



Oma ja võõras: juudiküsimuse loogika kristluses

Ivar Leemet

ivar@isp.ee

Tänapäevane juudiküsimus on Lääne aktuaalse emantsipeerumisprotsessiga seoses saanud internatsionaalse nime *antisemitism*. Nii nagu Martin Jaigma (2001) oma artiklis nendib, on tegu tänapäeva ajalooteaduse ühe populaarsema teemaga – on ju juutluse ja juudiuuringute aluseks äge ühiskondlik poleemika ka siinmail. Viimase praktika kätkeb Eestiski pigem lähiajaloo sündmusi ja on seeläbi sünkroonilise mõõtmega. Et aga juudiküsimuse olemust ka diakroonilises plaanis näidata, tahan tutvustada mõningate näidete varal juudiküsimuse loogikat peamiselt “keskaja renessansi” perioodil Euroopas (sh Jacques Le Goffi põhjal) ning vene antisemitismi (kui piirjuhtu kesk- ja kaasaegsete ideede vahel) Dostojevski antisemitismi uuringute baasil. Hirmu ning glossofoobilisi aspekte nendes vaadeldakse läbi Mihhail Lotmani hirmusemiootilise analüüsi (Lotman 2004), lisades judaismi vaatenurga – seda lähtuvalt Emmanuel Lévinase judaismiteemalistest esseedest (Lévinas 1996 [1982]). Vajaduse piires peatutakse ka keskaegsete kristlaste kujutluspiltidel juutidest ja nende suhetel stereotüüpsusega. Teatavas mõttes jääb kirjutatu siiski lõpetamata, sest terve “loogika” näitamiseks puudub küllaldane baas; laiaulatuslikum analüüs semiitlikest kujutluspiltidest nõuab aga suuremamahulisemat tööd.

1. Keskaegne kujutluspilt ehk juudi stereotüübid

Keskaja renessanss¹ J. Le Goffi käsitluses sisaldab juudalaste-vastasusega seotult institutsioone, mis tunduvad algul ambivalentsed – raha ja/ehk liigkasuvõtmine, rahvas ja (katoliku) kirik.

Raha ja liigkasuvõtmine on keskajast alates rangelt olnud seotud juudi stereotüübiga. Keskaja renessansi ajal – mis leiab aset kapitalistliku plahvatuse ootuses – on *raha* juudiküsimuse üks kesksemaid teemasid. Ühelt poolt toimub areng raha kasutuselevõtmise suunas, seda aga püüab takistada (katoliku) kirik. Teisalt aga areneb rahvas ja kaupmeestes juudi kui kaupmehe, aadli soosiku ja konkurendi suhtes vaen. Sealjuures üritab liigkasuvõtmist reglementeeriv kirik vaos hoida juudarahva kui valitud rahva vastast (tarbetut) kuritegevust. Sel perioodil on juut kiriku jaoks mitmekordselt *võõras* – ühelt poolt on ta liigkasuvõtja stereotüüp, teisalt aga on kirik ta formuleerinud ka Kristuse tapjana (paavst Gregorius Suure edikt) ning näeb juutide diasporaas teatavat karistust, oodates teleoloogilist juutide kristlusse pöördumist, mis peaks aset leidma enne lunastust (Jaigma 2001: 152). Samas on kirik just see, kes juute eklektiliselt *omaks* tunnistab ja neile (seaduslikku) kaitset pakub.

Samaaegselt pöördega vägivaldsesse antisemitismi intensiivistub ka paavstidepoolne juutide kaitsmine – tõetunnistajate teoloogia positiivne, juute säilitav külg avaldub kõigis 12. sajandil paavstide poolt väljastatud standardsetes bullades (*constitutio pro Judaeis*), mis kaitsevad juute ristisõdadega kaasneva vägivalla, sunnitud ristimise, usukommete segamise, rituaalmõrvades süüdistamise ning lihtrahva pogrommide eest (Jaigma 2001: 153). Juutide roll *võõrana* on seega mitmepalgeline:

Kaasaegne ajalooteadus on Euroopa juudid ja juudikogukonnad suhteliselt üksmeelselt marginaalsuse mõiste alla paigutanud, seda mitte rahva arvukust arvestades, vaid pidades silmas nende ebakindlat sotsiaalset positsiooni kristlikus ühiskonnas ning keerulist ettekujutuste maailma, mis neid ühtaegu ära kasutas kui ka *võõrastena* demonstreeris. *Võõrad* meie endi keskil on tundmatumad kõigist, seda eelkõige oma läheduse tõttu. Samas ei saa nad olla täiesti *eksootilised*, muidu ei tunneks me neid ära. Nad on tulnud väljastpoolt,

¹ Periodiseeringu poolest tuntud kui 12.–13. saj.

olles märgistatult meie endi kultuuri keskmes, või piisavalt sarnased ja meist küllaldaselt teadlikud et mõju avaldada. Võõrad osutuvad kultuuri defineerijateks. (Jaigma 2001: 150)

Sellest aspektist on Lääne kultuuri kui kristliku kultuuri defineerijaks olnudki juutide diasporaa, mis annab kogu *oma* ruumis võimaluse end selgelt defineerida, ning samas endale kinnitada, et toimub juutide *omaks* saamine. Üheks põhjenduseks sellele mehhanismile võib olla Jaigma toodud psühholoogiline aspekt, mis kätkeb endast tööka, et indo-euroopa keeltes on juurdunud arhetüüpsed kujutelmad, kus sõnad 'võõras', 'vaenlane' ja 'külaline' on semantiliselt seotud (Jaigma 2001: 166). Peeter Torop toob Dostojevski antisemitismi uurides näite vene keelest, kus juudi soost inimest tähistavad kaks sõna: negatiivse semantikaga 'zhid' ning tavasõnana 'evrej'. Esimene omab sealjuures ka positiivset tähendusvälja, mis teeb Dostojevski tõlgendamise raskeks.

Pööre juutide vastasesse vägivalda toimus 11. sajandil, mil juutide süüks arvati veel Püha Haa hävitamine, lisaks laastas esimene ristisõda ka juudi kogukondi Saksamaal. Hilisemalt levisid jutud juutidest kui rituaalmõrvaritest ja hostia rüvetajatest. Vene antisemitismist Dostojevski näitel tuleb juttu hiljem, ent kiriku poolt oli loodud ka hilisem stereotüüp juudist kui füüsiliselt ohtlikust isikust, kes üritab kristlust kahjustada. Viimane oli ühelt poolt tingitud folkloori valda kuuluva stereotüüpsuse teatavast mõjust kirikule, sest puudutas hostia ju peamise kristliku sakramendi – armulaua mõnitamist. Domineerisid kaks stereotüüpset süüdistust juuditele – rituaal-/veremõrv ja hostia.

Teiselt poolt allus kiriku hirm täielikult samale triviaalsele ksenofoobia loogikale, mille puhul olid rahva hirmus religioossed ja profaansed motiivid tegelikult sulandunud. Kiriku hirm vastab psühhoanalüütilisele oidipaalse hirmu fenomenile – hirmule Isa ees. Seega saab kiriku silmis *võõraks* pigem tema *oma* kategooriasse kuuluv judaism.

Tulles tagasi müütide ja stereotüüpide valda – 12. sajandist alates hakatakse juute ulatuslikumalt süüdistama rituaalmõrvades (Inglismaal Norwichis 1144, Prantsusmaal Blios's 1171) ja hostia teostamises (Le Goff 2001 [1986]: 32).

Rituaalmõrv kujutab ennast toimingut, mis seisneb lihavõtete ja paasapühade ajal kristlaste laste röövimises vere kogumise ja ristilöömise eesmärgil. Sageli on nende kahe eesmärgi täitmine ühendatud üheks talituseks. Hostia aga on armulaua transsubstantsiooni mõnitamine ja evib seoseid esimesega tegevusega, sest verd kasutasid juudid väidetavalt leiva valmistamiseks.

Müütide kausaalsust on hinnanud mitmed psühhoanalüütikud, kes peavad nende peamiseks ühendavaks sümboliks verd. Side on ka verekartusega ning seeläbi hirmu motiiviga. Need legendid on elujõus siia maani ning ka Eestis leidub nende kohta näitlikku trükimaterjali karikatuuride näol.

Samaaegselt juudivastase aktiivsuse tõusuga oli tekkimas rahamaailm, sündimas kapitalistlikud alged, mida kirik kontrolli all hoida tahtis. Transiitkaubanduse tõttu toimus ka majanduskasv (Jaigma 2001: 153–154) Juute kui kaugkaupmehi nähti vanale korrale vastandujate rollis ja nendega seostus hirm, mida rahvas tundis uuenduste ees. Pidevat ohutunnet süvendasid kristlastes ka ristsõdade-aegsed raskused, mis tingisid sisevaenlase otsimise. Piirivälist teadvustasid kristlased niigi kui ebastabiilset ja kontrollimatut.

Kuid juudi stereotüüp omas profaanses plaanis ka teist negatiivset elementi, mis tõi kaasa nii kiriku kui ka kaupmehe antipaatia. Liigkasuvõtja stereotüüp oli tekkimisest alates juudi identiteedi külge aheldatud ning toimis veel lähiajalgi – seda kohtab nii Dostojevski teostes kui ka tema eraelulistes Saksamaalt saadetud kirjades. Ehkki kirjanduse ja reaalsuse võrdsustamine on tänapäeval kohatu, peab liigkasuvõtmist juudi identiteedi tollaegseks osaks ka kuulus Dante-uuriija André Pézard, kelle meelest väljendab Dante selle aja mõttemaailma seisukohti, kirjutades, et “tuleb liigkasuvõtmist hukka mõista [...] kui üht elajalikku liiki” (Le Goff 2001 [1986]: 32). Siinkohal sobibki esitada Jacques Le Goffi teose “Raha või elu: majandus ja religioon keskajal” põhjal põgus sissejuhatus vaatesse liigkasuvõtmisele kui esimesele surmapatule.

Pole nähtust, mis oleks läänemaailmas arenenud nii plahvatuslikult, kui arenes 12.–19. sajandil liigkasuvõtmine — segu majandusest ja religioonist, rahast ja lunastusest. See periood — mil uut tüüpi inimesi rõhusid vanad sümbolid; mil modernsus tegi endale vaevaliselt ruumi usutabude keskel ning rahvas otsis kirikuvõimu surve kiuste teed maiste hüvede juurde — oli keskaja pikalevenimise ilming.

Kirglikul liigkasuvõtmistemisel poleemikal on mängida oma osa kapitalismi sünnis. Liigkasuvõtja on kristlikku ühiskonda kahekordselt kohutav vampiir, sest sageli samastatakse seda rahaimejat juudiga — jumalataapja, lapsetapja ja pühaduserüvetajaga (Le Goff 2001 [1986]: 9).

Ent kuidas sai kapitalismi esimeste sammude juures tekkida stereotüüp, mis on Läänes ja isegi Venemaal suutnud kesta pea tuhat aastat? Le Goffi andmetel (2001 [1986]: 31) oli ka enne 12. sajandit intressi peale laenamine peamiselt juutide tegevusvaldkond, kuid see toimus osalise naturaalamajanduse raames (laenuks anti teravilja, riideid, toormaterjale, esemeid ja saadi tagasi suurem hulk neidsamu asju) ja seega ei pandud mängu olulisi rahasummasid.

Juutidel keelati aga ajapikku ära tootvad tegevused, mida me nimetaksime “primaarseteks” või “sekundaarseteks”. Neile jäid vaid teatavad “liberaalsed” ametivaldkonnad, nagu meditsiin, mis kristlaste hulgas kaua põlu all oli (nood jätsid keha põetamise teiste hooleks — rikkad ja vägevad juudi arstide ning ülejäänud “lihtsate” ravitsejate ja looduse käsutusse). Juutidel ei jäänud muud üle, kui kasvatada raha, seda aga ristiusk keelas (Le Goff 2001 [1986]: 31).

Sealjuures toimus vastastikune *võõraks* tunnistamine — kristlased (kirik) ei kohaldanud täielikult liigkasuvõtmisevastaseid meetmeid juutidele, juudid kui mitte kristlased aga pattulangemist ei tunnistanud. Kuigi juutluses (sealjuures just juudikristlikus traditsioonis) oli liigkasuvõtmine samuti taunitud, oli see lubatud sõja korral vastastelt ja *võõrastelt*. Seega juutide staatus tingis ka kristlase *võõraks* jäämise. See periood oli juutide maine pideva halvenemise algus — 13. sajandil jõudis ka kirik juudi ja liigkasuvõtja praktilise samastamiseni. Lihtrahvas kogub indu müütidest ja õnnetustele

(näljahäda, haigused ja sõjad) põhjuste otsimisest. Näljahäda süvendas kristlastes omakorda negatiivset kuvandit juutidest – polnud neist enamasti ei maaharijaid ega töölisi. Puhtpraktiliste põhjenduste kõrval näitavad müütide psühhoanalüütilised tõlgendused seda, et juutide mitteassimileeritavusest tulenev küsimus *miks nad ei ole omad?* on juudidiprobleemi lähtekohaks, ning *oma* sfääri kuuluva ebastabiilse ja negatiivse projitseerimine võõrale selle kulminatsiooniks. Näiteks hostias nähakse kristluse enda kahtlusi armulaua kui kannibalismina tõlgendatava rituaali kõlbelisuses (Jaigma 2001: 162).

Oma projitsiooni võõras näitab ka Kristuse tapja isiku nihutamine, sest evangeeliumi järgi tapsid Jeesus Kristuse roomlased. (Rooma kultuuri määratlemine *omana* ei ole päris selge, ent on märkimisväärne, et rooma õiguse retseptioon toimus siiski samal perioodil. On arvatud ka, et kristlasi süüdistati Rooma riigis samades veremõrvades, mida nad hiljem juutlusele omistada püüdsid.) Kultuuride puhul esineb negatiivsete omaduste projitseerimine võõrale redutseerimaks hirmu enda ees. See asjaolu on hea argument õigustamiseks individuaal-psüühiliste komplekside rakendamist kultuuri kirjeldamisel.

2. Dostojevski antisemitism kui Ida ja Lääne küsimus

Järgnevalt vaatleme Dostojevski antisemitismi Peeter Toropi artikli “Dostojevski: juudiküsimuse loogika” põhjal (Torop 1999 [1998]). Dostojevski juudiküsimuse puhul on raske eristada Dostojevski kui autori ja tema kui inimese vaatepunkti – tähenduse nihkumine, mis on tingitud tegelaste ja nendevaheliste suhete kontekstist eraldamisest; isiklikes kirjades ja avaldamata töödes sisalduvate seisukohtade suhe avaldatud teostega. Kuid hetkel on tähtis antisemitismi ideoloogia, mistõttu vaatlen Dostojevskiga seotud antisemitismi mitte psühholoogilise terviku taastamise, vaid juudi kuju päritolu ja rolli määratlemise eesmärgil. Kirjanduslikuks näiteks *oma* ja *võõra* suhte määratlemisel sobib liigkasuvõtjast Issai Fomitš teosest “Märkmed surnud majast”.

Fomitši tegelaskuju võib vaadata kui juutide ja nende usu karikatuuri. Talle annavad tekstis hinnangu aadlikust jutustaja, lihtrahvast sunnitöölised ning tema ise – kuid samas jääb see kõik Dostojevski kui autori loominguks ja kuulub teose kontseptsiooni. Kontseptuaalses plaanis toob see muuhulgas kaasa Issai Fomitši kui liigkasuvõtja lülitumise arutlustesse rahalistest suhetest sunnitööl ja raha seotusest isikliku vabaduse tajumisega. Taustaks võib tuua mõned mõtted poolakatest:

“Muuseas, huvitav, et ükski vang ei heitnud neile selle aja jooksul, mis mina seal olin, ette nende päritolu, nende usku või nende mõtteviisi, ja seda tuleb meie lihtrahva seas ette välismaalaste, eriti sakslaste puhul harva. Sakslasi muuseas naerdakse; sakslane kujutab endast vene lihtrahva jaoks midagi üpris naljakat. Meie poolakaid kohtlesid sunnitöölised koguni lugupidavalt, rohkem kui meid venelasi (s.o aadlikke – P.T.) ega puutunud neid üldse” (“Märkmeid surnud majast”. Tln 1995, lk 365) Jutustaja jaoks on Issai Fomitši ainus erinevus poolakatest see, et ta pole aadlik. Seetõttu on ta samaaegselt oma ja võõras. Omana on ta individualiseeritud, võõrana naljakas. (Torop 1999: 277–278)

Mihhail Lotman räägib glossofoobia ja hirmu semiootiliste aspektide kontekstis hirmu kui *ōudus*(tunde) asümmetrilisest opositsioonist *naljakaga*, sealjuures suurem on bioloogilise päritoluga õuduse poolus, mida kultuuris püüab kontrollida ja vastavalt redutseerida huumor (Lotman 2004: 105–106).

Kirjutades “pahadest vaimudest”, kirjeldab Dostojevski Venemaad, mis sissesöödetud mitteveneliku välja sülgab. Lisaks teostele kohtab ka tema erakirjades küllaltki tugeva negatiivse taustaga antisemiitlikku sõnavara, (nt kirjas naisele²). Majanduslike aspektide juurde tagasi tulles – Dostojevski kirjades leidub märke hiljem holokaustini viinud ideoloogiast: nii nendib ta, et Saksamaal on sootuks rohkem ebaausaid kaupmehi kui Venemaal iial olnud.³ Samas kõneleb Dostojevski juutidest ka positiivses võtmes – näiteks figureerib tema vestluskaaslasena viiekümneendates eluaastates juudist doktor.

Kindalasti peitub siin ka ksenofoobia selline aspekt, mis vastab nn külaühiskondlikule ksenofoobiale – eraldatuse ksenofoobiale. Sakslased on

² „Kõikjal alatud juutide ja inglaste lõustad, kõikjal vaikus ja eraldatus”; „Üksi, mitte ühtki tuttavat nägu, vastupidi, kõikjal sellised vastikud juudilõustad.”

³ „Kõik on juudid, kõik on nende käes ja nende petturlusel pole sõna otses mõttes piire.”

tuntud Venemaal kui neemetsid (neemets ehk võõras; inglane kui inglise neemets). Venemaa jaoks on pea kõik rahvused võõrad, neis pole midagi *oma* ehk venelikku. Dostojevski kesnofoobiat käsitlenud J. F. Matlocki arvates on poolakad, sakslased, prantslased, kreeklased, inglased – sisuliselt kõik mittevenelased – allutatud stereotüüpidele, sealjuures suuremad “ohvrid” on poolakad ja juudid (Torop 1999: 282). See tugev enda eristamine teistest on ühelt poolt keeleline, teisalt ideoloogiline, lähtudes veendumusest, et täielikuks lunastuseks on võimeline ainult õigeusklik Venemaa.

Dostojevski kosmopolitism väljendub idees juutidega täieliku ja lõpliku õiguste võrdsustamise vajalikkusest (Torop 1999: 281). See idee sisaldab sarnaselt keskaegsele ideoloogiale kristlikku lootust, et enne lõplikku lunastust on juudid niikuinii assimileerunud. Kuid tugevamalt kui kultuurilised stereotüübid on Dostojevskit mõjutanud siiski üks kindel ja suur ideoloogia – Ida ja Lääne küsimus.

D. J. Goldsteini teoses “Dostojevski ja juudid” sisalduvas antisemitismi kirjelduses jagunevad selle kategooriad järgnevalt:

- c) Banaalne antisemitism – puhtpublitsistlik ja seotud sageli üldisemate stereotüüpidega.
- d) Religioosne antisemitism – seotud mõne juudist tegelase kujutamise teostes.
- e) Majanduslik antisemitism – seotud kapitalismi ja sotsialismi mõistetega ja omakorda *statu in statu* ühendatud (Torop 1999: 281–282).

“Venemaa missiooniga” lunastada ideoloogia abil olevik suhestub kõige rohkem majanduslik antisemitism. Läänepärane kristlus kätkeb endas sotsialismi ning juut on Venemaa silmis kristluse teotamises süüdi niipea, kui ta sotsialismi omaks võtab – seetõttu on *õige* Kristus elus vaid *õigeus*. Tõeline lunastus peitub ühinemises üldinimliku ideaali läbi – vene rahvusele on iseloomulik üldise lepituse ja üldinimlike ideaalide teostamise võime, võime olla ülisüntetiline. Seega on venelastest saanud uued juudid – uus äravalitud rahvas, kuna juudid selle positsiooni üldinimlikkust mitte tunnistades kaotasid. Edaspidi selgubki, kuidas Dostojevski konstrueerib

Vene identiteedi just juutluse baasil. Tema jaoks on juudiküsimus Ida ja Lääne küsimus – mis hägustab ka juudi kindlat määratlemist *oma* või *võõrana*. Dostojevskil oli viha juutide vastu, sest nad tahtsid jääda *võõraks* ja säilitada *status in statu* laadi seisundit. Kuigi Dostojevski ideoloogia kuulub ebatüüpilise pigem Vene konteksti loogikasse, siis kulunud stereotüüpne kujutus juudist kui materiaalselt omakasupüüdlisest isikust mängib rolli ka terviklikus kontseptsioonis, olles sulandunud religioossete süüdistustega juutidele. Juudamaa kuninga vastandamine Kristusele võrdub materiaalsete väärtuste vastandamisega vaimsetele: “Kui hävib Euroopa rikkus – jääb järgi juudi pank” (Torop 1999: 303–307). Lisaks seob juudi identiteeti materiaalsete väärtustega tüüpiliseks peetav kullassepaamet (legendi järgi ootavad juudid, et Jumal nad taas Jerusalemma kutsuks, siis saavad nad “kõike” endaga kaasa võtta) ja vahendajana tegutsemine (juut kaupleb *võõra* tööga).

Veel heidab Dostojevski juutide loomusele ette kõrkust, mis venelastele väga raske taluda on, ja nii võib näha tema antisemitismis ideoloogilise kadeduse motiivi, mis sunnib opositsioonis vene messianismi nimel leidma paremust juudi messianismi ees. Nii haritud ühiskond kui ka mitmete “võõraste” rahvuste esindaja osututavad takistuseks Venemaa seesmisele ühtsusele (Torop 1999: 301).

3. Dostojevski ja Lévinas – õigeusk ja judaism

Niisiis on ideoloogilises plaanis antisemitism pelgalt üks takistustest, kuid psühhoanalüütilise lähenemise seisukohast võib tegu olla ka kartuse/hirmuga juutluse kui Isa ees. Oma judaismiteemalistes esseedes leiab Emmanuel Lévinas, et olla juut ehk vanima rahvuse esindaja tähendab olla ajaloo mõõdupuuks. Dostojevski antisemitismi võib põhjendada küll tervikliku ideoloogiaga, samas, kasutades L. Grossmani mõistet ‘teoreetiline antisemitism’, on temas leida filosoofilise semitofiilia ja praktilise antisemitismi kokkusulandumise jälgi (Torop 1999: 282).

Juudist teadlase Lévinase essee “Eetika ja vaim” järgi saab juutluse kui judaismi⁴ funktsiooniks *võõrandamatu* pärandvara alahoidmine – judaism püsib selleks, et hoida prohvetite õpetusi puhtana. Samast funktsioonist räägib Dostojevskigi, kuid seda õigeusust kõneldes. Seega on ka siin elujõus korduvalt mainitud psühhoanalüütiline *isa/poja* seletus – mida Lévinas rakendab küllalt tihti mittebioloogilise (sh kultuuri) kirjeldamiseks. Olles ajaloo mõõdupuu, on viimatimainitu veel Isa kui vanema (õpetus)sõnad – Lévinase öeldu näol.

See on suhe teisega, kus teine on radikaalselt teistsugune, olles sellegipoolest mingil viisil mina.... Isadus on suhe võõraga, kes, olles teine, on mina. Minu suhe minu endaga, kes sellegipoolest on mulle võõras. (Lévinas 1996: 519–520)

4. Hirmusemiootika kui võimalik seletus antisemitismis

Kui vaadelda Dostojevski antisemiitlike sõnavõtude taustana hirmu, tuleb nentida psühhoanalüütiliste teooriate paikapidavust – enamik psühhoanalüütilisi õpetusi seletavad indiviidi hirmu mehhanismi bioloogiliselt ja rakendavad seda metafooriliselt kogu kultuuri peal. Nõnda on Vene kultuuri kohta väidetud, et erinevalt “normaalse” mitte-eksisteerimise hirmu asemel prevaleerib hirm eksisteerimise ees. Ka on arvatud, et kastreerimise kompleks konstrueerib vene kultuuri baasi (Lotman 2004: 104).

Vaadates hetkeks meelevaldselt Dostojevski ideoloogiat kui vene kultuuri, võib täheldada, et teatav olemise hirm, vastutus lunastuse ees, olgugi et võib-olla võlts, on (Dostojevski) õigeusul olemas. Kastreerimise hirmu on keskaegse antisemitismi analüüsija Morton Seiden seletanud *rituaalmõrva* abil, kus esmasündinud poisslaps (kristlus) avastab, et isa (judaism) kui ema rivaal võib ta ühel päeval kastreerida (Laigma 2001: 160). Ka Laigma sõnul on keskaja juudiküsimust ja müüte rohkesti psühhoanalüütiliselt analüüsitud. Proovime nüüd leida analoogiaid hirmuga kui kartuse ja võõristuse sünnitajaga.

Sarnaselt Lotmanile võtame võrdluseks hirmu Saussure’likud ja Peirce’ilikud seletusvõimalused ja üritame neid eelpool pikemalt tutvustatud

⁴ Märkus: Levinas ei arva, et juudiks sünnitakse, vaid selleks saadakse läbi rabiinlike tekstide algseja „õige” tõlgendamise

teemade puhul rakendada. Peirce'ilikuma seletuse saamiseks on heaks näiteks Charles Morrise mõiste *semioosiprotsess* rakendamine.

1. *Märgi* aspektist võib hirmu käsitleda kui erinevate tunnuste ja sümptomite teatavat kogumit, kusjuures need tunnused ei pruugi iseenesest hirmutavad olla.
2. *Interpreteerija* aspektist võib *araks* kutsuda kedagi, kes kaldub pärast hirmu läbielamist ülemäärasele reaktsioonile, isikut, kelle reaktsioon taolises olukorras puudulik on, võib pidada kas julgeks või hulluks – lähtuvalt kontekstist.
3. *Interpretandi* aspektist on interpreteerijas hirmutatu, õudse kvaliteedid kindlaks määratud, kusjuures uuritud objektid ise ei ole tingimata *a priori* õudsed, vastupidi, nad on neutraalsed. Ka hirm ei pruugi olla vaid interpretant bandiidist või kiskjast, kes interpretaatorit ründab.
4. *Tähenduse* aspektist muutuvad relevantseks objektid ja käitumised, mis põhjustavad hirmu. Kusjuures pole tähtis kas need on ratsionaalsed hirmud või foobiad.
5. *Konteksti* aspektist on eriti huvitavad nimelt need juhtumid, kus kontekst determineerib, mis on õudne ja mis mitte (erinevad hirmud, mis arenevad üksinduses ja rahvahulgas).

On selge, et kultuurisemiootika aspektist on kõige tähtsamad *interpretandi* ja *konteksti* aspektid (Lotman 2004: 106–107).

Kuivõrd keskaja juudiküsimuse näol ongi eelkõige tegemist kultuurisemiootilise teemaga, peab nentima, et domineerivad just need kaks eelnimetatud parameetrit. Interpretant ehk tõlgend, mis alguses pigem tõepärane oli, mõjutas konteksti järjest enam, kuni lõpuks hakkas utreeritud kontekst ise interpretandiga suhestuma, nii saadi näha “seda, mida taheti”. Mõistagi on selline mehhanism tavaline müütide ja linnalugude puhul. Kuid antud juhul on tegemist ka *hirmu* motiiviga, nõnda juhib Mihhail Lotman tähelepanu Martin Heideggerile:

Heideggeri jaoks pole hirm mitte ainult seotud vaikusega, vaid omab spetsiifilist lingvistilist dimensiooni. Hirm ei võta ära ainult kõige toimuva teadlikkust, vaid on ka väga võimas semantiliste ühenduste generaator. (Lotman 2004: 108)

Mis puudub *hirmu keeles* loodud semantilistesse seostesse, siis need on oluliselt tugevamad, sarnaselt unenägude sümbolilisele keelele. Ka lähtudes Ferdinand de Saussure'i bilateraalsest märgist, mis on omakorda seotud teise sellise märgiga, tuleks hirmu käsitleda keelena. Võrreldes omavahel Saussure'i ja Peirce'i, jõuab Lotman selleni, et hirm kui semioosiline mehhanism võib ise luua saussure'iliku märgifunktsiooni tähistaja ja tähistava vahelt. Nõnda saab rääkida hirmu kreatiivsusest, sealjuures Peirce'iliku semioosi juures on hirm aheldatud semioosi ühe komponendina (Lotman 2004: 108–109). Seega on *võõra* pideva kohaloleku puhul hirmu kreatiivsus abistamas pelga ksenofoobia kujunemisel suuremaks võõristuseks.

Lotmani arvates on vene kultuuris *oma* ja *võõra* suhted hoopis teistsugused, sest *oma* manifesteeritakse selle järgi, et on võetud välja "tavalisusest" ja on vastandatud sellele. Sarnasust juudistaatusega üldse on "Teine" psühhoanalüütiliste seletuste kõrval sama ideoloogiaga ka Lévinase jaoks. Lévinas, kes on isa/poja suhteid üldse vaadelnud kultuuri taustal, leiab selle opositsiooni olevat fundamentaalse, mille abil inimene väljendab end ja enda suhet millegagi.

5. Kokkuvõte

Eelnevast võib järeldada, et antisemitismi *oma* ja *võõra* identiteedid alluvad küllalt hästi psühhoanalüütilistele põhjendustele. Sealjuures on struktuuris näha muutust lihtsast opositsionaalsest ksenofoobiast ideoloogiani, kus 20. sajandi ja keskaegse kristluse antisemitismi verstapostina figureerib Dostojevski antisemiitlik ideoloogia. 20. sajandi holokaust on näidanud, et uuemates ideoloogiates endis esinevad juutluse dominandid nagu "valitud rahvaks" olemine, kes eesmärgi nimel ei kohku *võõra* ees. Pidev hirm *võõra* ees aga omab kreatiivset jõudu — suurendab *võõra* tekstuaalset ja sümbolilist mahtu.

Kasutatud kirjandus

- Jaigma, Martin 2001. Kristlaste kujutluspilt juutidest keskajal. *Avatud Vaimuga. Eesti Ajalooarhiivi toimetised* 7(14): 149–171.
- Le Goff, Jacques 2001 [1986]. *Raha või elu: majandus ja religioon keskajal*. Tallinn: Varrak.
- Lévinas, Emmanuel 1996 [1982]. Eetika ja lõpmatus: Dialoogid Philippe Nemoga. *Akadeemia* 3(84): 495–544.
- 2004. *Raske vabadus. Esseid judaismist*. Tallinn: Vagabund.
- Lotman, Mihhail 2004. Glossophobia in Russian Culture. *Acta Collegii Humaniorum Estoniensis* 4, 104–117.
- Torop, Peeter 1999. Dostojevski: Juudiküsimuse loogika. — P. Torop, *Kultuurimärgid*. Tartu: Ilmamaa, 276–308.

Self and Other: the logic of the Jewish question in Christianity

The paper is focused on the opposition of Self and Other and its logic in Christian (and Orthodox) anti-Semitism. It provides a diachronic analysis, first, of the image that middle age (or the so-called medieval renaissance) Christians had of the Jews, and, secondly, of the Russian anti-Semitism of the 19th century, based on the anti-Semitic ideology of Fyodor Dostoyevsky. Dostoyevsky's viewpoint can be seen as a waypoint to the "exposure" of the 20th century and it is characterised by a more complicated logic or the logic of multiple Selves and Others. The paper also considers the specificity of fear and the integration of the psychoanalytic explanation possibilities and the logic of Self and Other.