

# Kurat, pattulangemine ja nõidus. Kristlike nõidade demonoloogia ja teoloogiline antropoloogia

Dieter Harmening

Viimasel ajal on nõidadest palju räägitud. Raadio ja televisioon on edastanud selleteemalisi päevakajalisi teateid lähikonnast, erialakongressid ja näitused on kaevunud probleemi sügavusse. Kirjutisega tutvudes võib märgata, et kui jutt on nõidadest, räägitakse tegelikult mitmesugustest nähtustest. Juba asjassepüütav kultuskirjandus ähmastab nõia olemust. Hans-Peter Duerri essee “Kas nõiad oskavad lennata?” näitab, et isegi siis, kui nõidadest räägivad etnoloogid, usundi- ja mütoloogiauurijad, ei ole sugugi selge, kellest ikkagi juttu on.<sup>1</sup>

Kristlikul Öhtumaal räägitakse nõidadest enamasti seoses inkvisitsiooni ja kohtuga. Need on isikud, kellele heidetakse ette kahjustavat nõidumist, kristlikust usust taganemist ja kuradikummar-damist. Selles suhtes erinevad nad religioonijaloos käsitletavatest nõiakunsti tundvatest igapäevanõidadest ja levitatsioonis kahtlustatavatest.<sup>2</sup> Nende olemasolu ei saa seletada analoogial põhinevate võrdlustega, vaid ainult nende erilise ajaloo taustal, nende ajalooliselt tingitud kuju põhjal. Kui tahame välja selgitada, mida mõeldakse kristlikul Öhtumaal nõia all ja mis on nõidade tagakiusamise taga, peame tundma nõiduse ja nõidade kujutamislugu.

Claude Lecouteux on koondmõistet ‘nõid’ käsitledes võtnud kokku euroopa “alama” mütoloogia teatud ilmingud.<sup>3</sup> Siinjuures tuleb selgitada ka teoloogilist tausta, mille piires saab müütilised motiivid ühendada teatud kujuga, mille üle kirik ja ametivõimud on mõistnud kohut, lähtudes alustelt, mis pole üheselt kindlaks määratud.

Sellest, mida kujutasid endast nõiad kristlikus Euroopas, saab kõige paremini aimu *Nõiahaamrit* lugedes. Seal reastatud teemad pärinevad antud valdkonna öhtumaisest, õpetatud teoloogilisest traditsioonist,<sup>4</sup> mitte teose autorite fantaasiatest, nagu vankumatault on väidetud. Autorite teeneks on, et nad koostasid käsiraamatu-laadsele koondi juba kaua käibel olnud teatud liiki nõidade liigitusest. Ilmselt oli selle järele vajadus.

Käesolevas artiklis on nõidadega seotud väited jagatud mütoloogilisteks, demonoloogilisteks ja antropoloogilisteks. Nõia mütoloogia all vaadeldakse uskumusteateid deemonlikest inimestest ja motiividest, mis olid tuntud ka ilma nõiduseta: kahjustav maagia, vampirism, loomaks moondumine, lennuvõime jt. Need erakordselt levinud motiivid on tuntud küllap igas kultuuris ja sellega on autor tegelnud ühes oma eelmistest artiklitest (vt kommentaari 4).

Demonoloogia puhul tõstetakse esile õhtumaise õpetatud demoniõpetuse osa, mis tugineb õpetustele deemonite kaasabil nõidumise võimalikkusest, tõelisusest ja mõjust.

Nõidade antropoloogia all vaadeldakse kujutelmi ja mõtisklusi naistele eelduslikult loomuomase nõidumisele kalduvuse teemadel.

## **Demonoloogia**

Õhtumaise demonoloogia ja nõidusteorria mõistmiseks on vajalik hilisantiigi uusplatonistliku üksikasjalikum kosmoloogia tundmine.

Inimese hingeeluga seotud maagiline mõtlemine lähtub eeldusest, et sarnased asjad ja suhted mõjutavad üksteist. Nii nagu ühe inimese meeleseisund võib samasuguse seisundi esile kutsuda kellelgi teisel, samuti on ka välismaailma ilminguid üksteisega sarnasusseostes ja mõjuvad sümpaatiliselt (kaasatundvalt). Nõidumine on sellise kujutelmaga praktiseerimine ja seega alati kujundlik, sarnasusel rajanev tegevus, mille puhul sarnase mõjutamine sarnasega kutsub esile sarnast. Kus kujutelm sarnaste vastastikkusest mõjust tehakse kosmilise seostatuse süstemaatiliseks printsiibiks, tekib struktuurilistest vaatekohtadest lähtuv maailmapilt. Selles on kõik korrastatud morfoloogiliste aspektide järgi ja omavahel vastastikku seotud.

Uusplatonistlik teoloogilis-loodusfilosoofiline spekulatsioon on välja arendanud sümpaatiliste struktuuride kosmoloogilise süsteemi, mida käsitlesin põgusalt artiklis õhtumaisest maagiast.<sup>5</sup> Selle mudeli järgi on kõik kosmilised elemendid korrastatud erinevateks "ridadeks", kus "ülevalt" (jumaliku vallast) "alla" (maise vallani) mõjuvad vastaspoole alged ja jõud. Õhtumaise nõiduse- ja maagiakujutelmaga mõistmiseks on nende seoste tundmine oluline.

Proklos (u 410–484) on sellise kosmose ülesehitust kirjeldanud järgmiselt:

*Kõikide hingestatud olendite looja on demiurg. Hingestatud olendite ahela ühes otsas on jumalad, teises maapealsed surelikud inimesed ja loomad. Et aga üsna võimatu on uskuda, et looja kohe ja vahetult pärast jumalaid, hingestatud olendite kõrgeimat astet, oleks loonud surelikud, s.t madalaima astme, tuleb paratamatult aktsepteerida vahelekkmeid.*

*Need vaheolendid moodustavad kolmikud: eristatakse ingleid, deemoneid ja kangelasi. Need kolm liiki kuuluvad kokku kõrgemalseisvate jumalatega, kusjuures iga jumalat ümbritseb talle omane hulk ingleid, deemoneid ja kangelasi, keda see jumal juhib ja kelle loomus ja põhiolemus peegelduvad omakorda talle järgnevates vaheolendites. Seetõttu on inglite, deemonite ja kangelaste liike sama palju kui on jumalate liike.*

Seejärel alustab Proklos uuesti deemonitega ja esitab edasised alamklassid, mis on oma funktsioonide poolest erinevad, nii et ühe klassi osaks on eksistentsieelsete hingede sidumine nende tähtedega, teise osaks on juhtida hingede kehasse laskumist ja jumaliku juurde tõusmist, kolmanda osaks korraldada jumalate ja nähtava looduse ühendamist.

*Neljas klass annab erinevatele olenditele maal elu ja mõistuse, viies vastutab nende olendite puhtkehalise poole eest ning lõpetuseks kuues kaitseb ja hoiab elutut materiat ja hoolitseb selle eest, et maa peal püsiks juba ähmastuma kippuv pilt jumalikest ideedest. Sel moel on nad ka kõike üksteisega siduva sümpaatia kaitsjad ja hoidjad.*

*Kellel on teadmine jumalate, inglite, deemonite ja kangelaste olemusest; kes teab, millised loomad, taimed, kivid jne on talle sümpaatsed või antipaatsed, ja lõpuks, ka nende "õigeid nimesid", see saab sundida nad kõik oma teenistusse.<sup>6</sup>*

Selle uusplatonistliku kosmoloogilise mudeli järgi tähendab nõidumine seega jumalike mõjude ja jõudude kasutamist, mis on osaliselt olemas kosmose erinevates elementides ja mille iseloom vastab eesmärgile, mida soovitakse saavutada: nii kasutatakse Veenust ja tema juurde kuuluvaid elemente kõige armastusega seotu puhul, Marssi riiu, sõja, surma jms tarbeks.

Varakristlus võttis selle skeemi ja demonliku maailma kujutelma üle ja kohandas ümber: demonites nähti langenud ingleid ja nende kosmilises asupaigas kohta, kuhu nad ülevalt olid langenud. Olles taevast minema kihutatud, püüdvat nad nüüd inimesi eksitada, kõike selleks, et olla austatud nagu jumalad.<sup>7</sup> Võime petta tulenevat nende erilisest loomusest. Kuivõrd nad elutsevad õhus, on neil ka õhusarnane keha. Ja nii nagu õhus toimub igasugune liikumine väga kiiresti, võivad ka nemad suure kiirusega kohta vahetada.<sup>8</sup> Õhukeha võimaldab neil inimestesse sisse tungida, neid piinata või neile pettepilte ette manada.<sup>9</sup> Kuna nad suudavad siia-sinna lennata, kogevad nad ka rohkem, kui inimene on võimeline teada saada.<sup>10</sup> Siia lisandub asjaolu, et nad on oma kõrge ea tõttu omandanud ka rohkem teadmisi, kui see on võimalik inimesel tema lühikese elu jooksul.<sup>11</sup> Pealegi olevat neil teravamad meeled.<sup>12</sup> Vaimuloomuse intellektuaalsed eelised annavad neile võime pettusteks. Nad olevat loonud nõidumise ja maagia, juurutanud astroloogilised ja selgelt nägemise kunstid.<sup>13</sup> Augustinuse järgi on nad võimelised ka imesid tegema: kas need on aga ainult pelgad silmapetted ja hanekstõmbamised või toimub see tänu nende võlukunstidele, selles lähevad arvamused siiski lahku.<sup>14</sup> Nende tõekuulutused ja ennustused puudutavad igatahes üksnes teadmisi inimese eest varjatud asjaoludest, mida nemad võivad kiiremini tajuda. Muidu kuulutavad nad ette eelkõige seda, mida nad ise sepitsevad ja siis ka ellu viivad (nt haiguste esilekutsumine<sup>15</sup>), või seda, mida nad teatud märkide põhjal ära tunnevad, kuid mida inimene näha ei suuda.<sup>16</sup>

Paganlike demonite iseloomu on seega käsitatud küll täiesti negatiivselt, nende väes ja mõjus maailmale pole aga siiski kaheldud.

*Jumalariigis* kirjutab Augustinus Veenuse templis asuva kustumatu lambi fenomenist. See kirjapanek ei ole huvitav üksnes demonoloogia seisukohast, vaid sealt on võimalik välja lugeda ka erilist arusaama demonite mõjuvõimest, mis saab kuradisobingu idee põhialuseks. Augustinus kirjutab: "Nimelt lisame me sellele kustumatule laternale ka mitmed teised imed, inimlike ja maagiliste, s.t demonlike kunstide imed, mida toimetavad inimesed või siis saadavad suurel hulgal korda ainult demonid: neid maha salata tähendaks ju vasturääkimist pühade raamatute tõe, millesse me usume. Selle valgusti juures kasutatakse inimese leiutatud kunstlikku asbestist mehhanismi või on see valmistatud

maagilise kunsti abil, mille tõttu inimesed lampi tolles templis uudistavad, või ilmutas mõni deemon end Veenuse nime all nii mõjusalt, et see imemärk sai inimestele nähtavaks ja kestis pike-mat aega. Kuid objektid, milles deemonid viibivad, pole mitte nende, vaid Jumala loodud, ja deemonid meelitatakse ligi erinevate, nende enda eelistatud meelelahutustega; mitte kui loomi toiduga, vaid kui vaime sümbolitega, mis vastavad iga üksiku kalduvusele. Näiteks igasuguste kivide, taimede, puude, loomade, laulude ja tavanditega. Sellest tulenevad siis maagilised kunstid [---]. Niisiis on väga palju deemonite tegusid [---]. Kui nimelt juba ebapuhtad deemonid selliseid asju võivad korda saata, siis kui palju võimsam neist kõikidest on Jumal, kes on loonud ka need inglid, suurimate imede esilekutsujad! On palju ja suuri imeasju, mida kreeklane *mechanémata*ks nimetab ja mis tekivad inimliku kunsti abil, endale Jumala loomingu kuulekaks tegemise abil. Seetõttu peavad inimesed, kes neid läbi ei näe, neid jumalikeks. Seepärast võis juhtuda, et mõnes templis hoiti pöranda alla ja lae peale paigutatud vastava suurusega magnetkivide abil rauast ebajumalapilti õhus hõljuvana. Et keegi magnetite olemasolust ei teadnud, peeti seda nõiduseks. Ja midagi sarnast võis ka, nagu juba öeldud, olla mõni osav mees teinud asbestkiviga nimetatud Veenuse tule puhul. Nõidujate, keda meie pühakiri nimetab mürgisegajaiks ja needjaiks, niisuguseid tegusid mõistsid deemonid sedavõrd arendada, et kuulus luuletaja annab edasi üksnes üldise arusaama, kui ta ütleb ühe seesuguses kunstis kogenud naise kohta järgmist:

*Mulle too teadjatar teatas, tal suutvat laul iga hinge  
rõõmuma panna või panna ta nukralt nutma ja kurtma;  
vee võib taandada jõel, võib muuta ka tähtedel suuna,  
mardused maa alt toob, maa jalgade all avab äkki  
mustjaks taarnaks ja mäelt toob laskuma lavvakad tammed.*<sup>17,18</sup>

Deemonlikud imed pole niisiis tõelised imed – Augustinus mõistab neid kui deemonite erakordsel intelligentsil põhinevaid tehnikaimesid. See, mida nimetatakse maagiaks ja nõiduseks, on seega deemonite tehnika või vähemalt põhineb nende tehnoloogial. See, mida deemonid esile kutsuvad, on tehnilised saavutused või, nagu kreeklane ütleb, *mechanémata*. Küsimuse puhul, kuidas deemonlikku tehnilist teadmist endale kasulikuks teha, on aga oluline see, mille Augustinus toob välja *De doctrina christianas*.<sup>19</sup> Ta käsitleb seal küsimust, mil määral on kristlasele lubatud paganlike teadmis-

te harrastamine. Sellele vastamiseks on vaja metoodilisi põhimõtteid, mis sobiksid inimliku teadmise koguhulga liigitamiseks, et jõuda üksikute teaduste hindamiseni. Siinpuhul teeb ta vahet asjade (*res*) ja märkide (*signa*) vahel. Teises raamatus arutleb ta märkide üle: see on sümbol, mis johtuvalt oma loomusest viitab peale meeltega tajutava välimuse veel mingile mõttele. Näiteks jälge nähes mõtleme, et on möödunud see loom, kelle jälge me näeme; või suitsu nähes saame aru, et ka tuli on lähedal; kuuldes mõne looma häält, võime teha selle põhjal järelduse tema meeleolu kohta; sõjasarve hääle järgi saavad sõdurid teada, kas neil tuleb edasi liikuda, taanduda või sooritada mõni lahingumanööver. Seega võib eristada kahte liiki märke: loomulikud märgid (*signa naturalia*) ja antud märgid (*signa data*). Näiteks lõkkesuits või loomajalg on loomulik, sõjasarvehüüd aga antud märk.

Inimeste seas on tähtsaimateks märkideks sõnad ja sõnade edastamiseks on omakorda märgid – kirjatähed. Augustinus arendab siinkohal põhjalikumalt edasi seisukohti, millele ta raamatus *Jumalariigist* ainult vihjab. Nõiduslikke vahendeid ja tegevusi tuleb käsitada asjade võrdkujude ja märkidena. Need on selleks, et deemonitega ühendust võtta. Nii nagu keel on inimestel enda arusaadavaks tegemise teenistuses ja üksikutel tähtedel, silpidel ja sõnadel pole iseenesest mingit tähendust, vaid need saavad oma tähistava jõu alles seeläbi, kui nende tähenduses kokku lepitakse (n.-ö 'kõneleping' sõlmitakse), nii ei ole ka nõiduse vahenditel mingit tähendust iseenesest, vaid ainult siis, kui neid kasutatakse teatud keele sõnadena deemonitega suhtlemisel.

Nõidus on seega kokkuleppeliste märkide kogum, mida saab kasutada deemonitega suhtlemiseks. Nii nagu keel põhineb inimestevahelisel kokkuleppel ja eeldab sellise seose vaikivat tunnustamist, nii põhineb ka nõidus teatud kommunikatiivsel lepingul deemonitega. Kuid mis muud on lepingu sõlmimine deemonitega kui deemonitekultus, ebajumalakummardamine? Nõidus ja ebajumalakummardamine on seega üks ja seesama.

See keskajal ja järgnevatel aastasadel tõsiste tagajärgedega teooria nõidumisest kui keelest, mille abil suheldakse deemonitega, puudutab eelkõige mittemeditsiinilisi seoseid (*ligaturae*) ja ravivahendeid (*remedia*), isikuid, amulette ja kombeid. Näiteks selliseid: "Sellele, kes luksub, [tuleb] öelda, et ta peab parema käega vasemat põialt hoidma."<sup>20</sup>

Aquino Thomas jätkab hiljem uuesti augustiinlikku teooriat maagilis-uskumuslike manipulatsioonide lepingulaadsusest ja vahendab seda oma *Summa theologiae* kesk- ja uusaja nõiateoreetikuile. Eriti oluline on tema lepingu mõiste laiendamine. Nii nagu Augustinus, mõistab ka Aquino Thomas nõiduse vahendeid ja tegevusi kui inimeste ja deemonite vahelise keele elemente. Iga keelekasutus eeldab aga keeleliste tähenduste sidusust. Enne, kui üks-teisega üleüldse saab mõtestatult rääkida, tuleb seetõttu kokku leppida sõnade tähenduses. Kõnet vallata ja arusaadavalt rääkida saab aga ka ilma sellist siduvat kokkulepet kinnitamata: seda eeldatakse vaikumisi.

Sama kehtib ka ebausuvahendite kasutamise kohta: see eeldab “vaikivat” kokkulepet (*pactum tacitum*) nende tähendussisu kohta seni, kuni tegutseja ei teadvusta endale “keeलेlepingut” deemonitega. Niipea aga, kui deemonitega suhtlemise võimalusi teadlikult kasutatakse, saab see aluseks “väljaöeldud kokkuleppele” (*pactum expressum*) nendega. Seega ei saa ükski ebausum manipulatsioon toimuda deemonitega lepingut sõlmimata, ükskõik kas deemonid tõugatakse tegudele “selgesõnalise kutsega” (*expressa invocatio*) või ilma selleta (*absque expressa invocatione*). Seega põhineb iga-sugune nõidus teadvustatud või teadvustamata sobingul deemonitega (*pactum significationum cum daemonibus initum*).<sup>21</sup>

Põhinedes õpetusel iga ebausuteo mõjususest ja eeldusel, et kõik, mis maailmas juhtub, võib juhtuda ka deemonite tõttu (*Omnia, quae visibiliter fiunt in hoc mundo, possunt fieri per daemones*<sup>22</sup>), on ebausku muudetud jubedaks ohuks – nii on seda tajunud ka hiliskeskaegne ja uusaegne nõiakujutus.

Eelnevale lisandub veel kuradikultus, mis hakkab õhtumaise nõiajahi arenguloos etendama üha suuremat rolli. Nõiasabati mõiste alla koondatud kultuse vormid on erinevad.

Teoloogiliselt ei tohi kuradikultuse ideed vaadelda pelgalt kuradilepingu teooria edasiarendusena, sest Augustinus tugineb oma nõiduse keeleteoreetilise iseloomustusena ka sakramenditeoloogilistele arutlustele. Olles märgiline tegevus, on nõidus võrreldav sakramentaalse märgikasutusega. Järelikult võib nõidumisvahendeid käsitada kui sakramente deemonikumdamisele poolehoiu väljendamiseks. Seega kehtib ka siin reegel, et “inimesi ei saa viia mingi usu tunnistamiseni teisiti kui seotuse kaudu ühiste nähtavate märkide ehk sakramentidega.”<sup>23</sup> *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*<sup>24</sup> räägib Augustinus lausa *magicis sacrise*st, käsitledes

Pythonissa Saamueli needmist. Ebausumärgi ja sakramendi paralleelsus viitab, et nõia- ja nõiakunstiteooria tagajärjed on samad sakramendiõpetusega. Kui sakramendil on “kirikutrajav funktsioon ja jõud”,<sup>25</sup> kehtib see ka ebausumärgi kohta: praktiseeriv ebausklik ja nõiduja määratleb end seega kui teatud kiriku liige, ja nimelt deemonliku kiriku oma.

## Antropoloogia

Hiljemalt 18. sajandi valgustusajastu ebausukriitikas kohtab silmatorkavalt sageli ebausumist naistele, eriti “vanadele naistele”. Johann Georg Schmidti 18. sajandi algusest pärinev paljutsiteeritud ja -loetud neljakõiteline ebausupoleemika *Mukitud seelikufilosoofia*<sup>26</sup> seostab ebausumist oma pealkirjas “üliarukate”, niisiis paremal juhul pahaaimamatute naistega ja lisab sellele tähelepanekuid “vanade naiste vanaeidelikest valedest”.<sup>27</sup>

Ületamatud on *Nõiahaamri*<sup>28</sup> teemakohased heietused ja kogud. Neid aga pelgalt autorite “õeluse, rumaluse, halastamatuse, silmakirjalikkuse, salakavaluse, ebapuhtuse, jampslikkuse”<sup>29</sup> arvele panna oleks möödavaatamine asjaolust, et *Nõiahaamer* pärineb suures osas Öhtumaa õpetatud ja teoloogilisest kirjandusest ning teeb oma temaatilise ühtepõimimise kaudu nähtavaks selle, mis eraldi võetuna ei tarvitse eriti silma torgata: pidades silmas naiste arvatavat erilist kalduvust nõidumisele, konstateeritakse: “Mis puutub aru või vaimse mõistmist, näivad nad [naised] olevat teisest liigist kui mehed, millele viitavad autoriteedid, üks teatav põhjus ja erinevad näited pühakirjas.”<sup>30</sup>

*Nõiahaamrist* veidi vähemhaarava arutluse ja süüdistuse naise kui ebausum suurima edendaja kohta esitab iga ebausuvastane seisukohavõtt (niikaua kui Öhtumaa pinnal üldse saab rääkida ebausukriitikast).

Nimetagem siinkohal mõningaid, näiteks Pariisi Wilhelmit,<sup>31</sup> Frankfurdi Johannest<sup>32</sup> ja Heidelbergi magister Nikolaus Jauerit,<sup>33</sup> kelle arvukates käsikirjades levitatud traktaat *De superstitionibus* esindab kindlat arvamust, et ebausum levitajad on ennekõike naised. Landskrona Stephanil leidub *Taevatees* osutus, et “patused vanad naised ja mõned kergemeelsed uskmatud ning rumalad inimesed on (selle) välja mõelnud” [*sunder alte weiber unnd etlich leichtfertig ungeläubig und naerrisch leüt [das] erdacht habendt.*]<sup>34</sup>



Frankfurdi Johannes paneb naiseliku kalduvuse nõidusele juba selgesõnaliselt tema arvates naistele omase intelligentsi puudumise arvele.<sup>35</sup>

Mõisteajalooliselt on see kõigest üks osa mõistest “ebausklik eideke” (*superstitiosae mulierculae*), nagu teda tunneb juba Hieronymus:<sup>36</sup> naise väidetav loomupärane intelligentsi ja aru puudus. Ka Lactantius usub, et kalduvust ebausule tuleb pidada naiseliku loomuse nõrkuste hulka kuuluvaks.<sup>37</sup>

Lactantiuse väljendit *superstitio anilis* kasutasid väga sageli juba Cicero ja teised antiikkirjanikud ja see võimendab väidet naiselikust kalduvusest ebausule, nimetades lisapõhjuseks vana-dusnõustrust.<sup>38</sup>

Selleks, et mõista ebausklikkuse antropoloogiat õigesti, tuleb selgusele jõuda etümoloogilistes implikatsioonides, mis sisalduvad mõistes *anilis superstitio* (‘vananaiste ebausk’). Ladinakeelse *superstitio* etümoloogia oli ilmselt juba varakult risustunud. Lihtsate koostisosade *super* ja *stare* seos lähtub järgmistest keelelistest algtest: 1) sõnast *superstes*, mis tähendab sama, mis ‘üle olema’, ‘üleelanu olema’ ja 2) sõnast *superstitiosus* selle varem käibel olnud tähenduses ‘kartlik’, eriti aga ‘liialdatult kartlik’ religiooni asjus.

Cicero on need, ilmselt ka oma tähenduselt suguluses olevad sõnad, etümoloogiliselt ühendanud. Ta selgitab seda võrdluses sõna *religiosus* tähendussisuga: neid, kes päevast päeva põlvitavad, paluvad ja ohverdavad, et nende lapsed *superstitites* oleksid, “ellu jääksid”, nimetatakse seetõttu *superstitiosi*; aga neid, kes järgivad hoolikalt kõike jumalakultuse juurde kuuluvat, nimetatakse *religiosi*, mis tähendab sama mis “need, kes midagi hoolsalt järgivad”.<sup>39</sup> Sevilla Isidor, 6.–7. sajandi Hispaania kirikuksa, tutvustas seda selgitust keskajale.<sup>40</sup>

Cicero näeb niisiis *homo superstitiosuse*, ‘ebauskliku inimese’ tunnuseks tema kartust ja pelglikkust, nagu seda antud seoses leidub ennekõike vanade naiste juures. Raamatus *Ettekuulutamisest* kirjeldab ta ebauskliku hirmuerutuse seisundit järgmiselt: “Samuti, nagu [meie] kohus on religiooni levitada, on [meie] kohus ka kõik ebausuidud välja juurida. Sest ta on võimukas ähvardaja ja pealetungija. Pööra end kuhu tahad, ta järgneb sulle: sa võid kuulda võtta nägijat või ennet, võid ohverdada või lindude järgi ennustada, võid ringi vaadata kaldealase või haruspeksi järele, võib tulla äikest või võivad sähvida põuavälgud või lööb pikne kuhugi sisse, kord on miski võlumärgina maailma tulnud või juhtu-

nud (ja kõigest sellest peab midagi sagedasti toimuma) – kunagi ei saa sa kindla ja rahuliku vaimuga paigale jääda.”<sup>41</sup>

Selgelt tõuseb esiplaanile seos hirmu ja kartusega, mis Cicero arvates väljendub sõnas *superstitio*. Mõlemad on tema arvates olulised ebaususe elemendid ja ebauskliku inimese omadused. Teisal formuleerib ta napilt: *Superstitio, qua qui est imbutus, quietus esse numquam potest*<sup>42</sup> (‘Mitte kunagi ei saa olla rahulik keegi, kes on ebausust täidetud’).

“Vananaiste ebaususe” mõisteringi kuulub ka kategooria “vana-naiste jutt”, nagu näiteks tuleks tõlkida Ambrosiuse väljendit *aniles fabulae*,<sup>43</sup> samuti Basileios Suure “muinasjututädi” kuju.<sup>44</sup> Antiik- ja keskaja kristlike kirjanike sarnaste nimetuste kasutamises on paiguti hoomatav antropoloogilisest raamistikust rohkemat. Näiteks võrdleb Turini Maximus “vana luulu” ja “paganlikke nar-rusi” vanaema jutustustega.<sup>45</sup>

Paganlust ei peeta “vanaemaks” legitiimse esivanema mõttes, vaid “vanaemaks”, kes jutustab uskumatuid lugusid ja – mida apolo-geetiline poleemika ei väsi varieerimast – kõige lapsikumaid, labasemaid petujutte ja väljamõeldisi.

Paganlus pole midagi muud kui suur narrus, see on õõnes ja tühi, sigitatud vaimust, mis on sarnane “vanade naiste nõrgamõistus-likkusele”. Paganlust iseloomustatakse hulga iseloomulike epiteeti-dega: mõttetü, tähendusetu, pime, mittemidagiainav, juhm, ebausaldusväärne, kehtetu, tühi, alp, naeruväärne, vananaiselik, valelik, nõdrameelne ja hull.<sup>46</sup> Lisanduvad märkused selle kohta, et pagan-luse ja ebaususe üle võib üksnes naerda ja et nad peaksid õigupoolest oma mõttetute ettekujutuste pärast häbist punastama.<sup>47</sup>

On raske uskuda, et selliste mõtteavaldustega oleks mõeldud ainult juhmust, mille vastu isegi jumalad asjatult võitlevad. Ette-heide intellektuaalse puudulikkuse kohta suunab kogu kompleksi *error-ignorantia-insipia-stultitia* vaatlema laiemas seoses. Vähemalt tekib küsimus, kas esiplaanil asetsev süüdistamine “eksituses”, “juhmuses” ja “narruses” ei varja enda taga lihtsalt põhimõtteliselt pagana ja ebauskliku loomusest sugenevat juhmuse vormi.

Õhtumaise pagana- ja ebausukriitika seisukohast on oluline Braga peapiiskopi Martini (515–580) näidisjutlus misjonäridele esitamiseks “harimatute” (*rustici*) juures, kes, olles ristitud, kummardavad edasi ebajumalaid.<sup>48</sup> Braga Martin selgitab selles paganluse päritolu, olemust ja ajalugu järgnevalt: Jumal lõi inglid koos taeva ja maaga. Neist üks ei tahtnud aga Jumalat, oma loojat, austada, vaid pidas

ennast jumalasarjaseks. Selle kõrkuse (*superbia*) eest visati ta koos oma liitlastega taevast alla ja temast sai sünge kurat, tema vandeseltslastest deemonid. Selle järel vormis Jumal inimese, et võtta teda seniks, kui ta käsku täidab, surematuna truudusetute inglite asemel taevasse. Seepeale läks kurat inimese peale kadedaks ja veenis teda Jumala käsust üle astuma, mispeale inimene aeti paradiisist välja – pagendusse maa peale, kus ta nüüd vaeva ja valu peab kannatama. Esimeste inimeste järeltulijad unustasid oma looja ja saatsid korda mitmeid pahategusid, nii et Jumal sai viha-seks ja uputas kõik peale Noa ja tema perekonna suures veetulvas. Pärast veeuputust, kui inimesed hakkasid uuesti maapinda asustama, unustasid nad uuesti oma looja ja jumalikustasid loodust. Ühed palusid päikest, teised kuud, tähti, tuld või merd, sest nad uskusid, et mitte Jumal pole neid asju loonud, vaid nad on pigemini ise- enesest tekkinud ja ise jumalad.

Nii pettis kurat ja kogu tema liitlaskond teadmatuid inimesi (*ignaros homines*). Nad näitasid end erineval kujul, rääkisid inimestega ja saavutasid selle, et neid austati kui jumalaid ja neile toodi mägedel ja metsades ohvreid. Seejuures võtsid nad endale kurjade inimeste nimed, kes olid oma elu kuritegudega mööda saatnud: nii ütles üks enda olevat Jupiteri, teine deemon nimetas end Marsiks, kolmas Merkuuriks, neljas Saturniks ja üks deemon väitis end olevat Veenus.

See õpetus ebajumalakummardamise allika kohta paistab silma euhemeeriliste ja demonoloogiliste tõlgenduselementide seostamine poolest, nagu ka tõelise ebajumalakummardamise ja krea- tuurijumaldamise eristamine poolest. Ebajumalakummardamisele eelneb Martini arvates kreaaturijumaldamine ja sellele inimeste moraalne rikutus. Esimeste inimeste järeltulijad unustasid Jumala, oma looja, ja saatsid korda palju patutegusid, iseloomustab Martin veeuputuse-eelset inimkonda. Loodusekultusest või ebajumala- kummardamisest veel juttu pole, vaid üksnes inimkonna eetilisest langusest, mis põhineb Jumala unustamisel. Pärast veeuputust kas- vas jumalaunustus vabatahtlikuks jumalahülgamiseks (*dimisso crea- tore*), mille tagajärjeks oli Jumala mittetundmisel põhinev krea- tuurijumaldamine: usuti, et päike, kuu, tähed, tuli ja vesi on iseene- sest tekkinud ja nad on jumalad. Alles nüüd sekkusid deemonid, nähes, et inimkond oli kaotanud teadmise (*ignaros homines*) ja oli eksiteadmises loodusest ja maailma algusest.

Ebajumalakummardamisse langenud inimesi nimetab Martin *homines ignorantes deum* ja *ignorantes rustici*. See kehtib nii eel-

kristliku inimkonna kui ka usust taganenud kristlaste kohta. Ido-laatrulist langust näitavad edaspidigi vähene usk ja kahtlused: *non ex toto corde in fide Christi credunt*. Ebauskliku inimese *ignorantia* – seda näitas Braga Martini näidisjutlus väga selgelt – ulatub seega vahetult tagasi esimese inimese langemiseni, mis on viinud inimliku aru ja Jumala ning maailma loomuse tundmise tuhmumisele. See seisukoht kuulub traditsioonilisse õpetusvaramusse paradiisipatu tagajärgedest. *Ignorantia* on selle “vana patu”<sup>49</sup> tagajärg, see on pärispatuse inimese rikutud loomuse pitsere: niimoodi arult nõrgestatuna ja teadmatuseuttu mähituna<sup>50</sup> olevat inimkond jõudnud looduse jumalikustamiseni ja selle tagajärjel sattunud surnud inimeste ja elutute nukkude kummardamisse.<sup>51</sup>

Ükskõik kui diferentseeritud ja erinevad on olnud hiliskeskaja lõpuni õpetused esimese patu tagajärgedest, kohtab kõikjal, kus selle müütilise languse üle juureldakse, mõtet, et pattulangemine on viinud mõistuse üleüldise tuhmumise ning Jumala, maailma ja inimloomuse hindamise nõrgenemise, teadmatuse ja eksimuseni. Selleski osas on Augustinusel olnud keskaja pärispatu-teoloogiale suurim mõju. Teoses *Jumalariigist* toob Augustinus esile, kuidas inimest paradisis peteti ja ahvatleti.<sup>52</sup> Langenud inglid, tahtes inimest Jumalast eemale meelitada, teadsid hästi, et Aadamat nad ahvatleda ei saa, sest too oli täiesti eksimatu, varustatud kõrgete teadmiste, kõikmõeldavate vaimsete ja kehaliste eelistega. Teda poleks deemonid suutnud petta. Käsitus esimese inimese intellektuaalsetest eelistest ei ole Augustinuse leid. Umbes pool sajandit varem oli Salamise Epiphanius sama väljendanud oma teoses *Hereetikute vastu*: “Muidugi pöördus Kurat, kuna ta ei suutnud petta mehelikku hinge, mida Jumal oli tugevdanud Jumala tõetundmisega, naise poole, seega ilmselgelt inimese teadmatuse poole; ja et ta ei saanud oma mängu mängida tugeva tarkusega, proovis ta ligi meelitada neid, kelle (vaimu) tuhmistas teadmatuse pimedus. Nii riputas ta end järelejätmatusl naiselike mõtete külge, liiga suure iha ja soovide külge, s.t naiseliku teadmatuse külge inimese juures; kindla, aga püsiva hinge ees pörkub ta tagasi, sellise ees, mis õpetab harmoonilisi ja ainulisi teadmisi ja tunneb looduse seaduse põhjal Jumalat ennast.”<sup>53</sup>

Vähemalt selles osas, mis puudutab esimese inimese intellektuaalsete võimete hindamist, said varakristlikud kirjanikud jätkata eelkristlikke vaateid. Ka kreeka filosoofid olid veendunud selles, et “vanad” olid iseenda loomusest ja maailmast rohkem teadnud. Stoik

Poseidonios, Cicero õpetaja, iseloomustab algaega nii: “Kuna inimestel oli vahetu, veel igasugusest võorandumisest või äralangemisest rikkumatu kokkupuude jumalikuga, maailma logosega [---]. Samal põhjusel on sellele, mida ütlesid välja endisaja targad, iseloomulik eriliselt tõene sisu.”<sup>54</sup> Hiljem on uusplatonismile lähedalseisev platoonik Numenius Apameast väljendanud veendumust, et kui tahetakse leida tõde, tuleb küsitleda lugupeetud rahvaid – braahmaneid, juute, maage (= kaldealasi) ja egiptlasi.<sup>55</sup> Juba Platon on märkinud vanaaja tarku kui dispuudi tähtsaid osalisi: “Vanad” on andnud asjadele nende nimed<sup>56</sup> ja vahendanud meile teadmist hinge surematusest.<sup>57</sup> “Vanad” olid tõele lähedal, kuna nad olid veel lähedal lätetele ja jumalatele.<sup>58</sup> Augustinus arendab teoses *Jumalariigist* õpetust inimese langemisest paradiisis: “Pärast seda, kui aga too upsakas ja seetõttu kade ingel oli oma kõrkuse tõttu Jumalast ära pöördunud, tahtes oma türanlikus uhkuses meelsamini alluvate üle rõõmustada kui ise alluv olla, ja ta vaimsest paradiisist välja tõugati, püüdis ta võrgutava kavallusega inimese meele järele, keda ta, kuna ta ise oli langenud, tolle püsivuse pärast kadestas. Seega valis ta endale kehalises paradiisis, kus koos mõlema inimese – mehe ja naisega – jooksid ringi ka ülejäänud vagurad ja kahjutud maised elusolendid, välja mao, libeda, keerdkäikudes osava, just tema teoks sobiva looma, kes pidi teda kõnemeheana aitama. Vaimses öeluses tegi ta oma inglivälimuse ja erakordse loomuse abil mao endale kuulekaks, et teda oma tööriistana kasutada, ja alustas niimoodi petukõnet naisega. Mõeldes, et mees pole nii kergeusklik ja et teda ei saa tema enese eksimise läbi petta, vaid teda saab ainult võõra eksimise läbi murda, tegi ta algust inimpaari alama osaga, et niimoodi järgemööda tervikuni jõuda.”<sup>59</sup>

Petta sai ainult Eevat, kes ei olnud osaline Aadama eksimatuses. Eeva astus Jumala käsust üle ja tõukas, pärast seda, kui ta oli ka Adamat veennud, kogu inimsoo suurimasse viletsusse: “Tol ajal sõi inimene inglileiba, mille järele ta nüüd ihaleb, praegu sööb ta valuleiba, mida ta tookord ei tundnud. Valud, inimeste üldine lein, üleüldine Aadama poegade halin! Too rõhitses kõhutäiusest, meie luksume näljast [---]. Miks ta ei hoidnud meile seda, millest me nii rõhuvalt puudust tunneme; ta võinuks seda ju kergesti? Miks on ta nõnda meie eest valguse peitnud ja meid pimedusega katnud?”<sup>60</sup>

1487. aastal ilmunud *Nõiahaamer*<sup>61</sup> esindab – teisiti, kui seda tahaksid poleemilised mahategemised, mis näitavad raamatu auto-

rit Heinrich Kramerit (Institorist) nõiajahi “kirjutuslauakurjategijana” – augustiinlikku pärispatuõpetust ja selle antropoloogilist traditsiooni, mis ilmneb arutlustest naise kergeusklikkuse üle. Viimane tõstetakse esile kui naise nõidusele kaldumise olulisim põhjus. Juurde lisatakse vastavad tähelepanekud naise loomulike intellektuaalsete puudujääkide kohta: “Sest mis puutub arusse või vaimse mõistmisse, näivad nad [naised] olevat teisest liigist kui mehed, millele viitavad autoriteedid, üks teatav põhjus ja erinevad näited pühakirjas.”<sup>62</sup> Tuginedes Terentiusesele – “Naised on nõrga aruga, peaaegu nagu lapsed”<sup>63</sup> – näitab *Nõiahaamer* aru nappuse ja kergeusklikkuse tihedat seotust. Viimasele viitavat juba *femina* etümoloogia. Sõna olevat tuletatav osadest *fe*, see tähendab *fides* ja *minus* (‘vähem’) ning tähendavat seda, ‘kel vähem usku’.<sup>64</sup> Ta jätkab: “Niisiis on naine loomult nõrk, kuna ta kiiremini usus kahtleb ja ka kiiremini usku salgab, mis on nõiduse põhialus.”<sup>65</sup>

Võttes kokku erinevad kujutlused, mis on aluseks oletusele naiste antropoloogiliselt põhjendatud kalduvusest nõidumisele, saame järgmise loetelu.

1. Juba eelkristlikud kirjanikud omistasid naistele, eriti vana-dele naistele, erilist ebausulähedust. Selle põhjuseks näib olevat silmatorkav kartlikkus ja erutatatus religiooni puutuva suhtes ehk *anilis superstitio*. Sellest kujutlemast on tuletatud veel mõiste “vananaiste ebausku”.

2. “Vananaiste ebausku”, nagu see väljendub näiteks “vananaiste juttudes”, peab Basileios Suur paganluse metafooriks. Paganluse müüdid olevat samamoodi mõttetud nagu meie vanaemade muinasjutud. Paganlust nimetatakse “vanaks eksituseks” (*error antiquus*) ja “narruseks” (*stultitia*). Siiski on sellega mõeldud ilmselgelt rohkemat kui suudab väljendada metafoor.

3. “Rumalus” ja “narrus” ilmnevad nimelt kui paganlusele omased jooned, sest algusest peale põhineb paganlus esimese inimese “teadmatusel” (*ignorantia*).

4. Ühelt poolt mõistetakse *ignorantiat* kui esimese patu tagajärge, teiselt poolt kirjeldatakse esimest pattu kui esimese naise loomuliku arunappuse tagajärge, sest Aadama küljeluust tehtud Eevat peetakse teisejärguliseks loominguks. Nii võis ainult tema, kellel ei olnud osadust Aadama eksimatuses, järele anda mao meelitustele.

5. Seega peituvad loomises eneses naisele loomuomased puudused. Tema intelligentsi ulatus moodustab lõpuks “nõiduse aluspõhja”.<sup>66</sup>

Tõlkinud Jaak Metsallik

Tõlgitud raamatust Harmening, Dieter 1991. *Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens*. Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie. Würzburg: Königshausen & Neumann.

## Kommentaariid

<sup>1</sup> Duerr, Hans-Peter 1978 (1985). Über die Grenzen der Völkerkunde oder: Können Hexen fliegen? *Zeitschrift für Parapsychologie* 20; kordustrükk: H.-P. Duerr 1985. *Satyricon: Essays und Interviews. Erweiterte Neuauflage* (= edition suhrkamp 1346). Frankfurt am Main, lk 12–29.

<sup>2</sup> “Esimene selliste [nõia]salvide kolmest liigist paneb uskuma – pärast seda, kui keha on punaseks minemiseni sisse hõõrutud –, et ollakse õhku tõstetud. Keskaegsed müstikud rääkisid sellisel puhul levitatsioonist.” Duerr, Hans-Peter 1978. Über die Grenzen der Völkerkunde oder: Können Hexen fliegen? *Zeitschrift für Parapsychologie* 20, lk 12.

<sup>3</sup> Lecouteux, Claude 1985. Hagazussa – Striga – Hexe. *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung* 18, lk 57–70.

<sup>4</sup> Kramer (Institoris), Heinrich 1906. *Malleus Malleficarum*. Tõlge saksa keelde J. W. R. Schmidt *Der Hexenhammer*. Berlin 1906, kordustrükk Darmstadt 1974; vrd Harmening, Dietrich 1991. Die Hexe des Hexenhammers – Literarische Kombinationen. *Zauberei im Abendland*. Würzburg, lk 60–69.

<sup>5</sup> Järgnev teosest: Harmening, Dieter 1983. Magie (Von der Spätantike zur Renaissance). *Kindlers Enzyklopädie IV. 'Der Mensch'*. Zürich, lk 691–692.

<sup>6</sup> Hopfner, Theodor 1921. *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*. Studien zur Paleographie und Papyruskunde 21 & 23. Leipzig. Kordustrükk: Amsterdam 1974, lk 19 jj, 223.

<sup>7</sup> Augustinus. *De civitate Dei* II, lk 4, 24–25.

<sup>8</sup> *Daemonum eam esse naturam, ut aerii corporis sensu terrenorum corporum sensum facile praecedant, celeritate etiam propter eiusdem aerii corporis superiorem mobilitatem non solum cursus quorumlibet hominum uel ferarum, uerum etiam uolatus auium incomparabiliter incant.* Augustinus. *De divinatione daemonum*, c. 3, CSEL (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien 1866 jj), lk 41, 603; vrd Hrabanus Maurus. *De magicis artibus*. PL (= Jacques-Paul Migne. *Patrologia latina*. Paris 1878 jj), lk 110, 1102.

<sup>9</sup> *Nad hiilivad õhkõrnade vaimudena salaja isegi kehadesse ja põhjustavad haigusi, hirmutavad hingi, moonutavad liikmeid, et neid end austama sundida.* Minucius Felix. *Octavius*, c. 27, tõlgitud raamatust Bibliothek der Kirchengväter. 1911 jj.

<sup>10</sup> [---] *quibus duabus rebus, quantum ad aerium corpus attinet, praediti, hoc est acrimonia sensus et celeritate motus, multo ante cognita praenuntiant uel nuntiant, quae homines pro sensus terreni tarditate mirentur.* Augustinus. *De divinatione daemonum*, c. 3, CSEL (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien 1866 jj) 41, 603; vrd. Hrabanus Maurus. *De mag. art.*, toim PL (vt märkus 8): 110, 1101.

<sup>11</sup> *Civ. Dei IX 22; accessit etiam daemonibus per tam longum tempus, quo eorum uita protendi-tur, rerum longe maior experientia, quam potest hominibus propter breuitatem uitae prouenire. per has efficacias, quas aeri corporis natura sortita est, non solum multa futura praedicunt daemones, uerum etiam multa mira faciunt,* Augustinus. *De divinatione daemonum*, c. 3, CSEL (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien 1866 jj) 41, 604; vrd Hrabanus Maurus. *De mag. art.* toim PL (vt märkus 8): 110, 1101.

<sup>12</sup> Augustinus. *De civitate Dei IX 21* jj, vrd Harmening, Dieter 1979. *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters.* Berlin, lk 176.

<sup>13</sup> *Muu hulgas* Minucius Felix. *Octavius*, c. 26; Lactantius. *Epitome div. inst.* c.23; Augustinus. *Civ. Dei XXI 6*; Hrabanus Maurus. *De mag. art.*; Thomas v. Aquin. *Summa theologiae II: 94, 4.*

<sup>14</sup> Augustinus. *De civitate Dei VIII: 19, 20; X: 12.*

<sup>15</sup> *Quae cum ita sint, primum sciendum est, quoniam de diuinatione daemonum quaestio est, illos ea plerumque praenuntiare, quae ipsi facturi sunt accipiunt enim saepe potestatem et morbos inmittere et ipsum aerem uitando morbidum reddere et peruersis atque amatoribus terrenorum commodorum malefacta suadere, de quorum coribus certi sunt, quod sint eis talia suadentibus consensuri.* Augustinus. *De divinatione daemonum*, c. 3, CSEL (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien 1866 jj) lk 41, 607.

<sup>16</sup> [---] *aliquando autem non quae ipsi faciunt, sed quae naturalibus signis futura praenoscent, quae signa in hominum sensus uenire non possunt, ante praedicunt. neque enim quia praeuidet medicus, quod non praeuidet eius artis ignarus, ideo iam diuinus habendus est. quid autem mirum, si quemadmodum ille in corporis humani uel perturbata uel modificata temperie seu bonas seu malas futuras praeuidet ualitudines. sic daemon in aeris affectione atque ordinatione sibi nota, nobis ignota futuras praeuidet tempestates.* Augustinus. *De divinatione daemonum*, c. 3, CSEL (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien 1866 jj) lk 607 jj.



<sup>17</sup> Vergilius. *Aeneis* IV: 484–488. Tõlk Ants Oras. *Hortus Litterarum*. Tallinn 1992.

<sup>18</sup> Augustinus. *De civitate Dei* XXI: 6, tõlk Carl Johann Perl, 3. köide. Salzburg 1953, lk 426–428.

<sup>19</sup> Toim CSEL 80 (vt märkus 8), tõlge raamatust *Bibliothek der Kirchenväter* (vt märkus 9).

<sup>20</sup> Augustinus. *De doctrina christiana* II: 20, tõlge raamatust *Bibliothek der Kirchenväter* (vt märkus 9): 49, 77. Samuti ka Ivo von Chartres. *Decretum*. P. XI. c. 13, toim PL (vt märkus 8): 161, 748.

<sup>21</sup> Augustinus. *De doctrina christiana* II: 20, tõlge raamatust *Bibliothek der Kirchenväter* (vt märkus 9): 49, 77. Thomas von Aquin. *Summa theologiae* II: 92–96, pass.

<sup>22</sup> Thomas von Aquin 1855. *Quaestiones disputatae de malo*, qu. 16. art. 9., toim *Opera omnia*. 15. Parmae.

<sup>23</sup> Augustinus. *Contra Faustum* 19: 11, toim CSEL (vt märkus 8).

<sup>24</sup> II 3, 3, toim PL (vt märkus 8): 40, 144.

<sup>25</sup> F. Hofmann 1933. *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. München, lk 341.

<sup>26</sup> *Die gestriegelte Rockenphilosophie* 1718. I–IV. Chemnitz.

<sup>27</sup> *Die gestriegelte Rockenphilosophie* 1718. I–IV. Chemnitz, eessõna.

<sup>28</sup> Vrd märkus 4.

<sup>29</sup> E. D. Hauber 1838–1745. *Bibliotheca sive acta et scripta magica etc.* I–III. Lemgo; tsit. Schmidt. Eessõna raamatule: Kramer (Institoris), Heinrich 1906. *Malleus Malleficarum*. Tõlge saksa keelde J. W. R. Schmidt *Der Hexenhammer*. Berlin, lk VIII.

<sup>30</sup> Kramer (Institoris), Heinrich 1906. *Malleus Malleficarum*. Tõlge saksa keelde J. W. R. Schmidt. *Der Hexenhammer*. Berlin, lk 98.

<sup>31</sup> Vrd Adolph Franz 1898. *Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrten Geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts*. Freiburg, lk 175. Järgneva kohta Harmening, Dieter 1970. *Aberglaube und Alter. Skizzen zur Geschichte eines polemischen Begriffes: Volkskultur und Geschichte. Festschrift für Josef Dünninger*. Toim Dieter Harmening & Gerhard Lutz & Bernhard Schemmel & Erich Wimmer. Berlin, lk 211 jj.

<sup>32</sup> Samas, lk 155.

<sup>33</sup> Samas.

<sup>34</sup> Augsburg 1484, Kap 10; pärit Geffcken, Johannes 1855. *Der Bilder-catechismus des fünfzehnten Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther*. Leipzig, lk 108–116, siin lk 112.

<sup>35</sup> *Ipse quidem mulieres nunquam vident in ratione et intelligentia quam viri, et hinc est quod magis istis superstitionibus illaqueate tenentur et difficilium amoventur.* Franz, Jawor (vt märkus 31), lk 155, märkus 2.

<sup>36</sup> Hieronymus. *Comment. in ev. Matth. lib. IV.*, ad c. 23, v. 6, toim PL (vt märkus 8) lk 26, 168; vrd Cicero. *Oratio de domo sua*, c. 40, toim G. Peterson 1910. M. *Tulli Orationes*. V. Oxonii, lk 39: *Quid tibi necesse fuit anili superstitione, homo fanaticae, sacrificium, quod alienae domit fieret, invisere? quae autem te tanta mentis imbecillitas tenuit ut non putares deos satis posse placati nisi etiam muliebribus religionibus te implicuisses?*

<sup>37</sup> [---] *si enim feminae sexus infirmitate labuntur nam interdum isti muliebrem aut anilem superstitionem uocant – uiri certe sapiunt.* Lactantius. *Divinae institutiones*. V 13, toim. CSEL (vt märkus 8), lk 439.

<sup>38</sup> Vrd Minucius Felix. *Octavius*, c. 13,5; Lactantius. *Div. inst.* V: 2 & 13; Id., *Epitome div. inst.* 17; Augustinus. *De civitate Dei* IV: 30.

<sup>39</sup> [---] *qui totos dies praecabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati [---] Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegere, sunt dicti religiosi.* Cicero. *De natura deorum* II 28, toim A. S. Paese. Cambridge & Massachusetts 1958.

<sup>40</sup> *Etymologiae*. X 244; vrd G. Goetz. *Corpus glossariorum latinorum V. Lipsiae et Berolini* 154; *Superstitiosus. ayt cicero ap qui totos dies praecabantur et in molabant. ut sibi sui liberi subprestites essent*, 11. sajandi marginaal.

<sup>41</sup> Cicero. *De divinatione*. II: 72, toim Arthur Stanley Pease 1920–1923; kordustrükk Darmstadt 1963; vrd Georg Heinrich Moser (tõlk) 1828. *Cicero. Zwei Bücher von der Weissagung*. Stuttgart.

<sup>42</sup> Cicero 1960. *De finibus bonorum et malorum* I: 60, tõlk ja toim Alexander Kabza. München, lk 60.

<sup>43</sup> *Exameron*. IV 32. toim CSEL (vt märkus 8) XXXII: 1, lk 138–139.

<sup>44</sup> *Ego tamen hanc fabulam rejicio ut popularem, utque ab aniculis introductam in mulierem coetum*, Basileios d. Gr. 1867. *De invidia* 4. (toim PG (= Jaques-Paul Migne. *Patrologia graeca*. Paris), lk 31.

<sup>45</sup> *Et nos possumus dicere in veritate, quia avia nostra, id est error antiquus et gentilis stultitia hoc dicebat.* *Tractatus* IV. *Contra paganos* (toim PL (vt märkus 8)), lk 57, 783.

<sup>46</sup> Harmening, Dieter. *Aberglaube und Alter* (vt märkus 31). Lk 218.

<sup>47</sup> *pagani erubescant pro tam absurdis opinionibus.* Daniel von Winchester. *Bonifatii ep.* 23 (toim MGEp (= Monumenta Germaniae historica. *Epistolae* III [II. ed.])), lk 272.

<sup>48</sup> *De correctione rusticorum, qui cum fideles essent, honorem exhibeant idolis*, C. W. Barlow (toim) 1950. *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*. New Haven.

<sup>49</sup> Didymus. *De Trinitate* II, c. 12, III, c. 17, toim PG (vt märkus 44), lk 39, 384, 867; *antiquum illud delictum*. Pelagius. In Rom V, c. 12, Souter, A. (toim) 1926. Cambridge, lk 46.

<sup>50</sup> *Jeremias der Propheta sprach: Opposuiisti nubem, ne transeat oratio, herre got, sprach er, du hast ein wolken gesatz zwischen uns und dich, daz unser gebeth dar zu dir nicht moge comen. daz wolken nam unser herre Jhesus Christus dar von mit sinem tode*. Anton E. Schönbach. *Predigten I*: 179; vrd Gregor von Nazianz. *Orat. theol.* XXVII: 12.

<sup>51</sup> Theophilus von Antiochen. *Ad Autolyicum* II: 28; Athenagoras von Athen. *Apol.* 22; *Origines in Rom.* V: 12; Athanasius. *Contra gentes* 7 sq.; Cyrill von Jerusalem. *Cat.* VI: 11 jj; Augustinus. *De civ. Dei* XXI: 14; Gregor von Tours. *Historiarum liber* 5; Pirmin. *Dicta* 2–4.

<sup>52</sup> Augustinus. *De civ. Dei* XIV: 11, vrd Perl. Zur Psychologie des Sündenfalls; vrd A. Solignac. La Condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin. *Nouvelle Revue théologique* 88 (1956), lk 367–476.

<sup>53</sup> I 3, C. 37 (73), toim PG (vt märkus 44), lk 643.

<sup>54</sup> N. Brox 1967. *Antignostische Polemik bei Christen und Heiden: Münchener Theologische Zeitschrift* 18, lk 285. “Gnostiseeriva” Tooma evangeeliumi (umbes 200 pKr) sarnase mahategeva hoiaku kohta vrd Ernst Werner & Martin Erbstößer 1986. *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*. Wien & Köln & Graz, lk 15.

<sup>55</sup> Brox, N. 1967. *Antignostische Polemik bei Christen und Heiden: Münchener Theologische Zeitschrift* 18, lk 285–286.

<sup>56</sup> Phaidros 224b.

<sup>57</sup> Ep. VII: 335 a; lisaks vt N. Brox 1967. *Antignostische Polemik bei Christen und Heiden: Münchener Theologische Zeitschrift* 18, lk 286–287.

<sup>58</sup> Vrd Harmening, *Superstitio* (vt märkus 12), lk 300–301.

<sup>59</sup> Augustinus. *De civ. Dei* XIV: 11, tõlk Perl (vt märkus 18) 3. kd, 356. Zur Psychologie des Sündenfalls, vrd märkus 52.

<sup>60</sup> Anselm von Canterbury 1946. *Proslogion*, c. I (toim F. S. Schmitt & S. Anselmi). *Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*. I. Edinburg, tõlge saksa keelde E. Happ.

<sup>61</sup> Vrd Dieter Harmening. *Zauberei im Abendland*, lk 60–69 (vt märkus 4).

<sup>62</sup> Kramer (Institoris), Heinrich 1906. *Malleus Malleficarum*. Tõlge saksa keelde J. W. R. Schmidt. *Der Hexenhammer*. Berlin, lk 98.

*Dieter Harmening*

<sup>63</sup> Kramer (Institoris), Heinrich 1906. *Malleus Malleficarum*. Tõlge saksa keelde J. W. R. Schmidt. *Der Hexenhammer*. Berlin, lk 99.

<sup>64</sup> Kramer (Institoris), Heinrich 1906. *Malleus Malleficarum*. Tõlge saksa keelde J. W. R. Schmidt. *Der Hexenhammer*. Berlin, lk 99.

<sup>65</sup> Kramer (Institoris), Heinrich 1906. *Malleus Malleficarum*. Tõlge saksa keelde J. W. R. Schmidt. *Der Hexenhammer*. Berlin, lk 100.

<sup>66</sup> Kramer (Institoris), Heinrich 1906. *Malleus Malleficarum*. Tõlge saksa keelde J. W. R. Schmidt. *Der Hexenhammer*. Berlin, lk 100.