Sama nähtuse kohta Melaneesias vt näiteid: Codrington, *Melanesians*, lk 106 jj, *etc.* Rivers, *History of the Melanesian Society*, I, lk 70 jj.
- ²²³ Nii kirjeldavad seda mehhanismi varasemad autorid Mayne, Dawson, Krause jt. Vt eriti: Krause, *Tlinkit Indianer*, lk 187 jj (kogum varasemate autorite dokumente).
- ²²⁴ Kui keeleteadlaste hüpotees peab paika ning tlingitid ja haidad ongi lihtsalt atapaskid, kes on omaks võtnud Loode-Ameerika kultuuri (ka Boas kaldub muide seda hüpoteesi toetama), siis oleks tlingiti ja haida potlatši rabeledus enesestmõistetav. Võimalik on seegi, et Loode-Ameerika potlatši ägedus tuleneb faktist, et see kultuur paikneb kahe rahvarühma kokkupuutekohal, kellest mõlemal esines samuti potlatši: üks neist tuli Californiast lõuna poolt, teine aga Aasiast (selle kohta vt eespool).
- ²²⁵ Vt Davy, *Foi jurée*, lk 247 jj.
- ²²⁶ Parim, mida on potlatši kohta kirjutanud Boas, sisaldub järgmistes lõikudes (*12th Report on the North-Western Tribes of Canada. B. A. Adv. Sc.*, 1898, lk 54–55 (vrd *Fifth Report*, lk 38)): „Briti Columbia indiaanlaste majandussüsteem põhineb suuresti krediidil, just nagu tsiviliseeritud ühiskondades. Kõigis oma ettevõtmistes toetub indiaanlane oma sõprade abile. Selle abi eest lubab ta neile hiljem tasuda. Kui pakutud abi seisneb väärisesemetes, mida indiaanlased mõõdavad tekides, nagu meie mõõdame neid rahas, lubab ta nõnda laenatu intressidega tagasi maksta. Indiaanlane ei tunne kirja ning seetõttu viiakse tehingud turvalisuse mõttes läbi tunnistajate

juuresolekul. Võlgade tekitamine ja tagasimaksmine on potlatš. See majandussüsteem on niivõrd kõrgelt arenenud, et kõigi hõimuliikmete kapital kokku ületab tegelikult eksisteerivad väärtused kordades. Teisisõnu on majanduslikud tingimused seal meie ühiskonnas valitsevatega üpris analoogsed: kui sooviksime, et meile makstaks tagasi kõik meie võlad, siis selguks, et selleks ei ole mingil juhul piisavalt raha, ning kõigi võlausaldajate soov väljalaenatut tagasi saada päädiks hävitava paanikaga, millest kogukond niipea ei toibuks.

Olgu selge, et indiaanlasel, kes kutsub kõik oma sõbrad ja naabrid suurele potlatšile ning raiskab näiliselt ära kogu oma pikkade aastate töö vilja, on mõttes kaks asja, mida meil tuleb tingimata arukaks ja kiiduväärseks pidada. Tema esimeseks eesmärgiks on tasuda oma võlad. Seda tehakse avalikult ja tseremoniaalselt, notariaalaktina. Tema teiseks eesmärgiks on investeerida oma töö vilju nõnda, et nii tema ise kui ka tema lapsed saaksid neist suurimat kasu. Kinkide vastuvõtjad saavad need endale kui laenu, mille nad oma käimasolevates ettevõtmistes ära kulutavad, kuid mõne aasta möödudes peavad nad need andjale või tema pärijatele intressidega tagastama. Nii selgub, et indiaanlased käsitlevad potlatši kui vahendit, millega kindlustada oma laste heaolu, kui need peaksid noores eas orvuks jääma.“

Asendades Boasi terminid „võlg, makse, tagasimakse, laen“ „kingituste ja vastukingitustega“ (mida muide ka Boas ise viimaks pruugib), saame me krediidi mõiste toimimisest potlatši juures üpriski selge ettekujutuse.

Au mõiste kohta vt: Boas, *Seventh Report on the N. W. Tribes*, lk 57.

- ²²⁷ Tlingiti väljend (Swanton, *Tlingit Indians*, lk 421, etc).
- ²²⁸ Pole märgatud, et tähtaja mõiste pole mitte üksnes niisama vana, vaid ka niisama lihtne – või kui soovite, niisama keerukas – kui otsemüügi mõiste.
- ²²⁹ Uurimus lepingutest esimese Babüloni dünastia ajastul, *Nouv. Rev. Hist. Du Droit*, 1910, lk 477.
- ²³⁰ Davy, *Foi jurée*, lk 207.
- ²³¹ Kogu omandi laialijagamise kohta kvakiutlitel vt Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, *Rep. Amer. Nat. Mus.*, 1895 (edaspidi *Sec. Soc.*), lk 469. Novitsi initsieerimisest: *ibid.*, lk 551, Laialijagamisest koskimodel, shushwapidel: Boas, *7th Rep.*, 1890, lk 91; Swanton, *Tlingit Indians*, *21st Ann. Rep. Bur. of Am. Ethn.* (edaspidi *Tlingit*), lk 442 (kõnes): „Ta on kulutanud kõik, et teda (oma õepoega) näidata. Kõige mängus võidetu laialijagamisest: Swanton, *Texts and Myths of the Tlingit Indians*, *Bull. nr 39 Bur. of Am. Ethn.* (Edaspidi *Tlingit T.M.*), lk 139.
- ²³² Omandisõja kohta vt „Maa laul“, *Sec. Soc.*, lk 577, lk 602: „Me võitleme omandiga“. Opositsioon, rikkuste sõda, veresõda on jutuks ka kõnedes, mida peeti samal potlatšil 1895. aastal Fort Rupertis; vt Boas ja Hunt, *Kwakiutl texts*, I seeria, *Jesup Expedition*, III (edaspidi *Kwa*, III), lk 485, 482; vrd *Sec. Soc.*, lk 668, 673.
- ²³³ Vt eriti haidade müüti (*Haida Texts*, VI, nr 83), milles kangelane mängib maha oma „näo“ ning seetõttu sureb. Tema õed ja nõod leinavad ja annavad kättemaksu-potlatši ning kangelane ärkab ellu.

Oleks asjakohane uurida selles küsimuses mängu, mida ka meil ei peeta lepinguks, vaid pigem olukorraks, millesse

on kätketud au ning milles käivad käest kätte ka varad, mida lõppude lõpuks võidakse ka mitte loovutada. Hasartmäng on üks potlatši ja kingisüsteemi vorme. Selle levik ainuüksi Loode-Ameerikas on märkimisväärne. Kuigi seda tunnevad ka kvakiutlid (vt *Ethn. Kwa.*, kl 1394, *ebayu* – täringud; vt *lepa*, lk 1435, vt *lep*, lk 1448, „teine potlatš, tants”; vt lk 1423, *maqwacte*), ei paista see nende juures omavat sedavõrd suurt tähtsust kui haidadel, tlingititel ja tsimšidel. Viimased on paa-dunud mängurid. Vt kirjeldusi kepikeste mängust haidadel: Swanton, Haida (*Jesup Exped.*, V, 1), lk 58 jj, 141 jj – kujundite ja nimede kohta; samast mängust tlingititel, kirjeldused koos kepikeste nimedega: Swanton, *Tlingit*, lk 433. Tlingiti *naq*, võidukepike, on sama, mis haidade *djil*.

Lood on tulvil muistendeid mängude kohta, pealike kohta, kes on hasartmängus kõik kaotanud. Üks tsimši pealik män-gis maha koguni oma lapsed ja vanemad (*Tsim. Myth.*, lk 207, 101; vt Boas, *ibid.*, lk 409. Üks haidade legend jutustab tsimšide totaalsest mängust haidade vastu. Vt. *Haida T. M.*, lk 322. Vt sama legendi: mängud tlingitite vastu, *ibid.*, lk 94. Sedalaadi teemade kataloog leidub rmt-s Boas, *Tsim. Myth.*, lk 847 ja 843. Etikett ja moraal nõuavad, et võitja jätab kaotajale, tema naisele ja lastele vabaduse, *Tlingit T. M.*, lk 137. Liigne oleks rõhutada selle tunnusjoone sugulust Aasia legendidega.

Aasia mõjud on siin muide vaieldamatud. Aasia hasartmän-gude leviku kohta Ameerikas vt E. B. Tylori head uurimust: On American Lot-games, as evidence of Asiatic Intercourse, *Bastian Festschr (Int. Arch. f. Ethn.*, 1896, lk 55 jj).

²³⁴ Davy on tutvustanud väljakutse ja rivaliteedi teemat. Sellele tuleb lisada kihlveo teema. Vt nt Boas, *Indianische Sagen*, lk

203–206. Muistendites kohtab kihlvedusid, mis puudutavad toitu, maadlust, tõusu jne. Vrd *ibid.*, lk 363 – teemade kataalog. Veel tänapäevalgi kujutab kihlvedu endast nende õiguste ja selle moraali jäänukit. See kätkeb ainult au ja krediiti, ent paneb ometi rikkused ringlema.

²³⁵ Hävitamis-potlatši kohta vt Davy, *Foi jurée*, lk 224. Sellele tuleb lisada järgmised tähelepanekud: juba andmine ise on hävitamine (vt *Sec. Soc.*, lk 334). Teatud hulk kinkimisrituaale kätkeb ka hävitamist: nt kaasavara hüvitamise rituaal ehk „abieluvõla tagasimaksmine”, nagu seda nimetab Boas, kätkeb formaalsust, mida nimetatakse „kanuu uputamiseks” (*Sec. Soc.*, lk 518, 520). Kuid see tseremoonia on kujundlik. Siiski esineb haida ja tsimši potlatši-visiitidel ka saabujate kanuude tegelikku hävitamist. Tsimšide juures hävitatakse neid küllaliste saabumisel, pärast seda, kui on aidatud kogu last hoolikalt maale tuua, ja lahkumisel antakse kõige ilusamad kanuud neile tagasi: Boas, *Tsim. Myth.*, lk 338).

Kuid hävitamine sõna tõsisel mõttes näib endast kujutavat kulutamise kõrgemat vormi. Tsimšid ja tlingitid nimetavad seda „omandi tapmiseks” (Boas, *Tsim. Myth.*, lk 344; Swanton, *Tlingit*, lk 442). Tegelikult nimetatakse niiviisi isegi tekkide laialijagamist: „tema nägemiseks kaotati nii palju tekke” (*Tlingit, ibid., ibid.*).

Hävitamisega potlatši käigus on seotud veel kaks ajendit; esiteks sõjateema: potlatš on sõda. Tlingititel kannab see nime-tust „sõjatants” (Swanton, *Tlingit*, lk 458, vt lk 436). Nii nagu sõjas võidakse omastada tapetud vaenlase maske, nimesid ja privileege, tapetakse omandisõjas vara – kas siis enda oma, et teised seda endale ei saaks, või teiste oma, andes neile varasid,

mida nad on kohustatud hüvitama, kuigi nad ei pruugi selleks võimelised olla.

Teiseks teemaks on ohverdus (vt eespool). Kui omandit tapetakse, peab see järelikult olema elus (vt edaspidi). Heerold ütleb: „Jäägu meie vara ellu meie pealike jõupingutuste all, jäägu meie vaskesemed terveks” (Eth. Kwa., lk 1285). Ehk võib nõnda seletada ka sõna *yaq* tähendust: „surnult lamama”, „potlatši laiali jagama” (vt *Kwa. T. III*, lk 59, 1. 3; *Ethn. Kwa.*, indeks).

Põhimõtteliselt aga on hävitamise korral – nagu ka tavapärase ohverduse puhul – tegu hävitatud asjade ülekandega vaimudele, ehk täpsemalt klanni esivanemate vaimudele. Muidugi on see teema kõrgemalt arenenud tlingititel (Swanton, *Tlingit*, lk 443, 462), kelle esivanemad lisaks potlatšist osa võtmisele ning hävitustööst kasu lõikamisele saavad ka kingitusi, mida tehakse nende elus nimekaimudele. Sellele teemale on iseloomulik hävitamine tulega. Tlingitite kohta vt väga huvitavat müüti: *Tlingit T. M.*, lk 82. Haida, tuleohverdus (Skidegate); Swanton, Haida Texts and Myths, *Bull. Bur. Am. Ethn.*, nr 29 (edaspidi *Haida T. M.*), lk 36, 28 ja 91. See teema pole nii ilmselge kvakiutlitel, kel sellegipoolest esineb jumalus nimega „Tulel-istuv” ning kelle tasuks ohverdatakse muuhulgas haige lapse rõivaid (*Ethn. Kwa.*, lk 705, 706).

²³⁶ Boas, *Sec. Soc.*, lk 353, etc.

²³⁷ Vt edaspidi, seoses sõnaga *p* !Es.

²³⁸ Sõnad „vahetus” ja „müük” ise näikse kvakiutli keelele võõrad olevat. Sõna „müük” olen ma Boasi erinevates glossaaries kohanud pruugitavat ainult vase müükipaneku kohta. Kuid see enamhinnaga pakkumine polegi midagi vähemat kui

müük, omamoodi kihlvedu, suuremeelsuses võistlemine. Ja mis puutub sõnasse „vahetus”, siis olen seda kohanud ainult vormis *Lay*, mida aga viidatud tekstis (*Kwa*, *T.*, III, lk 77, 1. 41) kasutatakse vaid nimevahetuse kohta.

- ²³⁹ Vrd väljendid „toiduahne” (*Ethn. Kwa.*, lk 1462), „kiiret rikastumist ihkav” (*ibid.*, lk 1394); needmissõnad „väikeste pealike” kohta: „Väikesed, kes peavad nõu; väikesed, kes töötavad; väikesed, kes on alistunud; väikesed, kes lubavad anda kanuud; väikesed, kes võtavad vastu vara, mida antakse; väikesed, kes otsivad vara; kes töötavad ainult vara eest (termin omandi või vara kohta on *maneq*, „vastuteenet tegema”: *ibid.*, lk 1403). *Ibid.*, lk 1287, 15–18 rida leidub üks teine kõne, kus iseloomustatakse pealikku, kes on andnud potlatši, ning inimesi, kes on saanud, kuid pole kunagi andnud: „On ainult öeldud, et ta täitis nende isu. On ainult öeldud, et ta ajas nad oksele. ... On lihtsalt öeldud, et ta pani nad oma selja peale.” (*Ibid.*, lk 1293; vt 1291). Veel üht needust „väikeste” kohta vt: *ibid.*, lk 1381.

Ei maksa uskuda, et sedalaadi moraal oleks majanduslikus mõttes vilets või vihjaks kogukondliku elu laiskusele. Tsimšid laidavad ahnust ja jutustavad oma peakangelase Ronga (looja) kohta, kuidas isa ajas ta ihnsuse tõttu minema (*Tsim. Myth.*, lk 61, tsit lk 444). Sama müüt leidub ka tlingititel. Nemad taunivad samamoodi laiskust ja võõrustajatelt kerjamist ning jutustavad, kuidas karistati Ronka ja inimesi, kes käivad linnast linna, et lasta end külla kutsuda: *Tlingit M. T.*, lk 260, vt 217.

- ²⁴⁰ Injura, *Mélanges Appleton*; Magie et Droit individuel, *Année Soc.*, X, lk 28.

- ²⁴¹ Tlingitite juures makstakse ka tantsimise au eest (*Tl. M. T.*, lk 141). Tasutakse pealikule, kes on loonud tantsu. Tsimšide

puhul: „Au nimel tehakse kõike ... Ülekõige annab tooni rikkus ja edevus“ (Boas, *Fifth Report*, 1899, lk 19). Juba Duncan ütles (Mayne, *Four Years*, lk 265): „puhtast edevusest“. Seda laadi printsiibid väljenduvad ka suures hulgas rituaalides, mitte ainult tõusmisega seotutes, vaid ka neis, mis puudutavad nt „vase tõstmist“ (kvakiutlitel – *Kwa. T.* III, lk 499, rida 26), „oda tõstmist“ (tlingititel – *Tl. M. T.*, lk 117), totemistliku „potlatši-vaia tõstmist“ matusetalitustel, vana auhinnaridva tõstmist. Tuleb meeles pidada, et potlatši eesmärgiks on teada saada, kes on kõige „kõrgem“ perekond“ (pealik Katishani kommentaarid Ronga-müüdile – *Tl. M. T.*, 119, märkus a).

²⁴² Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, märksõna: *Mana*.

Siin oleks asjakohane uurida rikkuse mõistet ennast. Meie vaatepunktist on rikas inimene see, kellel Polüneesias on *Mana*, Roomas *auctoritas*, ning kes neis Ameerika hõimudes on „lai“ inimene, *walas* (*Ethn. Kwa.*, lk 1396). Meil aga pruugib rangelt määratleda vaid side rikkuse, autoriteedi, kingisaajate käsutamise õiguse ja potlatši vahel – see on vägagi selge. Näiteks kvakiutlitel on üks tähtsamaid klanne Walasaka (seda nime kannab ka üks perekond, üks tants ja üks vennaskond); see nimi tähendab „suured, kes tulevad ülevalt“, kes jagavad potlatši; *walasila* ei tähenda üksnes rikkusi, vaid ka „tekkide jagamist vase enampakkumise puhul“. Üks teine metafoor annab mõista, et antud potlatš muudab inimese „raskeks“ (*Sec. Soc.*, lk 558, 559. Pealik „neelab alla“ hõimud, kellele ta oma rikkusi jagab; ta „oksendab vara“ jne.

²⁴³ Ühes tlingiti laulus öeldakse Ronkade fraatria kohta: „See teebki hundid „väärtuslikuks“, „*Tl. M. T.*, lk 398, nr 38. Põhimõte, et „respekt“ ja „au“, mida antakse ja vastu võetakse,

kätkeb kinke, on mõlemas hõimus väga täpselt paigas. Swanton, *Tlingit*, lk 451; Seanton, *Haïda*, lk 162 – teatud juhtudel võib vastukingi tegemata jätta.

²⁴⁴ Vt kokkuvõtet käesolevas. Etikett, mis puudutab pidusööke, väärikalt vastu võetud kingitust, kingitust, mida pole nõutud, on nende hõimude seas äärmiselt väljapeetud. Viidakem vaid kolmele kvakiutli, haida ja tsimši faktile, mis on meie vaatepunktist õpetlikud: pealikud ja ülikud söövad pidustustel vähe, on äärmiselt valivad; palju söövad vasallid ja lihtrahvas (Boas, Kwa. Ind., *Jesup*., V, II, lk 427, 430; liigse söömise ohud: *Tsim. Myth.*, lk 59, 149, 153, jne (müüdid); pidustustel lauldakse: Kwa. Ind., *Jesup Exped.*, V, II, lk 430, 437. Puhutakse veenuskarpi, „teatamaks, et me ei ole näljas“ (Kwa. T. III, lk 486). Ülik ei nõua kunagi. Nõidarst ei küsi kunagi tasu, tema „vaim“ keelab tal seda teha (*Ethn. Kwa.*, lk 731, 742; *Haïda T. M.*, lk 238, 239). Sellegipoolest eksisteerib kvakiutlitel ka „kerjuste“ tants ja vennaskond.

²⁴⁵ Vt bibliograafia, märkus 12.

²⁴⁶ Eriti selgelt on selle printsiibi välja arendanud Tlingiti ja haida potlatš (vt *Tlingit Indians*, lk 443, 462; vrd kõne: *Tl. M. T.*, lk 373; kui külalised suitsetavad, suitsetavad ka vaimud. Vrd lk 385, rida 9: „Meie, kes me teile siin tantsime, pole päriselt meie ise. Meie ammusurnud onud on need, kes teile siin praegu tantsivad.“ Külalised on vaimud, õnnetoojad – *gonaquadet* (lk 119, märkus a). Tegelikult on meil siin tegemist lihtsalt kahe printsiibi – ohverduse ja kingituse – segunemisega. Jättes kõrvale ehk vaid mõju loodusele, on see võrreldav kõigi juba mainitud juhtudega. Kingitus elusatele on kingitus surnutele. Üks tähelepanuväärne tlingiti pärimus (*Tl. M. T.*, lk 227) jutustab,

et elluärrganud inimene teab, kuidas tema heaks on potlatši tehtud. Levinud on ka teema vaimudest, kes heidavad elusatele ette, et need ei ole potlatši andnud. Kindlasti on samad printsiibid olnud ka kvakiutlitel (Nt kõne: *Ethn. Kwa.*, lk 788). Tsimšidel esindavad elusad surnuid: Tate kirjutab Boasile: „Annid esinevad enamasti pidustuste puhul tehtavate kingitustena“ (*Tsim. Myth.*, lk 452 (ajaloolised muistendid), lk 297). Kogumik teemasid: Boas, *ibid.*, võrdlused haidade tlingitite ja tsimšide vahel, lk 846.

- ²⁴⁷ Vt edaspidi mõningaid näiteid vaskesemete väärtuse kohta.
- ²⁴⁸ Krause, *Tlinkit Indianer*, lk 240 kirjeldab hästi, kuidas tlingiti hõimud omavahel suhtlevad.
- ²⁴⁹ Davy, *Foi jurée*, lk 171 jj, lk 251 jj. Tsimši vorm pole haida omast kuigivõrd erinev, kuigi viimases pole ehk klann nii selgelt esil.
- ²⁵⁰ Ülearune on siin taasesitada Davy tõestuskäiku potlatši ja poliitilise staatuse vahekorra kohta, eriti selles, mis puudutab väimeest ja poega. On samuti ülearune kommenteerida pidustuste ja vahetuste ühiselulist väärtust. Nt kanuude vahetamine kahe vaimu vahel – kellest üks on äi, teine väimees – tähendab, et neil on nüüd „üksainus süda“ (*Sec. Soc.*, lk 387). *Kwa. T.*, III, lk 274 lisab: „Nad oleksid justkui nimed vahetanud.“ Vt ka *ibid.*, III, lk 23: ühes nimkiši pidustustemuüdis (üks kvakiutli hõime) on pulmapeo eemärgiks viia neiu külasse, „kus ta sööb esimest korda“.
- ²⁵¹ Matuse-potlatši on täheldatud ja piisava põhjalikkusega uuritud haidade ja tlingitite juures; tsimšide juures näib see olevat eriliselt seotud leinaaja lõpuga, tootemisamba püstitamise ja surnupõletusega (*Tsim. Myth.*, lk 534 jj. Boas ei viita

matuse-potlatšile kvakiutlitel, kuid sedalaadi potlatši kirjeldus leidub ühes müüdis: *Kwa*, *T.*, III, lk 407.

- ²⁵² Potlatš oma eristusmärkide säilitamise nimel: Swanton, *Haida*, lk 107. Vt lugu *leg.ek'*ist (*Tsim. Myth.*, lk 386). *Leg.ek* on tsimši kõrgeima pealiku tiitel. Vt ka *ibid.*, lk 364: lood pealik Nesbalasest (teine tähtis tsimši tiitel) ning sellest, kuidas ta pealik Haimast narris. Olulisemaid pealikutiitleid kvakiutlitel (lewikilaq) on Dabend (*Kwa.*, *T.*, III, lk 19, 1. 22; vt *dabend-gal'ala*, *Ethn. Kwa.*, lk 1406, 1. tulp), kes enne potlatši kannab nime, mis tähendab „võimetu lõpuni vastu pidama”, ning saab pärast potlatši nime, mis tähendab „võimeline lõpuni vastu pidama”.
- ²⁵³ Üks kvakiutli pealik ütleb: „See on minu uhkus: nimed minu perekonna juurest, sest kõik mu esivanematest pealikud on olnud „maxwa“ (suure potlatši) andjad (*Ethn. Kwa.*, lk 887, vt lk 843).
- ²⁵⁴ Vt edaspidi (kõnes): „Seepärast olen ma varaga kaetud. Seepärast olen ma varast rikas. Seepärast pean ma vara üle arvet.” (*Ethn. Kwa.*, lk 1280, l. 18.)
- ²⁵⁵ Vase ost tähendab seda, et see pannakse ostja „nime alla” (Boas, *Sec. Soc.*, lk 345). Teise metafoori järgi saab potlatši andja kinkimise läbi „kaalu juurde” (*Sec. Soc.*, lk 349) ning potlatši vastuvõtmise läbi „kaotab kaalu” (*Sec. Soc.*, lk 345). Sama idee – andja üleolek vastuvõtja suhtes – tuleb esile veel teisteski väljendites: ilmneb, et viimane on teatud mõttes esimese ori, kuni ta pole ennast välja ostnud („tema nimi on halb”, nagu ütlevad haidad – Swanton, *Haida*, lk 70; vt edaspidi); tlinkigid ütlevad, et „kingitused laotakse nende vastuvõtjate selga” (Swanton, *Tlingit*, lk 428). Haidadel leidub kaks väga sümptomaatilist väljendit: endast alamaga võitlemise kohta öeldakse

vististi, et lastakse nõelal „minna“ või „kiiresti joosta“ (vrd Uus-Kaledoonia väljendiga eespool) – Swanton, *Haida*, lk 162.

²⁵⁶ Vt lugu Haimasest, kes kaotab oma vabaduse, oma privileegid, maskid ja muu, oma abivaimud, oma pere ja vara (*Tsim. Myth.*, lk 361, 362).

²⁵⁷ *Ethn. Kwa.*, lk 805; Hunt, Boasi kvakiutli informant kirjutab talle: „Ma ei tea, miks pealik Maxuyalidze (st „potlatši andja“) kunagi pidu ei korraldanud. See on kõik. Teda hüütakse nimega *q'elsem* (st „mädanägu“), see, kes pidu ei korralda.“

²⁵⁸ Potlatš on tõesti mäng ja katsumus. Katsumuseks on näiteks see, et pidusöögi ajal ei tohi luksuda. „Pigem surm kui luk-satus,“ öeldakse (Boas, Kwakiutl Indians, *Jesup Expedition*, V, II osa, lk 428). Vt väljakutsevormel: „Katsume oma külalistel (meie taldrikud) tühjendada lasta“ (*Ethn. Kwa.*, lk 991, 1. 43; vrd lk 992). Teatava ebakindluse kohta nende sõnade eritlemisel, mis tähistavad toidu andmist, toidu tagasi andmist ja hüvitist vt glossaari: *Ethn. Kwa.*, s.v. *yenesa, yenka*.

²⁵⁹ Potlatš on tõesti ohtlik asi – kui seda ei anta ja kui seda vastu võetakse. Isikud, kes tulid müütilisele potlatšile, surid selle tõttu (Haida T., *Jesup*, VI, lk 626; vt lk 667, sama müüt tsimšidel). Võrdluseks vt Boas, *Indianische Sagen*, lk 356, nr 58. Ohtlik on osa saada selle toidust, kes annab potlatši, või osaleda vaimude potlatšis allmaailmas. Vt üht kvakiutli legendi (awikenoki), *Ind. Sagen*, lk 239. Vt ilusat müüti Rongast, kes võtab oma ihust toitu (erinevad variandid), Ctatloq, *Ind. Sagen*, lk 76; Nootka, *ibid.*, lk 106. Võrdlused: Boas, *Tsim. Myth.*, lk 694, 695.

²⁶⁰ Vt eespool potlatši ja sõja võrreldavuse kohta. Kvakiutli potlatši sümbol on kepi otsa kinnitatud nuga (*Kwa. T.*, III, lk 483);

tingititel on selleks ülestõstetud oda (*Tlingit M. T.*, lk 117). Vt tlingiti hüvitus-potlatši rituaalide kohta: kloo rahva sõda tsimšide vastu (*Tling. T. M.*, lk 432, 433, märkus 34); tantsud orjastamise puhul; potlatš ilma tantsuta tapmise puhul. Vrd vasekinkimisrituaalid: lk 221, märkus 6.

- ²⁶¹ Rituaalirikkumiste kohta kvakiutlitel vt Boas, *Sec. Soc.*, lk 433, 507, *etc.* Lunastus seisneb just nimelt potlatši andmises või vähemalt kingituse tegemises.

See on kõigis neis ühiskondades äärmiselt oluline õigus- ja rituaaliprintsiip. Rikkuse jagamine leiab aset trahvina, lepitushvrina vaimudele ja üksmeele taastamisena vaimude ja inimeste vahel. Isa Lambert (*Mœurs des sauvages néo-calédoniens*, lk 66) oli juba kanakkide juures täheldanud emapoolsete sugulaste õigust nõuda kahjutasu, kui üks neist kaotab verd oma isapoolse perekonna keskis. Täpselt samamoodi toimib see institutsioon tsimšidel (Duncan, *rmt-s Mayne, Four Years*, lk 265; vrd lk 296 (potlatš poja vere kaotuse korral)). Ilmselt võib sellega võrrelda ka maoori *murū* institutsiooni.

Vangide väljaostmise potlatše tuleks tõlgendada samamoodi. Sest perekond, kes on lasknud ühe oma liikme orjastada, peab andma potlatši mitte üksnes selleks, et saada tagasi vang, vaid ka selleks, et taastada oma „nimi“. Vt Dzebasa lugu (*Tsim. Myth.*, lk 388). Sama reegel kehtib tlingitidel (Krause, *Tlinkit Indianer*, lk 245; Porter, *XIth Census*, lk 54; Swanton, *Tlingit*, lk 449).

Lunastus-potlatše rituaalirikkumiste puhul on kvakiutlitel hulgaliselt. Tähelepanu väärib lunastus-potlatš kaksikute vanematele, kelle lapsed lähevad tööle (*Ethn. Kwa.*, lk 691). Potlatši peab andma väimees äiale, et saada tagasi naine, kui see on ta

maha jätanud ... mõistagi väimehe vea tõttu. Vt sõnastik, *ibid.*, lk 1423, 1. tulp, all. Sel printsiibil võib olla ka fiktiivseid ajendeid: kui pealik tahab leida põhjust potlatšiks, saadab ta oma naise äia juurde, et leida rikkuste jagamiseks ettekäänat (Boas, *5th Report*, lk 42).

²⁶² Pikk nimekiri neist kohustustest pidustustel ning pärast kala-retke, korjet, jahti ja konservide avamist on toodud 1. köites rmt-st *Ethn. Kwa.*, lk 757 jj; vrd lk 607 jj (etiketi jms kohta).

²⁶³ Vt eespool.

²⁶⁴ Teenete eest tasumise kohta vt *Tsim. Myth.*, lk 512, 439; vt lk 534; kvakiutli näide tasumisest tekihoidjale: *Sec. Soc.*, lk 614, 629 (nimikiši suvepüha).

²⁶⁵ Tsimšidel on tähelepanuväärne institutsioon, mis kirjutab ette pealikevahelise ja vasallidevahelise potlatši jaotused ning otsustab nende üle. Kuigi rivaalid seisavad vastamisi erinevate feodaalsete klasside sees, mida liigendavad klannid ja fraatriad, leidub sellegipoolest õigusi, mis kehtivad klassist klassi (Boas, *Tsim. Myth.*, lk 539).

²⁶⁶ Sugulastele tasumise kohta vt *Tsim. Myth.*, lk 534; tlingitite ja haidade vastandlike süsteemide kohta ning potlatši jaotamise kohta perede lõikes vt Davy, *Foi jurée*, lk 196.

²⁶⁷ Üks Masseti haida müüt (Haida Texts, *Jesup*, VI, nr 43) jutustab, kuidas üks vana pealik ei anna piisavalt potlatši; teised ei kutsu teda enam külla, selle tõttu ta sureb, tema nõod teevad temast kuju, peavad tema nimel peo – kümme pidu –, siis sünnib ta uuesti. Ühes teises Masseti müüdis (*ibid.*, lk 727) pöördub vaim ühe pealiku poole ja ütleb: „Sul on liiga palju vara. Sul tuleb sellest potlatš teha” (*wal* – laialijagamine; vrd sõna *walgal* – potlatš). Pealik ehitab maja ning tasub ehitajatele töö

- eest. Teises müüdis (*ibid.*, lk 723, l. 34) ütleb üks pealik: „Ma ei jäta endale midagi”, vrd edaspidi: „Ma teen kümme korda potlatši (*wal*)”.
- ²⁶⁸ Selle kohta, kuidas (kvakiutli) klannid korrapäraselt üksteisele vastanduvad, vt Boas, *Sec. Soc.*, lk 343; tsimšide kohta vt Boas, *Tsim. Myth.*, lk 497. Fraatria-ühiskondades on see enesestmõistetav (vt Swanton, *Haida*, lk 162; *Tlingit*, lk 424). Seda printsiipi väljendab väga hästi müüt Rongast (*Tlingit T. M.*, lk 115 jj).
- ²⁶⁹ Solvang, mis seisneb kellegi kõrvale jätmises, toob kaasa selle, et ka tema sugulased solidaarsusest potlatšile ei tule. Ühes tsimši müüdis ei tule vaimud kohale seni, kui pole kutsutud Suurt Vaimu, tulevad aga kõik, kui Suur Vaim on kutsutud (*Tsim. Myth.*, lk 277). Üks lugu jutustab sellest, et kui suur pealik Nesbalas kutsumata jäeti, jätsid tulemata kõik teisedki tsimši pealikud, öeldes: „Ta on pealik, me ei saa temaga tülli minna“ (*ibid.*, lk 357).
- ²⁷⁰ Mõistagi ei kutsuta neid, kes on reegleid rikkunud, kes pole ise pidustusi korraldanud, kelle pühadel puuduvad nimed (*Ethn. Kwa.*, lk 707; nende kohta, kes pole potlatši andnud, vt *ibid.*, indeks, märksõnad: *Waya* ja *Wayapo Lela*, lk 1395; vt lk 358, rida 25).
- ²⁷¹ Sellest ka – meiegi, Euroopa ja Aasia rahvapärimuses – levinud jutustus ohust, mis kaasneb sellega, kui jäetakse kutsumata orb, hüljatu, vaene kontvõõras (nt *Indianische Sagen*, lk 301, 303), vt *Tsim. Myth.*, lk 295, 292: kerjusest, kes on tootem, tootemlik jumal. Teemade kataloog: Boas, *Tsim. Myth.*, lk 784 jj).
- ²⁷² Tlingititel leidub üks tähelepanuväärne väljend: külalised peaksid „hulpima“, nende kanuud „ekslevad merel“,

tootemisammas, mille nad toovad, triivib – selleks, mis nad peatab, on potlatš, küllakutse (*Tl. M. T.*, lk 394, nr 22; lk 395, nr 24 – kõnedes). Üks kvakiutli pealike üsna levinud tiitleid on „see, kelle juurde sõutakse“, „koht, kuhu tullakse“ (nt *Ethn. Kwa.*, lk 187, read 10 ja 15).

²⁷³ Solvangul on ka poliitilised tagajärjed. Vt nt tlingitite potlatšist idapoolsete Atapaskidega: Swanton, *Tlingit*, lk 435. Vrd *Tling. T. M.*, lk 117.

²⁷⁴ *Tsim. Myth.*, lk 170, 171.

²⁷⁵ Boas esitab selle lause oma pärismaalasest toimetaja Tate'i tekstist joonealuses (*ibid.*, lk 171, märkus a), kuid meie meelest ei tohiks müüdi moraali müüdist endast lahutada.

²⁷⁶ Selle teema teisendite kohta vt detaili tsimši müüdist „Negunaks“, *ibid.*, lk 287 jj, ja märkusi lk 846.

²⁷⁷ Nt ütleb heerold mustasõstrapeole kutsudes: „Me kutsume teid, kes te pole veel tulnud.“ (*Ethn. Kwa.*, lk 752.)

²⁷⁸ Boas, *Sec. Soc.*, lk 543.

²⁷⁹ Tlingititel hüütakse kutsutuid, kes on potlatšile tulekuga viivitanud üle kahe aasta, „naisteks“ (*Tl. M. T.*, lk 119, märkus a).

²⁸⁰ Boas, *Sec. Soc.* lk 345.

²⁸¹ Kwakiutl. Hülgepeole tulek on kohustuslik, kuigi hülgerasv ajab oksele. *Ethn. Kwa.*, lk 1046; ja lk 1048: „katsu kõik ära süüa“.

²⁸² Sellepärast pöördutaksegi kutsutavate poole mõnikord hirmuga; sest kui nad küllakutse tagasi lükkaksid, näitaksid nad sellega oma üleolekut. Üks kvakiutli pealik ütleb (samast rahvusest hõimu) koskimo pealikule: „Ärge keelduge minu sõbralikust kutsest – või ma jään häbisse; ärge põlake ära mu häid soove ... Ma ei ole nagu need, kes teesklevad, kes annavad

- ainult neile, kes ostavad (st kes annavad). Niisiis, mu sõbrad.“
(Boas, *Sec. Soc.*, lk 546.)
- ²⁸³ Boas, *Sec. Soc.*, lk 355.
- ²⁸⁴ Vt veel üht kirjeldust öli- ja talihaljamarjafestivali kohta; see tundub parem ja pärineb Huntilt (*Ethn. Kwa.*, lk 774 jj); samuti tundub, et seda rituaali kasutatakse ka juhul, kui külla ei kutsuta ja kingitusi ei tehta. Samalaadne peorituaal, mida viiakse läbi rivaali põlastamiseks, kätkeb trummi saatel laulmist (*ibid.*, lk 770; vt lk 764) nagu eskimotelgi.
- ²⁸⁵ Üks haida vormel: „Tee sedasama, näita mulle head toitu“ (Haida Texts, *Jesup VI*, lk 685, 686; *Ethn. Kwa.*, lk 767, rida 39; lk 738, rida 32; lk 770: (kvakiutli) PoLelasa lugu.
- ²⁸⁶ (Tlingitite) laulud, mis väljendavad rahulolematust, on ülimalt täpsed (*Tlingit M. T.*, lk 396, nr 26, nr 29).
- ²⁸⁷ Tsimši pealikel on reegliks saata käskjalg uurima, mis kingitusi potlatšile kutsutud neile toovad (*Tsim. Myth.*, lk 184; vrd lk 430 ja 434). Ühe 803. aasta kapitulatsiooniakti kohaselt leidis samasugune ametimees ka Karl Suure õukonnas. Sellele fakte, mida mainib Démeunier, juhtis minu tähelepanu Maunier.
- ²⁸⁸ Vt eespool. Ladinakeelne väljend *aere obaeratus* – võlgadega koormatu.
- ²⁸⁹ Tlingitite Ronga-müüt jutustab, kuidas Ronk puudub ühelt peolt, kuna teised (vastasfraatria; Swanton tõlgib ebatäpselt, ta pidanuks kirjutama „Ronga vastasfraatria“) on olnud lärmakad ja ületanud keskoone, mis tantsumajas kaht fraatriat eraldab. Ronk kartis, et nad on võitmatud (*Tl. M. T.*, lk 118).
- ²⁹⁰ Vääritus ehk ebavõrdsus, mis vastuvõtmise faktist tuleneb, tuleb väga hästi esile kvakiutli kõnedes: *Sec Soc.*, lk 355, 667. rida 17 *etc.*; vt lk 669, rida 9.

- ²⁹¹ Nt tlingitite kohta: *Tlingit*, lk 440, 441.
- ²⁹² Tlingititel on üks rituaal, mis võimaldab panna vastuvõtjat ohtramalt tasuma ning lubab teisalt võõrustajal sundida külalist kingitust vastu võtma: rahulolematu külaline teeb žesti, nagu kavatseks lahkuda; kinkija pakub talle kahekordset kingitust, mainides mõne surnud sugulase nime (Swanton, *Tlingit Indians*, lk 442). Tõenäoliselt vastab see rituaal lepingu-poolte võimele esindada oma surnud esivanemate vaime.
- ²⁹³ Vt kõne: *Ethn. Kwa.*, lk 1281: „Hõimupealikud ei korralda kunagi vastupidu ... nad teevad endale häbi; ja sina kerkid kõrgeima pealikuna nende kohale, kes on endale häbi teinud.“
- ²⁹⁴ Vt suure pealiku Legeki (tsimši printsitiitel) kõne (ajalooline jutustus): *Tsim. Myth.*, lk 386; haidadele öeldakse: „Te olete viimased pealike seas, sest te pole võimelised vaske ära viskama, nagu seda tegi suur pealik.“
- ²⁹⁵ Ideaalne oleks anda potlatši, mida ei hüvitataks. Vt kõnest: „Sa ihkad anda, mille eest vastu ei antaks“ (*Ethn. Kwa.*, lk 1282, rida 1. 63). Isikut, kes on andnud potlatši, võrreldakse puuga või mäega: „Mina, pealik, olen ainus suur puu, teie olete otse minu all ... Te ümbritsete mind nagu tara ... ma annan teile vara“ (*ibid.*, lk 1290, 1. salm). „Püstitage kättesaamatu potlatši-sammas, sest see on ainus jäme puu, ainus jäme juur“ (*ibid.*, 2. salm). Haidad väljendavad sedasama oda metafoori kaudu. Inimesed, kes nõustuvad, „elavad pealiku oda kulul“ (*Haida Texts* (Masset), lk 486). See on muide üks müüditüüpe.
- ²⁹⁶ Vt jutustust solvangu kohta halvasti hüvitatud potlatši eest: *Tsim. Myth.*, lk 314. Tsimšid ei unusta iial neid kahte vasetükki, mille wutsenalukid neile võlgu jäid (*ibid.*, lk 364).

- ²⁹⁷ „Nimi” jääb „katki”, kuni pole katki tehtud väljakutsele vastavat vasetikki (Boas, *Sec. Soc.*, lk 543).
- ²⁹⁸ Kui sel moel diskrediteeritud isik laenab vahendeid, et läbi viia kohustuslik jagamine või ümbejagamine, siis ta „paneab oma nime panti”. Selle väljendi sünonüümiks ongi „orja müüma”, Boas, *Sec. Soc.*, lk 341; vrd *Ethn. Kwa.*, lk 1451, 1452, märksõna: *kelgelgend*; vrd lk 1420.
- ²⁹⁹ Noormehe tulevane pole võib-olla veel sündinudki, kuid juba on noormees lepinguga seotud. Swanton, *Haida*, lk 50.
- ³⁰⁰ Vt eespool. Iseäranis seisnevad vahetutes andides ja vastuandides haida, tsimši ja tlingiti rahuriitused. Sisimalt on neil puhkudel tegu pantide (kaunistatud vase), pantvangide ja naiste vahetusega. Nt tsimšide sõjas haidade vastu (*Haida, T. M.*, lk 395): „Nad lasid kummagi poole naistel abielluda vastaspoole meestega, kuna nad kartsid, et võivad üksteise peale uuesti vihaseks saada. Nüüd oli nende vahel rahu.” Haidade sõjas tlingitite vastu leidis aset ka kompensatsiooni-potlatš (vt *ibid.*, lk 396).
- ³⁰¹ Vt eespool, eriti Boas, *Tsim. Myth.*, lk 511, 512.
- ³⁰² Omandi jagamine mõlemas suunas (Boas, *Sec. Soc.*, lk 418); trahvi kordusmaksmine valesti läbi viidud rituaalide eest järgmisel aastal (*ibid.*, lk 596); naiseostu hinna liigkasuline kordustasumine (*ibid.*, lk 365, 366, 518–520, 563, 423, rida 1).
- ³⁰³ Sõna „potlatš” kohta vt eespool märkus 11. Paistab muide, et ideed ega nimed, mis selle mõiste kasutamisele vihjavad, ei ole Loode-Ameerika keeltes nii täpsed nagu tšinuki-põhises anglo-indiaani „*lingua franca*’s”.
- Igatahes eristatakse tsimši keeles sõna *yaok* (suur hõimudevaheline potlatš) teistest sarnase tähendusväljaga sõnadest

(Boas [Tate], *Tsim. Myth.*, lk 537; vrd lk 511; vrd lk 968 – tõlgitud eksitavalt potlatšiks). Haidad eristavad nähtusi, mida nimetatakse *walgal* ja *silka* (Swanton, *Haida*, lk 35, 178, 179, lk 68 (Masseti tekst) – matusetalituste potlatš ja muu potlatš.

Kvakiutli keeles tähistab kvakiutlitele ja tsinukkidele ühine sõna *poLa* (küllastama) arvatavasti mitte potlatši, vaid pidustusi või nende tulemit (*Kwa. T.*, III, lk 211, 1. 13; *poL* – küllastunud – *ibid.*, III, lk 25, rida 7). Sõna *poLas* tähistab pidustuste võõrustajat (*Kwa. T.*, 2. seeria; *Jesup*, X, lk 79, rida 14; lk 43, rida 2) ning ühtlasi kohta, kus küllastutakse (legend ühe dzavadaenoxu pealiku tiitlist). Vt *Ethn. Kwa.*, lk 770, rida 30. Kõige üldisem kvakiutli sõna on *p!Es* – tasalülitama rivaali nime (indeks, *Ethn. Kwa.*) või hoopis korve, neid tühjendades (*Kwa. T.*, III, lk 93, rida 1; lk 451, rida 4). Suurte hõimuisestest ja hõimudevaheliste potlatšide kohta näib leiduvat omaette sõna *maxwa* (*Kwa. T.*, III, lk 451, rida 15); Boas tuletab sõna juurest *ma* üsna ebatõenäoliselt veel kaks eraldi sõna: üks neist on *mawil* – initsiatsioonituba –, teiseks on mõõkvaala nimi (*Ethn. Kwa.*, indeks). Tegelikult leidub kvakiutlil terve lasu tehnilisi termineid, tähistamaks igasuguseid potlatše ja iga erinevat makset ja tagasimakset, või õigemini kinki ja vastukinki: pulmade puhul, tasuna šamaanile, avanssidenä, intressidenä – igasuguse jagamise ja ümberjagamisenä. Nt *men(a)*, *pick up* – „väike potlatš, millel noore neiu riided visatakse rahva sekka, kes need üles korjab” (*Ethn. Kwa.*, lk 218); *payol*, „vase andmine” – teine termin kanuu kinkimise kohta (*Ethn. Kwa.*, lk 1448). Termineid on palju, muutlikke ja konkreetseid, üksteisega kattuvaid – just nagu kõigis arhailistes nomenklatuurides.

³⁰⁴ Selle tähenduse ja viidatud vastete kohta vt Barbeau, Le Potlatch, *Bull. Soc. Géogr. Quebec*, 1911, III, lk 278, märkus 3.

³⁰⁵ Võib-olla ka müüdadavad esemed.

³⁰⁶ Vara [*propriété*] ja varude [*provisions*] eristus on väga selge tsimšidel (*Tsim. Myth.*, lk 435). Boas ütleb, ilmselt toetudes oma informant Tate'ile: „Selle omamine, mida nimetatakse „rikkaks toiduks” [*rich food*], oli peatähtis, et säilitada perekonna väarikus; varusid ennast aga jõukuse hulka ei loetud. Jõukus saavutatakse nii, et müüakse varusid muu kauba vastu (tegelikult ütleksime selle kohta: vahetatakse kingitusi – *M. M.*), mis pärast kokku kuhjast potlatšil laiali jagatakse.” (Vrd eespool, lk 128, märkus 8, Melaneesia).

Kvakiutlid teevad samuti vahet lihtsatel varudel ja varal/rikkusel. Need viimased sõnad on ekvivalendid. Neil on arvatavasti kaks vastet (*Ethn. Kwa*, lk 1454). Esiteks *yàq* või *yāq* (Boasi ebalevas transkriptsioonis) – vt indeks, lk 1393 (vrd *yàqu*, laiali jagama). Sõnal on kaks tuletist: *yeqala* (vara) ja *yāxulu* (talismanid, atribuutika); vrd *yā* tuletised – *ibid.*, lk 1406. Teine sõna on *dadekas* – vrd indeks, *Kwa. T.*, III, lk 519; vrd *ibid.*, lk 437, rida 31; newetee murdes *daoma*, *dademala* (indeks, *Ethn. Kwa.*). Selle sõna juur on *dā*. Viimasel on kaks tähendust, mis on kummaliselt sarnased sama indoeuroopa sõnatüve *dā* tähendustega (saama, võtma, käes hoidma, käsitama jne). Tähendusrikkad on isegi tuletised. Üks neist tähendab „võtma vaenlase rõivaeset, et talle nõidust peale panna”, teine aga „võtma kätte”, „panema majja” (sõnade *manus* ja *familia* lähenduste kohta vt edaspidi), viitega tekkidele, mida antakse avansina vaseostu puhul, et need hiljem intressidega tagasi saada; teine sõna tähendab „panema suure hulga tekke

vastase kuhjale ning neid sedasi vastu vastu võtma". Veelgi põnevam on sama juure tuletis *dadeka* (teineteist kadestama) – *Kwa. T.*, lk 133, rida 22; mõistagi peaks selle algupärane tähendus olema „asi, mis võetakse ja mis muudab kadedaks”; vrd *dadego*, „võitlema” – tõenäoliselt „võitlema varaga”.

Sama, kuid kitsama tähendusega on veel teisi sõnu. Nt *mamekas*, „vara majas” (*Kwa. T.*, III, lk 169, rida 20).

³⁰⁷ Vt arvukad kõned edasiandmise kohta: Boas, Hunt, *Ethn. Kwa.*, lk 706 jj.

Ei leidu peaaegu midagi moraalselt ja materiaalselt hinnalist (me ei kasuta meelega sõna „kasulikku”), mis oleks sedalaadi uskumustest puutumata. Tõepoolest, kõigepealt on moraalseteks objektideks hüved, varad, kinkimis- ja vahetuskaup. Näiteks nii, nagu primitiivsemates ühiskondades – nt Austraalia omade hulgas – jäetakse hõimule, kellele see on edasi antud, *corroborree* (tollele hõimule õpetatud representatsioon), nõnda „jätavad” ka tlingitid pärast potlatši inimestele, kes selle neile on andnud, vastutasuks tantsu (Swanton, *Tlingit Indians*, lk 442). Tlingitite peamine ja kõige puutumatum vara, mis inimestes kõige suuremat kadedust äratav, on nimi ja tootemlik embleem (*ibid.*, lk 416, *etc.*). See muide teeb ka rikkaks ja õnnelikuks.

Tootemlikud embleemid, pidustused ja potlatš, neil potlatšidel vallutatud nimed, kingitused, mille teised peavad antud potlatši eest hüvitama – see kõik järgneb (nt kvakiutlil kõnes: „Ja nüüd läheb minu pidu tema juurde” (osutusega väimehele – *Sec. Soc.*, lk 356). Selleks, mida niimoodi antakse ja vastu antakse, on salaühingute „kolded” ja samuti „vaimud” (vt kõne vara seisuste kohta ja seisuste vara kohta – *Ethn.*

Kwa., lk 472). Vrd ka üks teine kõne (*ibid.*, lk 708): „Siin teie talvelaul, siin teie talvetants, kõik ilmarahvas saab selle endale, talve teki peal; see on teie laul, see on teie tants.” Üks ja see-sama kvakiutli sõna tähistab üliku perekonna talismane ja privileege: *klezo*, „eristusmärk, privileeg” (nt *Kwa. T.*, III, lk 122, rida 32).

Tsimšid nimetavad eristusmärkidega tantsu- ja paraadimaske ja -kübaraid „teatud varahulgaks”, vastavalt potlatšil antud hulgale (vastavalt kingitustele, mille pealiku emapoolsed tädid „hõimu naistele” on teinud) – Tate, rmt-s Boas, *Tsim. Myth.*, lk 541.

Näiteks kvakiutlid aga, vastupidi, mõistavad esemeid moraalseis termineis – eriti kaht hinnalist asja, kaht peamist talismani, „surmatoojat” (*halayu*) ning „eluvett” (mis mõlemad on nähtavasti kvartsikristallid), samuti tekke jms, millest oleme juba rääkinud. Üks kummaline kvakiutli kõnekäänd samastab kogu selle atribuutika vanaisaga, mis on ka loomulik, kuivõrd need kingitakse väimehele vaid selleks, et need hiljem antaks edasi pojapojale (Boas, *Sec. Soc.*, lk 507).

³⁰⁸ Swanton esitab müüdi Djilqonsist (*Haida*, lk 92, 95, 171). Masseti versioon leidub teoses *Haida*, lk 94, 98; Skidegate'i oma teoses *Haida T. M.*, lk 458. Tema nimi esineb mõnes kotkaste fraatriasse kuuluvast haida perenimes. Vt Swanton, *Haida*, lk 282, 283, 292 ja 293. Massetis on küllusejumalanna nimi pigem Skil (*Haida T.*, *Jesup*, VI, lk 665, rida 28, lk 306; vrd indeks, lk 805. Vrd ka lind Skil, Skirl (Swanton, *Haida*, lk 120). Skiltagos tähendab vasevara ning selle nimetusega on seotud ka muinaslugu sellest, kuidas vaske leitakse (vrd lk 146, joon 4). Nikerdatud sammas esindab Djilqadat, tema vaske,

tema sammast ja eristusmärke (Swanton, *Haida*, lk 125; vrd joon 3. Vt Newcombe'i kirjeldusi: *ibid.*, lk 46. Vrd joonis: *ibid.*, joon 4. Tema fetiš peab olema täis topitud varastatud esemeid ja peab ka ise olema varastatud.

Tema täpne tiitel on „vara, mis teeb lärmi“ (*ibid.*, lk 92). Ja tal on neli lisanime (*ibid.*, lk 95). Tal on poeg, kes kannab tiitlit „Kivi küljed“ (tegelikult vase – *ibid.*, lk 110, 112). Kes kohtab teda või ta poega, sel veab edaspidi õnnemängus. Tal on ka võluväega taim; kes seda sööb, saab rikkaks; rikkaks saab ka see, kes puudutab tema tekki, kes leiab tema poolt ritta seatud rannakarpe jne (*ibid.*, lk 29, 109).

Üks tema nimesid on „Vara, mis jääb majja“. Paljudel inimestel on tiitleid, mis sisaldavad tema nime (Skil): „See, kes ootab Skili“, „Tee Skili poole“. Vt haida genealoogilisi nimistuid: E. 13, E. 14; ning ronga fraatrias: R. 14, R. 15, R. 16.

Tundub, et teda vastandatakse „Katkunaisele“ – vrd *Haida T. M.*, lk 299.

³⁰⁹ Haida *djil'*i ja tlingiti *naq'*i kohta vt eespool märkus 233.

³¹⁰ Müüt on tlingititel tervikuna olemas: *Tl. M. T.*, lk 173, 292, 368. Vt Swanton, *Tlingit*, lk 460. Sitkadel on Skili nimeks arvatavasti Lenaxxidek. See on naine, kellel on laps. Kuuldakse, kuidas laps rinda imedes häälitseb, ning joostakse tema poole; kui lapselt küünistada saadakse, siis võivad armistuvate kriimude koorikud teisi inimesi õnnelikuks teha.

³¹¹ Tsimši müüt on ebatäielik (*Tsim. Myth.*, lk 154, 197). Vrd Boasi märkmed: *ibid.*, lk 746, 760. Boas pole müüte samastanud, kuid see samasus on selge. Tsimši jumalanna kannab „rikkuserüüd“ (*garment of wealth*).

- ³¹² Võimalik, et sama päritolu on müüt Quominoqast, „rikkast“ (naisest). Tema näib olevat kultusfiguur teatud kvakiutli klanidel (nt *Ethn. Kwa.*, lk 862). Qoexsotenoqide kangelane kannab tiitlit „kivikeha“ ja temast saab „vara kehal“ (*Kwa. T.*, III, lk 187; vrd lk 247).
- ³¹³ Vt nt Mõökvaalade klanni müüt (Boas, *Handbook of American Languages*, 1, lk 554–559). Klanni kultuurikangelane on ise Mõökvaalade klanni liige. „Ma püüan leida teie *logwa’t* (talismani – vt lk 554, rida 49),“ ütleb ta vaimule, keda kohtub, kel on inimese kuju, kuid kes ise on mõökvaal (lk 557, rida 122). Vaim tunneb kangelases ära oma klannikaaslase ning annab talle vaskteravikuga vaalatapmise harpuuni (unustatud tekstis lk 557): mõökvaalad on „mõrtsukvaalad“ (*killer-whales*). Vaim annab talle ka oma (potlatši) nime. Tema nimeks saab „koht, kus küllastutakse“, „see, kes tunneb küllastust“. Tema majast saab „mõökvaala maja“, mille „ette on maalitud mõökvaal“. „Ja mõökvaalast saab majas su roog, ja ka sinu *halayu* (surmatooja) ja „eluvesi“ ja kvartshammastega nuga, su tulevane tükeldusnuga (saavad mõökvaaladeks)“ (lk 559).
- ³¹⁴ Völukarp, mis sisaldab vaala ja on andnud nime ühele kangelasele, kannab tiitlit „Rikkused kaldalt“ (Boas, *Sec. Soc.*, lk 374. Vrd „vara triivib minu poole“, *ibid.*, lk 247, 414. Vara „teeb lärmi“ (vt eespool). Ühe Masseti olulisima pealiku tiitel on „See, kelle vara teeb lärmi“ (Haida Texts, *Jesup*, VI, lk 684). Vara elab (kvakiutlitel): „Jäägu meie vara ellu tema pingutuste läbi, jäägu meie vask lõhkumata,“ laulavad maamtatilad (*Ethn. Kwa.*, lk 1285, rida 1).
- ³¹⁵ Perekonna atribuutikat, mis ringleb meeste, nende tütarde või väimeeste vahel ning naaseb poegade juurde, kui nad

uuesti initsieeritakse või kui nad abielluvad, hoitakse harilikult kaunistatud ja eristumärkidega ehitud karbis või kastis, mille kinnitused, ehitus ja kasutus on sellele Loode-Ameerika kultuurile (California jurokkidest Beringi väinani) igati iseloomulik. Tavaliselt on sel karbil kas nende tootemite või vaimude kujutised ja silmad, kelle atribuute karp sisaldab. Nendeks atribuutideks on: ajaloolised tekid, „elu“ ja „surma“ talismanid, maskid, kübar-maskid, kübarad ja kroonid, vibu. Müüdis aetakse vaim selle karbi ja ta sisuga sageli segi (Nt *Tlingit*, M. T., lk 173: *gonaqadet*, kes samastub karbi, vase, kübara ja kõristiga).

³¹⁶ Karbi üleandmine, kinkimine nii esmakordselt kui igal uuel initsiatsioonil või pulmapeol muudab vastuvõtja „üleloomulikuks“ isikuks, initsieerituks, šamaaniks, võluriks, ülikuks, tantsude valdajaks või positsiooni omanikuks vennaskonnas (vt kõned kvakiutli perekonnalugudes: *Ethn. Kwa.*, lk 965, 966; vt lk 1012).

³¹⁷ Võlukarp on alati salapärane ning seda hoitakse maja salapaigas. Haidadel võib karpe olla ka mitu, neid võib olla hulganimi üksteise sees (Masset, Haida Texts, *Jesup*, VI, lk 395). Karbis on vaimud, näiteks „hiirnaine“ (haidadel) – *HTM*, lk 340; selles võib olla ka Ronk, kes nokib karbi kohusetundetul hoidjal silmad peast (vt kataloogi selle teema näidete kohta: Boas, *Tsim. Myth.*, lk 854, 851. Levinumaid on müüt hõljuvasse karpi suletud päikesest (kataloog teoses: Boas, *Tsim. Myth.*, lk 641, 549). Euroopas on neid müüte laiendatud.

Üks kangelaslugude levinumaid episooide jutustab tibatlukesest karbist, mis on kangelase jaoks üsna kerge, kõigi teiste jaoks aga liiga raske, ning mille sees on vaal (Boas, *Sec.*

Soc., lk 374; *Kwa. T.*, 2. seeria, *Jesup*, X, lk 171); vaala toit ei lõpe iial (*ibid.*, lk 223). See karp on elus ja hõljub õhus omaenese väel (*Sec. Soc.*, lk 374). Katliani karp toob rikkusi (Swanton, *Tlingit Indians*, lk 448; vrd lk 446). Toita tuleb rikkusi endid, neid talismane, mida karp kätkeb: lilli, „päikesesõnnikut”, „küttepuumuna”, „rikkusetoojaid”. Ühes karbis on vaim, kes on „liiga tugev, et teda omaks teha”, ja kelle mask selle kandja tapab (*Tlingit M. T.*, lk 341).

Karpide nimed annavad sageli aimu nende rollist potlatšil. Üks haidade suur rasvakarp kannab nime „ema” (Masset, *Haida Texts*, *Jesup*, VI, lk 758). „Punase põhjaga” karp (päike) „jagab vett” „Hõimude merre” (vesi on tekid, mida pealik jagab) – Boas, *Sec. Soc.*, lk 551 ja märkus 1, lk 564.

Imekarbi-teemaline mütoloogia on samavõrd iseloomulik Vaikse ookeani ühiskondadele Põhja-Aasias. Kena näide võrreldavast müüdist leidub teoses Pilsudski, *Material for the Study of the Ainu Languages*, Crakow, 1913, lk 124 ja 125. Selle karbi annab karu ning kangelane peab jälgima tabusid; karp on täis kuld- ja hõbeasju, talismane, mis teevad rikkaks. Karbi välisilme on muide sarnane kogu põhjapoolses Vaikse ookeani piirkonnas.

³¹⁸ „Perekonna asjadel on eraldi nimed” (haidadel) – Swanton, *Haida.*, lk 117; nimesid kannavad: majad, ukseid, vaagnad, nikerdatud lusikad, kanuud, lõhepüünised. Vrd väljend „vara katkematu ahel” (Swanton, *Haida*, lk 15). Meil on ka loend asjadest, millele kvakiutlid on klanni kaupa nime andnud – lisaks mitmesugustele tiitlitele ülikutele, meestele, naistele ja nende privileegidele (tantsud, potlatš jne, mis on samuti vara). Asjad, mida meie nimetaks vallasvaraks ning mis on samadel

tingimustel nime saanud ja personifitseeritud, on: vaagnad, maja, koer ja kanuu (*Ethn. Kwa.*, lk 793 jj). Selles loendis on Hunt mainimata jätnud vaskesemete, suurte merikõrvakarpide ja uste nime – lusikad pingule tõmmatud nõõril, millest moodustub omamoodi kanuu kujutis, kannavad nime-tust „lusikate ankruliin“ (vt Boas, *Sec. Soc.*, lk 422, abieluvõla maksmise rituaalis). Tsimšid annavad nime kanuudele, vaskesemetele, lusikatele, kivi-pottidele, kivinugadele, naispealike vaagnatele (Boas, *Tsim. Myth.*, lk 506). Orjad ja koerad on alati väärtuslikud ja perekondades omaks peetud olendid.

³¹⁹ Ainus koduloom neis hõimudes on koer. Klanniti kannab ta erinevat nime, teda peetakse tõenäoliselt pealiku peres ja teda ei müüda. „Nad on inimesed nagu meiegi,” ütlevad kvakiutlid (*Ethn. Kwa.*, lk 1260). „Nad hoiavad perekonda” nõiduse ja vaenlase rünnakute eest. Müüt jutustab, kuidas üks koskimo pealik ja tema koer Waned teineteiseks muutusid ja sama nime kandsid (*ibid.*, lk 835; vrd eespool Sulawesi kohta). Vrd fantastiline müüt Lewiqlaqu neljast koerast: *Kwa. T.*, III, lk 18 ja 20.

³²⁰ *Abalone* on tšinuki murdekeelne sõna, mis tähistab suuri merikõrvakarpe, mida kasutatakse kaunistustes, ninaripatsite (Boas, *Kwa. Indians, Jesup*, V, I, lk 484) ja kõrvaripatsite valmistamisel (tlingititel ja haidadel, vt Swanton, *Haida*, lk 146). Neid pannakse ka eristusmärkidega tekkidele, võödele, kübaratele. Kvakiutlitel nt: *Ethn. Kwa.*, lk 1069. Awikenokkide ja lasiquoalade juures (kvakiutli rühma hõimud) ümbritsetakse *abalone*-karpidega kilp, mille kuju on kummaliselt euroopalik (Boas, *5th Report*, lk 43). Sedalaadi kilp näib olevat esialgne või võrdväärne vorm vaskkilbist, mis meenutab omakorda veidral kombel kilpe Euroopa keskajast.

Kunagi kasutati merikõrvakarpe arvatavasti valuutana, sarnases funktsioonis nagu praegu vaskmünte. Üks Ctatloqi müüt (lõuna-sališitel) ühendab kaks tegelast: K'oboisi, „vask“, ja Teadjas, „*abalone*“; nende poeg ja tütar abielluvad ning lapselaps võtab endale karu „metallkasti“, tema maski ja pot-latši (*Indianische Sagen*, lk 84). Üks awikenoki müüt seostab merikarpide nimed – nagu ka vaskede nimed – „kuu tütar-dega“ (*ibid.* lk 218 ja 219).

Iga merikarp kannab haidadel oma nime, vähemalt juhul, kui see on väärtuslik ja tuntud – täpselt nagu Melaneesias (Swanton, *Haida*, lk 146). Mujal annavad need nime isikutele või vaimudele. Nt tsimšidel (vt pärisnimede indeks, Boas, *Tsim. Myth.*, lk 960). Vrd kvakiutlitel, „*abalone*-nimed“ klan-nide kaupa (Ethn. Kwa., lk 1261–1275 – awikenoki, naqoatoki ja gwasela hõimude kohta). Kindlasti on siin tegemist olnud rahvastevahelise praktikaga. Bellakuulade *abalone*-karpi (merikarpidega kaunistatud karpi) ennast mainitakse ja kirjeldatakse täpselt ühes awikenoki müüdis; lisaks sisaldab see *abalone*-tekki ning mõlemal esemel on päikese sära. Pealik aga, kellest müüt jutustab, kannab nime Legek (Boas, *Ind. Sag.*, lk 218 jj). See nimi on tsimši tähtsaima pealiku tiitel. Tuleb välja, et müüt on koos asjaga rännanud. Ühes Masseti haidade müüdis „Loojast Rongast“ endast on päike, mille lind oma naisele annab, *abalone*-karp (Swanton, *Haida Texts, Jesup*, VI, lk 313, lk 227). *Abalone*-tiitleid kandvate müütiliste kangelaste nimede kohta vt näiteid: *Kwa. T.*, III, lk 50, 222 jne.

Tlingitid seostasid neid merikarpe haihammastega – *Tl. M. T.*, lk 129 (vrd eespool, kašelotihammaste kasutamise praktika Melaneesias).

Kõigis neis hõimudes kultustatakse lisaks veel *dentalia*’st (väikestest merikarpidest) keesid. Vt eriti: Krause, *Tlinkit Indianer*, lk 186. Kokkuvõttes leiame siit kõik needsamad valuuta vormid, mis on seotud samade uskumustega ja käibivad samamoodi nagu Melaneesias ja Vaiksel ookeanil üldiselt.

Nende erinevate merikarpidega kaubitsesid muide ka venelased, kui okupeerisid Alaskat; ja see kaubandus toimis mõlemat pidi: California lahest Beringi väinani (Swanton, *Haida Texts, Jesup*, VI, lk 313).

³²¹ Tekkidel on ornamentika, just nagu karpidel; tihti on need koguni karpide joonistustelt kopeeritud (vt joon, Krause, *Tlinkit Indianer*, lk 200). Neil on alati midagi spirituaalset – vrd (haida) väljendid: „vaimuvööd“, rebitud tekid (Swanton, *Haida, Jesup Exped*, V, 1, lk 165; vrd lk 174). Teatud hulk müütilisi mantleid on „maailma mantlid“ (lilloëti Qälsi müüt – Boas, *Ind. Sagen*, lk 19 ja 20); bellakuuladel on „päikese mantlid“ (*Ind. Sagen*, lk 260); heiltsukkidel on kaladega mantel (*Ind. Sagen*, lk 248); näidete võrdlust sel teemal vt: Boas, *ibid.*, lk 359, nr 113.

Vrd kõnelev matt – *Haida Texts*; Masset, *Jesup Exped*, VI, lk 430 ja 432. Tekkide, mattide, tekkideks seatud loomanahkade kultus peaks olema võrreldav eristusmärkidega mattide kultusega Polüneesias.

³²² Tlingititel on enesestmõistetav, et kõik majas kõneleb; et vaimud räägivad maja palkide ja taladega, et nad räägivad palkide ja talade seest ja et ka palgid ja talad kõnelevad. Ja nii toimuvad dialoogid tootemloomade, vaimude, inimeste ja majakraami vahel. See on tlingitite religiooni kindel printsiip (vt näiteid: Swanton, *Tlingit*, lk 458, 459). Kvakiutlitel maja kuulab ja kõneleb (*Kwa. Ethn.*, lk 1279, rida 15).

- ³²³ Maja peetakse justkui vallasvaraks (teatavasti käsitles germaani õigus seda pikka aega just sellisena). Seda liigutatakse ühest kohast teise ja see liigub ka ise. Vt väga arvukad müüdid „võlumajast“, mis kerkib ühe silmapilguga ning on enamasti vanaisa kingitus (kataloogid teoses Boas, *Tsim. Myth.*, lk 852, 853). Vt ka kvakiutli näited: Boas, *Sec. Soc.*, lk 376, samuti joonised ja pildid lk 376 ja 380.
- ³²⁴ Hinnalised, maagilised ja religioossed on ka järgmised esemed: 1. kotkasuled, mida sageli seostatakse vihmaga, toiduga, kvartsiga, „hea meditsiiniga“ (vt näiteid: *Tlingit T. M.*, lk 383, lk 128 jne); haidadel (Masset), Haida texts, *Jesup*, VI, lk 292; 2. kepid, kammid (*Tlingit T. M.*, lk 385); haidadel: Swanton, *Haida*, lk 38; Boas, Kwakiutl Indians, *Jesup*, V, II osa, lk 455; 3. käevõrud (vt näiteid: Lower Fraser, Boas, *Indianische Sagen*, lk 36; kvakiutlitel: Boas, *Kwa. Ind.*, *Jesup*, V, II, lk 454).
- ³²⁵ Kõik need objektid, kaasa arvatud vasklusikad ja -nõud kannavad kvakiutlitel üldnimetust *logwa*, mis tähendab sõnasõnalt talismani, üleloomulikku asja. (Vt meie tähelepanekud selle sõna kohta uurimuses *Origines de la notion de monnaie* ning meie eessõnas: Hubert ja Mauss, *Mélanges d'histoire des Religions*.) *Logwa* mõiste kattub täpselt *mana* omaga. Kuid meie praegust uurimistemat silmas pidades on see ka rikkuse ja toidu „väärtus“ või „võimekus“, mis rikkust ja toitu tekitab. Üks kõne räägib talismanist, *logwa*’st, mis on „vara suur kasvataja minevikus“ (*Ethn. Kwa.*, lk 1280, rida 18). Üks müüt jutustab, kuidas *logwa*’l oli „hõlbus vara saada“, kuidas neli *logwa*’t (vööd jms) vara kokku ajasid. Üks neist kandis nimetust „asi, mis paneb vara kuhjuma“ (*Kwa. T.*, III, lk 108). Tegelikult on rikkus see, mis rikkust juurde tekitab. Üks haida

kõnekäänd räägib koguni „varast, mis teeb rikkaks“, kõneldes *abalone*-karpidest, mida kannab murdealine tütar (Swanton, *Haida*, lk 48).

- ³²⁶ Üht maski nimetatakse „toidusaajaks“. Vrd „ja te saate saate toidu poolest rikkaks“ (nimkiši müüt) – *Kwa. T.*, III, lk 36, rida 8. Üks kvakiutli tähtsamaid ülikuid kannab tiitlit „Kutsuja“, „toidu andja“, „kotka udusule andja“ (Boas, *Sec.Soc.*, lk 415).

Ornamenteeritud korvid ja karbid (näiteks need, millesse korjati marju) on samuti maagilised; vt näiteid: haida müüt (Masset), *Haida T.*, *Jesup*, VI, lk 404; ühes väga olulises quälsi müüdis segunevad haug, lõhe ja kõuelind ning korv, mille täidab marjadega kõuelinnu süljelarakas (Lower Fraser Riveri hõim) – *Ind. Sag.*, lk 34; samalaadses awikenoki müüdis (*5th Rep.*, lk 28) kannab korv nime „ei iial tühi“.

- ³²⁷ Vaagnaid nimetatakse selle järgi, mida kujutab nende nikerdus. Kvakiutlitel kujutatakse neil „loom-pealikke“ (vrd eespool lk 93). Üks neist kannab nime „nõu, mis püsib täis“ (Boas, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), lk 264, rida 11. Ühe klanni omad on *logwa'd*; nad on rääkinud ühe esivanemaga, Kutsujaga (vt eelmine märkus), ja käskinud sellel nad endale võtta (*Ethn. Kwa.*, lk 809). Vrd kaniquilaku müüt, *Ind. Sag.*, lk 198; vrd *Kwa. T.*, 2. seeria, *Jesup*, X, lk 205: kuidas moondaja andis oma äiale (kes teda painas) võlukorvist marju. Marjad muutusid põldmarjapõõsaks ja kasvasid läbi äia keha välja.

- ³²⁸ Vt eespool.

- ³²⁹ Vt eespool, *ibid.*

- ³³⁰ See väljend on laenatud saksa keelest. Sõna *Renommiergeld* on kasutanud Krickeberg ning see kirjeldab vägagi täpselt nende kilpide ja plaatide kasutamist, mis on ühtaegu mündid ja

ennekõike paraadobjektid, mida pealikul potlatšil kannavad ja mille auks nad potlatši annavad.

- ³³¹ Kasutame siin juhus, et ära õiendada üks viga, mille tegime uurimuses valuuta mõiste päritolu kohta (*Note sur l'origine de la notion de monnaie*). Seal ajasime omavahel segamini sõnad *Laqa*, *Laqwa* (Boas kasutab mõlemat kirjaviisi) ja *logwa*. Meie vabanduseks on see, et tol ajal kirjutas Boas mõlemat sõna sageli ühtviisi. Praeguseks aga on selgunud, et üks neist tähendab punast, vaske, teine aga lihtsalt üleloomulikku, hinnalist asja, talismani jne. Sellegipoolest kuuluvad ka kõik vased *logwa* hulka, mistõttu meie arutluskäigud jäävad kehtima. Kuid sel juhul on see sõna omamoodi adjektiiv või sünonüüm. Vt näiteid: *Kwa. T.*, III, lk 108; kaks tiitlit vasest *logwa* kohta: see, millel on „lihtne vara saada”, „see, mis paneb vara kuhjuma”. Kuid kõik *logwa*d ei ole vased.

- ³³² Kui palju sellest ka räägitud poleks, ei tunta Loode-Ameerika vasetööstust ikka veel kuigi hästi. Rivet jättis oma tähelepanuväärses uurimuses Kolumbuse-eelse kullassepatöö kohta (*Journal des Américanistes*, 1923) selle teema meelega puutumata. Igatahes näib olevat kindel, et seda kunsti tunti juba enne eurooplaste saabumist. Põhjapoolsed hõimud, tlingitid ja tsimšid, said ja võtsid kasutusele vaske Copper Riverist. Vrd varasemad autorid ja Krause, *Tlinkit Indianer*, lk 186. Kõigis neis hõimudes kõneldakse „suurest vasemäest” – *Tl. M. T.*, lk 160 (tingitid); Swanton, Haida, *Jesup*, V, lk 130 (haida); *Tsim. Myth.*, lk 299 (tsimši).

- ³³³ Vask on elus; vasekaevandused ja vasemäed on maagilised paigad, täis „rikkusetaimi” (Masset, Haida Texts, *Jesup*, VI, lk 681, 692; vrd teine müüt: Swanton, *Haida*, lk 146). Vasel on

löhn (vastab tõele): *Kwa. T.*, III, lk 64, rida 8. Vasetöötlemise privileeg on tsimšidel jutuks ühes olulises muistenditetsükli: müüt Tsaudast ja Gaost, *Tsim. Myth.*, lk 306 jj. Samalaadsete teemade kataloogi vt: Boas, *Tsim. Myth.*, lk 856. Bellakuulad näikse olevat vaske isikustanud (*Ind. Sagen*, lk 261; vrd Boas, *Mythology of the Bella Coola Indians*, *Jesup Exp.*, lk I, 2. osa, lk 71, kus vasemüüt seostatakse merikõrvakarpide müüdiga). Tsimši Tsauda-müüt seondub lõhe-müüdiga, millest räägime peatselt.

- ³³⁴ Kuivõrd vask on punane, seostatakse seda järgmisega: päike-sega (vt näited: *Tlingit T. M.*, nr 39, nr 81); „taevast langenud tulega“ (ühe vasetüki nimi) (Boas, *Tsimshian Texts and Myths*, lk 467); ning kõigil juhtudel lõhega. See seos on eriti selge kaksikutekultuse puhul kvakiutlitel, lõhe ja vase rahval (*Ethn. Kwa.*, lk 658 jj). Müütiline järgnevus tundub olevat järgmine: kevad, lõhe saabumine, uus päike, punane värv, vask. Vase ja lõhe seos on iseloomulikum põhjapoolsetel rahvastel (vt ekvivalentsete tsükli kataloog – Boas, *Tsim. Myth.*, lk 856). Vt näited haida müüdis (Masset, Haida T., *Jesup*, VI, lk 689, 691, rida 6 jj, märkus 1; vrd lk 692, müüt nr 73). Siin leidub täpne ekvivalent Polükratese sõrmuse legendile: legend lõhest, kes neelab vaske (*Skidegate, HTM*, lk 82). Tlingititel (ja haidadel nende järel) on müüt olendist, keda tõlgitakse inglise keelde nimega Mouldy-end (lõhe nimi); vt Sitka müüt: vasest ja lõhest ketid (*Tl. M. T.*, lk 307). Lõhest saab purgis inimene – teine versioon Wrangelilt (*ibid.*, nr 5). Ekvivalentide kohta vt Boas, *Tsim. Myth.*, lk 857. Tsimšidel kannab üks vasetükk tiitlit „vask, mis tuleb jõge mööda üles“ – ilmne viide lõhele (Boas, *Tsim. Myth.*, lk 857).

Tuleks uurida, mis ühendab seda vasekultust kvartsikultusega (vt eespool). Vt nt müüt kvartsimäest, *Kwa. T.*, 2. Seeria, *Jesup*, X, lk 111.

Samuti tuleks uurida vasekultuse seoseid nefriidikultusega (vähemalt tlingitite puhul): kõnelev nefriitlöhe (*Tl. M. T.*, lk 5). Nefriidikristall räägib ja annab nimesid (Sitka, *Tl. M. T.*, lk 416). Viimaks tuleb meeles pidada ka merikarpide kultust ja selle seoseid vasekultusega.

³³⁵ Oleme näinud, et tsimšidel on vase sulatajaks ja selle saladuste valdajaks Tsauda perekond. Sama tüüpi näikse olevat (kvakiutli) müüt Dzavadaenoqu valitsejaperest. See koondab järgmised tegelased: Laqwagila, vase tegija; Qomqomgila, Rikas; ja Qomoqoa, naissoost Rikas, kes teeb vaske (*Kwa. T.*, III, lk 50); ning ühendab kõik valge linnuga (päike), kõuelinnu pojaga, kellel on vase lõhn ning kes moondub naiseks, kes omakorda sünnitab kaksikud, kellel on samuti vase lõhn (*Kwa. T.* III, lk 61–67).

³³⁶ Igal vasetükil on oma nimi. „Suured vased, millel on nimed”, öeldakse kvakiutli kõnedes (Boas, *Sec. Soc.*, lk 348, 349, 350). On olemas ka vasetükkide nimede loend, kuid kahjuks ilma viideteta klannidele, kes neid alaliselt valdavad (*ibid.*, lk 344). Kvakiutli suurte vasetükkide nimede osas oleme me üpris hästi informeeritud. Nimed näitavad kultusi ja uskumusi, mis on nende vasetükkidega seotud. Ühe vase nimi on „Kuu” (nisqa hõim) – *Ethn. Kwa.*, lk 856. Teised kannavad nende vaimude nimesid, keda nad kehastavad ja kes on nad inimestele andnud. Nt Dzonoqoa (*Ethn. Kwa.*, lk 1421); vasetükid jäljendavad nende vaimude kuju. Mõned teised tükid kannavad tootemiloojatest vaimude nimesid: ühe vasetüki nimi on

„kopranägu” (*Ethn. Kwa.*, lk 1427), teise nimi on „merilõvi” (*ibid.*, lk 894). Kolmandad nimed viitavad lihtsalt vasetüki kujule: „T-kujuline vask” või „pikk ülemine veerand” (*ibid.*, lk 862). Mõne vasetüki nimi on lihtsalt „Suur vask” (*ibid.*, lk 1289), „Helisev vask” (*ibid.*, lk 962 – sama nime kannab ka üks pealik). Osa nimesid viitavad potlatšile, mida nad kehas-tavad ja mille väärtust nad koondavad. Vaskobjekti Maxtose-lemi tiitel on „see, mille pärast teistel on häbi”. Vrd *Kwa. T.*, III, lk 452, märkus 1: „neil on häbi oma võlgade pärast” (võlad – *gagim*). Veel üks nimi on „tülitekitaja” (*Ethn. Kwa.*, lk 893, 1026, *etc.*).

Tlingiti vasenimede kohta vt Swanton, *Tlingit*, lk 421, 405. Enamik neist nimedest on tootemlikud. Haida ja tsimši vase-nimedest on meile teada vaid need, mis kannavad sama nime kui pealikud, nende omanikud.

³³⁷ Vasetükkide väärtus tlingititel varieerus vastavalt nende kõr-gusele ning oli ümber arvestatav orjade hulgaks (*Tl. M. T.*, lk 337, 260, lk 131 – Sitka ja Skidegate, tsimši); Tate rmt-s: Boas, *Tsim. Myth.*, lk 540; vrd *ibid.*, lk 436. Samalaadne printsiip (haidadel): Swanton, *Haida*, lk 146.

Boas on hästi uurinud seda, kuidas vasetükkide väärtus iga järgmise potlatši käigus kasvab. Nii näiteks oli Lesaxalayo vasetüki väärtuseks 1906–1910 aastatel: 9000 villast tekki (iga-üks väärtusega 4 dollarit), 50 kanuud, 6000 nuppudega tekki, 260 hõbekäevõru, 60 kuldkäevõru, 70 kuldkõrvarõngast, 40 õmblusmasinat, 25 fonograafi, 50 maski; ja heerold ütleb: „Prints Laqwagilale annan ma kõik need viletsad asjad” (*Ethn. Kwa.*, lk 1325; vrd *ibid.*, rida 28, kus vaske võrreldakse „vaala surnukehaga”).

³³⁸ Hävitamise printsiibi kohta vt eespool. Siiski tundub vase hävitamine olevat eriline. Kvakiutlitel lõhutakse vasekristall tükkideks, murdes sellelt igal potlatšil uue veerandiku. Ning auasi on üritada teiste potlatšide käigus kõiki neid veerandikke tagasi vallutada ja uuesti kokku neetida, kui kõik viimaks käes. Sedalaadi vasetükk on varasemast väärtuslikum (Boas, *Sec. Soc.*, lk 334).

Igatahes tähendab vase kulutamine ja lõhkumine selle tapmist (*Ethn. Kwa.*, lk 1285, rida 8 ja 9). Üldiseks väljendiks on „vaske merre heitma“, sama teema on tuttav ka tlingititele (*Tl. M. T.*, lk 63; lk 399, laul nr 43). Kui need vasetükid ei upu, ei vaju põhja ega sure, on nad järelikult võltsid, on puust ja jäävad seetõttu pinnale. (Lugu tsimši potlatšist haidadega vt: *Tsim. Myth.*, lk 369.) Purustatud vase kohta ütlevad kvakiutlid, et see lebab „surnult rannal“ (Boas, *Sec. Soc.*, lk 564 ja märkus 5).

³³⁹ Kvakiutlitel oli arvatavasti kahte sorti vaskobjekte: kõige tähtsamad, mis perekonnast ei väljunud ja mida võis lõhkuda vaid ümbersulatamiseks, ning teised, mis ringlesid puutumatusena, olid vähem väärtuslikud ja kasutusel ilmselt esimeste satelliitidena (vt näiteid: Boas, *Sec. Soc.*, lk 564, 579). Need teist sorti vaskobjektid on kvakiutlitel tõenäoliselt vastavuses teisejärguliste aadlitiitlite ja seisustega, millega seotuna rändavad need esemed pealikul pealikule, perest perre, läbi erinevate põlvkondade ja sugude. Siiski tundub, et vähemalt kõrged tiitlid ja suured vaskobjektid on klannide ja hõimude siseselt fikseeritud. Teisiti oleks see kõik muide ka keeruline.

³⁴⁰ Üks haida müüt pealik Hayase potlatšist jutustab, kuidas vask olla laulnud: „See asi on väga halb. Peata Gomsiva (nii linna

kui ka kangelase nimi); ümber väikese vasetüki on palju vase-tükke“ (Haida Texts, *Jesup*, VI, lk 760). Jutt on „väikesest vase-tükist“, mis saab iseenesest „suureks“ ja mille ümber teised vasetükid koonduvad. Vrd eespool, vase seos lõhega.

³⁴¹ Ühes lastelaulus (*Ethn. Kwa.*, lk 1312, rida 3, 1, 14) „kogunevad suurte hõimupealike nimedega vased tema ümber“. Vased peaksid „langema iseenesest pealiku majja“, nad on „lamedad asjad, mis tulevad kokku“ (*Ethn. Kwa.*, lk 701).

³⁴² Vt müüt „Vasetõmbajast“ müüdis „Kutsujast“ (Qoexsot'ənox) – *Kwa. T.*, III, lk 248, rida 26. Sama vaske kutsutakse „varatoojaks“ (Boas, *Sec. Soc.*, lk 415). Salajane laul Kutsuja tiitlit kandvast pealikust on järgmine:

„Mu nimeks saagu „minu poole voolav vara“ / tänu minu „varatoojale“. / Vask leiab tee minu poole / tänu minu „vasetõmbajale“.

Kvakiutlikeelne tekst ütleb täpsemalt *Laqwgwila*, „vasetegija“, mitte lihtsalt „-tooja“.

³⁴³ Nt ühes tlingiti potlatši-kõnes (*Tl. M. T.*, lk 379); tsimšidel on vask „kilbiks“ (*Tsim. Myth.*, lk 385).

³⁴⁴ Ühes kõnes vaseandide kohta poja värske initsieerimise puhul „on antud vasetükid „turvis“, varaturvis“ – vihjega kaelas kantavale vasele (Boas, *Sec. Soc.*, lk 557). Noormehe tiitel on muide Yaqois, „varakandja“.

³⁴⁵ Üks oluline rituaal kvakiutli murdealistel printsesside eraldusse sulgemisel ilmutab neid uskumusi väga hästi: tüdrukud kannavad vaske ja merikõrvakarpe ning omandavad sel hetkel ise vasetükkide, „nende majas kohtuvate lamedate jumalike asjade“ tiitlid. Siis öeldakse, et „nemad ja nende abikaasad hakkavad hõlpsasti vaske saama“ (*Ethn. Kwa.*, lk 701).

Ühe awikenoki kangelase õde kannab nime „Vaskobjektid majas“ (*Kwa. T.*, III, lk 430). Sama rituaaliga võib olla seotud laul kvakiutli üliku tütredest, kes näeb ilmutust, omamoodi *svayamvara*d (peigmehevalik hindudel), mis kõlab järgmiselt: „Ma istun vaskedel. Mu ema koob mulle vöö päevaks, mil ma saan endale „majapidamise nõud“ jne“ (*Ethn. Kwa.*, lk 1314).

³⁴⁶ Vaskobjekte samastatakse tihti vaimudega. Seda näiteks tuntud teemas kilbist ja elusast heraldilisest embleemist. Vase samasus „Dzonoqoa“ ja „Qominoqaga“ (*Ethn. Kwa.*, lk 1421, 860). Vaskobjektid on ka tootemloomad (Boas, *Tsim. Myth.*, lk 460). Muudel juhtudel on need vaid teatud müütiliste loomade atribuudid. „Vasest hirvpõder“ ja tema „vasest sarveharud“ mängivad oma rolli kvakiutli suvepühadel (Boas, *Sec. Soc.*, lk 630, 631; vrd lk 729: „Suurus tema kehal“ – sõna-sõnalt „rikkus tema kehal“). Tsimšid peavad vaske esiteks „vaimude juusteks“ (Boas, *Sec. Soc.*, lk 326); teiseks „vaimude väljaheideteks“ (teemade kataloog, Boas, *Tsim. Myth.*, lk 837); kolmandaks maasaarmas-naise küünisteks (*ibid.* lk 563). Vasetükke kasutavad vaimud potlatšil, kinkides neid üksteisele (*Tsim. Myth.*, lk 285; *Tlingit T. M.*, lk 51). Vask „on neile meeldiv“. Võrdlusainet vt: Boas, *Tsim. Myth.*, lk 846.

³⁴⁷ Laul Neqapenkemist (kümne küünra nägu): „Mina olen vasetükid ja hõimupealikud on lõhutud vask“ (Boas, *Sec. Soc.*, lk 482; vrd lk 667 – tekst ja sõnasõnaline tõlge).

³⁴⁸ Vasetükk Dandalayu „uriseb oma majas“ et ta ära antaks (Boas, *Sec. Soc.*, lk 622 – kõne). Vasetükk Maxtoselem „kaebab, et teda ei lõhuta“. Tekid, millega vase eest tasutakse, „hoiavad teda soojas“ (Boas, *Sec. Soc.*, lk 572). Mäletatavasti kannab see vasetükk tiitlit „see, mida vaadates teised

vasetükid häbenevad". Üks teine vasetükk osaleb potlatšis ja „tal on häbi" (*Ethn. Kwa.*, lk 882, rida 32). Üks (Masseti) haida vasetükk (Haida Texts, Jesup, VI, lk 689), pealiku (Selle, kelle omand teeb häält) vara, laulab pärast seda, kui on purustatud: „Siin ma mädanen, olen tõmmanud paljud „ (surma, potlatši tõttu).

³⁴⁹ Kaks rituaali kas tekikuhja alla maetud või tekikuhjal kõndivast kinkijast või vastuvõtjast on ekvivalentsed: ühel juhul ollakse omaenda rikkusest üle, teisel juhul jäädakse sellele alla.

³⁵⁰ *Üldine tähelepanek.* Meile on üsna hästi teada, kuidas ja miks selliste tseremooniade, raiskamise ja hävitamise käigus Loode-Ameerikas kaupu edasi antakse. Ja siiski teame me veel õige vähe sellest, kuidas asjade – ja iseäranis vase – edasiandmine toimub. Seda küsimust tuleks eraldi uurida. See vähene, mida me teame, on äärmiselt huvitav ja markeerib kindlasti suhet vara ning selle valdajate vahel. Vähe sellest, et vaskobjekti üleandmist nimetatakse „vase panemiseks saaja nime varju" ning vaskobjekti saamine annab uuele omanikule „kaalu" juurde (Boas, *Sec. Soc.*, lk 349); vähe sellest, et haidad tõstavad vaskobjekti märgiks, et on ostnud maatüki (*Haida T. M.*, lk 86); nad kasutavad vaskobjekte ka löökriistadena, just nagu Rooma õigusemõistmisel: nendega lüüakse inimesi, kellele need antakse; sellest rituaalist annab mõista üks (Skidegate'i) lugu (*ibid* lk 432). Sellisel puhul on vasega puudutatud asjad sellele vasetükile liidetud, selle poolt tapetud; see muide on ka rahu- ja kinkimisrituaal.

Kvakiutlitel leidub vähemalt üks müüt (Boas, *Sec. Soc.*, lk 384 ja 385; vrd lk 677, rida 10), milles on säilinud mälestus

edasiandmisriitusest, mis on täheldatav eskimote juures: kangelane hammustab kõike, mida ta annab. Üks haida müüt jutustab, kuidas hiir-naine „lakkus“ kõike, mida ta andis (Haida Texts, *Jesup*, VI, lk 191).

³⁵¹ Ühes pulmariituses (sümboolses kanuulõhkumises) lauldakse: „Ma lähen ja lammutan Stevensi mäe tükkideks. Teen sellest kivid oma tule jaoks. / Ma lähen ja lõhun Qatsai mäe. Teen sellest kivid oma tulele. / Tema poole veereb rikkust suurte pealike poolt. / Tema poole veereb rikkust igalt poolt; / kõik suured pealikud lasevad tal ennast kaitsta.”

³⁵² Harilikult, vähemalt kvakiutlitel, on nad muide identsed. Teatud ülikuid samastatakse nende potlatšiga. Tähtsaima pealiku tähtsaim tiitel on lihtsalt Maxwa, mis tähendab „suur potlatš“ (*Ethn. Kwa.*, lk 972, 976, 805). Vrd samas klannis nimed „potlatši andjad“ jne. Ühes teises sama rahva hõimus, dzavadeenoxudel, on peamisi tiitleid „PoLas“ (vt eespool märkus 303). Selle genealoogia kohta vt *Kwa. T.*, III, lk 43. Heiltsukkide tähtsaim pealik on seotud vaim „Qominoqaga, „rikkaga“, ning kannab nime „Rikkuste tegija“ (*ibid.*, lk 427, 424). Qatsenoqu printsidel on „suve nimed“, st klanninimed, mis tähistavad eranditult „vara“, nimed, millel on eesliide *yaq*: „vara kehal“, „suur vara“, „vara valdav“, „vara koht“ (*Kwa. T.*, III, lk 191; vrd lk 187, rida 14). Üks teine kvakiutli hõim, naqatoqid, annab oma pealiku tiitliteks „Maxwa“ ning „Yaxlem“ – „potlatš“, „vara“; see nimi figureerib ka „Kivikeha“ müüdis. (Vrd haidade Kivi küljed, küllusejumalanna poeg.) Vaim ütleb talle: „Saagu su nimeks „Vara“, Yaxlem“ (*Kwa. T.*, III, lk 215, rida 39).

Samuti kannab haidadel üks pealik nime „See, keda ei saa ära osta“ (vask, mida rivaal ei saa ära osta) – Swanton, *Haida*,

lk 294, XVI, I. Sama pealik kannab ka tiitlit „Kõik segamini“, st „potlatši-kokkutulek“ (*ibid.* nr 4; vrd eespool, tiitel „Vara majas“).

³⁵³ Teame mõistagi, et nende leviala on laiem ning meie uurimistöö peatub siin üksnes ajutiselt.

³⁵⁴ Järgneva peatüki kirjutamisel oleme saanud väärt nõu Meillet'lt ja Lévi-Bruhlilt, samuti kadunud Huvelinilt.

³⁵⁵ Teame, et väljaspool Kaheteist Tahvli (*Leges Duodecim Tabularum*) hüpoteetilisi rekonstruktsioone ja mõningaid seadusetekste, mis on kirjalikult säilinud, on meil Rooma õiguse esimese nelja sajandi kohta kasutada vaid väga napid allikad. Sellegipoolest ei jaga me selle suhtes Lamberti ülikriitilist suhtumist (*L'Histoire traditionnelle des Douzes Tables (Mélanges Appleton)*, 1906). Kuid tuleb nõustuda, et suurt osa romanistide teooriatest – ja isegi Rooma „antikvaaride“ endi omadest – tuleks käsitada kui hüpoteese. Sõandame sellele nimekirjale lisada veel ühe hüpoteesi.

³⁵⁶ Saksa õiguse kohta vt edaspidi.

³⁵⁷ *Nexum*'i kohta vt Huvelin, *Nexum* (in *Dict. des Ant.*); Magie et Droit individuel (Année, X); ning Huvelini analüüsid ja diskussioonid väljaandes *Année Sociologique*, VII, lk 472 jj; XI, lk 412 jj; XI, lk 442 jj; XII, lk 482 jj; Davy, *Foi jurée*, lk 135; romanistide bibliograafia ja teooriate kohta vt Girard, *Manuel élémentaire de Droit romain*, 7. trükk, lk 354.

Huvelin ja Girard paistavad igast vaatepunktist tõele üsna lähedal olevat. Huvelini teooriale lisaksime vaid ühe täienduse ja ühe vastuväite. „Solvangute klausel“ (*Magie et Droit ind.*, lk 28; vrd *Injura*, *Mél. Appleton*) pole meie arvates üksnes maa-giline. Ta on väga selge jäänuk muistsetest potlatši-õigustest.

Asjaolu, et üks on võlgnik ja teine võlausaldaja, annab üleolekupositsioonis olijale võimaluse vastast, oma kohuslast solvata. Siit ka see märkimisväärne rida suhteid, millele tõmbame tähelepanu väljaande *Année Sociologique* selles köites, kõneldes niisugustest nähtusest nagu *Joking relationships*, isearanis Winnebago siuude puhul.

³⁵⁸ Huvelin, Magie et Droit individuelle, *Année*, X.

³⁵⁹ *Wadiatio* kohta vt Davy, *Année*, XII, lk 522 ja 533.

³⁶⁰ Sellele sõna *stips* tõlgendusele on aluse pannud Sevilla Isidorus (V, lk 24, 30; vt Huvelin, *Stips*, stipulatio, etc. (*Mélanges Fadda*), 1906). Sellele lihtsale ja kujundlikule tõlgendusele vastandavad neid Varro ja Festuse tekste Girard (*Manuel*, lk 507, märkus 4) ja enne teda veel Savigny. Kuid Festus, olles tõesti öelnud *stipulus* ja *firmus*, pidi ühes lauses, mis on õnnetuseks osaliselt hävinud, kõnelema sellisest asjast nagu „[...] *defixus*“, milleks võis olla maa sisse torgatud kaigas (vrd kaika mahaviskamine maamüügi korral Hammurapi seaduste aegu Babüloonias; vt Cuq, *Étude sur les contrats*, etc., *Nouvelle Revue historique du Droit*, 1910, lk 467).

³⁶¹ Vt Huvelin, *loc. cit.* väljaandes *Année Sociologique*, X, lk 33.

³⁶² Me ei kavatse sekkuda romanistide diskussiooni, kuid lisame siiski mõned tähelepanekud Huvelini ja Girard'i omadele *nexum*'i kohta. 1) Sõna ise tuleb sõnast *nectere*, mille kohta Festusel (*ad verb.*; vrd märksõna: *obnectere*) leidub üks neid haruldasi pontifekside dokumente, mis on meieni jõudnud: *Napuras stramentis nectito*. See dokument vihjab ilmselgelt varaga seotud tabule, mida märgivad ölesõlmed. Niisiis oli see asi, *tradita*, ise märgitud ja seotud, ning saabus *accipiens*'ile selle seosega varustatuna. Seega võis asi selle sideme luua.

2) Isik, kellest saab *nexus*, on vastuvõtja, *accipiens*. *Nexum*'i pidulik vormel aga eeldab, et ta on *emptus* – ostetud, nagu seda harilikult tõlgitakse. Kuid (vt edaspidi) *emptus* tähendab tegelikult *acceptus*'t. Isik, kes on asja vastu võtnud, on ise laenu poolt aktsepteeritud – isegi rohkem kui ostetud. Sest tema on saanud asja ja on lisaks saanud laenuga kaasneva vasekangi. Vaieldakse küsimuse üle, kas selle operatsiooniga kaasneb *damnatio*, *mancipatio* jms (Girard, *Man.*, lk 503). Kindlat seisukohta võtmata usume, et kõik need terminid on võrdlemisi sünonüümsed; vrd üleskirjutuste väljendid *nexo mancipioque* ja *emit mancipioque accepit* (orjade müük). Ja pole midagi lihtsamat kui see sünonüümia, kuivõrd kohuslaseks teeb isiku ainuüksi tõsiasja, et ta on kelleltki midagi vastu võtnud: *damnatus*, *emptus*, *nexus*. 3) Meile tundub, et romanistid ja isegi Huvelin ei ole üldiselt pööranud piisavalt tähelepanu ühele *nexum*'i formaalsele detailile: selle *aes nexum*'i saatusse, millest Festus nii palju räägib (*ad verb. nexum*). *Nexum*'i moodustumisel annab *tradens* selle kangi *accipiens*'ile. Ent me usume, et kui viimane end sellest sidemest vabastab, siis lisaks sellele, et tal tuleb teha lubatud and või anda üle ese või selle hind, tagastab ta laenajale, müüjale jne ka tollesama *aes*'i – samade kaalude alusel ja samade tunnistajate juuresolekul. Siis ta ostab selle, saab selle omakorda endale. Seda *nexum*'i *solutio*-riitust on suurepäraselt kirjeldanud Gaius, III, 174 (tekst on suuresti taastatud, meie tugineme siin tõlgendusele, mille on andnud Girard – vrd *Manuel*, lk 501, märkus; vrd *ibid.* 751). Otsemüügi tehingu puhul leiavad need kaks toimingut aset n-ö üheaegselt või väga väikeste intervallidega ning topeltsümboolika tuleb nähtavale vähem kui tähtajalise

müügi või pidulikult sõlmitud laenutehingu korral; ja see on ka põhjus, miks topeltmängu ei märgata. Kuid see toimis sellegipoolest. Kui meie tõlgendus paika peab, siis leidub lisaks pidulikest vormidest tulenevale *nexum*'ile ja asjast tulenevale *nexum*'ile veel üks kolmas *nexum*, mis tuleneb sellest pronksikangist, mida vaheldumisi antakse ja võetakse ning samadel kaaludel vaetakse – *hanc tibi libram primam postremamque* – kahe lepingupoole vahel, kes on niimoodi omavahel seotud.

4) Muide, oletame korra, et võiksime kujutleda üht Rooma lepingut enne pronksraha või isegi nende kaalutud kangide või tolle valatud vasetüki, *aes flatum*'i kasutamist, millel oli kujutatud lehma (on ju teada, et esimesed rooma mündid vermisid *gens*'id, ning kuna need kujutasid kariloomi, olid nad ilmselt seotud *gens*'ide karja kinnistusaktidega). Kujutlegem müügitehingut, millel hind tasutakse reaalselt või kujundlikult kariloomades. Piisab sellest, kui mõista, et selle reaalse või kujundliku karja-hinna tasumine lähendas lepingu osapooli, iseäranis müüjat ostjale; nagu karja müügi või mis tahes muu loovutuse puhul jääb ostja või viimane omanik vähemalt mõneks ajaks (mis tahes tõrgete tõttu) müüja või eelmise omanikuga seotuks (vt edaspidi: faktid hindu õigussüsteemist ja pärimusest).

³⁶³ Varro, *De re rustica*, II, lk 1, 15.

³⁶⁴ *Familia* kohta vt: *Dig.*, L, XVI, *de verb. sign.*, nr 195, § 1. *Familiae appellatio*, etc., ja *in res, in personas diducitur*, etc. (Ulpianus). Vrd Isidore de Séville, XV, 9, 5. Veel üpris hilise ajani nimetatakse Rooma õiguses päranduse jagamist terminiga *familiae erciscundae* (*Dig.*, XI, II. Vt ka: *Code*, III, XXXVIII). Ning teisipidi: *res* võrdub *familia*; vrd *Douze Tables*,

V, 3, *super pecunia tutelave suae rei*. Vrd Girard, *Textes de droit romain*, lk 869, märkus; *Manuel*, lk 322; Cuq, *Institutions*, I, lk 37. Gaius (II, 224) taasesitab selle teksti, kasutades väljendit „*super familia pecuniaque*“. *Familia* võrdub *res et substantia* veel Justinianuse Koodeksis (VI, XXX, 5). Vrd veel: *familia rustica* ja *urbana*, *Dig.*, L. XVI, *de verbe sign.* nr 166.

³⁶⁵ Cicero, *De Orat.*, 56; *Pro Caecina*, VII. – Térence, *Decem dierum vix mihi est familia*.

³⁶⁶ Walde, *Latein. etymol. Wörterb.*, lk 70. Walde köhkleb oma pakutavas etümoloogias, kuid asjata. Pealegi on põhiline *res, familia Mancipium par excellence*, ori *Mancipium*, kelle teisel nimetusel *famulus* on sama etümoloogia mis sõnal *familia*.

³⁶⁷ Eristuse kohta *familia pecuniaque*, mille toovad välja *sacratae leges* (vt Festus, *ad verbum*) ja hulk teisi tekste (vt Girard, *Textes*, lk 841, märkus 2; *Manuel*, lk 274, 263, märkus 3). Kindlasti pole see nomenklatuur olnud kunagi päris selge, aga vastupidiselt Girard'i arvamusele usume meie, et kunagi ammu, algupäraselt, on see eristus olnud väga täpne. See jaotus esineb muide ka ladina „algkeeles“ [*osque*], *famelo in eituo* (*Lex Bantia*, rida 13).

³⁶⁸ See eristus kadus Rooma õigusest alles 532. aastal p Kr, endise kodanikuõiguse tühistamise läbi.

³⁶⁹ *Mancipatio* kohta vt eespool. Asjaolu, et seda nõuti või vähemalt lubati sedavõrd hilise ajani, näitab, kui raske oli *familia*'l *res Mancipi*'st lahti saada.

³⁷⁰ Selle etümoloogia kohta vt Walde, lk 650, *ad verb.* Vrd *rayih*, vara, hinnaline asi, talisman; vrd avesta *rae*, *rayyi*, samad tähendused; vrd. vanaiiri *rath* – „tasuta kingitus“.

³⁷¹ Sõna, mis tähistab *res*'i ladina „algkeeles” on *egmo*; vrd *Lex Bant.*, rida 6, 11, *etc.* Walde seostab *egmo* sõnaga *egere* – „asi, mis on puudu”. On vägagi võimalik, et muistsetes Itaalia keeltes oli kaks vastavat ja antiteetilist sõna, märkimaks asja, mida kingitakse ja mis teeb rõõmu – *res* –, ning asja, mis on puudu ja mida oodatakse – *egmo*.

³⁷² Vt edaspidi.

³⁷³ Vt Huvelin (*Mélanges Girard*), lk 159–175; *Étude sur le Furtum*. 1. *Les sources*, lk 272.

³⁷⁴ Ühest väga vanast seadusest *Lex Atinia*, mille on edasi andnud Aulus Gellius, XVII, 7, *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto*. Vrd. Ulpianuse väljavõtted: III, lk 4 ja 6; vrd Huvelin, *Magie et Droit individuel*, lk 19.

³⁷⁵ Vt edaspidi. Haidadel pruugib sellel, kellelt midagi varastati, varga ukse taha vaid mingi roog asetada ning varastatud asi saadakse üldjuhul tagasi.

³⁷⁶ Girard, *Manuel*, lk 265. Vrd *Dig.*, XIX, IV, *De permut.*, 1, 2: *permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet*.

³⁷⁷ *Mod. Regul* (*Dig.*, XLIV, VII, *de Obl. Et act.*, 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit*).

³⁷⁸ Justinianus, (529 p Kr), *Code* VII, LVI, 10.

³⁷⁹ Girard, *Manuel*, lk 308.

³⁸⁰ Paulus, *Dig.*, XLI, I, 31, 1.

³⁸¹ *Code*, II, III, *De pactis*, 20.

³⁸² Sõna *reus* („süüdlane“, „vastutav“) tähenduse kohta vt Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 3. trükk, lk 189. Klassikaline tõlgendus tõukub omamoodi ajaloolisest *a priori*st, mis teeb avalikust isiklikust ja iseäranis kriminaalõigusest primitiivse õiguse ning näeb tegelikes õigustes ja lepingutes modernseid

ja rafineeritud fenomene. Samas oleks ju nii lihtne tuletada lepinguõigused lepinguist endist!

³⁸³ *Reus* kuulub muide religioonikeelde (vt Wissowas, *Rel. u. Kultus der Römer*, lk 320, märkused 3 ja 4), nagu ka õiguskeelde – *voti reus*, *Énéide*, V, 237; *reus qui voto se numinibus obligat* (Servius, *Ad Æn.*, VI, vt 699). *Reus*'i ekvivalent on *voti damnatus* (Virgilius, *Egl.*, V, 80); ja see on väga sümptomaatiline, kuivõrd *damnatus* = *nexus*. Isik, kes on andnud vande, on täpselt samas positsioonis nagu see, kes on lubanud või vastu võtnud mingi asja. Ta on *damnatus*, kuni on oma kohustuse täitnud.

³⁸⁴ *Indo-germ. Forsch.*, XIV, lk 131.

³⁸⁵ *Latein. Etymol. Wörterb.*, lk 651, *ad verb. reus*.

³⁸⁶ Selline on ka kõige vanemate Rooma juristide endi tõlgendus (Cicero, *De Or.*, II, 183, *rei omnes quorum de re discaptatur*); *res*'i tähendusse oli neil alati haaratud „kohtuasi”. Kuid selle tõlgenduse juures on huvitav, et ta säilitab mälestuse Kaheteist Tahvli aegadest (II, 2), kus *reus* tähistab mitte üksnes süüalust, vaid iga protsessi mõlemat osapoolt, viimaste protseduuride *actor*'it ja *reus*'i. Festus (*ad verb. reus*, vrd teine fragment „*pro utroque ponitur*”) tsiteerib Kahteist Tahvlit kommenteerides kaht väga vana selleteemalist Rooma juriskonsulti. Vrd Ulpianus, *Dig.*, II, XI, 2, 3, *alteruter ex litigatoribus*. Mõlemad osapooled on protsessiga võrdselt seotud. On põhjust oletada, et varemalt olid nad samamoodi seotud asjaga.

³⁸⁷ *Reus*'i mõiste – mingi asja eest vastutav, asja poolt vastutavaks tehtu – on tuttav ka neile väga ammustele Rooma juriskonsultidele, keda tsiteerib Festus (*ad verb.*): „*reus stipulando est idem qui stipulator dicitur, ... reus promittendo qui suo nomine*

alteri quid promisit“, etc. Festus vihjab ilmselt nende sõnade tähenduse muutumisele selles käendussüsteemis, mida nimeatakse solidaarsuseks [*corréalité*]; ent vanad autorid rääkisid muust. Muide, see solidaarsus (Ulpianus, *Dig.*, XIV, VI, 7, 1 ja tiitel *Dig.*, XLV, II, *de duo. reis const.*) on säilitanud tähenduse selle lahutamatu sidemena, mis ühendab isikut asjaga – antud juhul kohtuasjaga –, ning seob sellega ühtaegu „tema sõbrad ja sugulased“.

³⁸⁸ Ladina „algkeeles“ kirjapandud *Lex Bantia* järgi *minstreis* = *minoris partis* (rida 19), osapool, mis protsessis alla jääb. See näitab, et Itaalia dialektidest pole nende terminite tähendus kunagi kadunud!

³⁸⁹ Tundub, et romanistid nihutavad eristuse *mancipatio* ja *emptio venditio* vahel ajas liiga kaugele tagasi. Pole kuigi tõenäoline, et Kaheteist Tahvli aegu ega ilmselt ka tükk aega hiljem oleks sõlmitud müügilepinguid, mis olnuks puhtalt konsensuslikud lepingud – sellised, milliseid hakati sõlmima pärast Q. M. Scaevolati ajal, mida suudame üsna täpselt dateerida. Kaheteistkümnes Tahvlis pruugitakse väljendit *venum duuit* lihtsalt selleks, et märkida kõige pidulikumat müüki, mida suudeti korraldada ning mis kindlasti ei võinud teoks saada muidu kui poja *mancipatio*’na (*XII T.*, IV, 2). Teisalt, vähemasti *mancipi* valda kuuluvate asjade puhul toimus müük tollal lepinguna üksnes *mancipatio* vormis – kõik need terminid on sünonüümsed. Antiikautorite tekstid kannavad selle segaduse jälge. Vt Pompinus, *Digeste*, XL, VII, *de statuliberis*: „*quoniam LEX XII, T., emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur*“. Teisipidi on sõna *mancipatio* väga kaua, *legis actiones*’i ajani tähistanud akte, mis on puhtalt

konsensuslikud lepingud – nagu *fiducia*, millega seda sõna aeg-ajalt segamini aetakse. Vt dokumendid rmt-s: Girard, *Manuel*, lk 545; vrd lk 299. Isegi termineid *mancipatio*, *mancipium* ja *nexum* on millalgi väga ammu ilmselt üsna suvaliselt kasutatud.

Sellegipoolest, jättes meelde selle sünonüümia, käsitleme me edaspidi ainult nende *res*'ide *mancipatio*'t, mis kuuluvad *familia*'sse ning lähtume printsiibist, mille säilitab ka Ulpianus, XIX, 3 (vrd Girard, *Manuel*, lk 303): „*mancipatio ... propria alienatio rerum Mancipi*“.

³⁹⁰ Varro jaoks (*De re rustica*, II, 1, 15; II, 2, 5; II, V, 11; II, 10, 4) hõlmab sõna *emptio* ka *mancipatio*'t.

³⁹¹ Võib isegi kujutleda, et see *traditio* saatis sedalaadi riitusi, nagu on meie jaoks säilitanud kirjeldused *manumissio*'st, orja lunastamisest seeläbi, et ta ostab end ise vabaks. Meil on vähe andmeid mõlema poole žestidest *mancipatio* puhul, teisalt aga on väga tähelepanuväärne, et *manumissio* vormel (Festus, märksõna: *puri*) on sisimalt identne kariloomade *emptio venditio* omaga. Võimalik, et pärast üleantava eseme kätte võtmist *tradens* lõi seda oma peopesaga. Võib omavahel võrrelda *vus rave*'t, pörsapatsutust (Banksi saared, Melaneesia), ja karilooma patsutamist laudjale meie laatadel. Kuid need on hüpoteesid, mida me endale ei lubaks, kui tekstid – iseäranis Gaiuse oma – poleks just selle koha pealt täis lünki, mille käsi-kirjaleiud tõenäoliselt kunagi täidavad.

Meenutame veel, et oleme leidnud formaalsuse, mis on identne haidade „trummeldamisega“ eristusmärkidega vasega.

³⁹² Vt eespool, tähelepanekud *nexum*'i kohta.

³⁹³ Cuq, *Institutions juridiques des Romains*, II, lk 454.

³⁹⁴ Vt eespool. *Stipulatio*, kahe kepitüki vahetamine, vastab mitte ainult muistsetele pantidele, vaid ka muistsetele lisakingitustele.

³⁹⁵ Festus, *ad manumissio*.

³⁹⁶ Vt Varro, *De re rustica*: 2, 1, 15, 2, 5, 2, 5, 11: *sanos, noxis, solutos, etc.*

³⁹⁷ Tähelepanu ka väljenditele *mutui datio, etc.* Tegelikult polnudki roomlastel muud sõna kui *dare* – „andma” –, tähistamaks kõiki neid toiminguid, mida *traditio* kätkes.

³⁹⁸ Walde, *ibid.*, lk 253.

³⁹⁹ Dig., XVIII, I, – 33, Pauluse väljavõtted.

⁴⁰⁰ Seda tüüpi sõnade kohta vt Ernout, *Credo-Craddhâ (Mélanges Sylvain Lévi, 1911)*. Siin, nagu *res*’i ja paljude teiste sõnade puhul on taas tegu italo-kelti ja indoiraani juriidilise sõnavara identsusega. Pangem tähele kõigi nende sõnade arhailisi vorme: *tradere, reddere*.

⁴⁰¹ Vt Walde, *ibid.*, märksõna: *Vendere*.

On isegi võimalik, et väga vana termin *licitatio* kannab jälge sõja ning (oksjoni)müügi võrdvärsusest: „*Licitati in mercando sive pugnando contententes*,” ütleb veel Festus (*ad verb. Licistati*; vrd tlingiti ja kvakiutli väljendit „omandisõda“ oksjonite ja potlatši kohta (vt eespool märkus 235).

⁴⁰² Me pole piisavalt uurinud Kreeka õigust või pigem tolle õiguse jäänukeid, mis pidi eelnema joonlaste ja doorlaste suurtele kodifitseerimistele, suutmaks öelda, kas erinevad Kreeka rahvad neid kinkimist puudutavaid reegleid tundsid või mitte. Tuleks üle vaadata kogu kirjandus, mis puudutab mitmesuguseid küsimusi nagu kingitused, pulmad, pandid (vt Gernet, Eyyvái, *Revue des Études grecques*, 1917; vrd Vinogradoff,

Outlines of the History of Jurisprudence, I, lk 235), külalislahkus, intress ja lepingud – ja siiski ei leiaks me muud peale katkete. Üks neist olgu ometi ära toodud: Aristotelese „Nikomachose eetika“ 1123, mis puudutab suuremeelset kodanikku, tema avalikke ja isiklikke kulutusi, tema kohustusi ja koor-misi, mainib ka võõraste külaliste võõrustamist, saatkondi, καὶ δωρεάς καὶ ἀντιδωρεάς, seda, kuidas need kulutavad εἰς τὰ κοινά, ning ta lisab: „τὰ δὲ δώρὰ τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τὸ ὅμοιον“ – „Kingitustel on mõningane sarnasus ohvrianniga“ [tlk Anne Lill, Ilmamaa, 2007, lk 81].

Sedalaadi institutsioone võib täheldada ka kahes praegu elujõulises indoeuroopa õigussüsteemis: albaania ning osseetia omas. Piirdume sellega, et viitame nende rahvaste nüüdisaegsetele seadustele ja dekreetidele, mis keelavad või piiravad raiskamist pulmade, matuste vms korral. Vt näiteid: Kowalewski, *Coutume contemporaine et Loi ancienne*, lk 187, märkus.

⁴⁰³ Teadaolevalt on peaaegu kõik lepingu vormelid üles tähendatud Philae juutide arameakeelsetel papüürustel Egiptuses V sajandil e Kr. Vt Cowley, *Aramaic Papyri*, Oxford, 1923. Tunneme ka Ungnadi töid Babüloonia lepingute kohta – vt *Année*, XII, Huvelin, lk 508 ja Cuq, *Études sur les contrats de l'époque de la 1. Dynastie babylonienne* (*Nouv. Rev. Hist. du Dr.*, 1910).

⁴⁰⁴ Muistse hindu õigusega oleme kursis kahe kogumikuseeria kaudu, mis võrreldes ülejäänud baastekstidega on üpris hilis-d. Vanima seeria moodustavad Dharmasuutrad, mille Büh-ler dateerib budismile eelnevasse aega (*Sacred Laws*, rmt-s *Sacred Books of the East*, sissejuh). Kuid pole siiski kindel, et osa neist suutratest – kui mitte kogu traditsioon, millel

need rajanevad – ei järgne budismi sünnile. Igatahes moodustavad nad osa sellest, mida hindud nimetavad terminiga *Sruti*, Ilmutus. Teine seeria on *smriti*-seeria, Traditsioon ehk dharmašaastrad: seadusekogud, mille aluseks on kuulus Manu seadmuseraamat, mis ise on suutrest veidi hilisem.

Me ise oleme aga pigem kasutanud üht pikemat eepilist dokumenti, millel brahmanismi traditsioonis on *smriti* ja šaastra väärtus (õpetatud seadus ja traditsioon). *Anusasana-parvan* (*Mahābhārata* XIII raamat) on kingitusemoraali koha pealt hoopis eksplitsiitsem kui seaduseraamatud.

Teisalt on sel seaduseraamatutega sama väärtus ja samad ideelised allikad. Täpsemalt öeldes näib tema aluseks olevat seesama manavate brahmanismikool, millele toetub Manu seadmuseraamat ise (vt Buhler, *The Laws of Manu*, *Sacred Books of the East*, lk LXX jj). Võiks muide arvata, et see *parvan* ja Manu tsiteerivad teineteist.

Igatahes on see viimane dokument hindamatu väärtusega. See on tohutu raamat tohutust kingituse-epopöast, *dana-dharmakathanam* (nagu öeldakse kommentaaris), millele on pühendatud rohkem kui kolmandik raamatust, üle neljakümne „õppetunni”. Lisaks on see raamat Indias äärmiselt populaarne. Poeem jutustab, kuidas suur kuningas-selgeltnägija Bhishma retsiteeris seda traagiliselt suurele kuningale *Yudisthira*’le, Dharma (seadmuse) inkarnatsioonile, olles heitnud tema naelvoodile, kui *Yudisthira* oli suremas. Tõlkimata terminites on võõrtähed asendatud kaldkirjas ladina tähtedega.

Tsiteerime seda edaspidi märkega „*Anus*” ning toome üldiselt ära kaks viidet: värsirea number ja värsirea number *adhyaya* järgi.

⁴⁰⁵ Rohkem kui ühest tunnusjoonest ilmneb, et šaastrate ja eeposte kirjanek järgneb võitlusele budismiga – millest need ka jutustavad. Kindlasti kehtib see *Anusasanaparvan*'i kohta, mis on täis vihjeid budismile (vt eriti *Adhyaya*, 120). Võib-olla leiaksime sellest koguni vihjeid kristlusele – nii hiline võib olla selle teksti viimase redaktsiooni daatum –, ning seda just nimelt kingiteooria küsimuses tollessamas *parvan*'is (*Adhyaya* 114, rida 10), kus Vyasa lisab: „Selline on seadmus, mida tuleb õpetada peenetundeliselt (*nipunena*, Calcutta) (*naipunena*, Bombay): ärgu tehku ta teisele seda, mis käib vastu ta oma ise – see ongi dharma (seadmuse) kokkuvõte“ (rida 5673). Kuid teisest küljest pole võimatu, et braahmanid, need ütluste ja vanasõnade välmijad, võinuks jõuda säärase leidudeni omal käel. Õigupoolest on just eelmise värsirea toon sügavalt brahmanistlik: „Too teine juhindub himust (ja eksib). Keeldumises ja kingituses, õnnes ja hädas, rõõmus ja kurvastuses mõõdab inimene asju iseendaga (oma isega) jne.“ *Nilakantha* kommentaar on formaalne ja üpris originaalne, mitte kristlik: „Nagu mõni käitub teistega, nii (käituvad teised temaga). Tundes, kuidas ise võetaks vastu keeldumine, kui on esitatud palve ... jne, nähakse, mida tuleb anda.“

⁴⁰⁶ Me ei taha öelda, et väga ammusel ajal, Rigveeda kirjutamise paiku poleks kirdest Indiasse saabunud aarjalased tundud turgu, kaubandust, hinna mõistet, valuutat või müüki (vt Zimmer, *Altindisches Leben*, lk 357 jne): Rigveeda, IV, 24, 9. Sellest majandusest annab eriti hästi aimu Atharvaveeda. Indra ise on kaupmees. (Hümn III, 15, mida kasutatakse *Kausika-suutras*, VII, 1; VII, 10 ja 12, rituaalis mehe kohta, kes läheb

müüma). Vt siiski ka: *dhanada*, *ibid.*, 1. rida, ja *vajin*, Indra epiteet (*ibid.*).

Me ei taha öelda ka seda, nagu polnuks lepingul Indias vaid osaliselt tegelik, osaliselt isiklik ja osaliselt formaalne kaupade üleandmise algupära, või nagu poleks Indias tuntud teisi kohustuse vorme, näiteks pool-kuritegu. Üritame demonstreerida vaid seda, kuidas nende õiguste kõrval säilis ka üks teine õigus- ja majandussüsteem, üks teine mentaliteet.

⁴⁰⁷ Ennekõike pidi seal esinema totaalseid ande klannide ja külade vahel – nagu neid esineb tänini aborigeenihõimude ja -rahvaste vahel. Braahmanitele pandud keeld (*Vasistha*, 14, 10 ja *Gautama*, XIII, 17; *Manu*, IV, 217) võtta „musttuhandetelt“ [„*multitudes*“] vastu mida tahes ja eriti osaleda nende poolt pakutaval söömaegadel sihib kindlasti just seda sorti praktikaid.

⁴⁰⁸ *Anus.*, rida 5051 ja 5045 (= *Adh.* 104, rida 98 ja 95): „ärgu tarvitagu ta jooki, mis on oma olemusest ilma jäetud ... ega ilma, et pakuks seda sellele, kes istub lauas koos temaga“ (kommentaar: ja kelle tema on istuma pannud ja kes peab koos temaga sööma).

⁴⁰⁹ Näiteks *adanam*, kingitus, mille teevad sõbrad noore mungaks pühitsetu või initsieeritu vanematele, pruudile ja peigmehele jne, on – isegi nimetuse poolest – identne germaani *gaben*'iga, millest kõneleme edaspidi (vt *grhya*-suutra (kodused rituaalid), Oldenberg, *Sacred Books*, indeks, erinevate märksõnade all).

Teine näide: au, mis tuleneb (toidu) kinkimisest, *Anus.*, 122, rida 12, 13 ja 14: „Austatuna nad teevad au; ehituna nad ehivad. „See on kinkija,“ siin-seal öeldakse, kõikjal teda ülistatakse.“ (*Anus.*, rida 5850.)

⁴¹⁰ Etümoloogiline ja semantiline uurimistöö võimaldaks siin muiude saavutada sarnaseid tulemusi, nagu oleme saavutanud Rooma õiguse puhul. Kõige vanemad veeda dokumendid kubisevad sõnadest, mille etümoloogia on veelgi selgem kui ladina terminite oma, ning mis kõik – isegi need, mis puudutavad turgu ja müüki – eeldavad teistsugust süsteemi, kus vahetused, kingitused ja kihlveod asendasid lepinguid, millele oleme harjunud mõtlema, kui säärastest asjadest räägime. Sageli on märgatud ebakindlust (mis muiude on osutunud oma-seks kõigile indoeuroopa keeltele) selle sanskritikeelse sõna tähenduste osas, mida meie tõlgime „andmiseks“ [*donner*]: *da* koos oma lõputute tuletistega (nt *ada*, „saama“, „võtma“ jne).

Veel võime näiteks valida need kaks veeda sõna, mis tähistavad kõige paremini müügi tehnilist akti; need on *parada sulkaya* – „mingi hinnaga müüma“ – ja kõik sõnad, mis tulevad verbist *pan* (nt *pani*, kaupmees). Lisaks sellele, et *parada* sisaldab sõna *da*, „andma“, tähendab *sulka*, millel on tõesti ladina *pretium*’i tehniline tähendus, hoopis midagi muud – see tähendab mitte üksnes väärtust ja hinda, vaid ka võitluse hinda, pruudiluna, seksuaalteenuse tasu, maksu, andamit. Ja *pan*, millest tuleb juba Rigveeda aegadel sõna *pani* (kaupmees, ihnur, omakasupüüdlik, välismaalane) ja valuuta nimeetus *pana* (hiljem ka kuulus *karsapana*), tähendab „müüma“, samuti „mängima“, „kihla vedama“, „millegi eest võitlema“, „andma“, „vahetama“, „riskima“, „sõandama“, „võitma“, mängu panema“. Lisaks ei ole ilmselt tarvilik oletada, et *pan* – „ausutama“, „ülistama“, „hindama“ – oleks esimesest erinev verb. *Pana*, „valuuta“, tähendab ühtlasi asja, mida müüakse, palka, kihlveo ja hasartmängu objekti, mängupõrgut ja isegi kõrtsi,

mis asendab külalislahkust. Kogu see sõnavara seob omavahel ideid, mis pole seotud mujal kui potlatšis. Kõik paljastab algupärast süsteemi, mida kasutati hilisema, päris müügi süsteemi väljatöötamisel. Kuid loobugem siin katsest oma uurimisobjekti etümoloogiliselt rekonstrueerida. India puhul ei ole see tarvilik ning kannaks meid indoeuroopa maailmast ilmselt kaugele eemale.

⁴¹¹ Vt eepose kokkuvõte: *Mhbh. Adiparvan*, pt 6.

⁴¹² Vt nt legend Hariscandrast, *Sabhaparvan*, *Mhbh.*, II rmt, pt 12; teine näide: *Vitata Parvan*, pt 72.

⁴¹³ Tuleb tunnistada, et meie arutluskäigu peateema – vastukingi tegemise kohustuse – kohta pole me hindu õigussüsteemist kuigi palju näiteid leidnud (välja arvatud ehk Manu seadmuseraamat, VIII, 213). Kõige ilmsem fakt on koguni see, mis säärast praktikat keelab. Tundub, et matuse-*śraddha*, surnute söömaaeg, mida braahmanid nii jõudsalt arendasid, oli algupäraselt võimalus lasta end külla kutsuda ja kutsega vastata. Selline käitumine on aga ametlikult keelatud – *Anus*, rida 4311, 4315 = XIII pt 90, rida 43 jj: „See, kes kutsub *śraddha*’le vaid sõpru, ei pääse taevasse. Ei tohi kutsuda sõpru ega vaenlasi, vaid neutraalseid ... Preestripalka, mida pakutakse sõpradest preestritele, kutsutakse deemonlikuks (*pisaca*), rida 4316. See keeld kujutab endast arvatavasti tõelist revolutsiooni käibivate praktikate suhtes. Isegi juristist poeet seostab selle ühe kindla hetke ja koolkonnaga (*Vaikhanasa Śruti*, *ibid.*, rida 4323 = pt 90, rida 51). Kavalad braahmanid leidsid tõepoolest, et jumalad ja esivanemate hinged peaksid neile tehtud kingitused hüvitama. Lihtsurelikud aga ilmselt jätkasid sõprade peiedele kutsumist. Nii käib see Indias muide seniajani. Mis

puutub braahmanitesse, siis nemad ei teinud vastukingitusi, et kutsunud külla ega võtnud kutseidki vastu. Nende koodeksid aga on meile siiski jättnud piisavalt dokumente, millega siinset arutlust illustreerida.

⁴¹⁴ *Vas. Dh. su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11–19 = Manu, IV, 229 s. Vrd *Anus.*, kõik peatükid 64–69 (Parasara tsitaatidega). Kogu selle raamatu osa aluseks näib olevat üks omamoodi litaania; see on pooleldi astroloogiline ja algab *danakalpa*’st (pt 64), mis paneb paika tähtkujud, mille all seda või teist tuleb selle või teise poolt sellele või teisele anda.

⁴¹⁵ *Anus.*, 3212; see kehtib isegi toidu kohta, mida antakse koeretele ja *sudra*’le, „sellele, kes koerale küpsetab“, *svapaka*’le (= pt 63, rida 13. Vrd *ibid.*, rida 45 = 3243, 3248).

⁴¹⁶ Vt üldisi printsiipe selle kohta, kuidas taassündide reas äraantud asju tagasi saadakse (XIII, pt 145, rida 1–8, rida 23 ja 30). Samas peatükis kirjeldatakse karistusi ihnsuse eest (rida 15–23). Toogem välja, et „ta sünnib uuesti vaeses peres“.

⁴¹⁷ *Anus.*, 3135; vrd 3162 (= pt 62, rida 22, 90).

⁴¹⁸ Rida 3162 (= *ibid.*, rida 90).

⁴¹⁹ Sisimalt on kogu see *parvan*, see Mahābhārata laul, vastus järgmisele küsimusele: kuidas vallata Õnne [*Fortune*], ebakindlat jumalannat Srid? Esimene vastus on see, et Sri eluneb lehmade seas, nende sõnnikus ja uriinis, kus lehmad, need jumalannad, on tal lubanud elada. Sellepärast tagabki lehma kinkimine õnne (pt 82; vt lk 113 jj. Teine, sügavalt hinduistlik vastus, mis on koguni aluseks kõigile India moraalidoktriinidele, õpetab, et Õnne ja Edu saladus (pt 163) peitub andmises, hoidmise vältimises, Õnne otsingutest loobumises ning Õnne jagamises, et see tuleks sulle selles maailmas iseenesest tagasi, selle heana,

mida oled korda saatnud, ning ka muul kujul. Isedusest keeldumine, üksnes äraandmiseks vastuvõtmine – see on looduse seadus ja tõelise kasu allikas (rida 5657 = pt 112, rida 27): „Igaüks peab muutma oma päevad viljakaks, jagades toitu.“

⁴²⁰ Rida 3136 (pt 62, rida 34) nimetab seda salmi *gāthā*ks. See ei ole *sloka* ning pärineb seega vanemast traditsioonist. Lisaks võib esimene poolvärss *mamevadattha*, *mam dattha*, *mam dattva mamevapsyaya* (rida 3137 = pt 62, rida 35) minu uskumist mööda vabalt toimida teisest eraldi. Rida 3132 muide eraldub juba ette (= pt 62, rida 30). „Nagu lehm jookseb vasika poole, tulvil nisadest nõretamas piim, nii jookseb ka õnnistatud maa maade kinkija poole.“

⁴²¹ *Baudhayana Dh. Su.*, 11, 18, ilmselgelt kaasaegne mitte üksnes nende külalislahkuse reeglitega, vaid ka Toidukultusega, mille kohta võib öelda, et see on kaasaegne veedade religiooni hilisemate vormidega ning kestab višnuismini, mille koosseisu see haaratakse.

⁴²² Hilise veedade ajastu brahmanistlikud ohvritaditused. Vrd *Baudh. Dh. su.*, 11, 6, 41 ja 42. Vrd *Taittiriya Aranyaka*, VII, 2.

⁴²³ Kogu see teooria avaldub kuulsas kahekõnes riši Maitreja ning Vyasa, Krišna Dvaipayana enda inkarnatsiooni vahel (*Anus. XIII*, 120 ja 121). Kogu sellel kahekõnel, milles me oleme leidnud jälgi võitlusest brahmanismi ja budismi vahel – vt eriti rida 5802 (= *XIII*, 120, rida 10) – peab olema ajalooline tagapõhi ning see peab viitama ajastule, mil krišnaism võidutses. See doktriin aga, mida õpetatakse, kuulub kindlasti vanasse brahmanistlikku teoloogiasse ja ehk koguni kõige vanemasse India rahvusliku moraali teoloogiasse, mis käibis enne aarjaste tulekut.

⁴²⁴ *Ibid.*, rida 5831 (= pt 121, rida 11).

⁴²⁵ *Ibid.*, rida 5832 (= 121, rida 12). Seda tuleb lugeda *annam* (nagu Calcutta väljaandes), mitte *artham* (nagu Bombay väljaandes). Teine poolvärss on hämar ja ilmselt halvasti edasi antud. Sellegipoolest on sel omaette tähendus. „Toit, mida ta sööb, see, mille sees ta on toit – ta on toidu mõrtsukas, kes seda eirates tapetakse.“ Kaks järgnevat värsirida on endiselt mõistatuslikud, kuid väljendavad selgemini ideed ja vihjavad doktriinile, millel pidi olema mõne riši nimi: rida 5834 (= *ibid.*, 14): „Tark, õpetlane, kes sööb toitu, laseb sel uuesti sündida – tema, kes ta on isand –, ning toit omakorda laseb uuesti sündida temal“ (5863). „Vaata selline ongi (asjade) areng. Sest mis on andja pälvimus [*mérite*], see on ka vastuvõtja pälvimus (ja vastupidi), sest siin ei ole ratast, mis veereks vaid ühele poole.“ Pratapi (Mahābhārata) tõlge on väga parafraseeriv, kuid siin rajaneb see kahel suurepärasel kommentaaril ja väärriks tõlkimist (välja arvatud ühe vea osas, mis seda rikub (*evam janayati*, rida 14): see, mida taasluuakse, peaks olema toit, mitte järglased). Vrd = Ap. Dh. su., 11, 7 ja 3. „See, kes sööb enne võõrustajat, hävitab toidu, vara, järeltulijad, karja, oma perekonna pälvimuse.“

⁴²⁶ Vt eespool.

⁴²⁷ „Atharvaveda“, vt 18, 3; vrd *ibid.*, vt 19, 10.

⁴²⁸ I, 5 ja 16 (vrd eespool, varastatud *res*’i *aeterna autocritas*).

⁴²⁹ Pt 70. See puudutab lehmade kinkimist (vastavat riitust kirjeldatakse pt 69).

⁴³⁰ Rida 14 jne. „Braahmani vara tapab nagu braahmani lehm (tapab) Nrga“ – rida 3462 (*ibid.*, 33) (vrd 3519 = pt. 71, rida 36).

- ⁴³¹ *Anus.*, pt 77, 72; pt 76. Neist reegleist jutustatakse toretseva detailirohkusega, mis on mõneti ebausutav ja kindlasti teoreetiline. Rituaal omistatakse kindlale koolkonnale, Brhaspati omale (pt 76). See kestab kolm päeva ja kolm ööd enne toimingut ja kolm päeva pärast seda; osal juhtudest võib see kesta koguni kümme päeva (rida 3532 = pt 71, 49; rida 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32).
- ⁴³² Ta elas pidevas „lehmade kinkimises” (*gavam pradana*), rida 3695 = pt 76, rida 30.
- ⁴³³ Tegu on tõelise initsiatsiooniga, mille käigus lehmad pühendatakse andjale ning andja lehmadele“; see on omamoodi müsteerium, *upanitesu gosu* – rida 3667 (= 76, rida 2).
- ⁴³⁴ See on ühtaegu puhastusrituaal. Nii vabaneb ta kõigist pattudest (rida 3673 = pt 76, rida 8).
- ⁴³⁵ Samanga (kõiki ihuliikmeid omav), Bahula (lihav, ram-mus) – rida 3670 (vrd rida 6042, kus lehmad ütlevad: „Bahula, Samanga. Sina oled hirmuta, sina oled rahulik, sina oled hea sõber“). Eeposes ei unustata lisada, et need nimed on vee-dadest, *sruti*’st. Ja tõesti, need nimed leiduvad ka „Atharva-veedas“ (V, 4, 18, rida 3 ja 4).
- ⁴³⁶ Täpsemalt: „Teie kinkijana olen ma enda kinkija.“
- ⁴³⁷ „Võtmise toiming“. Rangelt võttes on see sõna sünonüümne sõnadega *accipere*, *λαμβάνειν*, *take* jne.
- ⁴³⁸ Rituaal näeb ette, et pakkuda võib „lehmi seesamikoogi või rääsunud võist koogi kujul“ ning samuti „kullast või hõbedast“ lehmi. Sel juhul koheldakse neid nagu päris lehmi (vrd 3523, 3893). Riitused, eriti vara üleandmise riitused, on sel juhul veidi täiuslikumad. Neile lehmadele antakse rituaalseid nimesid. Ühe nime tähendus on „tulevane“.

Lehmade seltsis viibimist, „lehmade vannet“ võetakse veelgi tõsisemalt.

⁴³⁹ *Ap. Dh. su.*, 1, 17 ja 14, *Manu*, X, 86–95. Braahman võib müüa seda, mida pole ostetud. *Vrd Ap. Dh. su.*, 1, 19, 11.

⁴⁴⁰ *Vrd eespool märkus 55 (Melaneesia, Polüneesia) ja märkus 470 (Germaania); Ap. Dh. su.*, 1, 18, 1; *Gautama Dh. su.*, XVII, 3.

⁴⁴¹ *Vrd Anus.*, pt 93 ja 94.

⁴⁴² *Ap. Dh. su.*, 1, 19 ja 13, 3, kus tsiteeritakse Kanvat, teist brahmanistlikku koolkonda.

⁴⁴³ *Manu*, IV, lk 233.

⁴⁴⁴ *Gautama Dh. su.*, XVII, 6, 7; *Manu*, IV, 253. Nimekiri inimestest, kellelt braahman ei tohi vastu võtta: *Gautama*, XVII, 17; *vrđ. Manu*, IV, 215–217.

⁴⁴⁵ Nimekiri asjadest, millest tuleb keelduda: *Ap.*, 1, 18, 1; *Gautama*, XVII. *Vrd Manu*, IV, 247–250.

⁴⁴⁶ Vt kogu peatükki 136: *Anus. Vrd Manu*, IV, lk 250; X, lk 101, 102. *Ap. Dh. su.*, I, 18, 5–8; 14–15; *Gaut.*, VII, 4, 5.

⁴⁴⁷ *Baudh. Dh. su.*, 11, 5, 8; IV, 2, 5; Taratsamandi retsitatsioon = *Rigveeda*, IX, 58.

⁴⁴⁸ „Tarkade energiat ja sära tuhmistab see, et nad saavad“ (võtavad vastu, võtavad). „Oo, kuningas, hoia ennast nende eest, kes ei taha vastu võtta!“ (*Anus.* (rida 2164 = pt 35, rida 34)).

⁴⁴⁹ *Gautama*, XVII, 19, 12 jj; *Ap.*, I, 17, 2. Kingituse-etiketi vormel – *Manu*, VII, lk 86.

⁴⁵⁰ *Krodho hanti yad dānam. „Viha tapab kingituse“, Anus.*, 3638 = pt 75, rida 16.

⁴⁵¹ *Ap.*, II, 6, 19; *vrđ Manu*, III, 5, 8 – koos absurdse teoloogilise tõlgendusega: sel juhul „süüakse oma võõrustaja eksimust“. See tõlgendus viitab seaduste üldisele keelule, mis ei luba

braahmanitel viljeleda üht oma peamistest tegevusaladest, mida nad praktiseerivad tänini, kuid mida nad ometi ei peaks praktiseerima. Selleks tegevusalaks on „pattude söömine“. Igatahes tähendab see, et kinkimisest ei sünni midagi head kummalegi poolele.

⁴⁵² Teises maailmas sünnitakse uuesti nendena, kellelt on toitu vastu võetud, või nendena, kelle toitu on kõhus hoitud, või toidu endana.

⁴⁵³ Kogu see teooria on kokku võetud peatükis, mis näib olevat üsna hiline: *Anus.*, 131, eraldi pealkirjaga *danadharma* (rida 3 = 6278): „Millised kingitused, kellele, millal, kelle poolt?“ Seal on ilusasti välja toodud ka kingituse viis motiivi: kohustus, kui tehakse spontaanne kingitus braahmanitele; omakasupüüdlikkus („tema annab mulle, ta on mulle andnud, ta annab mulle edaspidi“); hirm („ma pole temaga seotud, tema pole minuga seotud, ta võib mulle halba teha“); armastus („ta on mulle kallis, mina olen talle kallis“, „ja ta annab ilma hili-nemiseta“); kaastunne („ta on vaene ja lepip vähesega“). Vt ka pt 37.

⁴⁵⁴ Siin oleks ühtlasi kohane uurida rituaali, mille käigus kingitav ese puhastatakse, mis aga ühtaegu aitab seda e set kinkijast lahutada. Sellele piserdatakse *kuca*-rohu tuustiga vett (toidu kohta vt *Gaut.*, V. 21, 18 ja 19, *Ap.*, II, 9, 8. Vrd vesi, mis puhastab võlast, *Anus.*, pt 69, rida 21 ja Pratapi kommentaar (*ad locum*, lk 313).

⁴⁵⁵ Rida 5834, vt eespool märkus 425.

⁴⁵⁶ Need faktid on meile teada üsna hilistest mahukatest dokumentidest. Edda laulud pandi kirja tükk aega pärast seda, kui skandinaavlased olid ristiusku pööranud. Kuid siin tuleb arvestada,

et esiteks võib traditsioon olla üleskirjutustest sootuks vanem, ning teiseks, et ka kõige varasemast ajast tuttav traditsiooni vorm võib olla sootuks noorem kui institutsioon ise. Neid kahte kriitilist printsiipi ei tohiks kriitika kunagi silmist lasta.

Antud juhul ei kätke nende faktide kasutamine mingit ohtu. Esiteks on osa neist kingitustest, mis hõlmavad meie kirjeldatavas õigussüsteemis nii olulise koha, kõige esimeste institutsioonide hulgas, mida oleme germaani kultuurides täheldanud. Kahte nende hulgast on kirjeldanud Tacitus ise: pulmakingitused (kaasa arvatud see, kuidas need kinkijate perekonda tagasi jõuavad – *Germania*, XVIII, lühike peatükk, mille juurde pöördume edaspidi veel tagasi); ja aadellikud kingitused, eriti pealikelt pärinevad või pealikele tehtavad – *Germania*, XV). Ning teiseks: kui need praktikad on säilinud nii pikka aega, et võime neist sääraseid jäänukeid leida, siis pidid need järelikult olema tugevad ning germaani hinges sügavalt juurdunud.

⁴⁵⁷ Vt Schrader ja viited, mis ta esitab: *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, märksõnad: *Markt, Kauf*.

⁴⁵⁸ Teame, et sõna *Kauf* ning kõik selle tuletised pärinevad ladinakeelsest sõnast *caupo*, „kaupmees“. Ebakindlus sõnade *leihen*, *leihen*, *lohn*, *bürgen*, *borgen* jne tähenduste osas on hästi teada ning annab tunnistust sellest, et need on tehnilisse pruuki jõudnud alles hiljuti.

⁴⁵⁹ Me ei tõstata siin küsimust Büchneri mõiste *geschlossene Hauswirtschaft*, „suletud majandus“ kohta (*Entstehung der Volkswirtschaft*). Peame seda halvaks probleemiasetuseks. Sestsaadik, kui ühes ühiskonnas on olnud kaks klanni, on need tingimata omavahel lepinguid sõlminud ja vahetust teinud – misjuures nende lepingute ja vahetuste objektiks on

olnud lisaks naistele (eksogaamia) ning riitustele ka kaubad (vähemalt mõnel aastaajal ja mõne elujuhtumi puhul). Ülejäänud osa ajast elas (sageli vägagi väike) perekond endasse-tõmbunult. Kuid kunagi pole olnud perioodi, mil nõnda oleks elatud kogu aeg.

⁴⁶⁰ Vt neid sõnu Klugel ja teistes erinevate germaani keelte etümoloogiasõnastikes. *Abgabe*, *Ausgabe* ja *Morgengabe* kohta vt von Amira, *Handbuch Hermann Paul*, indeksis viidatud leheküljed.

⁴⁶¹ Parimad uurimused selles vallas on siiani J. Grimm, Schenken und Geben, *Kleine Schriften*, II, lk 174; ja Brunner, *Deutsche Rechtsbegriffe besch. Eigentum*. Vt veel: Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, I, lk 246, vrd lk 297 (Bete = Gabe). Hüpotees, nagu oleks tingimusteta kingitustelt üle mindud kohustuslikele kingitustele, on tarbetu. Kingitusi on alati olnud mõlemat sorti ning iseäranis tugevalt on need mõlemad tunnused segunenud germaani õigussüsteemis.

⁴⁶² Zur Geschichte des Schenkens, *Steinhausen Zeitsch. f. Kulturgesch.*, vt lk 18 jj.

⁴⁶³ Vt Em Meyer, *Deutsche Volkskunde*, lk 115, 168, 181, 183 jne. Selles küsimuses võib uurida kõiki germaani rahvapärимuse käsiraamatuid (Wuttke jne).

⁴⁶⁴ Siit leiame uue vastuse eelpool püstitatud van Ossenbruggeni küsimusele „pruudiluna“ maagilise ja juriidilise iseloomu kohta. Selles küsimuses vt tähelepanuväärset teooriat seoste kohta nende mitmesuguste andide vahel, mida tehakse abikaasadele ja abikaasade poolt Marokos: Westermarck, *Marriage ceremonies in Morocco*, lk 361 jj, ning selles tsiteeritud raamatukatked.

⁴⁶⁵ Järgnevas hoidume omavahel segi ajamast panti [*gage*] ja käsi-
raha [*arrhes*], kuigi viimast – mis, nagu selle kreeka- ja ladina-
keelne nimetus osundab, on semiidi päritolu – tunti veel äsja
ka germaani ja meie endigi õigussüsteemis. Teatud praktika-
tes on käsiraha segunenud isegi kunagiste kingitustega, nii et
näiteks mõnes Tiroomi murdes saab *Handgeld*’ist *Harren*.

Samuti jätame siin näitamata, kui oluline on pandi mõiste
abielu küsimustes. Juhime vaid tähelepanu, et germaani mur-
retes kannab „ostuhind“ ühekorraga nimetusi *Pfand*, *Wetten*,
Trugge ja *Ehethaler*.

⁴⁶⁶ *Année Sociologique*, IX, lk 29 jj. Vrd Kovalewski, *Coutume con-
temporaine et loi ancienne*, lk 111 jj.

⁴⁶⁷ Germaani *wadium*’i kohta võib vaadata lisa järgmistest alli-
katest: Thévenin, *Contribution à l’étude du droit germanique*,
Nouvelle Revue Historique du Droit, IV, lk 72; Grimm, *Deut-
sche Rechtsalt.*, I, lk 209–213; von Amira, *Obligation Recht*; von
Amira, *Handbuch Hermann Paul*, I, lk 254 ja 248. *Wadiatio*
kohta vrd Davy, *Année Soc.*, XII, lk 522 jj.

⁴⁶⁸ Huvelin, lk 31.

⁴⁶⁹ Brissaud, *Manuel d’Histoire du Droit français*, 1904, lk 1381.

⁴⁷⁰ Huvelin (lk 31, märkus 4) tõlgendab seda fakti üksnes kui
primitiivse maagilise riituse mandumist lihtsaks moraali-
teemaks. Kuid see tõlgendus on poolik ja kasutu ega välista ka
seda, mille pakume meie.

⁴⁷¹ Sõnade *wette* ja *wedding* suguluse juurde tuleme edaspidi veel
tagasi. Ähmasus kihlveo ja lepingu tähendusväljade piiril on
märgatav ka prantsuse keeles; nt: *se défier* („umbusaldama“)
ja *défier* („trotsima“, „välja kutsuma“, „kihlveoettepanekut
esitama“).

⁴⁷² Huvelin, lk 36, märkus 4.

⁴⁷³ *Festuca notata* kohta vt Heusler, *Institutionen*, I, lk 76 jj; Huvelin (lk 33) tundub koopiaste kasutamist eitavat.

⁴⁷⁴ Gift, gift. *Mélanges Ch. Andler*, Strasbourg, 1924. Meilt on küsitud, miks ei ole me uurinud sõna *gift* etümoloogiat, kui-võrd see tõlkub ladinakeelsest terminist *dosis*, mis omakorda tõlkub kreeka sõnast *δόσις* – doos, mürgiannus. See etümoloogia oletab, et ülem- ja alamsaksi murretes on argisele asjale jäetud õpetlaslik termin – mida semantika tavapärase reeglite järgi ei juhtu. Lisaks tuleks veel selgitada seda, miks on tõlkes valitud sõna *gift*, ning seda tagurpidist lingvistilist tabu, mis on rõhunud selle sõna tähendust „kingitus“ mõnedes germaani keeltes. Viimaks tõestab see, kuidas sõna *dosis* pruugitakse ladina ja eriti kreeka keeles mürgi tähenduses, et ka muistsetel rahvastel on leidunud sedalaadi ideede ja moraali-reeglite assotsiatsioone, nagu kirjeldame meie.

Oleme kõrvutanud sõna *gift* tähenduse ebakindlust selle ebakindlusega, mis on omane ladina sõnale *venenum* ning kreeka sõnadele *φίλτρον* ja *φάρμακον*; siia tuleks lisada veel võrdlus sõnade *venia*, *venus*, *venenum*, *vanati* (sanskriti „rõõmu tegema“) ning sõnade *gewin*, *win* („võitma“) vahel (Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, III, lk 410).

Samuti tuleks ära parandada üks viiteviga. Aulus Gellus on küll avaldanud uurimuse nende sõnade kohta, kuid see pole tema, kes tsiteerib Homerost (*Odyssée*, IV, lk 226); seda teeb Gaius, õigusteadlane, oma raamatus Kaheteist Tahvli kohta (*Digeste*, I, XVI, *De verb. Signif.*, 236).

⁴⁷⁵ Reginsmál, 7. Jumalad on tapnud Hreiðmarri poja Otri ning on kohustatud end välja ostma, kattes Otri naha kullakuhjadega.

Ent jumal Loki neab seda kulda ja Rheidmar vastab needusele tsiteeritud salmiga. Võlgname selle viite Maurice Cahenile, kes märgib 3. värsirea kohta, et „helgest hingest“ [*d'un cœur bienveillant*] on klassikaline tõlge fraasist *afheilom hug*, mis tähendab tegelikult „sellises vaimuseisus, mis toob head õnne“.

⁴⁷⁶ Vanem Edda, tlk Rein Sepp, Tänapäev, 2008, lk 165.

⁴⁷⁷ See uurimus, *Le Suicide du chef Gaulois*, ühes Hubert'i märkustega ilmub ühes väljaande *Revue Celtique* järgmistest numbritest.

⁴⁷⁸ Hiina kinnisvaraõigus – nagu ka muistne germaani ja prantsuse õigus – tunnistab nii tagasimüüki kui ka (isegi kaugete) sugulaste õigust osta tagasi kinnisvara, mis ei pidanuks pärlusliinist väljuma. Seda nimetatakse päruslikuks tagasivõtuks [*retrait lignager*]. Vt Hoang (*Variétés sinologiques*), *Notions techniques sur la propriété en Chine*, lk 8 ja 9. Kuid seda fakti me arvesse ei võta – maa lõplik müük on inimajaloos (ja iseäranis Hiinas) niivõrd hiline nähe; kuni Rooma õiguseni, ning siis jälle germaani ja prantsuse muistsetes õigustes oli see ümbritsetud nii paljudest piirangutest, mis tulenesid kodustest ühiselureeglitest ning pere ja maa niivõrd tugevast kokkukuuluvusest, et tõestus oleks olnud liialt lihtne. Kuivõrd perekond on kodu ja maa, on normaalne, et maa jääb kapitali ökonoomiast väljapoole. Tegelikult väljendavad varasema korra püsivust ja tagasipöördumist selle juurde ka vanad ja uued „*homestead*“i“ seadused ning ka hilisemad Prantsuse seadused „perekonna puutumatu vara“ kohta. Kõneleme siin seega eelkõige vallasvarast.

⁴⁷⁹ Vt Hoang, *ibid.*, lk 10, 109, 133. Ma võlgnen need faktid Mestre'ile ja Granet'le, kes need ise Hiinas arvele võtsid.

⁴⁸⁰ *Origin ... of the Moral Ideas*, I, lk 594. Westermarck adus, et meie käsitledava laadne probleem eksisteerib, kuid käsitles seda üksnes õigusena külalislahkusele. Ometi tuleks lugeda tema vägagi olulisi tähelepanekuid maroko kombestiku kohta, mida nimetatakse *Dar'iks* (ohverdus, mis paneb palujale piirangu, *ibid.*, lk 386), ning printsiibi kohta „talle maksavad Jumal ja toit” (need väljendid on tähelepanuväärselt sarnased hindu õiguses pruugitavatega). Vt Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*, lk 365; vrd *Anthr. Ess. E. B. Tylor*, lk 373 jj.

⁴⁸¹ *Essais*, 2. seeria, V.

⁴⁸² Koraan, II suura, 265; vrd Kohler, teoses *Jewish Encyclopedia*, I, lk 465.

⁴⁸³ William James, *Principles of Psychology*, II, lk 409.

⁴⁸⁴ Krüy, *Koopen*, etc. viitab sedalaadi faktidele Sulawesil – kokkuvõtte, lk 12. Vrd *De Toradja's ... Tijd. V. Kon. Batav. Gen.*, LXIII, 2; lk 299 – pühvli lauta toomise rituaalist; lk 296 – koeraosturituaalist (koer ostetakse ihuliikmete haaval, kehaosade kaupa, ning tema toidu sisse sülitatakse); lk 281 – kassi ei müüda mingil tingimusel, üksnes laenatakse, jne.

⁴⁸⁵ See seadus ei põhine töö edaspidiste omanike kasude illegitiimsuse printsiibil ning seda rakendatakse vähe.

Sellest vaatenurgast on väga põnev uurida ka Nõukogude seadusandlust kirjandusliku omandi ja selle eri variantide kohta: esiteks kõik riigistati; seejärel märgati, et nõnda kahjustatakse vaid elusolevat kunstnikku ega looda riikliku kirjastusmonopoli jaoks piisavalt ressursse. Nii taastati autoriõigused, isegi kõige vanemale klassikale, mis oli juba avalikus kasutuses ning loodud enne noid viletsaid seadusi, mis Venemaal

autoreid kaitsesid. Praeguseks on Nõukogude Liit väideta-vasti kasutusele võtnud moodsamat laadi seaduse. Tegelikult aga kõhklevad nad – nagu kõhkleb ka meie moraal – ega tea sugugi, kumma kasuks otsustada: kas isiku õiguste kasuks või õiguse kasuks asjade üle.

⁴⁸⁶ Pirou on sedalaadi märkusi juba teinud.

⁴⁸⁷ Ütlematagi on selge, et me ei ülista siin mingit hävitustööd. Turul valitsevad õigusprintsiihid ostu ja müügi kohta, mis on kapitali moodustumise hädavajalik tingimus, peavad eksisteerima ja võivad eksisteerida uute ja vanemate printsiipidega kõrvuti.

See ei tähenda aga siiski, et moralistid ja seadusandjad peaksid laskma end peatada nii-öelda loomuliku õiguse printsiipidel. Nii näiteks ei tohiks pidada eristust tegeliku õiguse ja isikliku õiguse vahel muuks kui vaid abstraktsiooniks, mõnede meie õiguste teoreetiliseks ekstraktiks. Sel tuleb lasta alles jääda, kuid sellele tuleb eraldada omaette nurk.

⁴⁸⁸ Roth, Games, *Bul Ethn. Queensland*, lk 23, nr 28.

⁴⁸⁹ See klanninime teatamine on väga üldine komme kogu Ida-Austraalias ning on seotud nime au ja sisemise väärtuse süsteemiga.

⁴⁹⁰ Tähelepanuväärne fakt, mis laseb arvata, et kingivahetuse kaudu sõlmitakse ka abieluliite.

⁴⁹¹ Radin, Winnebago Tribe, *XXXVIIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, lk 320 jj.

⁴⁹² Vt artiklit Etikett teoses: Hodge, *Handbook of American Indians*.

⁴⁹³ Lk 326, nt kaks kutsutud pealikku on Madude klanni liikmed. Võime seda võrrelda täpselt samasuguste kõnedega tlingiti

- matusetalitusel – Swanton, *Tlingit Myths and Texts* (*Bull. of Am. Ethn.*, nr 39), lk 372.
- ⁴⁹⁴ Taylor, Te Ika a Maui, *Old New Zealand*, lk 130, vanasõna 42 on väga lühidalt tõlgitav kui „give as well as take and all will be right”, kuid sõnasõnaline tõlge peaks olema järgmine: „Nii palju, kui Maru annab, nii palju Maru võtab, ja see on hea, hea.” (Maru on sõja- ja õiglusejumal.)
- ⁴⁹⁵ Bücher (*Entstehung der Volkswirtschaft* (3. väljaanne), lk 73) märkas neid majanduslikke nähtusi, kuid neid pelgaks küllaliskuseks taandades alahindas nende tähtsust.
- ⁴⁹⁶ *Argonauts*, lk 167 jj; Primitive Economics, *Economic Journal*, märts 1921. Vt J. G. Frazeri eessõna Malinowski raamatule *Argonauts of the Western Pacific*.
- ⁴⁹⁷ Üks äärmuslikemaid näiteid, millele saame viidata, puudutab koeraohverdust tsüklitsidel. Parimate kuutide omanikud hävitavad kõik oma koerarakendid ja kalgud ning on sunnitud uued ostma.
- ⁴⁹⁸ Vt eespool.
- ⁴⁹⁹ Vrd eespool.
- ⁵⁰⁰ Malinowski, *Arg.*, lk 95. Vrd Frazeri eessõna Malinowski raamatule.
- ⁵⁰¹ *Formes élémentaires de la vie religieuse*, lk 598, märkus 2.
- ⁵⁰² *Digeste*, XVIII, I; *De Contr. Emt.*, 1. Paulus selgitab Rooma tarkade suurt vaidlust selle üle, kas *permutatio* oli müük või mitte. Huvitav on kogu lõik, isegi viga, mille teeb õigusteadlasest õpetlane oma Homerose-tõlgenduses (II, VII, 472–475); *olvioto* tähendab küll ostmist, kuid Kreeka valuutaks olid pronks, raud, nahad, lehmad ise ja orjad, millel kõigil oli oma kindel väärtus.

- ⁵⁰³ Pol., I rmt, 1257 a, 10 jj; tähelepanu sõnale *μετδόσις*, *ibid.*, 25.
- ⁵⁰⁴ Võiksime sama hästi valida araabia mõiste *sadaqa*: almus, pruudiluna, õiglus, maks. Vrd eespool.
- ⁵⁰⁵ *Argonauts*, lk 177.
- ⁵⁰⁶ On väga tähelepanuväärne, et siin ei ole tegu müügiga, kuna *vaygu'a*'sid, valuutat, ei vahetata. Seega ei lähe trobriandlased oma majanduselus kunagi nii kaugemale, et kasutaksid valuutat vahetuses endas.
- ⁵⁰⁷ *Pure gift*.
- ⁵⁰⁸ *Ibid.*
- ⁵⁰⁹ Seda sõna pruugitakse tasu kohta abiellumata tüdrukute seaslikku prostitutsiooni eest; vrd *Arg.*, lk 183.
- ⁵¹⁰ Vt eespool. Sõna *sagali* (vrd *hakari*) tähendab laialijagamist.
- ⁵¹¹ Vt eespool; eriti *urigubu* kingituste kohta, mida tehakse naisevennale: osa saagist tehtava töö vastu.
- ⁵¹² Vt eespool (*wasi*).
- ⁵¹³ Maoride kohta vt eespool. Tööjaotust (ja seda, kuidas see toimib tsimši klassidevahelistel pidustustel) kirjeldab imetlusväärselt üks potlatši-müüt: Boas, *Tsimshian Mythology*, XXXIst *Ann. Rep. Bur. Ma. Ethn.*, lk 274, 275; vrd lk 378. Seda-laadi näiteid võiks lisada lõputult. Need majanduslikud institutsioonid tõepoolest eksisteerivad, isegi väga palju vähem arenenud ühiskondades. Vt näide Austraaliast, ühe kohaliku rühma silmapaistvast positsioonist nende valduses oleva punase ookri leiukoha tõttu (Aiston ja Horne, *Savage Life in Central Australia*, London, 1924, lk 81, 130).
- ⁵¹⁴ Vt eespool. Sõnade *token* ja *zeichen* samaväärsus germaani keeltes, kus need tähendavad raha üldises mõttes, on jälg neist

institutsioonidest. Märk, mis valuuta ise on, märk, mida ta kannab, ning pant, mis ta on, on üks ja sama asi – nõnda nagu inimese allkiri on ühtlasi märk vastutuse võtmisest.

⁵¹⁵ Vt Davy, *Foi jurée*, lk 344 jj; Davy (*Des clans aux Empires; Éléments de Sociologie*, I) on neid fakte vaid ületähtsustanud. Potlatš on kasulik, loomaks hierarhiat – ning sageli ta selle ka loob –, kuid ta pole absoluutselt hädavajalik. Nii näiteks Aafrika ühiskondadel (bantudel ja teistel neegrihõimudel) potlatš kas puudub või pole kuigivõrd väljaarenenud või on ehk ajapikku kadunud – ja samal ajal on neil olemas kõikvõimalikud poliitilise organiseerituse vormid.

⁵¹⁶ Arg., lk 199–201; vrd lk 203.

⁵¹⁷ *Ibid.*, lk 199. Sõna „mägi” tähendab neis värssides d’Entrecasteaux’ saari. Kanuu vajub põhja *kula*-ringilt toodud kaupade raskuse all. Vrd teine vormel, lk 200, tekst kommentaari-dega, lk 441; vrd lk 442, tähelepanuväärne keelemäng sõnaga „vahutama”.

⁵¹⁸ Koraani prantsuskeelne tõlge, mida autor tsiteerib, ütleb siin konkreetsemalt: „andke almust” (*sadaqa*). (Tlk)

⁵¹⁹ Koraan, tlk Haljand Udam, AS Bit, 2007, lk 304.

⁵²⁰ Piirkond, mis võinuks juba vaadeldud piirkondade kõrval anda meie uurimistööle kõige enam materjali, on Mikroneesia. Seal eksisteerib äärmiselt oluline valuuta- ja lepingutesüsteem – iseäranis Yapi saartel ja belaudel. Samalaadseid institutsioone leidub ka Indo-Hiinas, eriti moni-khmeeride hulgas, Assamis ja Tiibeti birmalaste seas. Ka berberid on välja arendanud tähelepanuväärse *thaoussa*-kombestiku (vt Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*. Vt indeks, märksõna: *Present*). Meist pädevamad Doutté ja Maunier on

asunud seda fakti lähemalt uurima. Väärtuslikke dokumente annavad ka vana semiidi õigus ja beduiinikombestik.

⁵²¹ Vt „ilurituaal” trobriandlaste *kula's* – Malinowski, lk 334–336, „meie partner vaatab meid; näeb, et meie kogud on ilusad; ta viskab meile *vaygu'à'd*“. Vt Thurnwald väljendi *Prachtbaum* kohta (III, lk 144, rida 6, rida 13; 156, rida 12), millega tähistatakse rahaga ehitud meest või naist. Mujal viidatakse mehele kui „puule“ (I, lk 298, rida 3). Ehitud inimene eritab ka lõhna (I, lk 192, rida 7; rida 13, 14).

⁵²² Pruuditurud; peo mõiste, *feria, foire*.

⁵²³ Vrd. Thurnwald, *ibid.*, III, lk 36.

⁵²⁴ *Argonauts*, lk 246.

⁵²⁵ *Salomo Inseln*, III, tabel 85, märkus 2.

⁵²⁶ *Layamon's Brut*, rida 22736 jj; *Brut*, rida 9994 jj.

HÕIMUNIMEDE LOEND

Les Salish – sališid
Les Kakadu – gagadud
Les Umoriu – umoriud
Les Omaha – omahad
Les Haida – haidad
Les Tlingit – tlingitid
Les Kvakiutl – kvakiutlid
Les Tsimshian – tsimšid
Les Dayaks – dajakid
Les Bisayas – bisajad
Les Koryaks – korjakid
Les Toradjas – toradžad
Les Haoussas – hausad
Les Betsimisarakas – betsimisarakad
Les Koitas – koitabud
Les Narrinyerri – ngarrinjerid
Les Dieri – dierid
Les Déné – dened
Les Bellacoolas – bellakuulad
Les Trobriand – trobriandlased
Les Sinaketa – sinaketad
Les Kiriwina – kiriwinad
Les Kitava – kitavad
Les Vakuta – vakutad
Les Dobu – tobud

Les Nimkish – nimkišid
Mon-Khmer – moni-khmeerid
Palaos – belaud
Les Banaros – banarod
Les Nootkas – nuutkad
Les Penutia – penutid
Les Hoka – hokad
Les Shuswap – shuswapid
Les Manava – manavad
Les Yuroks – jurokid
Les Maamtagilas – maamtagilad
Les Wutsenaluk – wutsenalukid
Les Snahnaimuq – snahnaimukid
Les Heiltsuq – heiltsukid
Les Awikenoq – awikenokid
Les Lasiquoala – lasiquoalad
Les Naqoatokas – naqoatokid
Les Qatsenoqu – qatsenoqud

JÄRELSÕNA

MARCEL MAUSSI AND

Laur Vallikivi

Marcel Maussi on tavaks tituleerida Prantsuse antropoloogia-etnoloogia isaks. Olgugi et ta oli tugitooliteadlane – mõne arvates viimane suurtest – ega teinud kunagi etnograafilisi välitöid, kirjutas Mauss mitu antropoloogiat põhjalikult muutnud uurimust. Tema töödest on tänase päevani jätnud vaieldamatult kõige sügavama jälje „Essee kingist“. Võib julgelt väita, et see lühemapoolne uurimus on antropoloogide seas üks enim loetud tekste üldse, kuna kuulub tudengite kohustusliku kirjavara hulka antropoloogia osakondades üle maailma ja pakub jätkuvalt mõtte- ja vaidlusainet ka õppejõududele.

Oma kirjatööde ja elava õpetuse vahendusel avaldas Mauss erakordselt suurt mõju hilisematele prantsuse antropoloogia suurkujudele nagu Claude Lévi-Strauss*, Louis Dumont, Pierre Bourdieu, Maurice Godelier, aga ka inglise antropoloogidele nagu Alfred Reginald Radcliffe-Brown ja E. E. Evans-Pritchard.** Tema panus ei piirne kaugeltki

* Eesti keeles on võimalik lugeda Claude Lévi-Straussi käsitust Maussi kohast prantsuse sotsioloogias ja antropoloogias, sh tema võlast „Maussi vaimutööle“ (Lévi-Strauss 2012: 169–214).

** Vaata ka käesolevas sarjas ilmunud Lorenzo Cañas Bottose koostatud kogumikku, kus on ülevaade Alfred Reginald Radcliffe-Browni

üksnes antropoloogiaga. Maussi tööd on kõnetanud ka filosoofe (nt Georges Bataille, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Vincent Descombe, Paul Ricœur) ja teolooge (John Milbank). Ei ole ilmselt vale väita, et ilma Maussita (ja Durkheimita) poleks sündinud strukturaalantropoloogiat Prantsusmaal ega strukturaalfunktsionalistlikku koolkonda Inglismaal – sotsiaalantropoloogia olulisemaid suundi 20. sajandi keskel. Ja sellega tema mõju ei piirdu. Maussi loetakse jätkuvalt suure huviga ka pärast seda, kui strukturalistlikud koolkonnad on oma mõju kaotanud.

Järgnevas annan ülevaate Maussi fenomenist, tema isikust ja intellektuaalsest keskkonnast, milles ta elas. Pööran esmalt pilgu Maussi elukäigule ja tema tähtsamatele töödele ning seejärel „Esseele kingist“ ja selle retseptsioonile.

DURKHEIMI AEG

Pikka aega oli Marcel Maussi isikust lugeda väga vähe – sedavõrd vähe, et teda on nimetatud „kuulsaimaks tundmatuks“ [*un inconnu célèbre*] (Tarot 2010). Viimased paarkümmend aastat on Maussi persoon saanud aga märgatavalt tuntumaks tänu Kanada sotsioloogile Marcel Fournier’le ([1994] 2006), kes avab mahukas eluloos Maussi kirevat elukäiku ja pulbitsevat intellektuaalset-polii-tilist keskkonda, mis teda kujundas ja mida ta ise märkimisväärselt kujundas.

teadustööst ja selle seotusest prantsuse sotsioloogilise koolkonnaga (2013: 17).

Maussi (1872–1950) eluaastad jäävad aega, mil suur osa inimkonnast on tunnistajaks kahele seninägematu ulatusega sõjale. Need sündmused mõjutavad sügavalt ka Maussi ja tema lähedasi. Ühtlasi oli see aeg, mil ühelt poolt sotsialistlik liikumine ja teiselt poolt sotsioloogiline mõte tegid läbi murrangulise arengu. Üheks suurkujuks sotsioloogias oli Maussi ema noorem vend Émile Durkheim (1858–1917), kes on tuntud kui nn prantsuse sotsioloogilise koolkonna rajaja. Durkheimi mõju sotsioloogia, aga ka antropoloogia arengule on raske ülehinnata (Käärik 2013: 133–153). Tema jaoks ei ole sotsioloogia üksnes „arenenud“ ühiskondade teadusharu, vaid hõlmab tänapäevases mõistes olulisemalt laiemat valdkonda õigusest politoloogiani ja religiooniloost antropoloogiani. Durkheim rõhutas vajadust uurida „sotsiaalseid fakte“ ja seda mitte ainult läänes, vaid ka ühiskondades, mida tollal nimetati „primitiivseteks“. Muuhulgas tuleks üheks Durkheimi suuremaks panuseks antropoloogiasse pidada just oma neliteist aastat noorema sugulase õpetamist, kellest saab tema lähim kaastööline ja *alter ego*. Hoolimata sellest, et Mauss ise peab end elu lõpuni läbi ja lõhki durkheimlaseks, leiab ta ajapikku oma eripärase otsiva metodoloogilise lähenemise, mis nii mõnegi arvates on edasimineku, võrreldes Durkheimi normatiivse ja reduktsionistliku lähenemisega (Hart 2007; Karsenti 2011).

Nagu Durkheimgi, sündis ja kasvas Mauss üles juudi perekonnas Épinali linnas Lorraine'is, kus tema vanemad pidasid tikkimistöökoda. Durkheimi isa ehk Maussi

emapoolne vanaisa oli rabi, nii nagu ka tolle esiisad seitse eelnevat põlve. Iseenesestmõistetavalt said suguvõsa noored mehed range usulise kasvatuse, sealhulgas hea heebrea keele lugemisoskuse. Ometigi ei olnud ei Durkheim ega Mauss täiskasvanuna juudi usku, vaid pidasid end vabamõtlejateks. Mõlemal mehel säilis sügav erialane huvi religiooni kui sotsiaalse nähtuse vastu, mis kajastub nende arvukates religiooniteemalistes publikatsioonides. Pärineb ju Durkheimilt tuntud tõdemus – „kõik, mis on sotsiaalne, on religioosne; need kaks sõna on sünonüümid“ (1893: 183).

Oma ülikooliõpinguid alustab Mauss Bordeaux's, kus ta keskendub filosoofiale. Sealsamas ülikoolis on Durkheim pedagoogika ja sotsiaalteaduse professor, olles esimene sotsioloogia õppejõud Prantsuse ülikoolisüsteemis (a-st 1887). Onu hoiab õepoja tegemistel silma peal ja aitab valmistuda filosoofia eriala õpetajakutse eksamiteks (*agrégation*). Tiheda konkurentsiga konkursil saavutab Mauss 1895. aastal paremuselt kolmanda koha, mis oleks võimaldanud tal tööd saada filosoofiaõpetajana. Selle asemel jätkab ta aga õpingutega Pariisi kõrgkoolis École Pratique des Hautes Études, kus ta tudeerib vanu keeli ning võrdlevat religioonilugu, et valmistuda doktoritöö kirjutamiseks usulisest palvest. Väitekiri jääb siiski lõpetamata ja kaitsmata, mis valmistab pettumuse nii Maussi perekonnale kui mentorile.* 1897–1898. aastatel teeb Mauss uurimistööd Hollandis ning väisab Inglismaad, kus ta puutub kokku

* Mauss trükkis 1909. aastal doktoritöö algusosa „La Prière I: Les origines“, mis levis vaid käest kätte (Mauss 2003).

teiste hulgas ka antropoloogia „esiisade“ Edward Tylori ja James Frazeriga. Anglofilina jääb ta tihedalt suhtlema inglavest kolleegidega kogu oma teadlasekarjääri vältel (James 1998).

Maussi suhted Durkheimiga olid väga lähedased, kuigi mitte alati kõige lihtsamad, kuna kaks meest olid iseloomult üsnagi erinevad. Lõbus ja boheemlaslik Mauss ei olnud sedavõrd ennastpiitsutav töötegija nagu tema onu, kes seda erinevust vahel õepojale ette heitis. Sellest hoolimata hindas Mauss onu nõuandeid ja toimetas enamasti tema juhtnõöride järgi. Erinevalt onust oli ta poliitiliselt aktiivne. Tudengipõlves alustas ta lävimist sotsialistidega Durkheimi hea sõbra Jean Jaurèsi mõjul, kes oli üks Prantsusmaa sotsialistliku liikumise juhte. Olgugi et oma vaadetelt vasakpoolne, hoidis Durkheim parteipoliitikast eemale ja soovitas seda ka oma õepojale, pidades seda ajaraiskamiseks teaduse arvelt. Mauss aga jäi eriarvamusele ning osales tüliselt päevapoliitilistes vaidlustes ja ühines Prantsuse töölisparteiga (Parti Ouvrier Français). Vaatamata onu vastu seisule ja endagi vastumeelsusele reisimise suhtes külastas ta 1906. aastal Jaurèsi ülesandel revolutsioonijärgset Sankt-Peterburgi, et saada ülevaadet sealsest poliitilisest elust.

Hoolimata aktiivsest ühiskonnaelust pühendas Mauss jätkuvalt suure osa oma ajast teadusele. Ta aitas kokku panna ajakirja *L'Année Sociologique* toimetust, mille ümber kujunes Durkheimi sotsioloogiline koolkond. Onu pidi tunnistama, et õepoeg oli ajakirja tugitala (Fournier 2012: 174), toimetades tekste, kirjutades ülevaateid välismaal ilmunud

teadustöödest ja ka muidugi publitseerides seal oma enda uurimusi.* Ajakirja esimene number ilmus 1898. aastal.** Selles ja järgnevais numbrites avaldasid end Durkheim ja tema õpilased-kolleevid ning suur osa Maussi antropoloogilistest kirjutistest – sageli koosautorluses teistega – ilmubki just seal. Koolkonna töökorraldust iseloomustas intensiivne ühistegevus. Ühelt poolt pidas Mauss seda tõhusaks faktide kogumisel ja kriitilise meele arendamisel; teiselt poolt märgib ta ühes hilisemas elulooülevaates: „Ma olen ehk liiga palju teinud teistega koostööd. See võtab suurema osa mu ajast“ (Mauss 1998: 31). Aeg oli see kink, mida ta jagas teistele ohtralt.

Esimene pikem uurimus Maussilt ilmub *L'Année Sociologique*'i teises numbris pealkirja all „Essee ohverdamise olemusest ja funktsioonist“*** koostöös ajaloolasest sõbra Henri Hubert'iga. Tuginedes maailmareligioonide alustekstidele ja ammutades inspiratsiooni šoti teoloogi William Robertson Smithi lähenemisest, eritlevad nad ohverdamise loogikat eri ühiskondades ja ajastutel, proovides leida „ohverdamise grammatikat“ (Evans-Pritchard 1964: VIII). Mauss pidas tagasivaatavalt seda teksti katseks avada sakraalse mõistet (Mauss 1998: 39), mille lahkamine

* Enamik Maussi tekstidest on ligipääsetavad Université du Québec à Chicoutimi kodulehel (http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/mauss_marcel.html).

** Ajakirjad on kättesaadavad Prantsuse Rahvusraamatukogu digikogus Gallica (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb34404872n/date>).

*** Henri Hubert, Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. – *L'Année Sociologique* 1899 (1897–1898), 2, 29–138.

kujunes üheks durkheimlaste programmiliseks uurimissihiks. Sisuliselt algab siit Maussi aastakümnete pikkune mõtisklus andmise ja tasumise teemal. Olgugi et „Essees kingist“ viitab ta sellele varasele tööle vaid korra ja sedagi möödaminnes, on kahel tööl ilmne seos. Maussi ja Hubert'i esseed saab vaadelda kui kingiteooriat, kus ohverdamine on kui võlatasumine jumalatelt saadu või loodetava eest (Pyyhtinen 2014: 25).

1901. aastal saab Mauss oma esimese alalise akadeemilise töökoha tsiviliseerimata rahvaste religioonide ajaloo õppetooli juhatajana École Pratique des Hautes Études'is Pariisis. Oma inauguratsioonikõnes teatab ta: „Ei ole olemas tsiviliseerimata rahvaid, on vaid rahvad erinevatest tsivilisatsioonidest“ (Fournier 2006: 90). Õpetamise kõrvalt kogub värske professor väsimatult materjali Durkheimi („Enesetapp“ 1887, „Elementaarsed usueluvormid“ 1912) ja enda kirjatööde tarvis ning loeb laialdaselt etnograafilist kirjandust prantsuse, inglise, saksa, hollandi keeles ning ajaloolisi allikaid ladina, kreeka, heebrea, sanskriti ja pali keeles.

Ainuke suurem teos, mis ilmub ametlikult Durkheimi ja Maussi kaasautorluses, kannab nime „Primitiivse klassifikatsiooni mõningatest vormidest: lisandusi kollektiivsete representatsioonide uurimisse“*. Nagu Mauss teatab, „kogus kõik andmed“ selle uurimuse jaoks tema (1998: 31).

* Émile Durkheim, Marcel Mauss, De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. – L'Année Sociologique 1903 (1901–1902), 6, 1–72.

Ta iseloomustas selle töö eesmärgi kui „institutsionaalsete ja struktuursete nähtuste seostamist vaimsete nähtustega ja vastupidi“ (Mauss 1998: 37). Seal tulevad onu ja õepoeg välja ideega, et inimeste võime klassifitseerida lähtub vaadeldava ühiskonna sotsiaalsest elukorraldusest. Tuginedes näidetele Austraalia aborigeenidelt, Ameerika indiaanlastelt ja hiinlastelt, püüdsid nad demonstreerida, et ühiskonna ülesehitus määrab ära selle, kuidas sümboolsed klassifikatsioonid sünnivad: näiteks väidavad nad, et teatud Austraalia hõimude tootemipõhine sugulusarvestus on aluseks nende astroloogilisele mütoloogiale (Durkheim, Mauss 1903: 23–24). Kuigi sellist seoste loomise viisi on hiljem palju kritiseeritud (Needham 1969; vrd Allen 1994), ajendas see tekst mitmeid hilisemaid antropolooge tegelema süvitsi klassifikatsiooni küsimustega (nt Lévi-Strauss, Mary Douglas).

Maussi järgmine pikem uurimus kannab nime „Visand üldisest maagiateooriast“*, mis on samuti kirjutatud kahasse Hubert’iga ja mis keskendub maagiale Okeaanias. Nad analüüsivad laialt levinud mõistet mana (mis käesolevaski essees esineb lähedases seoses *hau* mõistega), mis tähistab kombinatsiooni väest, autoriteedist ja rikkusest.** Maussi ja Hubert’i sõnul puudub manal vaste euroopalike

* Henri Hubert, Marcel Mauss, Esquisse d’une théorie générale de la magie. – L’Année Sociologique 1904 (1902–1903), 7, 1–146.

** Eesti keeles pärineb põhjalikem käsitlus manast Uku Masingult; muuhulgas iseloomustab ta lühidalt ka Hubert’i ja Maussi teost (Masing 2004: 45–46).

mõistete seas ja seepärast eelistavad nad kasutada kohalikku sõna. Tuginedes ennekõike briti misjonär-antropoloogi Robert Codringtoni etnograafiale, tõlgendavad nad mana kui tegevust, omadust ja olekut: „Teiste sõnadega on see sõna nimisõna, omadussõna ja tegusõna“ (Hubert, Mauss 1904: 108). David Pococki hinnangul annavad Hubert ja Mauss tahtmatult panuse maagia mõiste dekonstrueerimisele, mis mõjub tugevalt omast ajast ees olevana (2001; vt ka James 1998: 14).

Kollektiivne uurimistöö jätkub koos Henri Beuchat'ga, kelle abiga kirjutab Mauss „Essee eskimo ühiskondade sesoonsetest muutustest: uurimus sotsiaalsest morfoloogiast“*. Selle keskseks teesiks on, et inuitidel on tulenevalt aastaajaga seonduvast elupaiga vahetusest kahetine sotsiaalne morfoloogia ehk kaks sotsiaalset, õiguslikku ja religioosset süsteemi – üks talvel, mil kütitakse üheskoos morski ja kogukonnas käib tihe rituaalne elu, ja teine suvel, mil hajusalt rändlevad pered peavad jahti karibuudele ja rituaale viiakse läbi harva. Ka toidutabud on seotud aasta-aegadea – talvel on keelatud karibuuliha ja suvel morsaliha. Selles füüsilise keskkonna determinismi teesis on tunda funktsionalistlikku alatooni, mis saab populaarseks mõni aeg hiljem Bronislaw Malinowski töödega (vt Bottos 2013).

* Marcel Mauss (avec la collaboration d'Henri Beuchat), *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale.* – *L'Année Sociologique* 1906 (1904–1905), 9, 39–132.

PÄRAST DURKHEIMI

Esimene maailmasõda laastab halastamatult Durkheimi koolkonna ridu, viies hauda Robert Hertzi, Maxime Davidi, Antoine Bianconi, Jean Reynier' ja ka noore keeleteadlase André Durkheimi – Maussi onupoja. Poja surmast muserdatud Émile Durkheim sureb 1917. aastal. Mauss on üks vähestest (aga ka Maurice Halbwachs, François Simiand jt), kes sõja üle elab, olles teeninud neli aastat inglise keele tõlgina rindel. Ta võtab endale sihiks jätkata durkheimliku traditsiooniga ja hakkab korrastama ning publitseerima lahkunud kolleegide avaldamata töid. 1925. aastal ilmub tema juhtimisel esimene sõjajärgne *L'Année Sociologique*'i number, kus ilmub ka „Essee kingist“.

Samal aastal asutab Mauss Pariisi ülikooli Institut d'Ethnologie [Etnoloogia instituudi] koos Lucien Lévy-Bruhli ja Paul Rivet'ga. See tähistab etnoloogia kui teadusdistsipliini institutsionaalset iseseisvumist Prantsusmaal. Instituudis asub Mauss õpetama kirjeldava etnograafia kursust, mis on mõeldud ränduritele, ametnikele ja misjonäridele. Mauss, kes ise välitöid kunagi ei tee, hindab kõrgelt välitöötegijaid, kes pakuvad vajalikke „fakte“. Üks tema õpilastest, Denise Paulme, teeb loengutest üleskirjutuse ning need ilmuvad pealkirja all „Etnograafia käsiraamat“*. Suure tõenäosusega oleks see Maussi enda kirja panduna tulnud oluliselt teistsugune (Allen 2007)

* Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*. Rédigé par Denise Paulme. Paris: Payot 1947.

nagu ka siis, kui Maussil endal oleks olnud suurem välitöökogemus.*

Aastal 1931 valitakse Mauss prestiižse kõrgkooli Collège de France'i sotsioloogia professoriks. 1934. aastal ta abielulub, kuid peagi jääb abikaasa haigusega voodisse. Teda ennastki piinab ishias, mis ei lase periooditi tööd teha. Kui eraelus asjad ei lähe just kõige paremini, siis professionaalses plaanis liigub Mauss Durkheimi varjust välja ja omandab iseseisva õpetlase kuulsuse. Näiteks valitakse ta 1938. aastal religiooniteaduste sektsiooni presidendiks École Pratique des Hautes Études'is, kus ta oli jätkuvalt õppejõud.

Olgugi et 1930ndatel on Mauss erinevate kohustuste tõttu oma teadustegevuses killustatud ega jõua pikemaid uurimusi teostada, tuleks kindlasti ära märkida kaks Maussi artiklit sellest ajast. Üks neist analüüsib kehalisi tehnikaid.** Nimelt tuleb Mauss mõttele, et see viis, kuidas inimesed ühes või teises kohas ühel või teisel ajastul oma keha kasutavad, sõltub sellest, kuidas ühiskond ja selles leiduvad

* Vahel peetakse Maussi lühikest reisi Marokosse 1930. aastal tema ainsaks etnograafiliseks välitööks. Ise pidas ta seda üksnes silmaringi avardamiseks ja ei palju enamaks (Fournier 2006: 269–270). Samas pakub igapäevaelu etnograafiline vaatlemine talle mõningast „materjali“: näiteks märgib ta ära rindel täheldatu, kuidas briti sõdurid jäid ebasobivate kehaliste harjumuste tõttu hätta prantsuse labidate kasutamisega, mistõttu tuli üksusel leida 8000 uut sobivat labidat (Mauss 1935: 273).

** Marcel Mauss, Les techniques du corps. – Journal de Psychologie 1935, 32, 271–293.

esemed on välja kujundanud inimeste kehalised harjumused ehk nende *habitus*'e. Teisisõnu on keha „inimese esmane ja kõige loomulikum instrument“ (Mauss 1935: 278), mida eri ühiskondades kasutatakse erinevalt. Maussi käsitus keha-tehnikatest inspireerib Pierre Bourdieu'd välja arendama laiemat kontseptsiooni *habitus*'est, mis tähistab teadvustamata kehaliste hoiakute kogumit.* Teine oluline Maussi tekst sellest ajajärgust on artikkel**, mis käsitleb isiku mõistet, eristades kogetud mina (*moi*) ja sotsiaalselt konstrueeritud isikut (*personne*, *personnage*) (vt Carrithers, Collins, Lukes 1985). Maussi tähelepanek on, et läänelik arusaam isikust kui endast teadlikust individualistist ei ole universaalne, vaid tegemist on kategooriaga, mis on eriomaselt õhtumaise ajalooarengu produkt. Maussile iseloomulikult avab ta neis kirjutistes kohati visandlikke mõtteid, millest hiljem aga võrsuvad terved uurimissuunad.

Nagu eelnevi suur sõda osutub Teine maailmasõda Maussile suureks katsumuseks. Saksa okupatsiooni ajal on ta oma juudi päritolu pärast sunnitud lahkuma Collège de France'ist. Erinevalt paljudest kolleegidest elab Mauss sõja kuidagi üle, makstes lõivu nii füüsilisele kui ka vaimsele tervisele. Olgugi et Pariisi vabastamise järel Maussi

* Esimest korda kasutab Bourdieu *habitus*'e mõistet oma saatesõnas Erwin Panofsky teosele „Gooti arhitektuur ja skolastika“ (Bourdieu 2013; vt ka Saar 2003: 292–295).

** Marcel Mauss, Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi', un plan de travail (Huxley Memorial Lecture 1938). – Journal of the Royal Anthropological Institute 1938, 68, 263–281.

positsioon Collège de France'is formaalselt taastatakse, ei tule ta enam tagasi teadusesse ja sureb endassetõmbununa 1950. aastal 77-aastasena.

Hoolimata sellest, et Mauss kirjutab tuhandeid lehekülgi uurimusi ja ülevaateid, ei ilmu temalt elu ajal ühtegi raamatut, mille ta pannuks kirja otsast lõpuni ise.* Nagu Alain Caillé** tõdeb, ei ole Mauss leidnud oma väljateenitud kohta Durkheimi, Marxi ja Weberi kõrval osaliselt just seetõttu, et tal ei olnud mitte ühtegi „päris“ raamatut (2007: 29). Vahetult pärast surma avaldatakse Maussi tähtsamad teosed kogumikus „Sotsioloogia ja antropoloogia“***, mille paneb kokku Georges Gurvitch ja juhatab sisse Claude Lévi-Strauss. See sisaldab ka „Esseed kingist“.

* 1909. aastal ilmus eraldi kaante vahel kogumik „Uurimusi religioonide ajaloost“ varem avaldatud Maussi ja Hubert'i töödega (Henri Hubert, Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Alcan 1909). Nagu juba mainitud, ei ole „Etnograafia käsiraamat“ rangelt võttes Maussi enda kirjutatud, olgugi et ta toimetas teksti kuigipalju.

** Alain Caillé on sotsioloog, kes asutas 1981. aastal Maussi auks ajakirja *La Revue de MAUSS*. Pärinimi tähistab siin lisaks ka akronüümi *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales* [Antiutilitaristlik liikumine sotsiaalteadustes]. Osa ajakirja numbritest on kättesaadavad aadressil: <http://www.cairn.info/revue-du-mauss.htm>.

*** Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF 1950. Prantsusmaal on välja antud ka täielikum Maussi teoste kogu: Marcel Mauss, *Oeuvres I–III. Présentation de Viktor Karady*. Paris: Les Éditions de Minuit 1968–1969.

ESSEE KINGIST

„Essee kingist“ alapealkirjaga „Vahetustegevuse vorm ja mõte arhailistes ühiskondades“ ilmub esmakordselt aastal 1925 *L'Année Sociologique*'i uue seeria esimeses köites.* Seda on peetud tuntuimaks kirjutiseks prantsuse antropoloogi sulest ja mõne arvates on tegemist suisa „kõige olulisema tekstiga 20. sajandi antropoloogias“ (Eriksen 2010: 19). David Graeberi hinnangul on see essee „tekitanud rohkem debatte, diskussioone ja mõtteid kui ükski teine antropoloogiline teos“ (2001: 152). Või nagu Mary Douglas oma eessõnas teosele kirjutab: „Pärast selle raamatu ilmumist ei ole miski enam endine“ (lk 22).

Miks ikkagi on kujunenud „Essee kingist“ sedavõrd oluliseks ja inspireerivaks? Üks võimalik vastus sellele on, et see tekst on mitmekihiline, olles ühtaegu nii tõlgendava kui ka moraliseeriva ambitsiooniga. Essee ei paku välja selgepiirilist teooriat, vaid esitab pigem kaleidoskoopilise vaate kaugetesse paikadesse ja aegadesse, et teha modernse ühiskonna kohta kriitikat. Tulenevalt teksti mitmetähenduslikkusest, intertekstuaalsusest, aga ka ebaühtlasest kirjutusest on seda võimalik lugeda väga erinevalt. Ja seda on ka tehtud.

„Essee kingist“ on Maussi aastakümnete jooksul loetu läbitöötamise ja mõtestamise vili, milles ta sünteesib eri

* Marcel Mauss, *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. – *L'Année Sociologique*, nouvelle série, 1925 (1923–1924), 1, 30–186.

valdkondade õpetlaste leide kingi ja lepingu teemal (nt Maurice Cahen, Georges Davy jt; vt Liebersohn 2011). Mauss oli pikka aega õpetanud „Ameerika antropoloogia isa“ Franz Boase (enim viidatud autor tekstis) teoste vahendusel erinevaid loengukursusi, kus ta käsitles muuhulgas põhjalikult potlatši institutsiooni (Fournier 2006: 144). Üheks oluliseks tõukeks essee lõpliku argumendi väljatöötamiseks annab 1922. aastal ilmunud Malinowski etnograafia „Vaikse ookeani lääneosa argonaudid“*, milles leidub pikk kirjeldus *kula* vahetussüsteemist trobriandlaste seas. Mauss analüüsib seda teost oma loengutes üksipulgi ja leiab – nagu ta essees kirjutab –, et Malinowski ei ole täielikult mõistnud sealsete vahetuspraktikate olemust, kuna peab ekslikult kinke abikaasade vahel ja vanemate ning laste vahel „puhasteks kinkideks“, mis ei eelda tasu. Ka Malinowski jõuab tõdemuseni (enda väitel enne, kui ta Maussi kriitikat luges) oma järgmises teoses „Kuritegu ja tava metslasühiskonnas“, et ta oli *kula* ringi valesti mõtestanud ja et tegemist ei ole üheselt tagamõtteta kinkide tegemise praktikaga (1926: 40–41). Kaks meest tõlgendavad vahetuspraktikaid siiski erinevatest eeldustest lähtudes. Malinowski kujutab põliselanikku kui kalkuleerivat indiviidi, kelle jaoks on küll väidetavalt prestiiž olulisem kui maine rikkus, kuid kes ikkagi orienteerub valdavalt isiklikule kasule. Maussi arutluses pole rõhk mitte

* Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul 1922.

indiviidide, vaid gruppide vahelistel suhetel, mida kingivahetus loob.*

Pikaks ajaks sätestas Claude Lévi-Strauss oma sissejuhatusega Maussi „Sotsioloogia ja antropoloogia“ kogumikule, kuidas „Esseed kingist“ tuleks mõista. Ta pidas ühelt poolt Maussi teksti korratuks ja impressionistlikuks, teiselt poolt aga strukturalistliku kirjutuse eelkäijaks, väites, et esimest korda etnoloogia ajaloos proovib keegi „ületada empiirilise vaatluse ning jõuda sügavamate realiteetideni“ ja luua süsteem, milles „saab seosed, vastavused ja üksteisest sõltuvad aspektid nähtavale tuua“ (1987: 38). Oli ju Maussi essee innustanud Lévi-Straussi kirjutama oma „Elementaarseid sugulusstruktuure“, milles ta vaatlleb abiellumisreegleid kingivahetuse võtmes: naised, keda vahetatakse eksogaamsete sugulusrühmade vahel, on „ülimad kingitused“, kuna nad kindlustavad kogukonna kestlikkuse (Lévi-Strauss 1969: 65). Mis aga puutub teoreetilisse panusesse, siis väljendab Lévi-Strauss kahetsust, et Mauss ei töötanud oma avastuste varal välja selget süsteemi, küsides: „Miks Mauss jäi pidama tohutute võimaluste äärel ...?“ (1987: 45). Lévi-Strauss näeb enda ülesandena minna edasi sealt, kus Mauss pidama jäi, et uurida mitteteadvustatud mentaalseid struktuure, mis seisavad tema arvates vahetuspraktikate taga.

* Jonathan Parry osutab, et briti antropoloogid lugesid „Esseed kingist“ aastakümneid individualismi ideoloogiast lähtuvalt, osaliselt ka seetõttu, et Ian Cunnisoni tõlge (Mauss 1966) muudab Maussi lauseid kohati sellisteks, nagu neid võinuks pigem kirjutada Malinowski (Parry 1986: 453–456; vrd Mauss 2002).

Arvatavasti ei oleks aga Mauss Lévi-Straussi strukturalismi edasiminekuks pidanud, kuna too kaugenes oma metaanalüütilises lähenemises liialt Maussi arusaamast faktikesksest teadusest, mis püüab tabada „terviku liikumist, selle elusat palet ...“ (lk 145).

MAUSSI HOLISM

On tõsi, et Mauss jääb ennekõike kirjeldavaks ja võrdlevaks, luues seoseid ja üldistusi, ilma et see kõik tipneks mõne suure teoreetilise süsteemiga, nagu teeb Durkheim seda elementaarsete usueluvormide, Marx võõrandumise või Weber ideaaltüüpidega. Mauss ise selgitab 1934. aastal ühes intervjuus oma põhimõtteid järgmiselt (Murray 1989: 165):

„Mis minu töösse puutub, siis mind ei huvita süsteemsete teooriate väljaarendamine. Ma lihtsalt töotan oma materjalid läbi ja kui siin-seal ilmneb mõni kohane üldistus, teen ma selle teatavaks ja liigun edasi mujale. Mu peamine huvi ei ole luua mõnd laia üldist teoreetilist skeemi, mis kataks kogu ala (võimatu ülesanne!), vaid näidata midagi selle ala ulatusest, kus me seni oleme kombanud üksnes servi. Me teame midagi, natuke siit ja natuke sealt, ja see on kõik. Olles nõnda tööd teinud, on mu teooriad laialipillatud ja ebasüstemaatilised ja neid ei leia kuskilt kokkuvõetuna.“

Maussi „ebateoreetilisust“ on peetud ühtlasi ka tema tugevuseks. Mauss valib lähtepunktiks põliselanike kategooriad (*hau*, *mana*, *orenda*, *wakan*) ja mitte näiteks „maagia“ või mõne muu lääneliku termini. Ta on veendunud, et

uued teadmised universaalsetest probleemidest sünnivad just kohalikke põhimõisteid analüüsides. Sellega hülgab ta tollal laialt levinud mõtteviisi, mille järgi läänelikud kontseptid pakuvad universaalse vahendi ükskõik millise probleemi mõistmiseks. Seda on viimastel aastakümnetel eriti hinnanud briti antropoloogid, kes kasutavad mõnd kohalikku teooriat läänelike universaalsusele pretendeerivate teooriate kriitikaks (Strathern 1988; vt ka Gell 1999).

Põliselanike teooriate uurimisel kasutab Mauss kontrollitud võrdluse meetodit, mis peaks välistama üksikute elementide väljarebimise võrdluse tarvis, mis oli senini olnud valdav praktika. Tuginedes kättesaadavatele etnograafiatele (Boas, Malinowski, Thurnwald jt), annab ta esmalt põhjaliku kirjelduse ühe rahva teatud kategooriatest ning vaatleb, kuidas need toimivad kohalike sotsiaalsete institutsioonide kontekstis, ning alles siis liigub edasi vahetute naabrite ja kaugemate kultuuriliste piirkondade (Ameerika loode-rannik, Polüneesia, Melaneesia) võrdlemise juurde. Nagu inglise antropoloog Tim Jenkins osutab (1998: 90–91), väldib Mauss sellise meetodiga skemaatilise löksu ja jätab nii võimaluse terviklikkusele. Isegi kui tema analüütiline keel opereerib vastandustega nagu isik-ese, konkreetne-abstraktne, avalik-privaatne, praktiline-vaimne, siis ei väsi Mauss kinnitamast, et päriselus on need põimunud tervikud – „totaalsed sotsiaalsed faktid“ [*faits sociaux totaux*].

Totaalne sotsiaalne fakt (või totaalne sotsiaalne nähtus) on essees üks keskseid mõisteid. Positivistina, „kes usub üksnes faktidesse“ (Mauss 1998: 29), arendab Mauss edasi

Durkheimi sotsiaalse fakti mõistet. Ta näeb totaalsetes sotsiaalsetes faktides mitte teoreetilist, vaid heuristilist väärtust, mida saab kasutada uute faktide avastamiseks (Goffman 1998: 63; vt ka Lévi-Strauss 2012: 173–175). Olgugi et ta ei anna kuskil täpset definitsiooni, aimub just „Essees kingist“ totaalse sotsiaalse fakti kontseptsioon tema teostest kõige paremini.

Mauss eristab kahesuguse ulatusega sotsiaalseid nähtusi. Esimesed on totaalsed selles mõttes, et need hõlmavad kogu ühiskonda selle tervikus, ja teised on sellised, mis haaravad seda vaid osaliselt. Totaalsed on näiteks haidade potlatš või trobriandlaste *kula*, kuna selles osalevad kõik kohaliku ühiskonna grupid ja see mõjutab ühiskondliku elu kõiki aspekte. Ta jõuab tõdemuseni, et totaalne sotsiaalne fakt ei jäta selle liikmetele muud üle, kui talitada selle reeglite kohaselt, või nagu ta kirjutab: „... need faktid panevad teatud puhkudel liikuma kogu ühiskonna ja selle institutsioonide terviku“ (lk 143). Ühtlasi on nende faktide esitamine väljakutse metodoloogilises plaanis, kuna kingivahe- tust ei saa kirjeldada majandusliku, õigusliku, religioosse, esteetilise või muu kitsalt valdkondliku nähtusena, vaid see haarab kohaliku elukorralduse tervikuna. Sellest tule- nevalt teeb ta üleskutse sotsioloogidest kolleegidele järgida psühholoogide meetodit, mis käsitleb inimest tervikliku olendina, ja ka ajaloolaste meetodit, sest „pärast mõnetist paratamatut jaotamis- ja abstraherimistööd peaksid sot- sioloogid sundima end tervikut uuesti kokku panema“ (vt ka Karsenti 2011).

KINGITUSE VÄGI

Maussi põhisõnum „Essees kingist“ on pealtnäha lihtne. Väikestes hõimuühiskondades nagu ka vanaaja ühiskondades esineb nn kohustuste kolmik: kohustus kingitust teha, seda vastu võtta ning selle eest tasuda.* Tuleb meele pidada, et kingitused ei ole Maussi tekstis üksnes asjad, vaid need võivad olla inimesed, töö, seisused, teened, laulud, armastus jm. Kingitus tehakse näiliselt tasuta, kuid ometi eeldab see tasu. Oluline on rõhutada, et Mauss ei püüa vastata küsimusele, kas kink on vabatahtlik või sunduslik, vaid demonstreerib, et see on vabatahtlikkuse ja sunduse kombinatsioon – „omalaadne hübriid“ (lk 134).

Mauss määratleb oma uurimisfookuse kahe küsimuse abil. Esiteks, milline reegel sunnib kingile ilmtingimata vastukinki tegema, ja teiseks, milline jõud peitub kingitud asjas, mis paneb kingisaajat selle eest tasuma?

Ameerika antropoloogi Marshall Sahlinsi (1974) arvates seostub vastus esimesele küsimusele Maussi laiema arusaamaga sotsiaalsetest suhetest ja vägivallast. Mauss viitab essees korduvalt sellele, et õnnestunud kingivahetamine

* Philippe Descola (2005: 427–428) meenutab, et selle kohustuste kolmiku juured ulatavad Euroopa mõtteloos Aristotelese ja stoikudeni. Seneca, kes kirjutab, et kink „loob tugevaima sideme inimühiskonnas“, kujutab kolme allegoorilist graatsiat, kellest üks annab hüve (kingi), teine võtab vastu ja kolmas vastab sellele (*De Beneficiis* 1. 3. 8). Mauss ise Senecat ei maini, kuigi Descola sõnutsi võinuks ta sellest motiivist teadlik olla, kuna tal olid suured teadmised antiikkultuurist. Vaata ka Aristotelese arutlust kingist ja vastukingist (1996: 107).

hoiab inimrühmi omavahel sõjajalale sattumast ehk aitab rühmal vältida teiste poolt allutamist ja säilitab nõnda oma iseseisvuse. Sahlins (1974: 168–180) osutab, et Mauss lähtub siin hobbeseilikest seisukohtadest, kuid jõuab erinevatele lõppjärgeldustele. Thomas Hobbes nimelt väidab oma tuntud poliitfilosoofilises traktaadis „Leviathan“, et inimesed, kes elavad väljaspool korraldatud ühiskonda, on nn loodusseisundis, mida iseloomustab „kõikide sõda kõikide vastu“ ja milles on elu „üksildane, vaene, jõe, elajalik ja lühike“ ([1651] 1998: 84). Hobbesi järgi hoiab loodusseisundile omase totaalse sõja ära riigi teke, mis toimib kui ühiskondlik leping. Ka Mauss lähtub sarnasest eeldusest, et ilma lepinguta ei saa olla rahu. Kuid rahu eeltingimuseks ei ole vaja tingimata riiki, vaid rahu tagatisena võib toimida hoopis kink. Või nagu Sahlins sedastab: „Mauss asendab kõikide sõja kõikide vastu kõige vahetamisega kõigi vahel“ (Sahlins 1974: 168). Järelikult mitte allutav võim, vaid heldus on esmane sotsiaalne liim.

Samas on kink alati seotud teatud riskiga. Mauss osutab mitmes kohas tekstis, et kingitusse on kätketud mitte ainult võimalus koostööks, vaid ka võimalus vägivallaks. Kui kingivahetus õnnestub, siis on tulemuseks rahu koos suhetega, mis rajanevad vastastikusel austusel. Juhul kui kingivahetus aga läbi kukub, tekib sõjaoht. Üheaegne võimalus nii koostööks kui vägivallaks on eriti selgel kujul olemas potlatšis, võistlevas andide vahetamises, mis Maussi sõnul on justkui sõda – õigemini selle asendus.

Teine Maussi küsimus on seotud „kingi vaimuga“. Maussi tõlgendus maoori „äraantud asja vaimust“ (lk 42) on põhjustanud vast kõige enam kriitikat, aga ka vaimustust. Nimelt viitab Mauss sellele, et ese ja isik ei ole teineteisest absoluutselt eraldatud, vaid nad on omavahel põimunud. Asi sisaldab inimest, mistõttu asja ära andes ei ole tegemist asja võõrandamisega, vaid eseme kaudu sideme loomisega kingitegija ja kingisaaja vahel. Nagu Mauss ütleb: „... andes antakse ennast, ning antakse ennast sellepärast, et iseennast – ja oma asju – „võlgnetakse“ teistele“ (lk 95). See „võlg“ tekitab väärtustatud asjade ja isikute ringlemise vastastikkuse põhimõttel, mis loob ja hoiab inimestevahelisi suhteid.

Maussile on ette heidetud, et ta võtab sõna-sõnalt, mida üks maoori pealik kirjutas kirjas etnoloog Elsdon Bestile, kelle teose vahendusel Mauss avab maooride kingivahetuse ideoloogiat. Lévi-Strauss väljendab seisukohta, et Mauss lasi end ära petta maooride teooriast, et väärtuslikul kingil (*taonga*) on vaim (*hau*), mis maksab kätte, juhul kui vastukink tegemata jätta. Ta väidab, et selle asemel et anda ratsionaalne põhjendus, on Mauss langenud siin müstifikatsiooni lõksu, tegemata vahet kohalikul ideel ja teaduslikul seletusel (1987: 47). Lévi-Strauss rõhutab, et „*hau* ei paku lõplikku seletust vahetuse kohta“ (1987: 48), vaid see on kõigest üks kohalik „teooria“.

Mõne arvates taandub „kingi vaimu“ küsimus arusaa-male võõrandamisest läänes ja selle puudumisest „mujal“. Lähtudes marxistlikust poliitökonoomiast, pakub briti

antropoloog Christopher Gregory (1982) välja võrdleva lähenemise Maussi kingivahetuse teooriale. Ta kõrvutab mitteläänelike ühiskondade kingivahetust lääneliku kaubavahetusega ja nendib, et kui läänes vahetatakse kaupu bartertehinguna või ostetakse välja raha eest, siis tehingu järel kuuluvad kaubad uuele omanikule ja edaspidi vastastikused kohustused andja ja saaja vahel puuduvad (1982: 12). See on vaadeldav kui võõrandamine, mis jätab osapooled teineteisest sõltumatuks. See-eest mittelääneliku kingivahetuse praktika korral kinki ei võõrandata ja andja säilitab teatud õiguse kingi üle. See tekitab vastastikkuse sõltuvuse ehk nagu Gregory märgib: „Kingiökonoomia on seega võlaökonoomia. Osapoole eesmärk sellises ökonoomias on omandada nii palju kingivõlgnikke, kui ta suudab, ja mitte maksimeerida kasumit, nagu see on kaubaökonoomias. Mida kingi tegija ihaldab, on isiklikud suhted, mida kinkide vahetus tekitab, ja mitte asjad kui selliseid“ (1982: 19). Teise olulise tähelepanekuna märgib Gregory (1982: 41), et kui modernsed kaubavahetuse ühiskonnad kipuvad nii kaupa kui inimesi esemestama, siis mittemodernsed kingivahetuse ühiskonnad hoopis isikustavad neid.

Brasiilia antropoloog Eduardo Viveiros de Castro juhib tähelepanu sellele, et Gregory käsitus kaubast ja kingist võimaldab näha kingi institutsiooni, sugulussuhteid ja animismi ühe ja sama fenomenina, mille keskmes on isikustamise protsess ehk „igasugune kingivahetus on isikute vahetus“ (Viveiros de Castro 2009: 246). Ta vaidlustab aga Gregory perspektiivi kingiökonomiast kui ideoloogiast,

mis on kantud animismist, ning pakub välja vaate, mille järgi „kingitus on see vorm, mille asjad võtavad animistlikus ontoloogias“ (2009: 247). Kui Gregory käsitleb maoori *hau*d tunnetusteoreetilise küsimusena, mis tõukub läänelikust mõtlemisest, siis Viveiros de Castro pakub seespidise vaate, mis võtab arvesse kohalikku olemisteooriat. Viimase puhul on teatud mõttes tegemist veelgi kaugemale arendatud kontseptsiooniga totaalset sotsiaalsest fenomenist, mis eemaldub tavapärasest läänelikust epistemoloogia-traditsioonist. Nimelt on Mauss pakkunud inspiratsiooni nn ontoloogilist pööret üritavatele antropoloogidele just sellega, et ta võtab kohalike pilku esemetele ja isikutele täie tõsidusega ega püüa neid taandada läänelikele arusaamadele (Henare, Holbraad, Wastell 2007: 16–18).

Kui Lévi-Strauss peab maoori pealiku kirjeldust *hau*’st üheks kohalikuks looks või ideeks, millest uurija ei tohi lasta end ära petta, siis Amiria Henare (2007) on seisukohal, et Mauss pidanuks hoopis maoori pealiku Ranapiri kirja Bestile lugema veelgi sõnasõnalisemalt ja vältima veelgi radikaalsemalt euroopalike kategooriate varjutavat mõju. Ta viitab nimelt ühele Ranapiri lausele: „Ma pean need teile andma, sest nad on selle *taonga hau*, mille teie mulle andsite“ (lk 43). Henare sõnutsi räägib see raskesti tõlgitav koht sellest, et *taonga* üksnes ei kätke endas väge, vaid *taonga* ise ongi vägi. Teisisõnu, väärtuslikuks peetud asi (*taonga*) ja selle vägi (*hau*) on üks ja seesama, mis viitab radikaalselt teistsugusele maailmatajule (Henare 2007: 48). Briti antropoloog Jonathan Parry see-eest oletab

mõneti traditsioonilisemal moel, et *taonga* on *hau* seetõttu, et neil on üks ja seesama allikas: selline kingivahetus hõlmab maoori ühiskonnas eriliselt väärtustatud esemeid ja isikuid, kelle mana ja *hau* on pärit maast ja esivanematest (1986: 464–465). Nagu näha, on *hau* (ja ka mana) jätkuvalt kultuurilise „teise“ mõistmise ja kirjeldamise debati keskmes.*

KAS PUHAS KINK ON OLEMAS?

Prantsuse filosoofi Jacques Derrida sõnutsi räägib Maussi „Essee kingist“ „kõigest muust kui kingist“ (1991: 39). Derrida lähtub eeldusest, et kink on just midagi sellist, mille puhul ei tohi olla „vastastikkust, tagastust, vahetust, vastukinki ega võlga“ (1991: 24). Ta ütleb, et tasuta kink on loogiliselt võttes võimatu (1991: 19; vt ka Jenkins 1998).

Derrida mõtiskleb nõnda, kuna ta elab 20. sajandi Euroopas ja on tuttav lunastusreligioonidega. Nimelt idee „puhtast kingist“ tundub olevat tekkinud just maailmareligioonide sünniga (Laidlaw 2000; Parry 1986). Nagu märgib prantsuse antropoloog Maurice Godelier (1999: 29–31), „kingid jumalatele“ ehk ohvriannid kihistunud ühiskondades ei rajane vastastikkuse põhimõttel, sest inimesed ei saa panna jumalaid vastukinki tegema. Vastastikkuse printsiip töötab vaid inimestevahelistes suhetes, aga mitte inimeste ja

* 2011. aastal asutati eelretsenseeritav *online*-ajakiri *Hau: Journal of Ethnographic Theory* (<http://www.haujournal.org/index.html>), mis on kujunenud üheks elavaimaks antropoloogiliseks foorumiks.

jumalate vahel, sest esimesed on viimastele niikuinii võlgu, kuna asjade tõelised omanikud on niigi ju jumalad.

Nagu tekstist nähtub, Mauss just sellele osutabki, et õhtumaine modernne ühiskond on loonud ideoloogia, mis eristab „puhast kinki“ ja „äri“. See eristus on tema sõnul üsna hiline. Ta visandab vahetusvormide arengu läbi inimkonna ajaloo ehk selle, kuidas ollakse jõudnud niisuguste mõisteliste opositsioonideni nagu kink ja vahetuskaup, isik ja asi, huvi ja huvitus. See kätkeb endas liikumist totaalsetest andidest gruppide vahel kingivahetuseni gruppide esindajate vahel ja sealt edasi moodsal turul toimuva vahetuseni üksikisikute vahel. Alles viimases faasis on tekkinud selgekujuline kauba ja kingi vastandus.

Olgugi et Mauss osutab India materjali analüüsis, et teatud juhtudel on hinduismis vastukink keelatud, ei vii ta seda mõttekäiku siiski loogilise lõpuni. Parry märgib, et puhta kingi idee juured on tõenäoliselt just Indias. Ta osutab, et hinduistlikus ideoloogias ei loo kink suhteid sel viisil nagu trobriandlaste juures. Veelgi enam. Kui kink antakse tagamõttega saada häid teovilju, siis see mõte ise juba annulleerib igasugused viljad (1986: 462). Teisisõnu tehakse Indias teatud rituaalsetes olukordades kinke, mõtlemata nendest kui kinkidest ehk kink, mida peetakse kingiks, ei ole kink. Derrida näib oma arutlustes lähtuvat just sellisest seisukohast.

Antud paradoksi kujunemise lugu ongi just Maussi tähelepanu keskmes. Parry leiab: „Kui üldiselt esitatakse Maussi väitmas meile seda, kuidas *faktiliselt* ei ole kink *iial*

vaba, siis mina arvan, et tegelikult ütleb ta meile, kuidas *meie* oleme omandanud *teooria* sellest, et see peaks olema [vaba]" (Parry 1986: 458, rõhud originaalis). Seega ideaal, et kink peab olema vabatahtlik ja tagamõtteta, on kultuuri- ja ajastuspetsiifiline ja mitte universaalne. Parry (1986: 467–468) rõhutab, et „puhta kingi“ poole püüeldakse ühiskondades, kus on arenenud tööjaotus ja kaubandus, aga ka eetiline lunastusreligioon, milles tagamõtteta kinkide andmine sobib kokku maisest loobumise ideaaliga ning laiemalt ideega, et inimese siinpoolsed teod kujundavad tema sealpoolset saatust.

MORAAL

Poliitilise mõtlejana huvitub Mauss aga inimkonna saatuse kujundamisest siinpoolsuses. Nagu ta essee sissejuhatuses teada annab, on tema kaugemaks eesmärgiks „tuletada moraallialaseid järeldusi mõnele probleemile, mis on tingitud kriisist meie õiguses ja majanduses“ (lk 33). Olgugi et Maussi põhimõtteks oli rangelt lahus hoida oma poliitilised ja teaduslikud vaated (Mauss 1998: 42), saab „Esseed kingist“ lugeda ka kui sotsialistliku mõtte avaldust või – nagu James Clifford märgib – „kui sotsialistlikku-humanistlikku allegooriat, mis tegeleb kahekümnendate aastate poliitilise maailmaga“ (1986: 120; vt ka Hart 2007). Samal ajal kui Mauss töötab käesoleva essee kallal, kirjutab ta sõjajärgsest majanduskriisist vasakpoolsetele väljaannetele ning lööb kaasa kooperatiivide liikumises (Mauss 1997).

Kooperatiivid Prantsusmaal nagu ka andide vahetamine Vaikse ookeani rannikutel toimis omakasupüüdmatuse ja omakasupüüdlikkuse hübriidina, mille aluseks oli jagamine. Mauss kirjutab: „Toores individuaalsete eesmärkide tagaajamine on kahjulik terviku eesmärkidele ja rahule, selle töö ja rõõmude rütmile ning viimaks – tagasimõjuna – ka indiviidile endale“ (lk 141). Ta jutlustab lahkusest, koostööst ja vastastikkuse põhimõttel toimivatest suhetest kaugetes kantides just selleks, et osutada nende puudujäägile sõjajärgses Euroopas, kus vohavad utilitarismi ja liberaalse individualismi väärtused.

Samal ajal kui Mauss töötab „Essee kingist“ kallal, kirjutab ta vahelduva eduga ka raamatuid riigist ja bolševike revolutsioonist, mis jäävad küll lõpetamata.* Mauss ei jaga paljude Prantsuse vasakpoolsete kriitikavaba vaimust bolševike revolutsioonist Venemaal. Ta iseloomustab Moskvast juhitud vägivalda „kommunistliku partei diktatuurina proletariaadi üle“ (Fournier 2006: 200) ning peab bolševikke üdini vägivaldseks ja nende vaateid majandusest vildakaks, kasvõi sellepärast, et nad ei tunnista turusuhteid (Mauss 1997; vt ka Liebersohn 2011: 159–161). Olnud hiljutiste sõjakoleduste tunnistajaks, leiab Mauss, et „nii-öelda tsiviliseeritud maailm“ peab õppima kvakiutlitelt

* Bolševismist ilmub tema elu ajal üks lühem tekst (Marcel Mauss, *Appréciation sociologique du Bolchevisme*. – *Revue de Métaphysique et de Morale* 1924, 31, 103–132.) ja artikli riigist avaldab postuumselt Henri Lévy-Bruhl Maussi märkmete põhjal (Marcel Mauss, *La nation*. – *L'Année Sociologique*, troisième série, 1956 (1953–1954), 7–68).

ja teistelt Vaikse ookeani rahvastelt „üksteist maha tapmata vastanduma ning ennast ohverdamata end teistele andma“ (lk 150). Teisisõnu pakuvad Vaikse ookeani äärsed põlisrahvad andide andmisega eeskuj, kuidas luua humanistlikku ühiskonda.

Tänaeni vaieldakse tuliselt selle üle, millega ikkagi õigupoolest Maussi kuulsaima teose puhul tegemist on. Kas see on teaduslik uurimus või pigem poliitiline manifest? Tundub, et see essee avab end ehk kõige viljakamalt nii, kui lugeda seda ühelt poolt kui antropoloogilist traktaati ja teiselt poolt kui moraalifilosoofilist käsitust, laskmata silmist nende vastastikust koostoimet.

Kasutatud kirjandus

- Allen, N. J. 1994. Primitive Classification: The Argument and Its Validity. – W. S. F. Pickering, Hermínio Martins (eds.), *Debating Durkheim*. London: Routledge, 40–65.
- Allen, N. J. 2007. Introduction. – Marcel Mauss. *Manual of Ethnography*. Transl. Dominique Lussier. New York: Durkheim Press, Berghahn, 1–6.
- Aristoteles 1996. *Nikomachose eetika*. Tlk. Anne Lill. Tartu: Ilmamaa.
- Bottos, Lorenzo Cañas (koost.) 2013. *Funktsioon ja struktuur Briti koolkonnas. Antropoloogia lugemik*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Bourdieu, Pierre 2013. Järelsõna. – Erwin Panofsky. *Gooti arhitektuur ja skolastika. Uurimus kunsti, filosoofia ja religiooni analoogiast keskajal*. Tlk. Ene-Reet Soovik. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus, 143–180.

- Caillé, Alain 2007. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris: La Découverte.
- Carrithers, Michael; Collins, Steven; Lukes, Steven (eds.) 1985. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, James 1986. On Ethnographic Allegory. – James Clifford, George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 98–121.
- Derrida, Jacques 1991. *Donner le temps 1 : La fausse monnaie*. Paris: Galilée.
- Descola, Philippe 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Durkheim, Émile 1893. *De la division du travail social : Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris: Félix Alcan.
- Durkheim, Émile; Mauss, Marcel 1903. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. – *L'Année Sociologique* 6 (1901–1902), 1–72.
- Eriksen, Thomas Hylland 2010. *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Third edition. London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1964. Foreword. – Henri Hubert, Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*. Transl. W. D. Halls. Chicago: The University of Chicago Press, vii–viii.
- Fournier, Marcel [1994] 2006. Marcel Mauss. Princeton: Princeton University Press [orig: Fournier, Marcel 1994. Marcel Mauss. Paris: Fayard].
- Fournier, Marcel 2012. Is There Anything New to Say about Émile Durkheim and Marcel Mauss? – *International Sociology Review of Books* 27, 2, 170–178.

- Gell, Alfred 1999. *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*. Ed. Eric Hirsch. Oxford: Berg.
- Gofman, Alexander 1998. A Vague but Suggestive Concept: The 'Total Social Fact'. – Wendy James, N. J. Allen (eds.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. New York: Berghahn, 63–70.
- Godelier, Maurice 1999. *The Enigma of the Gift*. Transl. Nora Scott. Cambridge: Polity Press [orig: Godelier, Maurice. *L'énigme du don*. Paris: Fayard 1996].
- Graeber, David 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- Gregory, C. A. 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- Hart, Keith 2007. Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole. A Review Essay. – *Comparative Studies in Society and History* 49, 2, 413–485.
- Henare, Amiria; Holbraad, Martin; Wastell, Sari 2007. Introduction: Thinking through Things. – Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Wastell (eds.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 1–31.
- Henare, Amiria 2007. Taonga Māori: Encompassing Rights and Property in New Zealand. – Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Wastell (eds.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 47–67.
- Hobbes, Thomas [1651] 1998. *Leviathan*. J. C. A. Gaskin (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Hubert, Henri; Mauss, Marcel 1904. Esquisse d'une théorie générale de la magie. – *L'Année Sociologique* 7 (1902–1903), 1–146.
- James, Wendy 1998. 'One of us': Marcel Mauss and 'English' Anthropology. – Wendy James, N. J. Allen (eds.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. New York: Berghahn, 3–26.

- Jenkins, Tim 1998. Derrida's Reading of Mauss. – Wendy James, N. J. Allen (eds.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. Oxford: Berghahn, 83–96.
- Karsenti, Bruno [1997] 2011. *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: Quadrige, PUF.
- Käärik, Henn 2013. Klassikaline ja nüüdisaegne sotsioloogiline teooria: Valik autoreid. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Laidlaw, James 2000. A Free Gift Makes No Friends. – *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6, 4, 617–634.
- Lévi-Strauss, Claude 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Transl. James Harle Bell, John Richard von Sturmer. Rev. ed. Boston: Beacon Press [orig: Lévi-Strauss, Claude 1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF].
- Lévi-Strauss, Claude 1987. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Transl. Felicity Baker. London: Routledge and Kegan Paul [orig: Lévi-Strauss, Claude 1950. *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. – Marcel Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, IX–LII].
- Lévi-Strauss, Claude 2012. *Strukturaalantropoloogia : Valik artikleid*. Koost. Marek Tamm, tlk Anti Saar. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Liebersohn, Harry 2011. *The Return of the Gift: European History of a Global Idea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw 1926. *Crime and Custom in Savage Society*. New York: Harcourt, Brace & Company; London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Masing, Uku 2004. *Polüneesia usund*. Tartu: Ilmamaa.
- Mauss, Marcel 1935. *Les techniques du corps*. – *Journal de Psychologie* 32, 271–293.

- Mauss, Marcel 1966. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Transl. Ian Cunnison. London: Cohen & West.
- Mauss, Marcel 1997. *Écrits Politiques : Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*. Paris: Fayard.
- Mauss, Marcel 1998. *An Intellectual Self-Portrait*. – Wendy James, N. J. Allen (eds.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. Oxford: Berghahn, 29–42.
- Mauss, Marcel [1990] 2002. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Transl. W. D. Halls. London: Routledge.
- Mauss, Marcel 2003. *On Prayer*. Ed. W. S. F. Pickering. New York: Durkheim Press, Berghahn.
- Murray, Stephen 1989. A 1934 Interview with Marcel Mauss. – *American Ethnologist* 16, 1, 163–168.
- Needham, Rodney [1963] 1969. Introduction. – Émile Durkheim, Marcel Mauss, *Primitive Classification*. Transl. Rodney Needham. 2nd ed. London: Cohen & West, VIII–XXXII.
- Parry, Jonathan 1986. The Gift, the Indian Gift and the “Indian” Gift. – *Man* 21, 3, 453–473.
- Pocock, David [1972] 2001. Foreword. – Henri Hubert, Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*. Transl. Robert Brain. London: Routledge, 1–8.
- Pyyhtinen, Olli 2014. *The Gift and Its Paradoxes: Beyond Mauss*. Farnham: Ashgate.
- Strathern, Marilyn 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Saar, Johannes 2003. Järelsõna. – Pierre Bourdieu, *Praktilised põhjused. Teoteooriast*. Tlk Leena Tomasberg. Tallinn: Tänapäev, 281–298.

- Sahlins, Marshall 1974 [1972]. *Stone Age Economics*. London: Tavistock.
- Tarot, Camille 2010. Un inconnu célèbrissime: Marcel Mauss. – *Revue du MAUSS* 36, 21–24.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2009. The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic. – Sandra Bamford, James Leach (eds.), *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. Oxford: Berghahn, 237–268.