

Tartu Ülikool  
Usuteaduskond  
Usuteaduse õppetool

Laura Ombler

Vereohvritest Kali ja Durga näitel

Bakalaureusetöö

Teaduslik juhendaja

Prof. Tarmo Kulmar

Tartu 2018

## Sisukord

Sissejuhatus .....	3
1. Vereohvrid .....	4
2. Durga ja Kali kultused .....	8
2. 1. Lühidalt hinduistlikest rituaalidest .....	8
2. 2. Durga ja Kali .....	9
2. 2. 1. Durga .....	9
2. 2. 2. Durga kummardamine .....	12
2. 2. 3. Kali .....	14
2. 3. Kokkuvõte Kali ja Durga vereohverdamisriitustest .....	16
3. Vereohvrid kui vägivalda reguleerimise vahendid .....	19
Kokkuvõte .....	24
Summary .....	25
Kasutatud kirjandus .....	26

## Sissejuhatus

Nagu iidseid kreeklased, nii uskusid ka indialased inimohvrite tõhususse. Et vältida sõdu, looduslikke kataklüsme ja muid õnnetusi, mis toovad kaasa massilist hävingut, peaksid inimesed jumalatele ohvreid tooma. Siinses töös püüangi vaadelda üht ohverdamistraditsiooni, mis on kõnekas oma äärmuslikkuse poolest.

Bakalaureusetöö koosneb kolmest peatükist. Kõigepealt tutvustan vereohvreid kui nähtust üldiselt, nendega kaasas käivat filosoofiat ja müüte. Seejärel annan ülevaate Kalist ja Durgast, nende jumalannade austamisest ja sellega seotud vereohvrirituaalidest ning samuti sellest, kuidas neid jumalannasid kujutati ning kuidas ja kuivõrd see peegeldab naiste positsiooni tollases ühiskonnas laiemalt.

Viimaks arutlen, kas Kali ja Durga kultus ütleb midagi nende mehhanismide kohta, kuidas India ühiskonnas ja üldse inimühiskonnas lahendatakse vägivalla probleemi. Püüan vaadelda vereohvreid kui vahendeid, mida kasutatakse selleks, et kehtivaid ühiskondlikke struktuure ja norme säilitada.

Küsimus, kuidas inimliku vägivallaga ühiskonnas toime tulla ja kuhu see kanaliseeritakse, on tähtis igal ajal. Ka praegu kogeme ühiskonnas kogunevaid pingeid, mis sobivate asjaolude puhul väivad väljenduda otseses või sümboolses vägivallas. Seetõttu on huvitav jälgida üht sellist vägivalla suunamise mehhanismi teises kultuuris teistel aegadel.

Ilma ohvrirituaalide ja sinna juurde käiva teatraalse kombestikuta kukuksid ühiskonnastruktuurid oma sisemise pinge all kokku. Selliseid rituaale kasutatakse selleks, et kehtivaid norme nii vaidlustada kui ka säilitada.

Oma töös kasutan uurimismeetodina allikmaterjali kriitilist ja võrdlevat analüüsi.

## 1. Vereohvrid

Riitus on kultuslik toiming – see on konservatiivne usuline käitumine, mis koosneb sõnalisest ja talituslikust osast. Riitused jagunevad tõrjeriitusteks, väljaajamisriitusteks, siirderiitusteks, kalendririitusteks, patukahetsusriitusteks, ohverdamisriitusteks ja needmis- või pühitsemisriitusteks.<sup>1</sup>

Ohverdamisriitus on üks tähtsamaid riituslikke toiminguid, mis seisneb hinnalise elusolendi, aine, taime, eseme pühendamises üleloomulikule olendile, et sellega mõjutada tema tegutsemist inimesele soovitud viisil. Eriti muistsetes ja traditsionaalkultuuride usundeis on see seotud põhimõttega *do ut des* – ma annan, et sina annaksid (ld). Aja jooksul ilmusid asendusannid ja asendustoimingud. Asendusohver võib olla ka vaimne, nt pühakirja õppimine. Tuntakse järgmisi ohvrite põhiliike:

1) anniohver – kink, et soovitav õnnestuks; s.o tänu millegi õnnestumise eest (nt esimene viljavihk saagist, hõbemündi viskamine allikasse, sportlase poolt auhinna annetamine); anniohvriga luuakse ühendus andja ja saaja vahel.

2) lepitushuver – ohverdajate üleastumise lepitamiseks (nt Lähis-Idas pattude siirdamine "patuoinale" ja selle kõrbesse ajamine);

3) konviiriohver – osa ohvrist eraldatakse jumalusele või surnule, osa söövad talitusest osavõtjad (nt vanade roomlaste veinisõöm kodukoldejumalale, setude ühissöömine kalmistul);

4) kommuniooniohver – ohvriaine esindab Jumalat ennast ja ohvriroa ühisel maitsmisel uuendatakse Jumala ja koguduse sidet (nt juutidel paasatalle söömine; kristlastel püha õhtusöömaaeg).<sup>2</sup>

Riituse taga on müüt, mis seda mõtestab. Mõlemad on olemas kõigis religioonides.

Kõigist osapooltest, mida ohverdustoiming endas sisaldab, on “ohverdatud esemele/olendile”, mida nimetatakse “ohvriks”, ohvrite määratlemisel ja selgitamisel pööratud kõige rohkem

---

<sup>1</sup> Tarmo Kulmar. Üldine usundilugu: Religiooniteaduse põhimõisted. Maailmausundid. Seletussõnastik. Tartu: TÜ Kirjastus, 2006, lk 8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, lk 81–82.

tähelepanu. Ühe teooria kohaselt võib tapetud loom olla selle subjekti (või kogukonna) “surrogaat”, kes ohverdamist läbi viib. Teise järgi võib ta “sümboliseerida” või olla “samastatud” jumaliku ohvri saajaga. Kolmandaks võib ta kehastada nii ohverdajat kui ka ohvri saajat ja läbi selle teenida “vahendaja” rolli.<sup>3</sup>

Tuntud indoloog Alain Daniélou on kirjutanud: „Elu eeldab tegutsemist. Keegi ei saa olla hingamata, mõtlemata, unistamata. Isegi tegevusetus on üks tegutsemisvormi. Teod võivad olla neutraalsed ja ilma moraalse väärtuseta või positiivsed ja negatiivsed. Teod, nagu näiteks *yajñas* (ohverdamisrituaalid), mis loovad kontakti inimese ja kõrgemate jõududega, jumalustega, on kõige olulisemad tegevused üldse. Me ei saa elada ilma, et me ei võtaks osa kosmilisest rituaalst kas selle instrumentide või ohvritena. Kuid see osa on positiivne vaid sellisel juhul, kui me teeme seda teadlikult, tundes kombeid ja õpetussõnu. Läbi vabatahtliku ohverdusrituaali võtab inimene võrdsena oma koha kosmilises sümfoonia. Selle rituaali läbiviimine saab tema elu mõtteks.“<sup>4</sup>

Kultuur võib toota igasuguseid sümboolseid positiivseid variatsioone ohverdamisest, millest kõige ilmsem on kristliku armulaua komme, mille järgi võiks ka armulaua sakramendi olla kindlasti võrreldav inimohvri raamistikus. Jumal pidi saama inimeseks, enne kui teda saaks ohverdada ja sümboolselt süüa, et lahutada seda tegelikust antropofaagiast.<sup>5</sup>

Mõned on pidanud Jeesuse surma “ülisma ohvri” parimaks näiteks, kus antakse ära andja elu.<sup>6</sup>

Kristlus asendas kõik ohverdamised ühe maksimaalse ohvriilminguga: Jumala poja ohverdamisega. See ohver varjutas kõik varasemad, muutes need üleliigseks ja tühiseks.<sup>7</sup>

Inimeste ohverdamise puhul on ohvriand kõige kaheldamatum tunnusjoon. Sellel on positiivne või negatiivne komponent: positiivne on see, kui ohvrit pakutakse jumalale, kes toob kasu kogukonnale või inimesele, kes on ohverdajaks, näiteks sõjas või üldise heaolu nimel. See kehtib nii Polüneesia kui ka asteekide kohta ja ka vanade veedalike ohverduse kohta. Kuid hiljem hakati veedalikus ohverduses kasutama enamasti loomi ja selle traditsiooni võttis omaks hinduism üleüldse. Nii nagu loom võib inimest asendada, saab ka inimene looma asendada. Inimeste ohverdamine, kui seda ohvrit ka süüakse, on seda

---

<sup>3</sup>Jeffrey Carter. *Controversies in the Study of Religion: Understanding Religious Sacrifice*. London: Bloomsbury Academic, 2003, lk 3.

<sup>4</sup>Alain Daniélou. *The Myths and Gods of India*. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 1991, lk 196-197.

<sup>5</sup>Gananath Obeyesekere. *Cannibal Talk: The Man-eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2005, lk 261.

<sup>6</sup>Jeffrey Carter, *op. cit.*, lk 4.

<sup>7</sup>Moshe Halbertal. *On Sacrifice*. Princeton: Princeton University Press, 2012, lk 7.

aukartustäratavam, et see rüvetab normatiivset tabu, mis näeb ette, et ligimest ei süüda, ja üleüldist vägivalda vastast hoiakut.<sup>8</sup>

Kas tapmine ja mehelikkus või naiselikkus on parim või elujõulisem, sõltub konkreetse kultuuri spetsiifilistest arusaamadest elust ja surmast. Mõnes kultuuris on surm vapruse märk, surmaga assotsieeruvad mehi peetakse kangelaslikuks, ja ohverdusrituaalid dramatiseerivad meeste kontrolli surma üle. Tundub, et see mudel on levinud militaristlikes kultuurides ja võib olla seotud muu meeste ohverdamise vormiga – nt meeste ohverdamine sõja ajal.<sup>9</sup> Meeste ja ohverduste vaheline seos on nii tugev, et teatud kultuurides, isegi kui naised viivad ohverdamisriitusi läbi, asub mees lühiajaliselt rituaali ajal areenile, et viia ellu tegelik ohverdamine ja tapmine.<sup>10</sup> Tapmine on ohverdamise rituaalide peamine, kuid mitte esmane element. Läbi ohverdamiseks mõeldud ohvri tapmise demonstreerib ohverdaja oma väge genereerida surma. Normi järgi on mehed rituaalselt oma soolise eripära tõttu enam võimelised tappa. Nancy Jay käsitleb ohverdust kui meeste ritualiseeritud kontrolli elu üle, ning tõstab esile ohverduse ka kui meeste ritualiseeritud kontrolli surma üle. Nii elu andmine kui elu võtmine on muidugi võimu teostused. Selle taustaks ja vastaspooluseks on sel juhul naiste sünnitusvõime, mis erinevalt meeste tapmisvõimest pole sihilik tahteakt, vaid pigem loomulik ja passiivne keha funktsioon.<sup>11</sup>

René Girard, kes on tegelenud religioosse ohverduse ja vägivalda seoste uurimisega<sup>12</sup>, asetab substituutsiooni ohverduse keskmesse ja näeb vägivalda (nii mahasurutuna kui väljendatuna) kogu rituaali võtmena. Kui vägivalda iha jääb rahuldamata, siis see kuhjub ning ujutab üle kõik ümbritseva. Ohverdamise eesmärk on seega vägivalda tõusulainele vastu seista ja suunata vägivald “sobivatesse” kanalitesse. Selline kanaliseerimine saavutatakse, kui eemaldatakse vägivald sellest tõelisest objektist, millele see suunatud on. Kogu ühiskonna vägivald projekteeritakse patuoinasse, selle kogukonna liikmesse. See isik visatakse huntidele, justkui nende nälja rahuldamiseks – hundid on siin pigemini inimese- kui jumalate näolised ja on selle sama kogukonna liikmed. Ühiskond püüab ohverdatavale suunata vägivalda, mis vastasel juhul kanduks üle nende endi kogukonna liikmetele, neile, keda tahetakse kaitsta.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Gananath Obeyesekere, *op. cit.*, lk 260.

<sup>9</sup> Albert I. Baumgarten. *Sacrifice in Religious Experience*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002, lk 22.

<sup>10</sup> *Ibid.*, lk 21.

<sup>11</sup> *Ibid.*, lk 20-21.

<sup>12</sup> René Girard. *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

<sup>13</sup> Brian K. Smith, Wendy Doniger. *Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification*. *Numen*, Vol. 36, 2. det. 1989, lk 189-224.

Inimohverdused ja loomade ohverdused seisavad eraldi, kuid on raske uskuda, et üks ei ole teisest mõjutatud. Loomade ohverdused on sagedasemad isegi nendes ühiskondades, kus tuuakse ka inimohvreid. Kuid see, mis lisab võlu just nimelt inimeste ohverdamisele, on asjaolu, et ohvrerdatav inimene või inimesed, kes ohverdamist läbi viivad, ja jumal, kellele ohverdatakse, kuuluvad samasse liiki, on sarnased, üks on modelleeritud teise järgi. Jumal lõi inimesed oma näo järgi ja Jumal loodi inimese peegelpildis. Isegi India paljude käte ja peadega jumalad on põhimõtteliselt inimlike omadustega, mida on tavapärasest enam täiustatud. Seega võib ohver ohverduse positiivses mõistes olla ohvreid toovate isikute aseaineks: “Ma pakun ennast jumalale.”<sup>14</sup>

Hoolimata sellest, et vereohvri puhul valatakse päris verd ja tuuakse ohvriks päris elusid, on ta alati sümbolne, millegi asendaja. Ohverdus erineb lihtsalt tapmisest, enesetapust või mõrvast selle poolest, et talle on antud eriline sakraalne tähendus, nii et elu võtmine just nimelt vabastab vastutusest. Võib öelda, et vereohver on tapmine, millega ei kaasne süüid, vaid mis just vastupidi vabastab süüst ja mis toob ohverdajatele kasu.

---

<sup>14</sup>Gananath Obeyesekere, *op. cit.*, lk 262.

## 2. Durga ja Kali kultused

### 2. 1. Lühidalt hinduistlikest rituaalidest

Hindude elukontseptsioonis ei ole püha ja profaanne tegevus lahus. Kogu inimlikku eksistentsi peetakse kosmilises sümfoonias osalemiseks. Elu on preesterlus. Ei ole ühtegi üksikõikset tegevust. Kõik meie žestid, kõik meie teod kannavad tagajärgi, seega tuleb neid kontrollida, et need vastaksid universumi harmoonilisele muustrile.

On kumblusrituaalid; on rituaalid söömiseks; on rituaalid armastuseks ja rituaalid soojätkamise tarvis. On rituaale, mida viiakse läbi kas pühapäeval, keskpäeval või päikeseloojangul, ning on rituaalid kõikide aastaegade ja aastate tsüklite tarvis. On olemas hingamise, riietumise ja õppimise rituaalid. On tulerituaalid, rituaalid iga seisundi muutmiseks ja rituaalid kõikideks olulisteks elusündmusteks.

Kõik meie tegevused on jumalateenistuse vormid, mistõttu neid tuleb täide saata meelerahuga, kindlas järjekorras ja täpselt.<sup>15</sup>

Sanskritikeelne sõna veedaliku ohverdamise kohta on *yajna*.<sup>16</sup> See on tuletatud sõnast *yaj* – pakkuma.

Veedade religioon on kogu oma olemuselt ohverdamisreligioon: ohverdamine on selle traditsiooni tuum ja kujundab praktiliselt kogu selle religiooni teooria.<sup>17</sup>

„Bhagavadgitas“ (3.9-16) on ohverdamise tähtsusest kõneldud nii: *Kui jätta välja ohverdustel sooritatavad teod, siis viibib see maailm tegude kammitsais. Seepärast tegutse, Kaunteja, vabana kiindumustest. Pärast seda, kui Pradžapati oli loonud olendid ühes ohvrimeelsusega, lausunud ta: „Paljunege selle abil, täitku ta teie soovid. Turgutage sellega jumalaid ja turgutage need jumalad teid. Üksteist vastastikku turgutate leiate ülima hüve. Ohvriga turgutatud jumalad pakuvad teile ihaldatud naudinguid. Kes aga nende pakutut maitseb midagi vastu pakkumata, see on tõesti varas.“* Õiglased, kes söövad ohvrijääke, vabanevad kõigist puudustest. Need pahelised aga, kes keedavad vaid endale, maitsevad pattu. Toidust tekivad olendid, vihmast kasvab toit, tänu ohvrile sajab vihma, ohver põhineb tegudel. Tea, et teod rajanevad Brahma, Brahma põhineb hävitamatul. Seepärast viibib kõikjalolev Brahma

<sup>15</sup> Alain Daniélou, *op. cit.*, lk 529.

<sup>16</sup> Siin ja edaspidi kasutan tekstis seletatud hinduistlike mõistete seletamiseks väljaandeid: Karel Werner. A Popular Dictionary of Hinduism. Taylor & Francis E-Library, 2005; John Garrett. A Classical Dictionary of India. New Delhi: D.K. Printworld Ltd., 1999.

<sup>17</sup> Albert I. Baumgarten, *op. cit.*, lk 31.

*alati ohvris. Kes siin ei keeruta seda keerlema pandud ratast, Partha, see paheline meeliskleja elab kasutult.*<sup>18</sup>

Mõned hindud usuvad, et kookose söömisel sööb ta tegelikult jumalat, kelle olemus on vilja üle kandunud. See ei ole aga erinev sellest, mida hindud kutsuvad *prasad*, see tähendab jumalale pakutav ja hiljem tarbitav toit. Seevastu on mõeldamatu süüa deemonitele antud toitu, sest see on negatiivse ohvrikultuuri ohver. Kuid isegi seda normi võib mõnel harvadel juhtudel ületada. Mõnes isiklikus tantristlikus rituaalis võib inimkeha süüa, kuid selle hirmutava teo täitmisel samastatakse jumala või jumalanna deemonliku vormiga, näiteks Kaliga, kes on surnukeha sööja, või ületatakse tahtlikult peamised brahmanlikud väärtused, või tehakse mõlemat korraga.<sup>19</sup>

Järgnevalt vaatlengi neid radikaalseid ohverdamisega seotud kultuseid.

## **2. 2. Durga ja Kali**

### **2. 2. 1. Durga**

Kõrgema jumalikkuse idee kandjana ei tundu naine, ema või emakas esialgu omanud mingit kohta aarja pühakirjades, mis kuuluvad patriarhaalse ühiskonna usuliste raamatute hulka. Kuid sealt võib ka leida ema-jumalanna eelajaloolise kultuse, nagu see esineb kõigis teisteski religioonides.<sup>20</sup>

*Saktad* kummardavad *Shaktit* või energiat. *Shakti* on isikustatud kõikvõimas naiseliku energia kehastus, ülim olem. Jumalanna, kes on tõstetud sellisesse tähtsasse, ülevasse ja uhkesse seisundisse, on *Devi* (jumalanna), Šiva abikaasa. *Shaktit* kummardatakse tavaliselt Durga, Kali või Bhagwati kujul.<sup>21</sup>

Umbes 4. sajandist hakkavad kogu Indias levima Durga pühvlitapmise pildid.<sup>22</sup> Kõige vanem Durgast leitud kujutis on pärit 8. sajandist m.a.j ja kõige hilisem u 15. sajandist.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> Bhagavadgītā. Tlk Linnart Mäll. Tallinn: Perioodika, 1980, lk 25.

<sup>19</sup> Gananath Obeyesekere, *op. cit.*, lk 261.

<sup>20</sup> Alain Daniélou. *op. cit.*, lk 632.

<sup>21</sup> Trilok Chandra Majupuria, Rohit Kumar (Majupria). *Gods, Goddesses & Religious Symbols of Hinduism, Buddhism & Tantrism*. New Delhi: M. Devi, 2006, lk 31.

<sup>22</sup> David R. Kinsley. *Hermeneutics: Studies in the History of Religions - Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. University of California Press, 1988, lk 96.

<sup>23</sup> Hariani Santiko. *The Goddess Durga in the East-Javanese Period*. *Asian Folklore Studies*. Nanzan University, Vol 56, nr 2, 1997, lk 210.

Keskaegsel perioodil (pärast 6. sajandit) on Durgast saanud Indias tuntud ja rahva poolt austatud jumalanna. Paljudes mütoloogilistes tekstides on räägitud tema tegudest ning tema sügise jumalateenistuse kirjeldused ja mitmesugused ettekirjutused on levinud paljudes hilistes *Upa-Purana*'des.<sup>24</sup>

Jumalanna Durga loomine toimub kosmilise kriisi kontekstis, mille vallandab deemon, keda meessoost jumalad ei suuda alistada. Ta on loodud, sest olukord nõuab naist, paremat sõdalast, jumalanna omapärast jõudu, millega saab deemonit eksitada, või kõigi nende kolme kombinatsiooni. Durga võidab deemoni eranditult hõlpsasti, demonstreerides nii paremat võitlusvõimet kui ka üleolekut. Lahinguväljal loob ta tihti ise naissoost abistajaid. Kõige kuulsamad neist on jumalanna Kali ja teised raevukaid jumalused, keda nimetatakse *Matrikas* (emad), keda on tavaliselt seitse. Need jumalannad kujutavad endast Durga viha ning on metsikud, verejanulised ja eriti raevukad. Durga ei loo meestest abistajaid ega ka võitle koos meessoost liitlastega. Kuigi ta on loodud meessoost jumalate poolt ja täidab nende käske, ning kuigi nood teda jälgivad ja heaks kiidavad, võitleb ta iseseisvalt (koos naissoost abistajate ja saatjatega), ilma otsese meessoost toetuseta, vaenlaste vastu ja võidab neid alati.<sup>25</sup> Durga eristuv loomus ja tema veetlus tuleneb suurel määral tõenäoliselt maailma toetavate omaduste ja vaevu hoomatavate tunnuste kombinatsioonist, mis seostavad teda tsiviliseeritud ääremaaga. Paljudes aspektides erineb Durga hindu naise ideaalmudelist. Ta ei ole alandlik, ta pole allutatud meesjumalusele, ta ei täida kodutöödega seotud kohustusi ning ta ületab mehi, täites traditsioonilist meeste rolli, milleks on lahingus võitlemine. Iseseisev sõdalane, kes suudab end kaitsta lahinguväljal võitlevate meeste vastu, pöörab ta naise tavapärase rolli pea peale ja jääb seega väljapoole tavaühiskonda. Erinevalt tavalisest naisest ei laena Durga oma võimu ega saktit (ürgset kosmilist energiat) meessoost konsordilt, vaid võtab kangelastegude sooritamiseks oma väe meesjumalustelt. Need loovutavad oma sisemise jõu, põlemise ja energia, et seda väge luua, ning annavadki oma jõu talle.<sup>26</sup>

Paljud Durga mütoloogiliste saavutuste tõlgendused rõhutavad tema rolli muutumist, kujutades tema meessoost vaenlasi temast n-ö sissevõetuna, keda valdab soov teda naida. Neil pole üldse mingit tahtmist temaga võidelda, nad oletavad, et ta ei ole neile võitluses võrdne vastane, ja nad jätkavad oma abieluettepanekute tegemist. Mõnikord selgitab Durga oma vaenlasele, et tema perekond on abielu tingimuseks seadnud selle, et tema tulevane abikaasa peab kõigepealt teda lahingus võitma. Kosilane ei saa sellega loomulikult hakkama

---

<sup>24</sup> David R. Kinsley, *op. cit.*, lk 96.

<sup>25</sup> *Ibid.*, lk 97.

<sup>26</sup> *Ibid.*, lk 97.

ja kui ta proovibki, siis ta põrmustatakse. Müüdi mõnes variandis loobub jumalanna abielust ägeda ja võitlusliku sõnavõtuga, kuulutades, kuidas ta isehakanud kosilase võitluses purustab. Vastane võtab seda kui armumängu metafoori ja püüab jumalannat siiski võita. Mahishsuramüüdis, nagu seda on räägitud *Devi-Bhagavata-Purana*'s, leiab Durga ja deemoni vahel aset pikk dialoog, milles Mahishasura väidab, et jumalanna on liiga ilus, et temaga võidelda, liiga ilus kõige muuks peale armumängude, ja ta peab kuuluma mehe kaitse ja juhendamise alla, et täita talle ette nähtud nõuetekohaseid ootusi.<sup>27</sup>

Kuna Durga ei ole meessoost jumala kaitse all, eeldab Mahishasura, et ta on abitu, nii nagu on kujutatud naisi hindude seaduseraamatus *Dharma-Sastra*'s. Naised ei ole väidetavalt suutelised omi asju ise ajama ega oma nad ka ilma meessuheteta mingisugust sotsiaalset rolli. Nad on peamiselt õed, tütreid, emad ja abikaasad. Peaaegu kõik Durga mütoloogilised vormid seisavad meestest ja suhetest eraldi, olles vastupandamatult võimsad. Välimuselt on Durga ilus ja võrgutav, kuid tema ilu ei teeni tavalist funktsiooni, milleks peaks olema oma abikaasa meelitamine. Selline ilu aitab ahvatleda oma ohvreid lahingusse, mis lõpeb surmaga.<sup>28</sup>

Durga eriline loomus tuleb ilmsiks ka tema lemmikelupaikades ja mõnes tema lemmikharjumuses. Peaaegu kõik Durga müüdid seovad teda mägede, tavaliselt Himaalaja või Vindhyaiga. Need mägised piirkonnad on tsiviliseeritud ühiskonna geograafiliselt perifeersed alad, mis on ligipääsmatud, kui välja arvata kangelaslikud jõupingutused sinna jõudmiseks. Vindhya on eriti ohtlik, sest seal elavad vägivaldsed ja vaenulikud hõimurahvad. Tõepoolest, Durgat peetakse au sees selliste hõimude poolt nagu Odishas elavad sabarad. Selles kultuses ohverdatakse liha ja verd, mõlemat peetakse tsiviliseeritud aarja ühiskonnas äärmiselt rüvedaks.<sup>29</sup>

*Devi-Mahatmya*'s kujutatakse, kuidas Durga veini kulistab ja samal ajal Mahishasuraga võitleb, kuidas ta naerab ning on purjus ja ta silmad kiiskavad punaselt. *Devi-Mahatmya* lõpus on temale pühendunutele õpetatud, kuidas Durgaga lepitust otsida – oma liha ja verega. Durga eelistab ligipääsmatu eluruume, teda kummardavad hõimurahvad, ta joob joovastavaid jooke ning naudib oma austajate liha ja vere maitset, tema metsik käitumine lahinguväljal – kõik see raamib jumalanna portree, kes seisab väljaspool dharma (õpetus) tsiviliseeritud korda; tema kohalolekut saab tunda ainult pärast korrastatud maailmast välja astumist, asumist neisse mägiipiirkondadesse, kus ta elab.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, lk 99.

<sup>28</sup> *Ibid.*, lk 99.

<sup>29</sup> *Ibid.*, lk 99.

<sup>30</sup> *Ibid.*, lk 100.

Piltide ikonograafilisi detaile on tavaliselt *Devi-Mahatmya*'s ja teistes pühakirjades kirjeldatud. Durgal on palju käsi, millest igaüks kannab relva; ta seisab lõvi-hõljukis, surudes oma kolmhargi Mahishasura rinda, keda kujutatakse inimkujul, pooleldi kokku sulanuna surmatud pühvli korjusega.<sup>31</sup>

### 2. 2. 2. Durga kummardamine

Põhja-India üks olulisemaid pidustusi on *Durga Puja*, mida tähistatakse sügisel, *Asvin*-kuu jooksul. Pidustused toimuvad üheksa päeva jooksul ja neid nimetatakse sageli *Navaratra* pidustusteks. Pidustuste keskseks teemaks on müüt, kus Durga saab võidu Mahishasura üle. Pidustuste vältel on tavaks lugeda *Devi-Mahatmya*'t tervikuna mitu korda. *Durga Puja*-festival kinnitab selgelt Durga keskset rolli lahingukuninganna ja kosmose korrastajana. Pidustused tähistavad Durga võitu Mahishasura üle ja seoses sellega universaalse korra taastamist.<sup>32</sup>

Durga kasulikule mõjule põllusaagile on pidustuste alguses samuti tähelepanu pööratud, kui tema pilt välja tuuakse. Kujutis asub madalal platvormil või laual umbes kaheksateistkümne tolli (poole meetri) kõrgusel. Platvorm asetatakse niiskele savile ja viis eespool mainitud [ei mainitud] tera puistatakse savile. Ehkki seda ei ole konkreetselt öeldud, tundub, et jumalanna kohalolu soodustab nende seemnete kasvu.<sup>33</sup> Kaks teist *Durga Puja* eripära vihjavad selle olulisusele põllusaaduste viljakust mõjutava peona: loomade ohverdamine ja obstsöönsused, mida konkreetselt mainitakse teatud usulistest tekstides jumalanna käitumisele omasena. Loomulikult on loomade ohverdamine, eriti kui see loom on pühvel, müüdi kordamine, kus Durga tapab Mahishasura. Kuid tava ohverdada ka teisi loomi, nagu kitsi ja lambaid, ja ettekirjutused, mis pakuvad pidustuste jooksul mitmeid ohvreid, näitavad ka muid tähendusi. Need vereohvrid mängivad keskset rolli *Durga Puja*'s. Durga verejanu on ära märgitud erinevates tekstides ja see janu ei piirdu ainult lahinguväljaga. Durga kummardajad peavad verd ohverdama, et talle meele järele olla, ja on öeldud, eriti levinud ongi see komme nende rahvaste seas, kes teda kummardavad.<sup>34</sup>

Durga kultuse aluseks olevad vereohvrid kujutavad võib-olla alateadlikult seda, et suurt jumalannat, kes õnnistab põllusaadusi ja keda samastatakse jõuga, mis on kogu elu alus, tuleb aeg-ajalt taas elustada. Hoolimata oma suurest väest väsis ka tema. Et tema jõuvarusid täiendada, antakse talle tema taas elustamiseks elu loomohvrite kujul tagasi. Veri taastab tema

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, lk 106.

<sup>32</sup> *Ibid.*, lk 106.

<sup>33</sup> *Ibid.*, lk 112.

<sup>34</sup> *Ibid.*, lk 112.

jõu, et ta saaks aina uuesti ja uuesti elu anda. Saagi koristamisel, mis sõna otseses mõttes kasutab Durga jõudu, on asjakohane taastada Durga ramm ja võim vereohvrite kujul. See loogika ja vereohvrite seos saagiga ei ole maailma religioonides üldse haruldane. See on tüüpiline tseremoniaalne stsenaarium paljudes kultuurides ja tundub olevat tõenäoline, et see oli oluline ka *Durga Puja* tähistamisel.<sup>35</sup>

Lõuna-Indias on levinud Durgale pühvlite ohverdamine. Sellegi tseremoonia eesmärgiks on põllumajanduse viljakus ja Durga kosmiline võit kui tagajärg on vajalik selleks, et taastada jumalik kord. Tamili müüdid ja rituaalid on aga rõhutanud selle tegelaskuju üsna teistsugust aspekti. *Purana*'s ja Põhja-India traditsioonides on Durga ja Mahishasura, tema ohvri vahel kaudne seksuaalne pinge. Lõunas see seksuaalne pinge tõuseb ja saab üheks keskmeks teemaks Durga võitluses Mahishasuraga. Tegelikult on enamikus lõunapoolsetes Durgamüütides kujutatud Mahishasurat kui Durga isehakanud abikaasat. Oma vallalisest seisundist sõltuvalt on Durgat kujutatud kui taltsutamatu seksuaalset energiat, mis on tõepoolest ohtlik, isegi surmav kõigile meestele, kes julgevad talle läheneda. Tema vägivaldne, sõjakas olemus tuleb maailma hüvanguks taltsutada. Mahishasura ebaõnnestub tema ülekavaldamises ja leiab Durga ilu tõttu oma lõpu. Lõuna-India müütides on Durga ja Mahishasura suhte keskmeks see, et igasugune seksuaalne seotus jumalannaga on ohtlik ja et enne, kui ta muutub seksuaalselt ohutuks, peab tema üle domineerima mees: ta peab kas mehele kuuletuma või saama alandatud või võidetud mehe poolt. Enamikus müütides on selleks lõpuks Šiva<sup>36</sup>

Lõuna-India traditsiooni Durga kui ohtlik, suisa mõrvarlik pruut kujutab endast surmavat ohtu neile, kes püüavad talle seksuaalselt läheneda.<sup>37</sup>

Tegelikult on Durga mitmel viisil Višnu(üks hinduismi peajumalaid) naissoost versioon. Ka tema loob, säilitab ja hävitab maailma; sekkub kosmilise ulatusega, kui deemonid ähvardavad häirida maailmakorda, ning teised jumalad pöörduvad hädaolukordades tema kui päästja poole. See vastavus tundub tüüpoloogiale ei vähenda ei Durga jõudu ega prestiiži.

Vastupidi, *Devi-Mahatmya*(shaktismi tähtsamaid tekste) autor, luues tuttavale viisil ja kuulutades tema müüte vastavalt tuttavale struktuurile, rõhutab sellega Durga ülemvõimu ja väge.<sup>38</sup>

### 2. 2. 3. Kali

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, lk 113.

<sup>36</sup> *Ibid.*, lk 115.

<sup>37</sup> *Ibid.*, lk 115.

<sup>38</sup> *Ibid.*, lk 102.

Hinduistlikus traditsioonis ulatuvad varasemad viited Kalile umbes aastasse 600 m.a.j, ja tavaliselt kohtame Kalit kas lahinguväljal või sellistes asukohtades, mis asuvad hindude ühiskonna äärealadel.<sup>39</sup>

Jumalanna Kalit kirjeldatakse peaaegu alati kui kohutavat, hirmutava välimusega jumalannat. Ta on alati must või tume, tavaliselt on ta alasti ja tal on pikad, sassis juuksed. Tema vööl ripuvad maharaiutud käed, värskelt äralõigatud pead ehivad ta kaela, laste laibad on kõrvarõngasteks ja maod käevõrudeks. Tal on pikad, teravad kihvad, teda on sageli kujutatud pikkade küüntega ja tihti öeldakse, et tema huuled on verega määritud. Tema lemmikpaigad rõhutavad veelgi tema hirmuäratavat loomust. Teda kujutatakse tavaliselt lahinguväljal, kus ta on raevukas võitleja, kes joob end oma ohvrite värskest verest purju, või siis surnuaias, kus ta istub laibal, ümbritsetuna šaakalitest ja deemonitest. Paljud tekstid ja kontekstid käsitlevad Kalit kui iseseisvat jumalannat, kes ei ole seotud ühegi meesjumalaga. Kuid kui ta on jumalaga seotud, siis on selleks peaaegu alati Šiva. Tema abikaasana või kaaslasena õhutab Kali tedagi metsikult käituma. Kali seose Šivaga eesmärk on ergutada viimast osalema ohtlikus, hävitavas käitumises, mis ähvardab kosmilist stabiilsust. Kali kultus on eriti populaarne Bengalisis, kuigi teda tuntakse ja kummardatakse kogu Indias. Bengalisis kummardatakse teda *Kalipuja* festivalil sügisel. Neil pidustustel ja kogu aasta jooksul tuuakse talle vereohvreid paljudes tema alalistes templites.<sup>40</sup>

Traditsiooniliselt klassifitseeritakse tantra-koolkondi järgmiselt: Kali-kula ja Shri-kula. Kali-kula kummardab jumalanna tumedaid, kohutavaid vorme ning Shri-Kula austab veetlevaid ja võluvaid vorme. Kalina kannab jumalanna sõjarelvi ja pealuusid; Shri kujul kannab ta viljakuse sümboleid, sealhulgas suhkruroogu, papagoisid, merikarpe ja lootoselilli. Kali kujul nõuab jumalanna vereohvreid; Shri kujul annab ta oma austajale toitu ja teadmisi. Seega esindab Kali looduse "teist" nägu, seda, mis on metsik ja taltsutamatu, seda, mis on seotud surma ja roiskumisega, sellega, mida inimkonnal on väga raske eitada, ohjeldada ja maha vaikida. Kali-kula koolkonna liikmeid nimetatakse ka Vama-Tantra järgijateks või pahemakäelise tantra järgijateks, sest nende rituaalides on aspekte ja tegusid, mis rüvetavad usu pühadust, need on liha, alkohol, veri, surnukehad, hallutsinogeenid ja seks. Need *Dakshina-Tantra* või parempoolse tantra koolkonna järgijad, kes kummardavad jumalannat kui Shri-Vidya't, harrastavad samu rituaale, kuid sümboliseerivad<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, lk 116.

<sup>40</sup> *Ibid.*, lk 116.

<sup>41</sup> Seema Mohanty. *The Book of Kali*. London: Penguin. Books, 2009, lk 49.

Saktad on kas *Vamamargi*'d – pahempoolse suuna järgijad – või *Dakshinmargi*'d – parempoolse suuna järgijad. Vamamargid saavutavad lunastuse läbi viie aspekti: *Madya* (alkohol), *Matsya* (kala), *Mansa* (liha), *Mudra* (käeliigutus – sümbolised käeliigutused, mis on tuntud ka teistes hinduismi harudes ning tantsu- ja näitekunsti<sup>42</sup>) ja *Maithuna* (seksuaalne liit). Vamamargide pühad tekstid on tantrad, mis on kaitstud ja salajas hoitud õnnistused. Need tantrad põhinevad *Kaula Upaniṣadil* (*Kaulikad*), mis kuuluvad veedade juurde. Ka nendes on kirjeldatud seda, kuidas jumalanna ammutab oma jõu talle toodavatest ohvritest. Juhul kui jumalanna on janus ja altartitel ei voola verd, saadab ta maailmale epideemiaid ja katastroofo, mis võtavad elusid vägisi.<sup>43</sup>

Üks kord aastas naaseb jumalanna oma loodusliku seisundi juurde: Shri'st saab Kali ja ta nõuab verd. See juhtub sügisel pärast saagikoristust. See on aeg, mil isane pühvel sümboliseerib külaelanike süngeid, väljaütlemata ihasid ning ta ohverdatakse visualiseeritud deemonina küla jumalannale. Järgnevatel pidustustel tabavad naisi hüsteeriahood, nii väljendavad nad oma allasurutud emotsioone. Mehed kõnnivad sütel või riputavad end konksude otsa. Veri on valatud ja valu on kogetud. Küla kogeb looduse metsikut külge, mida muidu hoitakse reegleid järgides ohjes, et luua ja säilitada kogukonda.<sup>44</sup>

*Kaulika* õpetuse oluline element on ohverduste vajalikkus. *Kali-Purana* sõnul on Bhairava (Šiva) kaaslane jumalanna Kamahya rahul, kui talle liha pakutakse. Pühitsetud veri muutub ambroosiaks. Ohvri pea ja liha tuleb ohverdada jumalale.<sup>45</sup> *Kali-Purana* kirjeldab väga detailselt inimohri toomise rituaali, mida järgitakse osades Devi(jumalanna) templites iganädalaselt.<sup>46</sup> Vastavalt *Prabodha-Chandrodayale: Kaulika*, kes sööb inimese liha auväärse inimese koljust, saab Suure Jumala võrdkujuks (*Maharaja parajaya*). Ta katkestab oma paastu veini joomisega braahmani pealuust.

Inimese ja loomade ohverdamise isikuline vaste on eneseohverdus. See kontseptsioon hõlmab laia valikut tegevusi enesetapust enesevigastusteni ja füüsilisest karistustest kuni lihtsate vaimse distsipliini harjutusteni.<sup>47</sup> Rituaali toitumiskontseptsioon põhineb mõtetel, et me saame selleks, mida me sööme. Rituaalsete toitude samastamisega Šiva ja Shakti keha viljadega saab inimene jumalaks ja omandab jumalikud atribuudid nagu surematuse ja

---

<sup>42</sup> A.L. Basham. *The Wonder that was India*. London: Picador, 2004, lk 340.

<sup>43</sup> Trilok Chandra Majupuria, Rohit Kumar (Majupria). *Gods, Goddesses & Religious Symbols of Hinduism, Buddhism & Tantrism*. India: M. Devi, 2006, lk 32.

<sup>44</sup> Seema Mohanty, *op. cit.*, lk 51–52.

<sup>45</sup> Alain Daniélou. *While the gods play: Shaiva oracles and predictions on the cycles of history and the destiny of mankind*. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 1988, lk 138.

<sup>46</sup> Klaus K. Klostermaier. *A Survey of Hinduism*. New Dehli: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1990, lk 272.

<sup>47</sup> Alain Daniélou, *op. cit.*, lk 138.

maagilised võimed.<sup>48</sup> Kapalikad (šivaistlik sekt) Mahavrata ajal, harrastavad enesevigastamist, lõikavad oma keha küljest tükke, et jumalannale ohvreid tuua. Vastavalt Bana kirjutatud *Harshacharita*'s (6. sajand) Kaulikad, kes praktiseerivad „Suurt Vannet“, et saavutada Taevaste Emade soosingut, põletasid ennast lambitulega, asetasiid oma pähe sulanud vaiku, ohverdasid omaenese liha ja müüsid inimeste liha, kaasa arvatud seda, mis oli nende enda kehast lõigatud.<sup>49</sup> Need sektid uskusid, et tavalised hinduismi riitused ja tseremooniad ei ole piisavalt efektiivsed. Nii pidid nad murdma kõik tavalised hinduismis kehtivad tabud.<sup>50</sup>

### 2. 3. Kokkuvõte Durga ja Kali vereohverdamisriitustest

Ohverdamised võeti kasutusele siis, kui veedade religioon süstematiseeriti. Veedades on täpsed instruksioonid selle kohta, kuidas viia läbi ohverdamisi. Samuti on veedades hümnid, mida igal menetluse etapil korratakse. Ka on kirjeldatud seda, kuidas üks ohverdus peaks välja nägema, millised altarid peaksid olema ja milliseid kehaosi peaks ohverdama. Ohvrilooma toomine oli veedalike rituaalide üks tähtsamaid osi.<sup>51</sup>

Uut liiki verised ohverdused, mis olid peaaegu kindlasti üle võetud mitte-aarjalastest põliselanikelt, said keskajal väga populaarseteks. Durga-Kali austajad võtsid need üle. Loomi ei ohverdatud enam keeruka rituaali kohaselt, vaid raiuti neil pea maha otse pühapildi ees, tihti nii, et osa verest langes pühapildile. Sellist loomade rituaalset ohverdamist õigustati sellega, et ohvri hing pidavat otse taevasse minema.<sup>52</sup> Samuti kogus keskajal populaarsust vabatatahtlike ohvriks toomine, teisisõnu religioosne enesetapp – kas selleks, et täita tõotus või kindlustada oma kuninga sõjaline edu, hüpati alla piilaritelt, murdes nii oma kaela, lõigati iseendal kõri läbi või uputati ennast pühadesse jõgedesse.<sup>53</sup>

Toodi ka inimohvreid. Teoreetiliselt oli iga kriminaali hukkamine ohverdus ning usuti, et läbi selle sai ta hing süüst puhtaks. Seepärast kasutati inimohvri toomisel kurjategijaid, kuid

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, lk 138.

<sup>49</sup> *Ibid.*, lk 145.

<sup>50</sup> A.L. Basham. *op. cit.*, lk 339.

<sup>51</sup> Trilok Chandra Majupuria, Rohit Kumar (Majupuria). *Gods, Goddesses & Religious Symbols of Hinduism, Buddhism & Tantrism. India: M. Devi, 2006, lk 30.*

<sup>52</sup> A.L. Basham. *op. cit.*, lk 339.

<sup>53</sup> *Ibid.*, lk 339.

ohvreid hangiti ka palju kahtlasemate vahenditega. Rööviti tüdrukuid, et ohverdada neid Durga-Kali templis igapäevaselt.<sup>54</sup>

Inimohvrid ja enesehävituslikud ohverdused jumalannadele kujutavad endast ainult nende vereohvrite äärmuslikku aspekti ja neid pole kunagi laialdaselt praktiseeritud. Loomade ohverdamine on aga kohalike jumalannade kummardamisel väga levinud kogu Indias. Kitsi ohverdatakse Kali Kalighati templis Calcuttas kuni tänapäevani ja see ei ole midagi ebatavalist ka muudes Bengali ja India palvekohtades.<sup>55</sup> Devi(jumalanna) kummardamine intensiivistub epideemiade ajal, mida peetakse jumalanna raevu tunnuseks. Siis püütakse teda vaigistada, tuues talle ohvreid pühvlite, tuvide ja kitsede näol. Devi kutsutakse appi ka siis, kui kedagi on hammustanud madu või kui ilmnevad muud mürgituse nähud.<sup>56</sup> Bengalis on augustifestivali ajal üle terve riigi rajatud ajutisi altareid ohverdamiseks. Samamoodi ohverdatakse *Durga Puja* ajal jumalannadele kitsi ja mõnikord ka pühvleid. Tõepoolest, Lõuna-Indias on jumalannadele vereohvrite toomine nii tavaline, et see on alati jumalateenistuse üks iseloomulik osa.<sup>57</sup>

Nende jumalannade metsiku loomuse jaoks on seos surma ja surmakohtadega sobilik. Kali tantristlikus kummardamises on soovitusi käia teda austamas just surnuaedades, mis on tuntud kui tema lemmikpaigad.<sup>58</sup> Tantrismi järgi eksisteerib ainult kaks kasti, meeste ja naiste oma, see kultus on avatud kõigile, ilma soolise või kastilise diskrimineerimiseta.<sup>59</sup>

Kujutised kõige raevukamatest jumalannadest kujutavad näiteks Kalit päid maha raiumas ja kosutuseks verd nõudmas. India kirjanduses ja kunstis kirjeldatakse tihtipeale ka oma pea ohverdamist jumalannale, tavaliselt Durgale või Kalile. Sõnum (või vähemalt üks sõnumitest) on see, et jumalanna, kes esindab universumi elutähtsat väge, vajab korrapäraselt ka toitu; talle ohverdades tunnistatakse, et eksisteerib kohustus talle elu tagasi anda, sest inimene on temalt elu saanud. Need pildid annavad edasi tõdemuse, et jumalanna on näljasem kui kunagi varem ja nõuab verd, et olla rahul.<sup>60</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, lk 339

<sup>55</sup> David R. Kinsley, *op. cit.*, lk 146.

<sup>56</sup> Klaus K. Klostermaier, *op. cit.*, lk 273.

<sup>57</sup> David R. Kinsley, *op. cit.*, lk 146.

<sup>58</sup> *Ibid.*, lk 175.

<sup>59</sup> Alain Daniélou. *While the gods play: Shaiva oracles and predictions on the cycles of history and the destiny of mankind.* Rochester Vermont: Inner Traditions, 1988, lk145.

<sup>60</sup> David R. Kinsley. *Hermeneutics: Studies in the History of Religions: Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition.* University of California Press, 1988, lk 174-175.

Pullide või muude loomade ohverdamine peab toimuma kohalike rituaalide järgi. Ohvrite liha söömine peab toimuma püha kogukonna ühissöömingul. Oluline on ohver enne ohverdamist patust puhastada. Inimene jääb ellu ainult elu ohverdades; olgu ta taimetoitlane või lihasööja, ta tapab. Ta peab seda toimingut pidama pühaks teoks.

Põhimõtteliselt peab ta ise osalema selle looma surmamisel, keda ta sööb. Ta peab vältima silmakirjalikkust, mis väldib teadmatust tapamajade õudusest. Ta peab seisma vastu piinamisele, mida praktiseeritakse loomade massilisel kasvatamisel ja kunagi ei tohi ta süüa piinatud loomade liha.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Alain Daniélou. *While the gods play: Shaiva oracles and predictions on the cycles of history and the destiny of mankind*. Rochester Vermont: Inner Traditions, 1988, lk 150.

### 3. Vereohvrid kui vägivalda reguleerimise vahendid

Tundub, et jumalannadele loomade (ja mõnikord ka inimeste) ohverdamine on äärmiselt populaarne ning sellel on keskne tähendus nende jumalannade kummardamisel. Pühendunute silmis vajavad või nõuavad metsiku loomusega jumalannad verd ega õnnista oma pühendunuid, kui neile vereohvreid ei tooda. Nende kultuste aluseks olev intuitsioon või tajumine näib olevat see, et neid jumalannasid, kes on seotud viljakusega, tuleb perioodiliselt uuesti toita. Selleks, et elu anda, peavad nad saama elu tagasi vereohvrite kujul.<sup>62</sup>

Nendele jumalannadele toodavate vereohvrite puhul paistab silma see, et see kultus kujutas jumalannasid metsikute ja verejanulistena ja tavapäraseid ühiskondlikke hierarhiaid (naiste ja meeste vaheline kord) ja tabusid (kannibalismi ulatuv inimeste ohverdamine) ümberpööravana, ja see paneb küsima, mis ühiskondlik (n-ö sotsiaalspsühholoogiline) eesmärk ja funktsioon sellel oli.

Jumalannadele vereohvrite toomise keskne tähtsus on veelgi tähelepanuväärsem, arvestades ahimsat (mittevigastamise, vägivallatuse printsiipi), mis on nii paljudes hinduistlikes traditsioonides kesksel kohal. Hoolimata vägivallatuse nõudest kui kõlblusnormist, mida peavad järgima kõik hindud (välja arvatud juhtudel, kus nende traditsioonilised ametid selle võimatuks teevad), hoolimata sellest, et viimastel aastatel on ühiskond selle hukka mõistnud, tuuakse endiselt jumalannadele vereohvreid.

Iidseid ohverdamisrituaale (*purushamedha*) teostati sageli kogu keskaja vältel. Neid mainitakse klassikalise teatri erinevates näidendites.<sup>63</sup>

Keskajal jõustusid brahmaanide seisukohad, mis puudutasid naiste rolle ühiskonnas. Kui varemalt oli seal kirjeldatud naiste kohustusi seoses usuliste toimingutega, siis nüüd lisati *Dharmaśāstra* 'tesse (hindu seaduseraamatud) normatiivid naiste käitumisele, sealhulgas pärandisaamise õigused ja milline on sobilik iga abiellumiseks. Nendes seisab, et ainuke viis, mis viib lunastuseni, on oma abikaasa teenimine, tuli loobuda igasugusest mõttest mingisuguselegi iseseisvusele. Võimalusi abielu vältimiseks peaagu ei olnudki ja askeetlus oli naistele üldiselt välistatud. Seal kirjeldatakse kolme rolli, mis on naisterahvale soblikud: kuulekas tütar, vooruslik ja kohusetundlik abikaasa ning hoolitsev ema.<sup>64</sup> Naine on oma isa

---

<sup>62</sup> David R. Kinsley, *op. cit.*, lk 146.

<sup>63</sup> *Ibid.*, lk 139.

<sup>64</sup> Nanette R. Spina. *Women's Authority and Leadership in a Hindu Goddess Tradition*. New York: Palgrave Macmillan, 2017, lk 218-219.

käepikendus ja hiljem, abielludes oma mehe käepikenduseks.<sup>65</sup> Manu seadustes seisab: „Ühtegi ohvrit, ühtegi vannet, ühtegi paastumist ei tohi naine omal käel, ilma abikaasata sooritada; kui naine kuuletub oma abikaasale, siis juba isepäinis selle pärast kõrgendatakse ta taevastesse sfääridesse” (5: 155) .<sup>66</sup>

Durga on ta ilus noor naine, kes hukutab deemoneid, kes soovivad olla tema armastajad ja kes eksisteerib iseseisvalt, sõltumata mehe kaitsest või juhtimisest, kujutades endast naiselikkuse nägemust, mis seab kahtluse alla stereotüüpse vaate naisele, mida võib leida traditsioonilistes hindu seaduseraamatutes. Selline iseloomustus võib ehk eeldada erakordset võimsust, mida surutakse alla naiste puhul, kes on sunnitud olema alistuvas ja sotsiaalselt alandavas rollis. Niisugune ümberpööratud roll eksisteerib Durga näol väljaspool tavapäraseid struktuure ja annab reaalsuses versiooni, mis võib vähemalt potentsiaalselt olla värskendav ja sotsiaalselt kosutav.<sup>67</sup>

Kali võib olla üks viis, kuidas hindu traditsioon püüdis vähemalt osaliselt leppida oma peene, puhastatud maailma loomupäraste puudustega. Kõige parem ja isegi lunastav on möönmine, et süsteem ei tööta igal üksikjuhul. Kali ja Durga kultus peegeldab toimetulekuviise olukordadega, kus inimesed peavad oma püüdlustes sotsiaalset korda luua eitama teatud reaalsusi.

Kali paneb dharmaratta perspektiivi, võibolla asetades selle õigele kohale, tuletades hindudele meelde, et reaalsuse teatud aspektid on taltsutamatud, purustamatud, ettearvamatud ja alati ohustavad ühiskonna nõrku katsetusi teha ettekirjutusi millelegi, mis on juba oma olemuselt korratu: elu ise.<sup>68</sup>

Kali šokeeriv välimus ja ebatavaline käitumine on vastanduvaks alternatiiviks normatiivsele ühiskonnale. Tumeda jumalanna vahendamine või talle pühendumine tähendab välja astuda igapäevaelu ennustatavast dharmas käsust ning siseneda ümberpööratud, vastandite ja kontrastide maailma ja seda tehes ärgata üles uutele võimalustele ja uutele seostele nende erinevuses, kummalisuses ja lausa perverssuses. Kali on just selline tegelane, kes paneb lahti ütleva lohutavast ja naiivsest maailmanägemusest. Seda tehes võimaldab ta selgemini mõista, kuidas asjad tegelikult on.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> Madeleine Biardeau. *Hinduism. The Anthropology of a Civilization*. French Studies in South Asian Culture and Society. Oxford: Oxford University Press, 1994, lk 47.

<sup>66</sup> Nanette R. Spina, *op. cit.*, lk 219.

<sup>67</sup> *Ibid.*, lk 99.

<sup>68</sup> David R. Kinsley, *op. cit.*, lk 129.

<sup>69</sup> *Ibid.*, lk 130.

Lisaks paistab silma, et ülemates kastides ohverdatakse jumalannadele taimetoitu, madalamates tuuakse vereohvreid.<sup>70</sup> Ka see peegeldab tolle kultuse seotust ühiskondlike hierarhiate loodud pingete lahendusviisina.

Mil iganes meie eludele kehtestatakse range puhtuse mudel, on see kas väga ebamugav või kui seda hoolega järgida, tekitab vastuolu või silmakirjalikkust. Millegi eitamine ei tähenda, et see kaob. Ülejäänud elu, mis ei vasta korralikult aktsepteeritavatele kategooriatele, on endiselt olemas ja nõuab tähelepanu. Keha annab kogu sümboolikale baasskeemi. Vaevalt on olemas rüvedust, mis ei kanna endas esialgset vihjet füsioloogilisele. Kuna elu on kehas, ei saa seda avameelselt kõrvale heita. Ja kuna elu tuleb jaatada, siis peavad kõige täiuslikumad filosoofiad leidma mõne lõpliku viisi selle toetamiseks, mis on kõrvale heidetud.<sup>71</sup>

Konrad Lorenz on oma teoses "Niinimetatud kurjus" käsitlenud ja püüdnud seletada inimliigile eriomast liigisisest vägivaldsust, mille laadset teistel liikidel ei esine. On vaadeldud seda kuidas inimene sellega toime tulla püüab - vormib, raamistab ja taltsutab. „Me ei saa vältida küsimust, kuidas saab nii mõistlik olend käituda sedavõrd arulagedalt. Sellele hämmastavale vastuolule leidub loomulik selgitus ja neid saab lünkadeta oma kohale sobitada, kui ollakse jõudnud äratundmisele, et inimese sotsiaalset käitumist ei dikteeri mitte üksnes mõistus ja kultuuriline traditsioon, vaid see allub ikka veel kõigile nendele seaduspärasustele, mis valitsevad fülogeneetiliselt tekkinud instinktiivses käitumises.“<sup>72</sup>

„Mõisteline mõtlemine aitas inimesel valitseda liigivälist keskkonda ja andis sellega vaba voli liigisiselele selektsioonile. Selle süüks tuleb tõenäoliselt panna ka ülemäärane agressioonitung, mille all me tänaseni kannatame. Mõisteline mõtlemine andis inimesele koos sõnalise mõtlemisega ka võimaluse anda keelega edasi indiviidist kõrgemal seisvaid teadmisi ja arendada kultuuri. Selle tulemusena aga muutusid inimese elutingimused sedavõrd kiiresti ja pöördeliselt, et tema instinktid ei suutnud sellega sammu pidada.“<sup>73</sup>

Lorenz põhimõtteliselt väidab, et inimesel on agressiivsuse ja vägivalda ülejääk, meil on seda rohkem kui meil loomana vaja läheks. Sellel ei ole vahetut funktsiooni ja inimene peab tegelema sellega, et leida sellised funktsioonid, ta peab leidma vägivaldale tähenduse. Üks viis kuidas vägivaldsust reguleerida on moraal ja karistused. Tapmise puhul karistatakse

---

<sup>70</sup> Madeleine Biardeau, *op. cit.*, lk 140-141.

<sup>71</sup> Mary Douglas. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1984, lk 164.

<sup>72</sup> Konrad Lorenz. *Niinimetatud kurjus: Agressiooni looduslugu*. Tallinn: TLÜ Kirjastus, 2018, lk 236.

<sup>73</sup> *Ibid.*, lk 236.

inimest, kes on mõrva sooritanud. Kuid sellest alati ei piisa, et seda ohjes hoida ja siis tekitatakse sellised nähtused nagu vereohvrid. Ka neid püütakse sümboolseks muuta näiteks vereohvrite asemel lilli või toitu ohverdada.

Inimese kultuurielus välja arendatud ritualiseeritud võitluse erivorm on sport.

Fülogeneetiliselt tekkinud paaritumisvõitlused väljendavad kogukonda kahjustavaid agressiooni toimeid ja hoiavad samas muutumatult alal selle liiki alal hoidvaid ülesandeid. Lisaks aga täidab see kultuuriliselt ritualiseeritud võitlemise vorm ka võrreldamatult olulisemat ülesannet: kasvatada inimest teadlikult ja vastutustundlikult oma instinktiivseid võitlusreaktsioone valitsema. Spordi „ausus“ või „rüütellikkus“, mis säilib ka tugevat agressiooni tekitavate ärrituste tingimustes, on inimkonna tähtis kultuuriline saavutus.<sup>74</sup>

Lorenz räägib ka naerust, kui üleüldisest agressiooni ületamise viisist.<sup>75</sup> Ka Bahtin on rääkinud naerust ja selle vajalikust funktsioonist

Karneval on rahva teine elu, mis põhineb naerulisel algel. See on tema pidupäeva elu.<sup>76</sup> Eriti oluline tähendus oli karnevali ajal kõigi hierarhiiliste suhete kaotamisel. Karnevalil on kõik võrdsed. Karnevalinaer on üldrahvalik; naeravad kõik, see on „kogukondlik“ naer; teiseks on see universaalne, ja suunatud kõigile ja kõigele (sealhulgas karnevali osalistele endale), kogu maailma esitatakse naljakana, võetakse vastu ja tunnetatakse oma naerulisuse aspektis; oma lõbusas suhtelisuses; kolmandaks on see naer lõppkokkuvõttes ambivalentne: ta on lõbus, rõõmust rõkatab ja samas ka pilkav, väljanaerev; ta ühtaegu eitab ja jaatab, matab maha ja äratav ellu. Selline on karnevalinaer.<sup>77</sup>

Rahvaliku pidupäevanaeru oluline eripära on: naer käib naerjate endi kohta. Rahvas ei jäta ennast kõrvale kujunevast tervikmaailmast. Ta on samuti ebatäiuslik, sünnib surses niisamuti ja uueneb. Rahvalik ambivalentne naer väljendab kujuneva tervikmaailma vaatepunkti, kuhu kuulub ka naerja ise.<sup>78</sup>

Tegelikult vabastab grotesk kõigist neist mitteinimliku paratamatuse vormidest, millest on küllastunud valitsevad arusaamad maailmast. Grotesk tõukab selle paratamatuse troonilt kui piiratud ja suhtelise. Paratamatus seisneb igas antud ajal valitsevas maailmapildis ikka

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, lk 261.

<sup>75</sup> *Ibid.*, lk 268-270.

<sup>76</sup> Mihhail Bahtin. Francois Rabelais' looming ja keskaja ning renessansi rahvakultuur. Tartu: Ilmamaa, 2017, lk 16.

<sup>77</sup> *Ibid.*, lk 18-21.

<sup>78</sup> *Ibid.*, lk 21.

millegi monoliitselt tõsise, absoluutse ja vaieldamatuna.<sup>79</sup> Bahtin ei räägi siinkohal küll vereohvritest, kuid naer on Durga ja Kali kultuses võtnud groteski kuju. Näha on, et puhtast naerust ja groteskist alati ei piisa, suurte pingete ja kriiside puhul lahendatakse asju vägivallaga – kas kriitilise groteski kaudu või siis vereohvrite näol, india ühiskonnas mõlema kaudu. Sellistel asjadel on kahetine funktsioon – ühest küljest nad aitavad pingeid välja lasta aga teiselt poolt päästavad selle korra kokku kukkumisest ja lasevad sellel jätkuda.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, lk 69.

## **Kokkuvõte**

Vereohvrid on paljudes kultuurides väga levinud. Hoolimata sellest, et vereohvri puhul valatakse päris verd ja tuuakse ohvriks päris elusid, on ta alati sümboolne, millegi asendaja. Ohverdus erineb lihtsalt tapmisest, enesetapust või mõrvast selle poolest, et talle on antud eriline sakraalne tähendus, nii et elu võtmine just nimelt vabastab vastutusest. Võib öelda, et vereohver on tapmine, millega ei kaasne süüd, vaid mis just vastupidi vabastab süüst ja mis toob ohverdajatele kasu. Vereohvri põhiline funktsioon on kaitsta kogukonda ohtude ja hävingu eest, andes oma ellujäämise nimel vahetuskaubana kellegi elu vastu.

Kali ja Durga on allumatud ja metsikud jumalannad. Nende kultus on äärmuslikum, sisaldades inimohreid, kannibalismi, eneseohverdamist ja igasugu obstsöönusi. Selline kultus oli levinud ühiskonna äärealadel ja alamates kihtides, marginaalsemate hõimude juures. See oli kultus, kus kasti erinevused tühistusid. Nende jumalannade värvikad kujutamisi viisid ja rohked vereohvrid, mis nende auks toodi, võib olla viis kuidas india ühiskond proovis toime tulla pingetega, mis ühiskonnas normide ja hierarhiate piirangute tõttu tekkisid. Vereohvrid on seega viis kuidas ühiskonnas vägivaldsuse probleemi reguleeritakse. Inimeste liigisisene vägivald oma liigiomane agressiooni instinkti ülejääk, mis vajab pidevalt suunamist ja kultuurilist tähendamist erinevate mehhanismide abil. Inimliigile on sama omane naer. Tavakorra groteski pööramine võib olla üks viise kuidas kogukondlikult toime tulla ühiskondliku korra poolt loodud painetega. Näha on, et puhtast naerust ja groteskist alati ei piisa, suurte pingete ja kriiside puhul lahendatakse asju vägivallaga – kas kriitilise groteski kaudu või siis vereohvrite näol, india ühiskonnas mõlema kaudu. Sellistel asjadel on kahetine funktsioon – ühest küljest nad aitavad pingeid välja lasta aga teiselt poolt päästavad selle korra kokku kukkumisest ja lasevad sellel jätkuda.

## Summary

About blood sacrifices in the examples of Durga and Kali

Blood sacrifices are immanent to many cultures. Despite the fact that in case of blood sacrifices real blood will be shed and real human lives will be sacrificed, it is still always symbolic and a substitute for something. Sacrifice differs from killing, suicide or murder because it is given a special sacred meaning, so that taking someone's life frees you from responsibility. One might argue that blood sacrifice is killing that is not accompanied by guilt, on the contrariwise, it frees the sacrificer from its guilt and brings benefit. Main function of the blood sacrifice is to protect the community from any danger, offering someone's life exchange for survival.

Kali and Durga are wild and untamable goddesses. Their worship is more drastic involving human victims, cannibalism, self-sacrifice and all kinds of obscenity. This cult was more popular in villages, local tribes and in lower castes. It was a worship where the caste laws didn't apply. The way these goddesses are described and abundant victims that were offered to them, might be a way for society to deal with tension that where present in society that has regulated hierarchical norms. Thus the blood sacrifices are ways by which society regulates the problem of violence in the community. Human aggression within his own species constantly needs to be redirected and given constant cultural attention to give it reason and meaning. Laughter is as human as aggression is to our species. To invert the natural order into grotesque might be the way how community deals with the restrictions in our society. As it turns out, simple laugh and grotesque will not do, in times of big crises and tension, one will turn to critical grotesque or express ones angst by sacrificing living beings. In India both ways are at use. These things tend to be controversial. At one end they help to let the tension out but at the ohter end it might just help to preserve the order that created these tensions in the start.

## **Kasutatud kirjandus**

- Bahtin, Mihhail. François Rabelais' looming ja keskaja ning renessansi rahvakultuur. Tartu: Ilmamaa, 2017.
- Basham, A. L. The Wonder that was India. London: Picador, 2004.
- Baumgarten, Albert I. Sacrifice in Religious Experience. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.
- Bhagavadgītā. Tlk Linnart Mäll. Tallinn: Perioodika, 1980.
- Biardeau, Madeleine. Hinduism. The Anthropology of a Civilization. French Studies in South Asian Culture and Society. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Carter, Jeffrey. Controversies in the Study of Religion: Understanding Religious Sacrifice. London: Bloomsbury Academic, 2003.
- Chandra Majupuria, Trilok; Kumar, Rohit (Majupria). Gods, Goddesses & Religious Symbols of Hinduism, Buddhism & Tantrism. New Delhi: M. Devi, 2006.
- Daniélou, Alain. While the gods play: Shaiva oracles and predictions on the cycles of history and the destiny of mankind. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 1988.
- Daniélou, Alain. The Myths and Gods of India. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 1991.
- Douglas, Mary. Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. New York: Routledge and Kegan Paul, 1984.
- Garrett, John. A Classical Dictionary of India. New Delhi: D.K. Printworld Ltd., 1999.
- Girard, René. Violence and the Sacred. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.
- Halbental, Moshe. On Sacrifice. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Kinsley, David R. Hermeneutics: Studies in the History of Religions - Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.
- Klostermaier, Klaus K. A Survey of Hinduism. New Dehli: Munshiram Manoharlal Publishers, 1990.
- Kulmar, Tarmo. Üldine usundilugu: Religiooniteaduse põhimõisted. Maailmausundid. Seletussõnastik. Tartu: TÜ Kirjastus, 2006.
- Lorenz, Konrad. Niinimetatud kurjus: Agressiooni looduslugu. Tallinn: TLÜ Kirjastus, 2018.
- Mohanty, Seema. The Book of Kali. London: Penguin Books, 2009.
- Obeyesekere, Gananath. Cannibal Talk: The Man-eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2005.
- Santiko, Hariani. The Goddess Durga in the East-Javanese Period. Asian Folklore Studies:

Nanzan University, Vol 56, nr 2, 1997.

Smith, Brian K.; Doniger, Wendy. Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification. *Numen*, Vol. 36, 2. dets. 1989, lk 189-224.

Spina, Nanette R. *Women's Authority and Leadership in a Hindu Goddess Tradition*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

Werner, Karel. *A Popular Dictionary of Hinduism*. Taylor & Francis E-Library, 2005.

## Lihlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, \_\_\_\_ \_\_\_\_  
\_Laura Ombler\_\_\_\_\_,  
(*autori nimi*)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihlitsentsi) enda loodud teose  
\_\_\_\_Vereohvritest Durga ja Kali näitel\_\_\_\_\_,  
(*lõputöö pealkiri*)

mille juhendaja on \_\_\_\_\_Tarmo Kulmar\_\_\_\_\_  
(*juhendaja nimi*)

- 1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
- 1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 08.05.2018.