

**TALLINNA ÜLIKOOLI
EESTI KEELE JA KULTUURI INSTITUUDI
TOIMETISED 15**

Uurimusi kirjandusest ja kultuurist

Koostanud Piret Viires
Toimetanud Anneli Kõvamees

Tallinn 2013

Tallinna ülikooli eesti keele ja kultuuri instituudi toimetised 15
Publications of the Institute of Estonian Language and Culture 15
Tallinn University

Toimetuskolleegium / Advisory Board
Lars Gunnar Larsson (Uppsala), Maisa Martin (Jyväskylä),
Kaili Müürisepp (Tartu), Helle Metslang (Tartu), Meelis Mihkla
(Tallinn), Renate Pajusalu (Tartu), Helena Sulkala (Oulu),
Urmas Sutrop (Tallinn/Tartu), Maria Voeikova (Viin/Sankt-Peterburg),
Cornelius Hasselblatt (Groningen), Epp Annus (Eesti Kirjandusmuuseum)

Kogumiku kirjastamine on saanud võimalikuks tänu riikliku programmi
„Eesti keel ja kultuurimälu 2009–2013“ ning Tallinna Ülikooli uuringufondi
toetusele.

Sarja peatoimetaja / Editor-in-chief Reili Argus
Keeletoimetaja / Language editor Annika Hussar
Inglisekeelsete resümeeade toimetaja / English language editor Richard Adang
Kujundanud ja küljendanud / Design by Sirje Ratso
Trükk / Printed by Vali Press

Postiaadress / Postal address:
Eesti keele ja kultuuri instituut / Institute of Estonian Language and Culture
Tallinna Ülikool / Tallinn University
Narva mnt 25
10120 Tallinn
ESTONIA

ekki.toimetised@tlu.ee
<http://www.tlu.ee/et/eesti-keele-ja-kultuuri-instituut/EKKI-toimetised>

Autoriõigus/Copyright: autorid ning TLÜ eesti keele ja kultuuri instituut, 2013

ISSN 1736-8804
E-ISSN 1736-9231

ISBN 978-9949-29-137-3 (trükis)
ISBN 978-9949-29-138-0 (pdf)

Sisukord

Piret Viires

Uurimusi kirjandusest ja kultuurist. Saateks. 7

Rein Veidemann

Küsimus eesti kultuurist. 11

Aigi Heero, Maris Saagpakk

Adam Olearius ja kultuuriline *Teine* teekonnal

Oktsidendist Orienti 33

Anneli Kõvamees

Eestlased Venemaal: reisikirjanduslikke reportaaže. 56

Elo Lindsalu

Tammsaare noored naishinged 74

Berit Kaschan

Toetavad müüdid ja enesejutustamine Nora Ikstena

romaanides „Elu pühitus“ ja „Neitsi õpetus“ 100

Margit Tintso

Kuidas seletada võru vaimu? Lõunaeesti kirjanduse

vaimust uuemates proosateostes. 126

Uurimusi kirjandusest ja kultuurist.

Saateks

Piret Viires

Tallinna ülikooli eesti keele ja kultuuri instituudi toimetiste 15. number on pühendatud kirjandusteadusele ja kannab pealkirja „Uurimusi kirjandusest ja kultuurist“. Kui seni ilmunud toimetiste numbrid on olnud keeleteadusest, siis siinne väljaanne rõhutab, et instituudis on oluline ka teine pool – kirjandus ja kultuur. Samas on TLÜ EKKI kirjandusteadlased avaldanud eraldi sarjana artiklikogumikke, kus on ilmunud „Noor-Eesti 100: kriitilisi ja võrdlevaid tagasisaateid“ (2006), „Uurimusi 1920.–1930. aastate eesti kirjandusest“ (2009), „Uurimusi 1940. aastate kirjandusest“ (2011). Siia juurde võiks lisada ka ajakirja Methis nullinate erinumbri (nr 11, 2013), mille algtooge tuli TLÜ EKKI ja Eesti Kirjanike Liidu korraldatud konverentsist „Nurklikud nullinad“ (2010).

Kui eelnevad kogumikud ongi väljakasvanud varem toimunud kindlateemalistest konverentsidest (Noor-Eesti, eesti kirjandus erinevatel kümnenditel), siis praegune toimetiste number on oma koostamisprintsibiililt erinev. Tegemist on sisuliselt vabanumbriga, kindlat teemat, millest lähtuda, autoritele ette ei antud. Samas on autorite ring lai, avaldatud ei ole ainult Tallinna ülikooli eesti keele ja kultuuri instituudi õppejõudude artikleid, vaid kaasatud on ka Tallinna ülikooli teisi kirjandusteadlasi ja vilistlasi. Nii ongi siinses kogumikus esindatud erinevad ja mitmekülgsed teemad ning autorid.

Numbri avab TLÜ Eesti humanitaarinstituudi professori Rein Veidemanni artikkel „Eesti kultuuri tähendusest“, milles püütakse keskenduda mõiste „eesti kultuur“ tähendussisule, lähtudes feno-

menoloogilis-semiootilisest eeldusest, et „eesti kultuur“ on tinglikult vaadeldav kui märk, milles „eesti“ on võetav tähistaja, „kultuur“ aga tähistatavana.

Tallinna ülikooli germaani-romaani keelte ja kultuuride instituudi dotsendid Aigi Heero ja Maris Saagpakk tutvustavad ja analüüsivad oma artiklis „Adam Olearius ja kultuuriline *Teine* teekonnal Oktsidendist Orienti“ erinevate rahvaste kujutamist 1656. aastal ilmunud Adam Oleariuse tuntud varauusaegses reisikirjas „Vermehrte Neue Beschreibung/ Der Muscowitischen/ vnd Persischen Reyse“.

Reisikirjadele on pühendatud ka Tallinna ülikooli eesti keele ja kultuuri instituudi eesti kirjanduse lektori Anneli Kõvamehe artikkel „Eestlased Venemaal: reisikirjanduslikke reportaaže“. Artikkel uurib Venemaa ja venelaste kujutamist Eesti Vabariigi aegsetes eesti autorite reisikirjades.

Elo Lindsalu artikkel „Tammsaare noored naishinged“ uurib Anton Hansen-Tammsaare varasesse loominguperioodi kuuluvate novellide naistegelasi, polemiseerides ühtlasi mõnede Mirjam Hinrikuse varasemate käsitlustega. Artikli põhieesmärgiks on välja tuua, mida uut tõi Tammsaare eesti kirjanduse senisesse naisekäsitlusse.

Tallinna ülikooli vilistlase, kirjandusteaduse magistri ja A. H. Tammsaare Muuseumi kuraator-pedagoogi Berit Kaschani artikkel „Toetavad müüdid ja enesejutustamine Nora Ikstena romaanides „Elu pühitsus“ ja „Neitsi õpetus““ on valminud magistritöö põhjal ning vaatleb kitsamalt üht seal käsitletud teemat, milleks on müüdi, raviva jutustamise ja naiskogemuse kujutuse omavaheliste seoste väljaselgitamine Läti kirjaniku Nora Ikstena romaanides „Elu pühitsus“ (1998) ja „Neitsi õpetus“ (2001).

Kogumikus avaldatakse ka teise Tallinna ülikooli vilistlase ja kirjandusteaduse magistri Margit Tintso artikkel „Kuidas seletada võru vaimu? Lõunaeesti kirjanduse vaimust uuemates

proosateostes”, mis on samuti valminud magistritöö põhjal ja milles valgustatakse võru vaimu mõistet ning uuritakse selle kirjandusteostes avalduvaid tunnuseid.

Teemad ulatuvad seega suurtest üldistavatest käsitlustest kultuuri tähenduse üle ja võru vaimu seletusest üksikute autorite teoste detailsete analüüsideni. See kõik näitab, et Tallinna ülikooli kirjandusteadlased uurivad kirjandust väga erinevatest tahkudest. Mitmekesisus ja uued ideed on humanitaarteadustes kahtlemata vooruseks, sest tekitavad mõttevahetust ja eeldavad mõtteerksust. Tallinna ülikooli eesti keele ja kultuuri instituudi toimetiste käesolev number suudab paraku tutvustada vaid piskut sellest kirjandusteaduslikust uurimistööst, mida Tallinna ülikoolis tehakse, kuid loodetavasti leiab iga lugeja siit enda jaoks midagi olulist.

Suur tänu riiklikule programmile „Eesti keel ja kultuurimälu 2009–2013” ja Tallinna ülikooli uuringufondile toimetiste väljaandmise toetamise eest. Samuti suur tänu toimetaja Anneli Kõvamehele, keeleteimetaja Annika Hussarile ja kujundaja Sirje Ratssole, kes kõik aitasid kaasa selle numbri valmimisele.

Küsimus eesti kultuurist

Rein Veidemann

Ülevaade. Artiklis tehakse katse keskenduda kaksikliikmelise mõiste „eesti kultuur“ tähendussisule. Lähtutakse fenomenoloogilis-semiootilisest eeldusest, et „eesti kultuur“ on tinglikult vaadeldav kui märk, milles „eesti“ on võetav tähistaja, „kultuur“ aga tähistatavana. Peamiselt toetutakse Juri Lotmani ja Mihhail Lotmani käsitlusele kultuurist kui Tekstist ning Tõnu Viigi käsitlusele kultuurist kui „ilmalavast“. „Eestis“ kui tähistajas püütakse omakorda leida olemuslikku. Arutluse käigus jõutakse arusaamale eesti kultuurist kui eestlasteks nimetatava etnilise koosluse, tema keele (eesti keele), maa (asukoha) olemasolu enda tähenduslikkusele orienteeritud kultuurist. Mõõndakse, et eesti kultuur e e s t i kultuurina on tänapäeva mõistes postmodernse absurditunnetuse ilming, mida iseloomustavad sellised metafoorid, nagu „ometi“ ja „ootamine“. Samas kinnitatakse eksistentsiaalsust eesti kultuuri tähendusliku gravitatsiooni allikana.*

Võtmesõnad: „kultuuri“ fenomenoloogilis-semiootiline aspekt, eestilikkus eesti kultuuris, eesti kultuuri tüvitekt, eesti kultuuri „eksistentsiaaliid“

Sissejuhatus

Arutlustes eesti kultuuri (sh kirjanduskultuuri) üle on siiani suures plaanis valitsenud kaks lähenemisnurka. Esimest võiks nimetada evolutsionistlikuks (arengulooliseks). Sel juhul fikseeritakse

* Artikli aluseks on ettekanne Eesti kohtunike foorumil Tartus 30. mail 2013, kuid seda tuleks võtta ka täiendava järjena autori varasemale esseele „Mis on eesti kultuur?“ (Veidemann 2011b).

erinevad kultuuriloo perioodid materiaalse ja vaimse kultuuri saavutuste (artefaktide) reana, seostades need ajaloosündmuste, sotsiaal-majandusliku ja poliitilise kontekstiga. Evolutsionistliku käsitluse aluseks on küsimus: „Kuidas on jõutud siamaani, st tänapäeva?“ Lähtekohaks on olevikuseisund ja nõnda on rangelt võttes tegemist teleoloogilise, eesmärgist tuleneva lähenemisega.

Eesti esinduslikema kultuuriloo saatesõnas ütleb selle autor Ilmar Talve otsesõnu: „See teos on niisiis ühtlasi jutustus sellest, kuidas eesti rahvas pikkade sajandite jooksul eestlastena püsis, kuidas ta lõpuks vabanedes hariduse abiga muutus kultuurrahvaks ning saavutas lõpuks ka poliitilise iseseisvuse. See on olnud eesti rahva suurim ja ta ajaloos kõige tähtsam saavutus, mida järgnevad sugupõlved ikka uhkusega peaksid mäletama ja hindama. Selleks peab seda pikka arenguteed aga ka tundma, sest nagu nüüd öeldakse, on see koos eesti keelega olnud eestlaste identiteedi kandjaks“ (Talve 2004: 3).

Teine lähenemisnurk eesti kultuurile seostubki küsimusega identiteedist: kuidas erinevad läänemeresoome hõimud on koondunud etnosteks, kuidas ühest etnosest on saanud rahvas, rahvast rahvus ning rahvusest omakorda kultuurrahvus; missugune tähendus on olnud selles protsessis suhestumisel teiste kultuuridega (eeskätt baltisaksa kultuuriga) ning eestlasi ja Eestit valitsenud poliitiliste režiimidega; missugused on olnud identsusloome allikad (küsimus ajakirjanduse, koolihariduse, kirjanduse, teatri jts rollist identsusloomes). Viimastel aegadel on rohkelt panustanud oma teadustööga sellesse lähenemisnurka Ea Jansen ja Jaan Undusk (Jansen 2004, 2007, Undusk 2002, 2004, 2007, 2011, 2012). Aastatel 2003–2007 toimus TA Underi ja Tuglase Kirjanduskeskuse uurimistöö koguni eriprojekti „Eesti identsusnarratiiv: kultuuri ideoloogilised ja retoorilised mudelid“ raames (projektijuht Jaan Undusk).

Identiteedi-uurimiseski on valitsenud arengulooline aspekt. Nii näiteks toetub Ea Jansen oma käsitluses Rein Ruutsoo määratlusele

(vt Ruutsoo 1999: 181): „Identiteedi kujunemine on protsess, mis toimub korraga nii indiviidi teadvuses kui ka tema grupi kultuurikeskmes (minu sõrendus – R. V.) ja määrab tegelikult nende kahe identiteedi suhestatuse... Indiviidi personaalne identiteet ei iseloomusta seega indiviidi pelgalt unikaalsena, vaid kuhugi kuuluvana” (Jansen 2004: 8). Iseloomulik selles kontekstis on Janseni ühe artikli pealkiri „Eestlaseks saamise raske tee” (Jansen 2004: 338).

Selles saamisprotsessis, mida võib kirjeldada n-ö väliste parameetrite alusel (näiteks millal, kelle poolt ja kus hakati end nimetama eestlaseks, millal ja missugused olid need tekstid ja ajaloolised sündmused, mis seda kujunemist põhjustasid/toetasid), on võimalik omakorda eristada kollektiivset teadvust mõjutavat narratiivset „kihti”, lähtudes Benedict Andersoni juba peaaegu käibetõeks saanud teesist rahvusest kui kujutletud (antud kontekstis: „kokkujutustatud”) kogukonnast (ingl k *imagined community*) (Anderson 1991: 5–7).

On võimatu ülehinnata kirjanduse – mida väidan asuvat eesti kultuuri keskmes – „kujutlevat” ja „ühendavat” rolli selles narratiivis. Siinkirjutajat ongi huvitanud imaginaarsusest „nõrutatav” või seda genereeriv hoiak ehk seesama küsimus, millega Ilmar Talve avab oma eepilise käsitluse eesti kultuuriloost: „[---] kuidas see väike rahvas oma raske ajaloo jooksul kõigist kaotustest ja survest hoolimata ikkagi vastu on pidanud” (Talve 2004: 3). Vastus, mida allpool avada püütakse, kõlab lihtsalt, kuid loodetavasti mitte lihtsustatult: see on juhtunud sellepärast, et eesti kultuuri südamikuks on „maa-rahvas-keel”-kompendiumi olemasolu ise. Eesti kultuur on oma eestilikuses olemasolukultuur. Võimalik, et see ongi tema spetsiifika, see „eriline segu”, nagu Cornelius Hasselblatt on märkinud (2008: 18), „mida teistel kultuuridel niisugusel kujul ei ole” (Hasselblatt 2008: 18).

Küsimus kultuurist

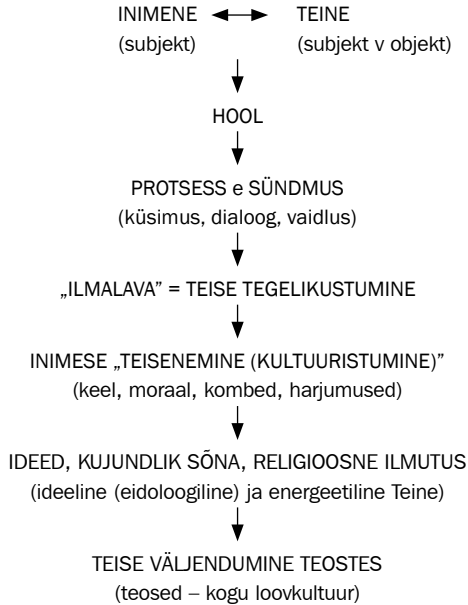
„Kultuuriga“ seotud mõisteid, millega igapäevaselt kokku puututakse, seejuures sageli küsivalt, on sadu. Juba Annaalide koolkonna üks mõjukamaid esindajaid, prantsuse ajaloolane Fernand Braudel on sedastanud: „Sõnal „kultuur“ on ainsuses täiesti erinev tähendus, kui sõnal „kultuurid““ (vt Sassoon 2008: 11). „Kultuuri“ mõiste laialivalgusus, selle tähendussisu erinevus populaar- ja teaduslikes diskursustes on viinud selleni, et terminit on nii mõnedki teadlased pidanud väheviljakaks või koguni segadust tekitavaks. Tõnu Viik on sellega seoses osutanud näiteks niisugustele nimedele, nagu L. Cañas Bottos, L. Abu-Lughod, A. Kuper, R. Rosaldo, J. Clifford ja G. E. Marcus (vt Viik 2009: 5).

Mis on ajalookultuur, majandus- ja poliitiline kultuur, õigus-kultuur? Mis on niisugused võimalikud kultuuriavaldised, nagu seksuaalkultuur, relvakultuur, surmakultuur, käitumiskultuur, rääkimata erinevate rahvaste kultuuridest, pärimus-, populaar- ja süvakultuurist, eliitkultuurist ja subkultuuridest, kirjandus-, kunsti-, teatri- ja muusikakultuurist; 21. sajandi alguskümnendist alates ka internetikultuurist? Need küsimused juhatavad erinevate distsipliinide juurde, mis kasutavad „kultuuri“ mõistet kui üht või teist valdkonda korrastavat vaimset kompleksi või siis kontseptualiseerimisstrateegiat (Viik 2008: 604). Ent käesoleva käsitluse kontekstis peetakse vajalikuks läheneda „kultuuri“ mõistele fenomenoloogilis-semiootilisest aspektist.

Kultuurifilosoof Tõnu Viik on kultuuri olemust määratlenud tegevusena, inimese hoolena Teise eest, mis realiseerub protsessis ehk sündmuses. Tähtsust ei omavat, kes või mis see Teine konkreetselt on, oluline on binaarse ehk kaksiksuhte olemasolu. G. W. F. Hegelile viidates kirjeldab Viik kultuurisündmust järgnevalt: „[K]ultuur provotseerib Teise kõigepealt ideaalsesse ja siis

materiaalsesse olemisse, nii et Teine tegelikustub kultuurina ning kultuur avaneb Teisele ja laseb ta sisse" (Viik 1997: 1383). Kultuurikeskkonnas (kultuuriruumis) minetavat inimene oma loodusliku loomulikkuse, tema tegemisi ja mõtlemist hakkavat valitsema niisugused struktuurid, nagu keel, moraal, kombed, harjumused. Need tekkivat omakorda õppimise, kasvatamise ja kohanemise käigus (Viik 1997: 1383).

Viigi mõttekäik juhatab ühele olulisele järeldusele, mida on rõhutanud ka kultuurisemiootik Juri Lotman: kultuur ei ole päritav, vaid õpetamise ja õppimise protsess. Lotmani järgi tulenevat see kultuuri staatikast ja dünaamikast, mille keskmes on säilitamine (staatika) ja edasiandmine (dünaamika). Mõlemad eeldavat (kollektiivse) mälu olemasolu (Lotman, J. 1999: 141–164). Mõistagi ümbritseb seda „õpetamise-õppimise“ protsessi üks või teine konkreetne ajalooline tegelikkus, millest kujuneb kultuuri pindstruktuur. Ajalugugi on selles mõttes „kultuuriline“, et tegemist on jutustusega. Kuid kultuuri (mõiste) puhul väärrib tähelepanu just selle süvatasand, millisenä tuleks mõista Viigi nimetatavaid kultuuri struktuure, kultuuri puhast ideaalsust, mille ta võtab kokku „ilmalava“ metafooris. „Ilmalava on koht, kus Teine tegelikustub kultuurina“ (Viik 1997: 1384). Teine materialiseerub ideedes, poeetilises sõnas või religiooses ilmutuses, mis, omandades mingi energiapotentsiaali (Viigi arvates „kolossaalse jõu“ – 1997: 1384), leiab väljenduse teostes. Viigi mõttekäik (vt Viik 2009) inspireerib seda ülevaatlikult kokku võtma järgmise skeemina:



Tõnu Viigi käsitus kultuurist kui inimese, st esmase subjekti, ja Teise (teine subjekt v objekt, näiteks loodus) vahelisest dialoogist – Viik iseloomustab seda kui konfliktset, poleemilist lahinguvälja (Viik 1997: 1386) – tabab filosoofilises mõttes kultuuri kui mõiste tuuma. See ongi – nagu ka vahepealkirjas sõnastatud – k ü s i m u s kultuurist.

Küsimused, vastuste otsimine ning otsimise vahendid on kultuuri liikumapanev jõud. Religiooniuurija Anne Kull on seda *primum mobile*'t biokultuurilise paradigma võtmes iseloomustanud nii: „Aju on kultuuri asupaigaks; kultuuri, mida võib defineerida kui õpitud ja õpetatavaid käitumisi ja sümboleid, mille abil me oma õppimist tõlgendame“ (Kull 2012).

„Teise“ kategooria, binaarsussuhe, kollektiivne intellekt, mälu, „oma“ ja „võõras“, piir kui tõlgenduslik vaheruum, lahknemispunktid ja muidugi, kaks kõige tähtsamat mõistet, „semiosfäär“ ja

„tekst“ – kogu see mõistevara on kasutusel Tartu-Moskva kultuuri-semiootika koolkonna ning eriti selle liidri Juri Lotmani käsitluses kultuurist. Siinse artikli piiratud maht ei võimalda iseloomustada lähemalt seda humanitaarvaldkonnas, Mihhail Lotmani sõnul, uut teadusarhitektuuri, „mis nõuab koguni uut tunnetusparadigmat“ (Lotman, M. 2001: 220), mille kujunemisest, sisust ning toimimisest on tänaseks ilmunud mahukas metakirjandus. Viidatagu vaid – kasutades ka Mihhail Lotmani selgitusi – kahele põhiarusaamale, mis on juhtinud siinkirjutajagi seniseid uurimusi eesti (kirjandus-) kultuurist. Esiteks, arusaam kultuuri märgilisest olemusest: „Kõik kultuuri tähtsamad funktsioonid ja mehhanismid on seotud märkide produtseerimisega, nende vahetamisega, töötlemisega ja säilitamisega“ (Lotman, M. 2001: 218). Sellest järeldub kultuuri kommunikatiivne loomus. Eespool nimetatud Tõnu Viigi määratlus kultuurist kui „ilmalavast“ ongi läbinisti kommunikatiivne protsess, mis võib olla inter- või autokommunikatsioon, vertikaalne (näiteks kultuurimälu) või horisontaalne (kultuuriruumide vaheline) kommunikatsioon. See tõdemus juhatab ühtlasi semiosfääri juurde. Nii „ilmalava“ kui ka „semiosfääri“ ühendab ruumilisus.¹ „Semiosfääri konstituendid ei ole aeg ja kausaalsus,“ ütleb Juri Lotmani „Kultuuri ja plahvatus“ järelsõnas Mihhail Lotman, „semiootilist ruumi ei moodusta mitte füüsilisele maailmale, vaid märgisüsteemile omased mehhanismid. Need on esmajoones kommunikatsioon ja interpretatsioon“ (Lotman, M. 2001: 226).

Teiseks, kultuur on keeruliselt üles ehitatud Tekst. Suure tähega kirjutatult rõhutatakse selle terviklikkust, tekst, „mis jaguneb

¹ Selle kaht mõistet ühendava tunnuse kõrval võimendab Viik „ilmalavas“ kultuuri eksistentsiaalsust, mida aga „semiosfääri“ mõiste ei näi rõhutada: „Ilmalava on inimese eksistentsiaalse situatsiooni maailm; maailm, mis avaneb kui inimelu asetleidmise koht, tema elu ruum ja aeg; tema asjade ja tegemiste kõige äärmine ja kõige piiripealsem võimalus“ (Viik 2009: 10).

„tekstid tekstides”-hierarhiaks ning moodustab tekstide keerukaid põiminguid” (Lotman, J. 2001: 92). „Teksti” all tuleb mõista nii seda, mis on kirja pandud, üles tähendatud, mingis keeles kodeeritud informatsioon („tekst kui märkide järgnevus”), kui ka inimeste peades või siis kultuurisuhtluses eksisteerivat vaimset mustrit (tõlgenduslik mudel, maatriks, hoiakute kompleks), st „Teksti kui terviklikku märki” (Ivanov jt 1998: 66). Iga tekst on suveräänne üksus. (Juri Lotman: „tekst, s.o iseseisev, enesesse sulgub ja liigendamatu terviktähenduse ning -funktsiooniga semiootiline üksus”) (Lotman, J. 1990: 236).

Tekstist kui „asjast iseeneses” annab ilmekalt märku Juri Lotmani järgnev mõttekäik: „Ükskõik, kas meil on tegemist tundmatus keeles tekstiga – näiteks mõnest kadunud kultuurist juhuslikult säilinud kirjatahvli killuga – või auditooriumi šokeerimiseks mõeldud novaatorliku kunstiteosega, kuid see, et tekst on eelnevalt kodeeritud, ei väära fakti, et auditooriumi jaoks on nimelt tekst midagi esmast, keel aga sekundaarne abstraktsioon. [---] Tekst antakse kollektiivile varem kui keel ja keel „arvutatakse välja” tekstist. (Lotman J. 1990: 283)

Mihhail Lotmani kommentaari järgides tähendab see muuhulgas ka seda, et teksti tekitamine pole lihtsalt keelevõimaluste realiseerimine, vaid tõlge (siire), mis loob pinge keele ja teksti vahele (Lotman, M. 2012: 132–133). Nii võib veelgi täpsustada, mis tüüpi kommunikatsiooniaktiga on tegemist kultuuris – see on tõlke- ja siirdeakt (Лотман 1977, Lotman, M. 2012: 134). Tekst ja kommunikatsioon kultuuris on lahutamatud mõisted.

Eesti kultuur kui Tekst

Juri Lotmani kultuurisemiootikast inspireerituna olen eesti kultuurigi käsitlenud Tekstina, terviktähendust ja -funktsiooni omava semiootilise üksusena, mis ilmneb lakkamatu pulseerimisena. Tekst ongi tuiksoon, inimliku eluvõimaluse märgikompendium, püsiv üleminek tähistajalt tähistatavale, vormilt sisule (mõistele) ning vastupidi (vt lähemalt Veidemann 2006: 33). Viimati on sellele osutanud Tiit Hennoste 2011. aastal ajakirja Looming veergudel aset leidnud mahukas väitluses „eksistentsiaalse Eesti” kontsepti ümber (lisaks Hennosteile vt Aare Pilve, Jan Kausi, Hent Kalmo, Paul-Eerik Rummo, Maarja Kangro, Mari Saadi ja Märt Väljataga artikleid 2011. aasta Loomingus nr 6–12). Hennostegi jõuab tõdemusele, et eesti kultuuri põhjaks ei ole ainult kirjandus, vaid „tekst ja laiemalt tekstide maailm” (Hennoste 2011: 1146). Just „tekstide maailm” näib rõhutavat kultuuri väärtustavat/mudeldavat funktsiooni.

Selles eesti tekstide maailmas olen eristanud tüvitekste. Olen varemgi väitnud (vt Veidemann 2003) ja kordan siinkohal, et eesti kultuurikehandis on rida tekste (märgikomplekse), mis toimivad koodtekstina (viite- ja hargnemisalusena) sellesama kultuuri piiritlemisel. Need on tekstid, millele saab toetuda otsekui puutüvele (nad moodustavad vertikaali minevikust tänasesse päeva ja võimalikku tulevikku). Need on tekstid, mis sublimeerivad erinevaid allikaid just sellele kultuurile ainuomaseks vaimseks kompendiumiks, mis on võimeline toimima kollektiivse eetosena. Täna on „tüviteksti” mõiste, mille esmalt tõi käibele Jaan Undusk (2003), väljunud oma kultuuriloolisest raamistikust üldkäibes. Olen märganud seda kasutatavana poliitiliste tekstide klassifitseerimisel, juriidikas põhiseaduse ja majanduspoliitikas riigieelarve metafoorina. Olen meedias kohanud „tüviteksti” erinevates keskkondades kirjutatud arvutiporogrammide sünonüümina ja isegi niisuguses täiesti

ootamatus kontekstis, nagu restoranikultuur, kus seda on kasutatud pisut peenutsevalt põhimenüü või kogu brändi teisendnimena.

Ajakirjas Keel ja Kirjandus on kirjandusteadlane Marin Laak (2013) esitanud põhjaliku käsitluse „Kalevipojast” kui eesti kultuuri tüvitekstist. „Kalevipojaga” seotud tekstide korpus analüüsidest näidatakse selles veenvalt, et eepose tüvitekstilisust kinnitab „Kalevipoja” pidev esilekerkimine rahvalikul, ideoloogilisel ja kirjanduslikul retseptsioonitasandil; et tegemist on „elavaloomulise, pidevalt muutuva kontsentrialse ringtekstiga [mis] seob ta oma kindla sisestruktuuri – intertekstuaalsete tähendusradade – kaudu katkematu jõuga üha uusi transmeedialisi (kirjanduse, muusika, teatri, popkultuuri, meedia jms) tekste, mis korrastuvad hästi jälgitavatesse ja kirjeldatavatesse dünaamilistesse tähendusahelatesse” (Laak 2013: 206).

Niisugune pidev esilekerkimine iseloomustab ka eesti kultuuri esimest tüviteksti, „Henriku Liivimaa kroonikat”, millest on saanud keskaega käsitleva „Eesti ajaloo” teise köite (2012) ilmumise kontekstis kohati kirglikuks kujunenud poleemika üks objekte (nt Selart 2013, Mägi 2013, Laar 2013, Vahtre 2013, Maiste 2013, Zetterberg 2013). Selle väitluse jälgimine on siinkirjutaja viinud mõttele, et analoogiliselt kirjanduslooga on Eesti ajaloostki võimalik leida tekste (antud juhul, põhjus-tagajärjega ümbritsetud sündmustikke), mis toimivad tüvitekstina, st narratiivi toetumis- või hargnemiskohana. Nõnda on Eesti ajalugu ise lahutamatu osa eesti kultuuritervikust. Näiteks on Marek Tamme raamat „Monumentaalne ajalugu” (2012) juba pealkirjas sisalduva „monumentaalsuse” epiteediga, aga ka käsitluse endaga kinnitamas säärast lähenemisvõimalust (vt ka Veidemann 2012).

Küsimus „eestilikkusest” eesti kultuuris

Eesti kultuuri tekste uurides, kogu eesti kultuurilugu läbi käies on siinkirjutaja üht meelt eesti kirjandus- ja kultuuriuurijate enamusega, et tekkelt on eesti kultuur nagu mitmed teisedki kultuurid heterogeenne, mis on andnud võimaluse käsitleda seda kas palimpsesti, hübriidi, tõlgete ja muganduste kogumina (seega intertekstina) või äärmuslikult tõlgendatult lausa enesekolonisatsiooni ilminguna (Hennoste 2003: 305–306). See peab paika, kui peetakse silmas eesti kultuuri tema ajaloolises kujunemises, st kui kaheliikmelises mõistes „eesti kultuur” on mõlemad pooled, „eesti” ja „kultuur” võrdses rõhuasetuses, teineteisesse suubuvad ja lahutatavad üksnes tinglikult. Sel juhul võib „eesti kultuuri” vaadelda kui märki, milles „kultuur” esineb tähistatava (ehk mõistesisuna), „eesti” aga tähistajana (ehk „sisu vormistajana”).²

Siin keskendutakse siiski selles märgis just tähistajale, „eestile”, või veelgi rõhutatult öelduna, „eestilikkusele”. Sellega püütakse tabada ideoloogiavaba ning indigeenset ehk päristist liikumapanevat jõudu, mida saaks „nõrutada” eesti kultuuriloost ning mis kujutaks seejärel endast metahistorilist žesti (milleks on „minevikuseikade järjestamine oleviku moraalseks kokkuvõtteks” – Undusk 2000: 115) või ka kollektiivset eetost (mis isiku tasandil tähendab tahet „leida tee selle (st mõistlikkuse – minu märkus, R. V.) täiustamiseks, *aretē* saavutamiseks” (Lill 2003: 59).

Ning just selleski katses olen saanud toetuda juba eespool „kultuuri” mõistega seoses osutatud Tõnu Viigile, kes on avanud „eksistentsiaalse Eesti” kontsepti kultuurifilosoofilises diskursuses.

² „Märgi” mõistet määratletakse siinkohal „semiootilise reduktsiooni” abil (vt Lotman, M. 2012: 38–40). Märgis „eesti kultuur” tinglikult kahe „osapoole” eristamine kujutab endast märgisisese suhte esile toomist. „[S]ee suhe määrab märgi **tähenduse**” (Lotman, M. 2012: 39).

Ajalookultuuri ajakirjas Tuna 2012. aastal ilmunud käsitluse on ta pealkirjastanud nii: „Eesti kultuuri võimatu mõiste“ (Viik 2012). Viik osutab eesti kultuurile kui „mõtteka mõttetuse“ režiimil „töötavale“ entiteedile. „Mõttekas mõttetus“ on oksüümoron, vastandlikke või vastukäivaid mõisteid üheks liitev ja seega ka üks radikaalsemaid kõnefigure. Siinkirjutaja kasutatud eesti kultuuri „eksistentsiaalne argument“ (Veidemann 2010: 179–191) paistab Viigile postmodernse absurditunnetusena (Viik 2012: 8).³

Nimetatud eksistentsiaalne argument toetub eesti kirjanduslikes tekstides ja mõtteloois täheldatud „eesti“-diskursusele, mis ei seostu mitte niivõrd küsimusega eesti kultuuri iseloomulikest tunnusojoontest. Ülalpool sai juba täheldatud, et eesti kultuur pakatab kultuurilaenudest kuni sinnamaani, et viimastel aegadel ollakse valmis tunnustama eesti kultuuri paljumeelsust ja sisemist multikultuurilisust. See tähendab, et eesti kultuuriruum ei moodustu ainult eestikeelsetest tekstidest, vaid et sinna kuulub loomuosaselt baltisaksa n-ö eesti haru (sest baltisaksa hõlmab ka läti kultuurilugu), aga ka näiteks Eesti territooriumil loodud vene diasporaa kultuur (nn Peipsi-veerne vanausuliste kultuur), rääkimata eesti keele murretel või murrakutel põhinevatest kultuuridest (võru, setu, mulgi, kihnu kultuurid).

Kuna tunnusoonte põhjal pole võimalik eristada „eestit“ puhtal ja eriomasel kujul, siis ei ole „eesti“ siinses käsitluses võetav „kultuuri“ suhtes atributiivse või adjektiivse tähistajana. See „eesti“ on määrsõna või teatud võimendusega öeldult, kultuuriline määrus,

³ Arutluses eesti kultuuri tähenduse üle Eesti Vabariigi põhiseaduses, päevapoliitikas ja eestlaseks olemises on Tõnu Viik ise jõudnud järgmise definitsioonini: „Eesti kultuur on selliste tähenduseloome struktuuride kogum, mille abil on just Eestis elades võimalik maailma ja oma elu tähenduslikult kogeda“ (Viik 2013). Osutus „just Eestis elades“ tähendab paljude teiste võimaluste seast t e a d l i k k u valikut Eesti kasuks, mis lülitab Eesti omakorda eksistentsiaalsesse konteksti.

eestlaste olemasolust endast, st eksistentsiaalsusest tulenev kultuuri vältimatu tingimus ning „vormistaja“.

Seda olemasoluteadvust iseloomustab aegade samaaegsus, niisugune ajakogemus, mida Martin Heidegger nimetab ekstaatilis-temporaalseks (Heidegger 1979: 331). Selle järgi kuuluvad minevik, olevik ja tulevik Heideggeri sõnul „ekstaasidena üksteisesse (kr k [---] *ekstasis* – „välja astumine millestki millessegi“) ja teineteisesse ulatuvaina on nad samaaegsed“ (Luik 2002: 22)

Seesugune „aegade samaaegsus“ ja ühtepõimitus iseloomustab siinkirjutaja kujutluses ka „eestit“ kultuuri tähistajana. Kuna aga selles „samaaegsuses“ puudub igaviku atribuut, sest see tooks sisse ideoloogilise imperatiivi (vrd Eesti põhiseaduse preambuliga, milles nähakse Eesti riigi eesmärgina eesti keele ja kultuuri igavikulise eksistentsi tagamist), siis ilmneb selles „eestilikus“ enesekinnituses Tõnu Viigi tõlgendatult absurditunnetus, tema sõnul „postmodernse absurdiinimese kredo“ (Viik 2012: 9), mille tabava metafoorina kasutab ta Samuel Becketti kuulsa näidendi, nüüdses üldkeeles juba oma elu elavat pealkirja „Godot'd oodates“ (Viik 2012: 8–9). Postmodernset absurditunnetust eristab Viigi väitel eksistentsialistlikust ja religioosest see, et „siin valitakse esimest korda absurdi kasuks absurdi enda võlude ja mitte selle situatsiooni paratamatuse (minu sõrendus – R. V.) pärast, millesse me oleme pärast jumalate surma „heidetud““ (Viik 2012: 8). Ehk teisisõnu: mitte paratamatus (et ollakse sündinud Eestisse ja eestlasena) ei motiveeri kultuuris osalejaid olema eesti kultuurisubjektid, vaid vaba, teadlik ja pühendunud valik olukorras, kus võidakse valida ka mõni teine, hoopis suurem, vähem ohustatud, „igavikulisem“ kultuur. Niisugust, olemasolu absurdsusest endast tõusvat kultuurilist aktiivsust saadab Viigi meelest hoopis teist tüüpi emotsionaalne paatos, mitte niisugune ängistav või lausa meeletu, nagu see ilmneb Albert Camus'1 või Jean-Paul Sartre'il

(Viik 2012: 9). See asjaolu annab ka põhjust hoida „eksistentsiaalse Eesti” kontseпти selgelt lahus eksistentsialistlikust lähenemisest filosoofilises paradigmas või vähemalt ei võimalda ühte taandada teisele. Paul-Eerik Rummo luulekogu „Saatja aadress” (1989) sobib selle eeskujulikuks näiteks. Selle proloogis tõdetakse paljude paratamatuste olemasolu, millest ühe äratundmine toimub juhuste sajus (Rummo 2005: 268); kulminatsioonis aga tunnistatakse Eesti olevat maa, „kus isetekkinud eksistentsialism on aastakümneid / aidanud paljudel oma eksistentsi säilitada ja elada ära” (Rummo 2005: 284) ning kogu lõpeb „lõbusalt” (Rummo 2005: 337) (vt ka Veidemann 2006: 98–107 ja Veidemann 2011a: 134–135). See „isetekkelisus” ja „lõbusalt” näib igati vastavat „postmodernse absurdiinimese kreedole”.

Paul-Eerik Rummo loomingust võib leida aga teisigi olemasolu enda probleemile keskenduvaid teoseid. Üheks selliseks on 1960.–70-ndate vahetusel „[t]ingliku draama laineharjaks ja üheks eesti tippnäidendiks” (Rähesoo 2011: 363) saanud „Tuhkatriinumäng” (1969), milles „Prints esindab teleoloogilise optimismi traagilist krahhi, [---] Peremehes kehastub [aga] eksistentsialistliku pessimismi koomiline krahhi” (Rähesoo 1995: 44). Nii nagu „Tuhkatriinumängu” on suhetatud Shakespeare’i „Hamleti” ning selle tõlgendusega (Rähesoo 1995: 49–51), nii on Rummo luuletsükli „Hamleti laulud” käsitletud luuletaja dialoogina Shakespeare’i Hamleti-kujuga (Mihkelev 2013: 258–272). Anneli Mihkelev on leidnud, et erinevalt Lääne-Euroopa maades levinud pessimistliku eksistentsialismi vaimus tõlgendatud Hamleti küsimusest „olla või mitte olla” esindab Rummo Hamleti vastus sellele „Jah, olla, olla, tingimata olla” kõige lootusetumaski olukorras tahte ning romantilise võitleja sümbolit (Mihkelev 2013: 270–271). Seegi seisukoht näib kinnitavat postmodernse absurdiinimese kreedot: olla ka siis, kui sel olemisel puudub väljavaade.

Niisiis, valides „eesti“, valitakse absurd! Selliselt avatud eesti kultuuri „võimatu mõiste“ peaks olema siiski tõlgitav selle kultuuri mõistmise võimalikkusesse, nii et sel oleks mingi innustav või lohutav tähendus eesti kultuuri loojatele ja selles osalistele. Uku Masing on sellega põhjalikult tegelnud 1968–1969 kirjutatud essee „Keelest ja meelest“, otsides – ja ka leides! – seda ainulisust, mis iseloomustab „sugrilasi“, eristades neid „igermaanlastest“. Näiteks ütleb Masing: „Sugrilasele „mitteolemist“ ei saa olla olemas, on vaid „olematus“, st teatava nähte puudumine kunagi ja/või kuskil“ (Masing 2004: 192). Tõsi, samal aastal Masingu kirjutatuga ilmub Artur Alliksaare luulekogu, mille nimiluuletus deklareerib olematuse endagi potentsiaalset olematust („Olematus võiks ka olemata olla“). Alliksaare luule südamikuks olev paradoks (vt Merilai 1997: 414) sobib siinkirjutaja meelest samuti kehastama „postmodernse absurdiinimese kreedot“, mis iseloomustab neid, kes on langetanud oma valiku eesti kultuuri kasuks. Paradoks teatavasti on juhtinud ka A. H. Tammsaare elukujutust.

Lisaks juba neile eesti kultuuri mõistmisvõimalust soodustavatele märksõnadele (absurd, paradoks) on siinkohal tuua veel kaks seesugust markerit. Üks neist on Madis Kõivu esitatud „ometi“ (vt lähemalt Veidemann 2013). Tegemist on Tammsaare „Tõe ja õiguse“ ühest lausest „A g a Liisile kippus aina nutt peale, niisugused ime-likud kosjad olid need. O m e t i polnud neist ühti, sest n õ n d a oli ometi parem kui ilma kõigeta“ (Kõivu sõrendus – R. V.) (Kõiv 2005: 186) pärit sõnaga, milles Kõiv näeb eesti südamesõnaks sobivat filosoofeemi. Just määrsõnas „ometi“ tähendavat tulevik seda-sama, mida minevik, sest tulevik olevat juba ette minevik. Võiks siis sedastada, et Kõivu „ometi’s“ ja tema pakutavas eesti südamesõnas „ometi“ ilmneb seesama ekstaatiline ajakäsitus, mida käsitleb Heidegger „Olemises ja ajas“. „Ometi“ on see, mis jääb üle ja paneb aja kinni. Ehk Kõivu tsiteerides ta „Luhta-mineku“ esseest: „Nii

pannakse aeg kinni. Kõik on juba olnud, kõik see on juba räägitud, lõpetatud. Ometi jääb rääkimine ise. Rääkimine kui mälestus sellest, et räägiti" (Kõiv 2005: 188).

Otseselt metafooriga „Godot'd oodates” – mida, nagu ülalpool osutatud, kasutab ka Tõnu Viik – seostub Kõivu teine tekst: „Möödunu ootamine”, mis on tähelepanuväärselt asetatud tema raamatu „Luhta-minek” viimaseks tekstiks, tähistusega „Epiloog” („Luhtamineku” koostajaks on Aare Pilv). Selles tsiteeritakse lauset Thomas Manni „Võlumäest” – „Seitsmeks aastaks jäi Hans Castorp siin ülal elavate juurde” – ning öeldakse, et selles lauses ei seisne mitte üksnes romaani kogumõte, vaid kogu inimliku olemise mõte, seesama, mida ta ka „ometi'ga” seoses ütles: „[---] kõik, mis juhtus, on ammu juba ära juhtunud – ära juhtunud kõik, mis juhtuda saab ja juhtub. Elatakse ainult sellepärast, et elatakse seda, mis on juba ära elatud” (Kõiv 2005: 641).

Lõpetuseks

Niisiis tahaksin väita, et ootamine ongi „eesti eksistentsiaal” ja et selles mõttes võimendub inimliku olemise mõte iseäralikul kombel kultuurilises „eestlane-olemises”. Jäägu seda kinnitama üks eesti luulepärlid, Alliksaare luulekogu ilmumisega samal aastal, 1969 kirjutatud Ain Kaalepi „Prooimion”, mis samuti on pühendatud ootamisele.

Kõigepealt pandagu tähele selle luuletuse pealkirja, mis eesti keeles kõlab „eeskõne”, Aristotelese „Retoorika” kohaselt aga ühtlasi kui järgneva kõne alus, lähtekoht. Taas kord võime viidata sellele ajakogemusele, mis eelneb lineaarsele, algusest lõpuni kulgevale ja sealt edasi juba teiste jaoks jätkuvale, aga ikkagi ka algusest lõpuni kulgevale ajajoonele.

Luuletus räägibki inimesest, kes on kogu elu oodanud üht kinki, kuni ta märkab, et kaunimaks sellest kingist on saanud ooteaeg ise.

Et selles ongi elu mõte, et oodates oma kinki, pärandatakse selle kingi võimalus või lootus edasi – asjaolu, mis sunnib ka sellest ooteajast kinni hoidma. Et oleks olemas see, mida pärandada – kas või / kuigi ainult võimalus. Aga et oleks siiski teatav eelduste ring eesti kultuuri võimalikkuseks ja selle edasikandmiseks.

Lugegem:

Proimion

Aastad, mis üksteise kannul mööda läinud ootajast,
polegi olnud kuigi kitsid, kui ta vaeb neid kõiki nüüd,
kus ta oodand kahtlemata aega jao on suurema
ühte aastat, ühte päeva, mille kink on hirmus suur.
Nüüd see kink, mis varsti käes on, väiksem näib, kui enne näis –
hoopis näib, et kätte saadud juba ju ongi suurem kink.
Kaunim oodatust on hakand tõesti näima ooteaeg!
Hirm on tekkind, kuigi enne lausa kartmatult ta meel
kandis rõõmsat aimu endas, mõeldes mingit laia merd,
mille lainetesse kaob kord kõik, mis möödund, kõik, mis ees.
Enam ta merd ei suuda mõelda – nüüd, kus seda ta kuulda võiks.
Enam ta juurde kinki mingit küll ei ihka saadule –
ent ta ootajaks on loodud, hilja on tal muuta end.

(Kaalep 2008: 308)

Kirjandus

Anderson, Benedict 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Hasselblatt, Cornelius 2008. Rahvuskultuuri paradoks ja eesti keele tähtsus. – *Rahvuskultuur ja tema teised*. Toimetaja Rein Undusk. *Collegium litterarum* 22. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, 13–22.

Heidegger, Martin 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

- Hennoste, Tiit 2003. Eurooplaseks saamine. Kõrvalkäija altkulmupilk. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Hennoste, Tiit 2011. Heroism ja eksistentsialism. – Looming 8, 1138–1148.
- Ivanov jt = Ivanov, Vjatsšeslav; Lotman, Juri; Pjatigorski, Aleksandr; Toporov, Vladimir; Uspenskij, Boriss 1998. Kultuurisemiootika teesid. Tartu Semiootika Raamatukogu. I. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Jansen, Ea 2004. Vaateid eesti rahvosluse sünniaegadesse. Tartu: Ilmamaa.
- Jansen, Ea 2007. Eestlane muutub ajas. Seisusühiskonnast kodanikuühiskonda. Tartu: Eesti ajalooarhiiv.
- Kaalep, Ain 2008. Muusad ja maastikud. Luuletusi aastaist 1945–2008. Tallinn: Tänapäev.
- Kull, Anne, 2012. Teoloogia biokultuurilise paradigma võtmes. – Kirik ja Teoloogia 38. <http://kjt.ee/2012/08/teoloogia-biokultuurilise-paradigma-votmes/> (17.10.2013)
- Kõiv, Madis 2005. Luhta-minek. Tartu: Ilmamaa.
- Laak, Marin 2013. „Kalevipoeg“ kui tüvitekst. – Keel ja Kirjandus 3, 192–209.
- Laar, Mart 2013. Mart Laar: kui saaks sellest 700-aastasest orjapõlvest lahti. – Postimees 27.01.
- Lill, Anne 2003. Mis on eetos? – Tõtt-õelda. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 54–73.
- Lotman, Juri 1990. Kultuurisemiootika. Tallinn: Olion.
- Lotman, Juri 1999. Semiosfäärist. Tallinn: Vagabund.
- Lotman, Juri 2001. Kultuur ja plahvatus. Tallinn: Varrak.
- Lotman, Mihhail 2001. Paradoksaalne semiosfäär. – J. Lotman. Kultuur ja plahvatus. Tallinn: Varrak, 215–226.
- Lotman, Mihhail 2012. Struktuur ja vabadus. I. Semiootika vaatevinklist. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Luik, Tõnu 2002. Filosoofiast kõnelda. Tartu: Ilmamaa.
- Maiste, Valle-Sten 2013. Enn Tarvel: muistse vabadusvõitluse mõistest loobumine on küsitav. – Postimees 22.03.
- Masing, Uku 2004. Keelest ja meelest. Tartu: Ilmamaa.
- Merilai, Arne 1997. Meie Alliksaar ehk Öhtute tolm on tõepoolest kollane. – A. Alliksaar. Päikesepillaja. Tartu: Ilmamaa, 409–432.
- Mihkelev, Anneli 2013. The Dialogue with Hamlet: Paul-Eerik Rummo's „Hamlet's Songs“ as an Example of the Existential Paradigm in

- Estonian Culture. – Interlitteraria. Vol. 18, no. 1. Tartu: University of Tartu Press, 258–272.
- Mägi, Marika 2013. Marika Mägi: kas eestlastel on Eesti ajaloos mingi roll? – Postimees 26.01.
- Rummo, Paul-Eerik 2005. Kogutud luule. Tallinn: SE&JS.
- Ruutsoo, Rein 1999. Identiteet. – Eesti rahvaste raamat. Toimetaja Jüri Viikberg. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 181–186.
- Rähesoo, Jaak 1995. Hecuba pärast. Tartu: Ilmamaa.
- Rähesoo, Jaak 2011. Eesti teater. Ülevaateos. 1. Tallinn: Eesti Teatriliit.
- Sassoon, Donald 2005. Euroopa kultuuri ajalugu aastast 1800 kuni tänapäevani. Tallinn: Varrak.
- Selart, Antti 2013. Selart: ajaloolased ei pea rahvuslikku identiteeti looma. – Postimees 11.01.
- Zetterberg, Seppo 2013. Eesti keskaja uhke panoraam. – Vikerraar 6, 109–112.
- Talve, Ilmar 2004. Eesti kultuurilugu. Tartu: Ilmamaa.
- Undusk, Jaan 2000. Ajalootõde ja metahistoorilised žestid. – Tuna 2, 114–130.
- Undusk, Jaan 2002. Kas meist saavad balti baskid ehk kuidas olla esindatud. – Looming 9, 1359–1372.
- Undusk, Jaan 2003. Eksistsentsiaalne Kreutzwald. – Eesti Ekspress. Kultuurilisa Areen 11.12.
- Undusk, Jaan 2004. „Die Muttersprachenlandschaft“ – Ein Topos der Sprachverehrung. – Literatur und nationale Identität. 4, Landschaft und Territorium: zur Literatur, Kunst und Geschichte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts im Ostseeraum: Finnland, Estland, Lettland, Litauen und Polen. Hrsg. Yrjö Varpio, Maria Zadencka. Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Baltica Stockholmiensia 25. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 32–49.
- Undusk, Jaan 2007. The Problem of Baltic Unity: Opening Address. – We Have Something in Common: The Baltic Memory. Ed. Anneli Mihkellev, Benedikts Kalnacs. Collegium litterarum 21. Tallinn: The Under and Tuglas Literature Centre – Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Riga, 11–18.
- Undusk, Jaan 2011. Baltisaksa kirjakultuuri struktuurist. Ärgituseks erinumbri lugejale. – Keel ja Kirjandus 8–9, 561–571.

- Undusk, Jaan 2012. Luterlik, valgustuslik ja romantiline keeleideoloogia meie vanemas kirjakultuuris. – Vikerkaar 10/11, 73–90.
- Vahtre, Lauri 2013. Lauri Vahtre: 13. sajandil olid rahvused olemas, ka eestlased. – Postimees 5.02.
- Veidemann, Rein 2003. F. R. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“ kui eesti kirjanduskultuuri sakraaltekst. – Keel ja Kirjandus 12, 891–896.
- Veidemann, Rein 2006. Tuikav tekst. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Veidemann, Rein 2010. Eksistentsiaalne Eesti. Tallinn: Tänapäev.
- Veidemann, Rein 2011a. 101 eesti kirjandusteost. Tallinn: Varrak.
- Veidemann, Rein 2011b. Mis on eesti kultuur? – Looming 8, 1130–1138.
- Veidemann, Rein 2012. Marek Tamme väljakutse eesti ajalookultuurile. – Postimees 24.11.
- Veidemann, Rein 2013. Madis Kõivu „ometi“. – Looming 9, 1270–1275.
- Viik, Tõnu 1997. Kultuuri fenomen. – Looming 10, 1375–1387.
- Viik, Tõnu 2008. Kultuuriline pööre. – Keel ja Kirjandus 8–9, 604–616.
- Viik, Tõnu 2009. Kultuuri ruum. Maailm. Ilmalava. – Tuna 2, 2–11.
- Viik, Tõnu 2012. Eesti kultuuri võimatu mõiste. – Tuna 2, 2–12.
- Viik, Tõnu 2013. Eesti kultuuri defineerimine. – Postimees 29.09.
- Лотман, Юрий 1977. Текст и структура авдитории. – Труды по знаковым системам 9. Тарту: Тартуский Государственный Университет, 55–61.

The Question of Estonian Culture

Keywords: phenomenological-semiotic aspect of culture, Estonianness, the core texts of Estonian Culture

The aim of the article is to focus on the meaning of the term “Estonian culture”. The starting point is the phenomenological-semiotic assumption that “Estonian culture” can be observed as a kind of sign, in which “Estonia” is the signifier and “Culture” is the signified.

One of the most widespread approaches to Estonian culture is related to the issue of identity: how are the Finno-Ugric tribes on the shores of the Baltic Sea consolidated as an ethnos, how has the ethnos developed into a community, the community developed into a nation and the nation into a cultural nation? It is possible to identify a narrative “stratification”, which has had a certain impact on the collective consciousness of Estonians, within a process proceeding from Benedict Anderson’s thesis, which has become the common platitude of the nation as an imagined community (in this context: stories told).

It is not possible to overestimate the “imaginative” and “uniting” role of literature, which forms the very core of Estonian culture, in this narrative. The author has long been fascinated by the attitude created or “distilled” from imaginarity, or the same question presented by Ilmar Talve, one of the most outstanding Estonian and Finnish ethnologists, at the beginning of his epic approach to Estonian cultural history: “How has this little nation, despite all its losses and the pressure applied to it, survived throughout its harsh history?”

The answer provided in the article seems simple, but hopefully it is not simplistic: it has happened due to the existence of the compendium “country-nation-language”, which forms the very core of Estonian culture. The Estonianness of Estonian culture lies in the culture of existentiality, focused on the question “to be or not to be?”. This is the particularity described by the Baltic-German literary scientist Cornelius Hasselblatt as “a peculiar mixture”, “which other cultures do not possess in that kind of form.”

This “existentiality” is based on the Estonian discourse present in Estonian literary texts and thought, and is not particularly related to the multi-characteristic features of Estonian culture. As it is not possible to identify Estonia in a pure and idiosyncratic form based on characteristic features, “Estonia” in this approach can not be handled as an attributive or adjective signifier in regard to “culture”. Here, “Estonia” is an adverb or, expressed with some amplitude, a cultural adverb: the inevitable condition (*conditio sine qua non*) and “formaliser” Estonianness in Estonian culture.

Adam Olearius ja kultuuriline *Teine* teekonnal Oktsidendist Orienti

Aigi Heero, Maris Saagpakk

Ülevaade. Artikkel tutvustab ja analüüsib erinevate rahvaste kujutamist 1656. aastal ilmunud Adam Oleariuse tuntud varauusaegses reisikirjas „Vermehrte Neue Beschreibung/ Der Muscowitischen/ vnd Persischen Reyse“. Seni on eesti lugejale tutvustatud sellest raamatust peamiselt eestlasi kirjeldavat osa, ent siinses käsitluses võrreldakse eestlaste kujutamist teiste rahvaste kujutamisega. Reisil kohatud rahvaste kujutamise kõrval loob autor neist oma teoses teatava hierarhia, mille kõige alumisel astmel asuvad nn kultuurilise *Teise* esindajad. Vaatlemaks kultuurilise *Teise* kujutamist, kasutatakse postkoloniaalse diskursuse mõisteid ja vaatenurka. Et tegemist on varauusaegse bestselleriga, mis ilmus erinevates keeltes, võib oletada, et teoses esitatud kuvand erinevatest rahvastest levis Euroopas laialdaselt ja püsis pika aja vältel.*

Võtmesõnad: Adam Olearius, reisikirjeldus, varane uusaeg, 17. sajand, Liivimaa, postkolonialism, kultuuriline *Teine*

Sissejuhatus

Saksa õpetlane, kirjanik ja diplomaat Adam Olearius (1599–1671)¹ ei ole eesti lugejale võõras nimi. Adam Oleariuse mahuka reisikirja

* Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusfond (grant nr 9026) ja DoRa. Artikkel on eestikeelne edasiarendus oktoobris 2011 USAs Illinoisi ülikoolis toimunud konverentsil „The Dialectics of Orientalism in Early Modern Europe“ peetud ettekandest.

¹ Leimus (1996: VIII), Kahk, Vassar (1960: 181) esitavad Oleariuse teose tõlkekatkete juures Oleariuse sünniaastana 1603, saksakeelsetes allikates

Gottorfi hertsogi Friedrich III initsieeritud reisist Liivimaa ja Venemaa kaudu Pärssiase leiab Tartu ja Tallinna suuremates raamatukogudes, seda nii esmatrükkide, erinevate osaliste tõlgete kui ka hilisemate faksiimileväljaannete näol. Eestlaste vaatenurgast võib saatkonna ekspeditsiooni läbi Liivimaa kulgenud trajektoori ja Oleariuse sunnitud peatusi siinmail pidada suureks vedamiseks, kuna oleme seetõttu ühe Eestimaad kirjeldava varase teksti võrra rikkamad. Sama rõhutab baltisaksa kultuuri vaatenurgast Gero von Wilpert (2005: 89). Eesti keeles on kättesaadav Oleariuse reisikirja Liivimaad käsitlev osa Ivar Leimuse tõlkes (1996), kuid ka varem on seda ajaloodokumendina mainitud ja valikuliselt tõlgitud (Kahk, Vassar 1960: 181–187). Samuti on tuntud Oleariuse gravüürid vaadetega Kunda mõisale ja Tallinnale, oluline on Oleariuse reisikirjas sisalduv eestikeelne tekst.²

Oleariuse reisikirja seniste eestinduste eesmärk on olnud tutvustada selles sisalduvat hindamatut dokumenteerivat materjali Eesti alade kombestiku, valitsemistavade ja olustiku kohta. Oleariuse teksti on peetud usaldusväärseks (Leimus 1996: XV) ning teda ennast „objektiivseks kõrvaltähtsuseks“ (Leimus 1996: VII). Selle artikli eesmärk on seda perspektiivi veidi laiendada ning analüüsida Oleariuse tekstis esinevaid erinevate rahvaste (sh eesti- ja liivimaalaste) kirjeldusi. Käsitluses mängitakse läbi võimalus näidata Oleariuse hinnanguid ja tähelepanekuid teistest rahvastest postkolonialistliku teooria valguses. Keskendutakse Oleariuse reisikirja nendele osadele, milles Olearius kirjeldab saatkonna liikmete isiklikke kokkupuuteid võõraste rahvaste ja hõimudega. Lisaks

(nt Hönsch 2010: 4) viidatakse aastale 1599. Oleariuse sünniaasta korri-geerimisest algupäraste ürikute alusel ja sünniaastaga seotud pikaajast segadusest kirjutab pikemalt Dieter Lohmeier oma põhjalikus saatesõnas Oleariuse 1971. aasta faksiimiletrükile (vt Lohmeier 1971). Õige daatum on seega tõenäoliselt 1599.

² Mida Olearius ekslikult lätikeelseks nimetab (Olearius 1656: 111).

rohketele sekundaarsetele allikatele, mida Olearius kasutab, olid just kommunikatsioonisituatsioonid autori kultuurivõrdluste peamiseks aluseks (Starck 1993: 97).

Pealkirjas välja toodud reisi algus- ja sihtpunkt – Oktsidendist Orienti – tähistab eelkõige kolonialismi aegadest pärinevat vastandust, mille ideoloogilisele laetusele viidates Edward Said kultuuri- ja kirjandusteadustes tõelise tormi esile kutsus (vt Said 1978). Siinse artikli raames esineb Orient kahes tähenduses. Ühelt poolt mõistetakse Orienti, st eelkõige reisi sihtmärki Pärsiat, eespool mainitud vastanduse osana. Teisalt kätkeb mõiste Orient endas Oleariuse jaoks teatavat eksootilist elementi, seega kultuure, mis jäävad teisele poole Gottorfi hertsogiriigi idapiiri ning mida autor kogeb võõrana. See võimaldab meil avada Oleariuse tekstis esitatud pilti eestlastest, samojeedidest, venelastest, tatarlastest, pärslastest jt mainimist leidnud rahvastest ning käsitleda ka tekstis välja joonistuvat kirjeldatud rahvaste võrdlevat hierarhilist positsioneerimist (vrd Brancaforte 2003: 12), mis võiks eesti lugeja jaoks olla faktilise info kõrval eestlaste eluolu kohta 17. sajandil üks Oleariuse teksti huvipakkuvamaid aspekte.

Olearius genereerib reisikirjas oma potentsiaalsete lugejate eelistusi silmas pidades teadmisi oma võõrapärasuses ühtaegu ligitõmbavast ja eemaletõukavast kultuurilisest Teisest, täiendades ja luues sellega saksakeelses (ja ka laiemalt Euroopa) kultuuriruumis teavet kirjeldatud rahvaste kohta. Oleariuse tekst on aga ka suurepäraseks näiteks kultuuridevahelisest kommunikatsioonist, sest autor ei kirjelda mitte ainult nähtut-kuuldut, vaid ka tema enda ja kogu reisiseltskonna kogemuslikke läbielamisi, teost võib pidada žanriloovaks teaduslikuks reisikirjaks külastatud maadest ja rahvastest (Hönsch 2010: 14, Plath 2011: 112). Ehkki reisiseltskonna puhul tuleb nende enamjaolt kõrgetasemelise vastuvõtu tõttu rääkida „privilegeeritud võõrakogemusest” (Starck 1993: 15),

leiab siiski aset ka kultuurilisi kokkupõrkeid. Tekstis tõusevad esile kommunikatsiooni erinevad avaldumisvormid ja teiste kultuuride tõlkimis-, tõrjumis- ja/või mõistmisviisid. Seejuures on oluline nii kirjeldatu ja sellest lähtuvalt uue teadmise sisu, aga ka selle kontekstualiseerimine, reflekteerimine, visualiseerimine ja iseenda individuaalse ja kollektiivse *minaga* suhestamine. Olulised aspektid Oleariuse teksti, aga laiemalt varauusajal valitsenud teadmisdiskursuste uurimisel on veel teadmiste levik ühiskonnas üldiselt ja nende praktiline kasutamine. Just teadmised teiste kultuuride ja kultuurilise Teise kohta olid võimu kehtestamise ja hoidmise eelduseks, aluseks ja garantiiks, nagu on rõhutanud postkolonialismi teoreetikud Edward Said (1978) ja Homi Bhabha (1994). Germanistikas peetaksegi Oleariuse reisikirja teist trükki (1656) varauusajal esile kerkinud laialdase koloniaalse teadmistejanu ilmekaks näiteks (Uerlings 2011: 35).

1. Autorist, reisist ja reisikirjast³

Saksa õpetlase, kirjaniku ja diplomaadi Adam Oleariuse nimi on läinud ajalukku seoses tema reisikirjaga 1633–1639 toimunud Gottorfi hertsogi poolt teele lähetatud diplomaatilis-majanduslikust ekspeditsioonist Põhja-Saksamaalt Pärsiasse. Ajendatuna Friedrich III soovist leida finantsvahendeid oma auahnete plaanide elluviimiseks (muuhulgas plaanis ta teha oma hertsogiriigist Põhja-Saksamaa kultuurilise keskuse) üritas hertsog luua uut kaubateed üle Läänemere ja Venemaa Pärsiasse. Kaubanduslike ja diplomaatiliste kontaktide

³ Kõik tsitaadid Oleariuse reisikirjast pärinevad väljaandest: Olearius, Adam 1656. Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen vnd Persischen Reyse So durch gelegenheit einer Holsteinischen Gesandschaft an den Russischen Zaar vnd König in Persien geschehen. Schleschwig. Gedruckt in der Fürstl. Druckerey durch Johan Holwein [Faksiimiletrükk 2010, toim I. Hönsch] ning need tähistatakse teksti sees vastava lehekülje numbriga.

loomiseks toimus kokku kaks reisi: esimene Venemaale, et saada luba uute transiitkoridoride loomiseks, ning teine Baltimaade ja Venemaa kaudu Pärsiasse ning tagasi. Reisi dokumenteerinud teos „Offt begehrt Beschreibung Der Newen Orientalischen Reise“ (1647) ja eriti selle täiendatud uuustrükk „Vermehrte Newe Beschreibung/ Der Muscowitischen/ vnd Persischen Reyse“ (1656) said tänapäeva mõistes bestselleriteks nii saksakeelses kultuuriruumis kui ka – tänu tõlgetele – väljaspool.

Saatkonna eesmärkide ja saavutatud tulemuste analüüsi ning esitlusviisi suhtes on Olearius äärmiselt ettevaatlik. Reisi oodatud tulemus jäi saavutamata ja saatkonna töö seega soovitud eduta. Läbikukkunud kaubanduslik ettevõtmine ei tohtinud aga kahjustada Gottorfi hertsogi mainet ja nii jätab Olearius oma tekstis mulje, nagu olekski tegemist olnud maadeuurimisliku ettevõtmisega. Oleariuse reisikirjelduse edu legitimeerib omal moel ka kogu ettevõtmist ja Gottorfi hertsogile kui ettevõtmise patroonile langeb seetõttu samuti aupaiste. Kuigi ei reis ega raamat toonud kaasa loodetud majanduslikku tulu, oli see teos Herbert Uerlingsi väitel 17. sajandil ainus saksakeelne ilmalik tekst, mida tõlgiti teistesse rahvakeeltesse (2011: 35); olgu siinkohal öeldud, et näiteks ladina keelde tõlgiti samal ajal siiski võrdlemisi palju saksakeelseid tekste.

Teksti põhiosa kirjeldab vahel põgusamalt, vahel üksikasjalikumalt Gottorfi hertsogi Friedrich III ülesandel 1633. aastal Pärsia suunal teele asunud saadikute teekonda (vrd Leimus 1996: X–XIII ja Hönsch 2010: 3–4). Oma kirjeldustes järgib Olearius üsna järjepidevalt varauusaegsetes reisimetoodilistes traktaatides ehk apodeemikonides kirja pandud soovitusi, näiteks tutvustades reisi eesmärki ning jälgides ja jäädvustades reisil kogetut, mida paljudes Euroopa ülikoolides peetud reisi teemalistes kõnedes tähistatakse kui „mäletamisväärset, silmatorkavat, huvipakkuvat, väärt nägemist ja

tundmist, imetlusväärsed või tähelepanuväärsed” (Viiding 2006: 32). Nii sisaldab reisikirjeldus otseselt saatkonnaga seonduva kõrval ka põhjalikke ülevaateid nähtud rahvaste ja maade kohta. Muuhulgas tegeleb Olearius põhjalikult külastatud maade riiklike süsteemide analüüsiga (nagu ka apodeemikonides soovitatud): kuidas on riik rajatud, millised on selle valitsemisviisid, millist tüüpi on alluvad ja milliseid kohustusi nad täidavad (vt Viiding 2006: 33).

Kindlasti oli ka lugejate huvi kaugete ja eksootiliste maade ning seal elavate inimeste vastu äärmiselt suur ning Oleariuse reisikiri toitis seda huvi, kombineerides põnevaid, hirmutavaid, ülevaid ja eemaletõukavaid seiku informatiivsetega ning illustreerides teksti rohkete piltidega. Olearius viitab ka teistele autoritele, kes on samal teemal kirjutanud ning otsib varasematele väidetele poolt- ja vastuargumente. Nii võib väita, et tema tekst sisaldab sel perioodil kirjeldatud maade kohta Euroopas kättesaadava teabe sünteesi. Tekstiloomeloolisteks sisenditeks on olnud seega loetud materjal eelnevalt külastatud piirkondi kirjeldanud autoritelt, autori enda vaatlused, läbielamised ja kohtumised ning kohalike antud teave. Autor esineb peamiselt vaatlejana ning kroonikuna. Raamatus olevatel piltidel, mis kujutavad endast reisikirjale olulist lisaväärtust (vt Leimus 1996: XV), ei ole Olearius või ka grupp saatkonna inimesi kujutatud enamjaolt mitte nende endi toimingutes, vaid seljaga või poolküljetsi seisvate vaatlejatena erinevate sündmuste juures. Kirjeldustele on tihti lisatud hinnangud, mis kommenteerivad nähtut-kuuldu. Hinnanguid on nii positiivseid kui ka negatiivseid ning nende lähtepunktiks on Oleariuse õhtumaine kirjutajaposition. Otseku tajudes, et teiste rahvaste euroopalikust vaatenurgast ebatavaliste kommete ja käitumisviiside kirjeldamine ei saa olemuslikult olla täiesti objektiivne, omistab autor oma kirjutisele didaktilise funktsiooni – teksti sissejuhatavas osas väidab Olearius, et teiste rahvaste puudused ning eksimused peavad

lugejaid parema elukorralduse poole juhatama (2). Oluline on rõhutada, et Oleariuse kommentaar sakslase, kristlase ja haritud mehe vaatenurgast võib olla teatud nähtuste, üksikisikute või rahvaste suhtes läbinisti hävitav, kuid isiklikus kontaktis kultuurilise Teisega on raamatu minakangelasena esinev Olearius alati valitsevaid kombeid arvestav. Kombekat ja sõbralikku käitumist teiste rahvaste suhtes nõudis ka Friedrich III poolt kaasa antud saatkonna käitumiskoodeks, mis nägi ette koguni karistused ebaviisaka käitumise eest võõrsil (89).

Kõrvalepõikena tasuks veel mainida, et üksikisiku ja indiviidi identiteeti ei määratlenud varasel uusajal pelgalt konkreetne ruumilis-ajaline taust, vaid ka sellesama identiteedi erisus võrreldes eelnevate ajaliste perioodidega ja teiste kultuuriliste ruumidega. Kirjandus oli nende kujutluspiltide juures loovaks ja vahendavaks, kuid ka korrigeerivaks jõuks. Autentsete tekstide ja suulise pärimuse valikuga ning enda kogetu esitluse abil edastas reisikirja autor vahendatavast kultuurist tema eesmärgi teeniva pildi – kontekst otsustas, kas Teine või võõras on ohtlik või pigem huvitav (isegi potentsiaalne sõber) või hoopis midagi arusaamatut ja veidrat. Teiste rahvaste kohta käivate kurioosumide kirjeldamine pidi rõhutama nende teistsugusust kirjeldaja identiteediga võrreldes. Valmisolek uskuda, et ühed teatud rahvad magavad talveund või teiste rahvaste esindajatel ei ole päid, vaid nägu keset rinda (161), näitab, kui võrd suureks peetakse lõhet iseenda identiteedi ja Teise kui *mitte-mina* vahel. Paljud kurioosumid – näiteks eelnimetatud – lükkab Olearius ümber, mõned loob aga kuuldu ajal ise juurde, näiteks jutustab ta tõsimeeli karukoopas vangis olnud Liivimaa naisest (119), mis tundub haakuvat indiaani lugudest tuntud naise ja karu armusuhtega. Teadmise ja mitteteadmise amüsanse kooseksisteerimise tõttu tekstis on reisikirja nimetatud ka „kõiksugu veidrustest pakatavaks“ (Kemper 2000: 322) ning lugeja uudishimu

rahuldamine oli ka teose üheks müügiargumendiks – nii kasutab 1727. aastast pärinev prantsuskeelne tõlge pealkirja „Voyages tres curieux & tres renommez [---]”⁴ (vt Olearius 1727).

2. Kirjeldatud paigad ja nende elanikud Oleariuse tekstis

2.1. Liivimaa

Oleariuse Liivimaa ning selle elanike kirjeldus on võrdlemisi lühike, hõlmates esmalt kolmandas ja neljandas peatükis põgusaid kommentaare reisi esimestel nädalatel nähtud paikade kohta – Riia (7), Tartu (8), Narva (9) – ning edaspidi kaht põhjalikumat peatükki (ptk 8–10). Esmamainimiste juures raamatu esimestel lehtedel annab Olearius nähtud paikade kohta vaid äärmiselt nappe kommentaare, mainides, et vastava piirkonna põhjalikum kirjeldus järgneb hiljem. Siiski mainib autor nende lühikeste sissekannete hulgas näiteks Tartu ajaloo peamisi sündmusi ja rõhutab, et tegemist on ülikoolilinnaga (8). Samuti peab autor oluliseks mainida, et ühes mõisas toodi küllastajatele söögilaua juurde atraktsioonina näha noor põder (8). Olgu öeldud, et hiljem Venemaa-osas kirjeldab Olearius, kuidas seltskonda toodi lõbustama noor karu (23). Põtrade näitamiseга võib seonduda veel asjaolu, et Saksamaalt olevat inimesi Liivimaale kutsutud, viidates siinsele niivõrd rohkele toidulauale, et isegi põdrad jooksevad koju kätte (8). Kohale meelitatud sakslased olevat karmi kliima ja raskete põlluharimistingimuste juures sedavõrd vaesunud, et nad mõne lahke kaasmaalase toel taas Saksamaale tagasi toimetati (8). Ka Tallinna (Reval) esmamainimine tekstis on seotud kohalike sakslaste külalislahkuse rõhutamisega (9).

Spetsiaalselt Liivimaale pühendatud peatükkides antakse alustuseks lühike ülevaade Eesti- ja Liivimaa majandusest (100–101)

⁴ E k „Väga omapärane ja väga kuulus reis”.

ning Tallinna ajaloost (101). Seejärel kiidetakse taas Tallinna linna head infrastruktuuri, majanduslikku efektiivsust ja linnaelanike sõbralikkust (102–104) ning tehakse tagasisivaade Liivimaa vallutamisele ja ristiusustamisele (105–107). Reisi edenedes mainitakse ka reisiseltskonna üht peatuspaika Kunda mõisat (109) ja lugejat informeeritakse Narva linna ajaloost (114–116). Kuna Liivimaa ülemkihi moodustasid sel ajal peamiselt saksa rahvusest aadlikud ning ka Tallinna elanike seas domineerisid sakslased, siis need elanikkonna grupid Oleariuse ja tema lugeja jaoks eraldi kontekstualiseerimist ei vaja – sakslastest linnakodanike keel ja kultuur oli kõigile tuttav ning omane. Leidsid ju mitmed kõrged reisiseltskonna liikmed endale Tallinnast ka abikaasad, sh teose autor ise (vt ka Leimus 1996: XII–XIII).

Seetõttu ei esinda muidugi Tallinna ja teiste siinsete linnade kodanikud või ka Liivimaa aadel Oleariuse jaoks kultuurilist Teist. Pigem tuvastab autor Liivimaal teada-tuntut ning lisab sellele regionaalset eripära, nagu näiteks juba mainitud põdra näitamine või kohalike sakslaste eriti puhaste saunade ja külalise suhtes ülimalt aupaklike saunakommete kiitmine (209). Reisiseltskonna vastuvõtt Tallinnas oli „suure lugupidamise, armastuse ja sõbralikkusega” (103) ette valmistatud, Olearius kiidab linna heal tasemel gümnaasiumi, tarku pastoreid ja omavahelist head läbisaamist linnas (102–103). Ka Oleariuse kirjeldused kohalikest aadlikest on esitatud positiivses võtmes: linnakodanikud ja maa-aadel saavat omavahel hästi läbi (104), Liivimaa aadli privileegid johtuvat viimaste esivanemate „erilisest vaprustest” (104). Kirjeldades kohalikke pärisorjadest eestlasi ja lätlasi võtab Olearius enamjaolt omaks baltisaksa aadlike vaatenurga.

Kõrvalepõikena tuleks mainida, et Oleariuse kiitus Tallinna linnakodanike aadressil polnud kindlasti vaid barokiaegne viisakusfloskel, sellest annavad tunnistust Oleariusele pühendatud ja

Oleariuse enda kirjutatud pulmalaulud. 23. märtsil 1640 Tallinnas sõlmitud Christoph Michaeli ja Margarethe Kniperi abielu puhul kirjutab Olearius:

Wie wunderbarlich Gott die Seinen weiß zu führen/
Daß haben wir an vns/ Herr Landsman/ auch zu spüren.
Da vber vnser Land die Krieges-Sündfluch kam/
Ein frembdes Land mit Lieb vñd Freundschaftt vns auff[nahm].
(Olearius 1640: 88)⁵

Autor väljendab rõõmu, et kodumaal valitseva sõja oludes on leitud *võõras maa*, mis pakub elamiseks suurepäraseid tingimusi. Oleariuse enda 15. oktoobril 1640 peetud pulmade puhul ilmunud pulmalaulude trükises on 31 luuletust ladina ja saksa keeles, mida on oma aja kohta rohkelt. Autorid on nii Oleariuse reisiseltskonna liikmed, Oleariuse endised kolleegid Leipzigit kui ka Tallinna kodanikud. Luuletustes viidatakse lisaks rohkele ebaisikulisele vormipärasele pruudi ja peigmehe kiitmisele ning headele soovidele Oleariuse pikale rännuteele ja nimetatakse mitmeid paiku, mida Olearius on külastanud. Johann von Mandelslo, kes oli Oleariuse kaasteeline, rõhutab oma tekstis, et „meist teavad nüüd nii venelased kui ka pärslased, käidud ja nähtud on palju, kuid nüüdseks on Olearius jäänud paikseks ning lebab roosiaias” (Mandelslo 1640: 83). Oleariusele pulmalaule kirjutanud autorite hulgas on tallinlastest esindatud Eberhard von Renteln, Christoph Michael, Christian Schimler, Johannes Seiler ja Johann Müller.

⁵ Kui imeväärne juht on Issand usklikele,
mu hea kaasmaalane, sai tuntavaks ka meile.
Kui sõda laastas maad justkui veeuputus,
siis võõrsil leidsime me sõprust, armastust.

(Tlk Kristi Viiding, vt Klöker 2013: 422)

2.2. Venemaa

Korduv ja pikaajaline Venemaal viibimine oli saatkonna jaoks teel Pärsiasse sunnitud pausiks, mida Olearius on kasutanud venelaste ja Venemaa ajaloo põhjalikuks tundmaõppimiseks. Aeganõudvad ja tseremoniaalsed läbirääkimised venitasid reisi ja väsitasiid saatkonda. Olearius kasutab Venemaal suhtlemisel tõlke ning liigub ringi territooriumil, mis on uudne, seninägematu ja hämmastamanev, seetõttu näeme me üksikasjalikumaid ning isiklikumas toonis kirjeldusi vene talupoegade ning Venemaal elanud väike-rahvaste elust.

Ehkki Oleariuse Venemaa kirjeldustes on tajutav siiras ja kõikehõlmav huvi kohaliku eluolu vastu, on venelaste kirjeldustes tajutav kerge üleolekutunne. Teatud kombeid jälgides ja kirjeldades ei suuda autor tõsiseks jääda. Nii näiteks vaatleb Olearius surnuaiapühadel „ulguvaid ja karjuvaid“ (11) naisi, kes halamise vahepeal üksteisega „naerusui“ (11) vestlevat, et siis jälle nutma ja kaebama asuda.

Sarnane suhtumine nähtub Venemaa osa avava halastamatu sääsenuhtluse kirjeldamisel. Sääske on kujutatud ka Nöteborgi linna joonisel (15) ja Olearius ütleb, et kohalikud nimetavat sääski „vene hingedeks“ (15). Üldistavalt võib öelda, et venelased ongi saatkonna vaatenurgast nagu sääsed. Neid ei ole vaja karta, kuid nad ei lase rahulikult elada ja oma tegemisi teha.

Kui alamkihtide teatud primitiivsust võetakse mõningal määral paratamatusena, siis Venemaa ülemkihi hariduslik ja maailmavaateline tase ei klassifitseeru Oleariuse jaoks samasse teadmistevälja, kui seda on sakslaste või ka pärslaste tase. Venelastel puudub kõrgel tasemel kunst ja teadus, levinud on ebausk ja nõidus. Samas ei ole venelased rumalad, Olearius täheldab isegi märkimisväärset nutikust, mida kasutatakse aga vaid petmise, kasusaamise ning oma madalate ihade rahuldamise eesmärgil (186).

Mis puudutab venelaste loomust ja igapäevaelu, siis on nad Oleariuse silmis „barbarid“ (184). Venelaste lauakombed on olematud (192), nende seksuaalelu on kombelõtv ja häbitu, kusjuures viidatakse isegi sodoomiale (193). Seejuures liigitub Oleariuse arvates kombelõtvuse alla ka paljalt saunast väljatulek (194), et end jahutada. Värvikalt kirjeldab Olearius venelaste joomakombeid, tragikoomiliselt mõjub väide, et palverännaku sihtpunkti jõudvad venelased pidavat tihti nii tugevasti jooma, et ei suuda jumalateenistusele minna (194). Venelased on Oleariuse hinnangul orjuses elama loodud ning neid peab julmalt kohtlema (197). Positiivsete joontena mainitakse venelaste vaprust sõduritena (202) ning ka usulist tolerantsust, mis rakendub isegi nende orjade suhtes (289).

Samas ei distantseeri Olearius venelast kui Teist teistest eurooplastest välimuse osas. Mehed näevad välja „suured, tursked ja tugevad, nahavärvi poolest nagu teisedki Euroopa mehed“ (179) ja vene naised „on keskmist kasvu, meeldivad ja peened kuju ja näo poolest“ (179).

2.3. Pärsia

Esmalt on oluline rõhutada, et reisi sihtmärk, eksootiline Pärsia, pole Oleariuse ega ka tema poolt silmas peetud lugeja jaoks tundmatu paik. Olearius peab sissejuhatuses koguni vajalikuks mainida, et Pärsiat on eurooplased juba palju kirjeldanud, ning nimetab mitut autorit (3–4). Näiteks viitab Olearius ilmselt Herodotose teosele „Histories“ ja Reiner Reinecciuse ülevaatele „Chronika von den Königen in Persia“ (1590). Seetõttu võivat tunduda, et veel üks Pärsia reisikiri on üsna üleliigne (4), aga kuna aeg toob muutusi kõikjale, polevat siiski üleaarne taas Pärsiast kirjutada. Samas on Pärsia-teema mõningane tuntus ka reklaamiks teosele – Olearius

eeldab, et tema kirjeldus saatkonna poolt kogetust pakub huvi laiemale lugejateringile.

Kui reisiseltskond lahkub Moskvast, tõuseb tekstis aina tugevalt esile hirm kohalike rünnaku ees. Eriti on märgata suurenenud närvilisus saatkonna juhtfigureide hulgas. Samas ei ole see hirm põhjustatud mitte kartusest Pärsia riigivõimu ees, vaid saatkonna hinnangul etteaimamatute ja julmade kasakate ees, kes võivad ohustada reisiseltskonna päralejõudmist. Olgugi et ühtki teravamalt kokkupõrget kasakatega ei toimu, on pidevalt õhus kuulujutt saatkonda peatselt ründavast kasakatesalgast. Sellise kõrgendatud ohutunde esitamist võib teatud mõttes käsitleda kirjandusliku võttena – lisab see ju Pärsia kirjeldustele vürtsi ja tõstab esile saatkonna vaprust. Reisi ohtlikkust toonitavad ka aeg-ajalt vees triivivad laibad (335).

Pärslasi kirjeldab Olearius äärmiselt diferentseeritud vaatevinklitest. Pärsias leiab ta reisi jooksul esimest korda võõrast kultuurist inimesed, kellega ta isiklikud sõprussuhted sõlmib. Astronoom Chalil Minatzim von Hetzas uudistab vaimustusega Oleariuse valmistatud mõõteriistu, mida kasutatakse geograafiliste kaartide koostamiseks (vrd 433). Olearius tutvub teistegi õpetlastega ning leiab ühiste huvide ja süvendatud teadmiste baasil nendega ühise keele. Mulla Maheb Aalij'ga sõbrunebki Olearius keeleõppe eesmärgil (434). Oleariuse tekstis on muhamedlased esindatud tolerantse ja avatud rahvana, erandiks on valitseva kuninga mõningad otsused teiseusuliste suhtes, mis on aga peamiselt poliitilise iseloomuga.

Ülimalt positiivselt kujutab Olearius pärslaste puhtusearmastust, nende riiete ja eluhoonete seisukorda. Äärmiselt negatiivne hinnang saab osaks Pärsia kommetele, mis puudutavad meeste ja naiste omavahelist läbikäimist. Kui naiste nägude katmine ja üldse naiste siseruumides hoidmine leiab neutraalset äramärkimist, siis läbinisti negatiivsena kujutab Olearius Pärsia mitmenaisepidamise tava, nagu ka avalike hooramajade olemasolu. Oleariuse sõnutsi

tulenevat kombelõtvus muhamedlaste prohveti Muhamedi enese halvast eeskujust (593), ent millisest allikast selline radikaalne väide pärineb, jääb kahjuks selgusetuks. Sugudevahelise läbikäimise teema on seega valdkond, mille puhul Olearius pelgalt kirjeldavaks jääda ei suuda.

Pärsias tuleb korduvalt esile ka imetlus – idamaine opulents, eksootika, mis loomulikult harmoneerub Lääne-Euroopas levinud pildiga „tüüpilisest“ Oriendist, mille juurde kuuluvad külluslikud vastuvõetud (425), kaunid, rikkalikus ehtes ja külluslikus rõivastuses naised (480), turul pakutav hõrgutav puuviljavalik (495), aga ka valitsejate meelevald ja tujukus oma alluvate suhtes (530). Samuti tuuakse võõrapärase keskkonna ühe olulise komponendina taas esile loomad, näiteks elevant (486) ja kilpkonn (449).

2.4. Väiksemad rahvad

Kui venelased ja pärslased on esitatud teistsuguse, võõra (ka barbaarse) rahva diskursuses, kus nii mõndagi pannakse imeks ja vahel ka pahaks, kuid kelle ühiskondliku toimimise viiside juures leitakse ka nii mõndagi tuttavlikku, siis väiksemad loodusrahvad esindavad tekstis *metslasi*, kelle kujutamine on lahendatud ühese binaarse opositsiooni võtmes – nemad on need, mida meie ei ole. Võrreldavate ühiskondlike struktuuride puudumine võtab neilt inimestelt ära osa inimeseks olemisest. Näiteks samojeedide kirjeldamisel kerkib esile isegi väide, et tegemist võib olla kõigusoojastega, kes „pääsukeste ja konnade kombel pooleks aastaks, nimelt talveajal surnutena pikali heidavad ning suveajal taas ellu ärkavad“ (160) ja kes on ilmselt saanudki oma nime *samo-jed* väidetava kannibalismi tõttu. Gröönimaalt vägivaldselt Taanimaale toodud kohaliku hõimu esindajate kirjeldustes (keda Olearius käsitleb selleks, et tuua sisse võrdlus Liivimaa ja Vene aladel nähtud põhjamaiste metsikute

hõimude ja Euroopas enam tuntud gröönlaste vahel) tulevad esile ka tugevad seksuaalse teisestamise elemendid. Nimelt kirjeldab Olearius taani meresõitjate ja gröönlaste esmase kohtumise, nn *first contact*, stseeni, mille puhul gröönlastest naised oleval valmis olnud sealsamas laevatekil anduma (168). See viitab Susanne Zantopi poolt põhjalikku käsitlemist leidnud „loomuliku andumise“ koloniaalfantaasiale, mille kohaselt koloniseeritud Teine esineb tekstides naisena, kes ootab *tõelist* eurooplasest meest (Zantop 1997: 52). Kommentaariks lisab Olearius veel, et hooramine (*Hurerei*) olevat kõnealuse rahva puhul ka üleüldiselt kombeks ja polevat taunitav (168). Toimivate tsiviilühiskonna struktuuride asemel eksisteerivad sellistel rahvastel tugevad sidemed oma elupaigaga (162), mistõttu kulgeb nende elu sügavas kooskõlas loodusega.

Lisaks metslastele, kes elavad oma elu veel loodusrahvastena, on kajastatud ka orjastatud, st pooltsiviliseeritud metslasi Liivimaal. Sealjuures rõhutab Olearius kõigepealt asjaolu, et tegu pole saksa soost inimeste, vaid kunagi sel territooriumil elanud hõimude järeltulijatega. Eestlased ja lätlased on tekstis selgelt kultuurilise Teise positsioonis. Olearius võtab nende tähistamiseks üle termini, mida kasutas kohalik ülemkiht, nimetades pärisorjadest talupoegi sõnaga *Undeutsche* (mittesakslased). Liivimaa talupoegade kirjeldustes on positiivsena esile tõstetud, et nad olevat füüsilise poolest proportsioonis ning nende naised seksuaalses mõttes ligitõmbavad (107). Muus osas on aga tunda autori võõristust objekti suhtes. Lugejale maalikse värvikas pilt eestlaste riietusest ja pulmakommetest (107–108), kirjeldatakse eestlaste usuleigust ja sellest tulenevaid veidraid ebausukombeid (109–111) ning pajatatakse ilmse mõnuga pikantseid lugusid nende elust (117–119). Mitmed lood seostuvad taas loomadega, näiteks huntide ja karude rünnakutega inimeste vastu, naisterahva karukoopas vangis olemist ja karude isu laipade järele (119). Ebausust taunimine ja selle väljajuurimise vajadus on barokiaegset

maailmapilti esindanud Oleariuse jaoks muidugi iseenesestmõistetav, siinkohal teeb autor ka märkuse kohalikule aadlile, kes tihti pastoritena ebakompetentseid inimesi palgal hoiavad (110).

Kohalike sakslaste perspektiivi omaksvõtt on omane eestlaste käsitlemisele üldiselt, ehkki varasemas kirjanduses on esinenud kohati väidet, nagu oleks Olearius ise kirjeldatud sündmuste läbi viimise juures olnud (Amelung 1879: 2). Tuleb siiski mainida, et kirjelduses sisalduvad vaid mõned põgusad viited Oleariuse vahetule kokkupuutele talurahvaga ja ka nende põgusate kontaktide ajal kogetu seletab autor lahti kohaliku ülemkihi vaatenurgast. Sakslaste perspektiivi omaksvõtmise näiteks võib tuua seiga, kus Olearius väljendab imestust selle üle, et talupoegi karistatakse peksuga (113), ent selgitusena, miks seda tehakse, toob ta esiteks näitliku loo sellest, kuidas üks talupoeg ise rahatrahvi asemel peksu valis, nentides, et nii „jāme ja tuim“ rahvas teisiti ei oskagi (113). Võimalust, et talupojal võib-olla raha polnud, Olearius ei maini. Teiseks rõhutab ta, et peamised karistajad ei olegi kohaliku ülemkihi esindajad. Suurimateks julmuriteks olevat hoopis kupjad, kohaliku alamkihi seast esile tõusnud ning kohalikus hierarhias karjääri teinud talupojad, kes saavad mõisast palka ja kelle ülesandeks on jälgida, et pärisorjadest talupojad töö juures ei laiskleks, et töö saaks tehtud ja maksud kogutud (113). Neid kaht argumenti toovad ikka ja jälle esile ka baltisaksa mõisnikud ise. Samamoodi on Olearius teadlik sellest, et eestlased ja lätlased pole unustanud oma „muistset vabadust“, ent ta väljendab veendumust, et orjapõlv on neile sobilikum ning et vabakslaskmine ei mõju neile hästi, sest muidu minevat nad liiga „vastalisteks“ (114).

Selles kontekstis tuleb tugevalt esile kirjeldatud hierarhiliste suhete õigustamine teatud teadmisdiskursustest lähtuvalt. Erinevate atribuutide abil vastandatakse ülemkihi (nt baltisaksa mõisnike ja sakslastest linnakodanike, aga ka vene tsaariõukonna) tarkus,

tugevus ja struktureeritud elu alamkihi tuimusele, barbaarsusele, moraalitusele ja vaesusele. Liivimaa, aga ka Venemaa pärisorjadest talupojad kujutavad endast rumal-naiivset, tahumatut ja anekdootlikku massi, kes oma elukorralduse primitiivsuse tõttu vajab kindlakäelist juhtimist kultuuriliselt kõrgema tasemega inimeste poolt. Teised – näiteks Liivimaa „jāme ja tuim rahvas“ – käivad pentsikult riides, viivad läbi mingeid arusaamatuid rituaale, tõrguvad vastu kristlusele ja pühitsevad oma ebausukombeid, näiteks ohverdavad kividele ja tantsivad pärast ohverdust alasti nende ümber (109). Kirjeldustest kumab puhuti läbi hämmastus, et sellised eluvormid on võimalikud, ning veendumus, et selline elukorraldus tuleks põhjalikult välja juurida, ning see asjaolu põhjendab talupoegade „karmi kohtlemist“ (110, 112).

Samas tuleb öelda, et Oleariuse Liivimaad kirjeldavate sündmuste esituslaadi on peetud ka kriitiliseks kohaliku aadli suhtes. Ulrike Plath kirjutab oma 2011. aastal ilmunud põhjalikus monograafias, et Oleariuse teemavalik eestlaste ja lätlaste kirjeldamisel annab tunnistust tema kriitilisest hoiakust Liivimaa aadli suhtes (Plath 2011: 113). Sellega võib teatud määral nõustuda (mõeldes näiteks üsna võikale piitsutamisstseenile), kuid siiski tuleb Liivimaa kirjelduste latentse kriitilisuse kõrvale võrdluseks tuua Oleariuse otsesed kriitilised kommentaarid teiste rahvuste kohta. Nii ütleb Olearius venelaste kohta näiteks, et viimased on „salakavalad, jonnakad, talitsematud, vastikud, häbematult kõigeks kurjaks valmis ja on selja pööranud kõigile voorustele ning häbil pea otsast hammustanud“ (186). Pärslastest kõneldes mainib Olearius ühe kuninga kohta, et viimane oli „julm“ ja „verejanuline“ (529); meenutagem ka juba mainitud pärslaste kombelõtvuse hukkamõistu. Selliseid näiteid võiks tuua veel rohkelt. See tähendab ka, et ei saa väita, nagu oleks Oleariuse käsitlused teistest rahvastest läbinisti „vabad hinnangutest“ (Plath 2011: 113). Pigem tundub õiglane järeldada,

et kui Olearius tahtis mingeid asjaolusid kritiseerida, siis ta seda üsna otsesõnu tegi. Liivimaa aadlit Olearius aga otseselt ei kritiseeri, olgugi et tema teos on loonud pinna eestlaste kuvandi suhtes kaastundlikuks ja saksa soost aadlike suhtes hukkamõistvaks käsitluseks, nagu Plath veenvalt esitab (vt Plath 2011: 113). Kindlasti tuleb Plathiga nõustuda, et Olearius oli autorina Liivimaa aadli kirjeldamisel erapoolik, kuna ta abiellus ühega selle ringkonna esindajaist (vt Plath 2011: 113). Siiski ei tundu olevat õigustatud väide, nagu võiks pelgalt Oleariuse teemavalikust järeldada, et ta Liivimaa aadli suhtes kriitiline oleks olnud.

Karol Sauerland on väitnud, et võõra tajumises eksisteerib teatud piir. Kui miski on teisel pool seda piiri, siis enam ei üritatagi seda mõista. Liiga võõras tähendab seega, et puudub pidepunkt, mis võimaldab vaadeldava sündmuse kohta midagi öelda (Sauerland 1991: 123–124). Teadlasena üritab Olearius seda pidepunkti luua, kirjeldades, vaadeldes, küsitledes ja üles joonistades, kuid teda kammitseb järelduste tegemisel seesama teadmistediskursus, mille täiendamiseks ta oma tööd kirjutab. Kui inimeseks olemist defineerida teatud inforuumides osalemise ja ühiskondliku toimimise viiside rakendamise kaudu, ei saa loodusrahvad olla samasugused inimesed nagu pärslased või sakslased. Seetõttu kaalub Olearius tõsiselt võimalusi, et kirjeldatud inimesed magavad karudega, on kõigusoojased või et neil ei ole päid.

Kokkuvõtteks

Nagu artiklis välja toodud näidetest järeldada võib, on kultuuriline Teine Oleariuse tekstis mitmepalgeline ja hierarhiseeritud. Antropoloog Olearius kirjeldab kohatud rahvaid kui eurooplane, mees ja kristlane, paigutades uudse juba tuttavasse konteksti ja lahates võõrapäraste nähtuste tagamaid, lähtudes selgitamisel ja kohati

karmide või naeruvääristavate hinnangute andmisel oma kristlik-euroopalikust taustast. Tekst on autori hämmastuse ja imetluse, aga ka hirmu ja tüdimuse peegliks.

Kirjandusliku, meelelahutusliku ja teadusliku sõnumi kõrval joonistub tekstis välja Oleariuse teksti poliitiline sõnum Euroopa kultuuriruumi jaoks. Selleks on teiste kultuuriruumide toimimisviiside mõistmise vajadus. Olearius ise võõras kultuuris viibiva rändajana kohtleb kultuurilist Teist alati respektiga ja rahu säilitades. Teise alahindamine on teguviis, mida Oktsident endale lubada ei tohiks – lugeja mõistab, et venelane võib küll olla harimatu, aga ta on kaval; intelligentne pärslane näeb läbi plaanid, millega tema pealt kasu lõigata soovitakse; Liivimaa talupoja morni maski taga võib peituda potentsiaalne oht.

Tekstis kirjeldatud kontaktide iseloomust tingituna ei saa sellest teosest seetõttu rääkida postkoloniaalses võtmes kui tekstist, mis läbivalt toetaks või aitaks ette valmistada Oktsidendi võimu suurendamist Oriendi üle, nagu seda võib väita orientalisti kohta hilisematel sajanditel. Küll aga on oluline rõhutada, et Oleariuse üleeuroopalises bestselleris esitatud informatsioon mõjutas kindlasti sel perioodil valitsenud Pärsia, aga ka Venemaa ja Liivimaa kuvandit kogu Euroopas.

Kirjandus

- Amelung, Friedrich 1879. Bilder zur baltischen Culturgeschichte mit der Bilderklärung und dem Originaltext. Reval.
- Bhabha, Homi K. 1994. The Location of Culture. London: Routledge.
- Brancaforte, Elio Ch. 2003. Visions of Persia. Mapping the Travels of Adam Olearius. Cambridge: Harvard University Press.
- Hönsch, Ingrid 2010. Ein Kommentar zur neuen Faksimile-Ausgabe. – Adam Olearius, Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen vnd Persischen Reyse.... Leipzig: Faber & Faber, 3–16.

- Kahk, Juhan; Vassar, Artur 1960. Eesti NSV ajaloo lugemik. Valitud dokumente ja materjale kõige vanemast ajast kuni XIX sajandi keskpaigani. 1. kd. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 181–187.
- Kemper, Hans-Georg 2000. Denkt, daß in der Barbarei/ Alles nicht barbarisch sei! Zur *Muscowitischen vnd Persischen Reise* von Adam Olearius und Paul Fleming. – Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Hrsg. von X. von Ertzforff. Amsterdam: Rodopi, 315–344.
- Klöker, Martin (ilmumas 2013). Tallinna kirjanduselu 17. sajandi I poolel (1600–1657). Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus.
- Leimus, Ivar 1996. Tõlkija eessõna eestikeelsele väljaandele. – Täiendatud uus reisikiri Moskoovia ja Pärsia teekonna kohta, mis toimunud Holsteini saatkonna lähetamisel Vene tsaari ja Pärsia kuninga juurde. Adam Olearius Ascanius. Tallinn: Olion, VII–XVII.
- Lohmeier, Dieter 1971. Adam Olearius. Leben und Werke. Nachwort des Herausgebers. – Adam Olearius, Vermehrte Neue Beschreibung/ Der Muscovitischen/ vnd Persischen Reyse (1656). Nachdruck. Hrsg. von D. Lohmeier. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1–104.
- Olearius, Adam 1656. Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen vnd Persischen Reyse So durch gelegenheit einer Holsteinischen Gesandtschaft an den Russischen Zaar vnd König in Persien geschehen. Schleschwig. Gedruckt in der Fürstl. Druckerey durch Johan Holwein. [Faksiimiletrükk 2010, toimetaja I. Hönsch.]
- Olearius, Adam 1996. Uus Pärsia reisikiri. Tallinn: Olion.
- Olearius, Adam 1727. Voyages tres curieux & tres renommez, faits en Moscovie, Tartarie, et Perse, par le Sr. Adam Olearius, Bibliothecaire du Duc de Holstein, & Mathematicien de sa Cour. Dans lesquels on trouve une Description curieuse & la Situation exacte des Pays & Etats, par-ou il a passe, tels que sont la Livonie, la Moscovie, la Tartarie, la Medie, & la Perse. Amsterdam.
- Plath, Ulrike 2011. Esten und Deutsche in den baltischen Provinzen Russland. Fremdheitskonstruktionen, Lebenswelten, Kolonialphantasien 1750–1850. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Said, Edward 1978. Orientalism. New York: Vintage Books.
- Sauerland, Karol 1991. Wie fremd darf das Fremde sein? – Akten des VIII. Internationalen Germanistenkongresses in Tokyo 1990. Band 2:

- Theorie der Alterität. Hrsg. von E. Iwasaki. München: Iudicium, 121–124.
- Starck, Thomas 1993. Exotische Fremderfahrung und Intersubjektivität: Reiseberichte im 17. und 18. Jahrhundert. Genregeschichtliche Untersuchung zu Adam Olearius, Hans Egede, Georg Forster. Paderborn: Igel.
- Uerlings, Herbert 2011. Interkulturelle Germanistik/ Postkoloniale Studien in der Neueren deutschen Literaturwissenschaft. Eine Zwischenbilanz zum Grad ihrer Etablierung. – Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 2 Jg., H. 1., 27–38.
- Viiding, Kristi 2006. Arukast reisimisest. Kolm reisimetoodilist traktaati 17. sajandi Eesti kirjanduses. – Läänemere provintside arenguperspektiivid Rootsi suurriigis 16./17. sajandil. Koostaja E. Küng, toimetaja K. Tafenau. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv, 7–49.
- Wilpert, Gero von 2005. Deutschbaltische Literaturgeschichte. München: Beck.
- Zantop, Susanne 1997. Colonial Fantasies: Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany. Duke University Press.

Arhiivimaterjalid

- Mandelslo, Johan Albrecht v. 1640. Wir sind/ mein liebster Freund/ zusammen weit gezogen. – Vota nuptialia 1637–1644. Tallinna Linnaarhiiv f 230, nr 57.
- Olearius, Adam 1640. Wie wunderbarlich Gott die Seinen weiß zu führen. Pulmalaul Christoph Michaeli ja Margaretha Kniperi pulmade puhul. – Vota nuptialia 1637–1644. Tallinna Linnaarhiiv f 230, nr 57. [Vt ka Klöker, Martin 2005. Literarisches Leben in Reval in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (1600–1657). Institutionen der Gelehrsamkeit und Dichten bei Gelegenheit. II: Bibliographie der Revaler Literatur. Drucke von den Anfängen bis 1657. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Nr 212>5.]

Adam Olearius und das kulturelle Andere auf der Reise zwischen Okzident und Orient

Stichwörter: Adam Olearius, Reisebeschreibung, Frühe Neuzeit, 17. Jahrhundert, Postkolonialismus, das Andere

Der vorliegende Artikel analysiert Adam Olearius' Reisebeschreibung „Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen vnd Persischen Reyse“ (1656). Anlass für diese Reise war der ambitionierte Plan des Holstein-Gottorfischen Herzogs Friedrich III., direkte Handelsbeziehungen nach Persien zu knüpfen. Um dieses Ziel zu verwirklichen, wurde eine Delegation, zu der auch Olearius als Chronist gehörte, nach Persien geschickt. In seinem Bericht erweist sich Olearius als scharfer Beobachter, er fixiert seine Umgebung genauestens und kommentiert das Gesehene auch. Dabei konzentriert er sich oft (so wie in den reismethodischen Traktaten oder Apodemien des 17. Jahrhunderts empfohlen) auf das Gesellschaftssystem des jeweiligen Landes. Er untersucht Fragen wie etwa, wer die Macht hat, wer die Untergebenen sind, welche Aufgaben sie erfüllen usw.

Im Fokus der vorliegenden Studie stehen Olearius' Beschreibungen der unterschiedlichen Völker, mit denen er auf seiner Reise in Kontakt kommt. Dabei wird eine postkoloniale Perspektive eingesetzt und vor allem der Frage nachgegangen, inwiefern Olearius die Fremden als kulturell Andere wahrnimmt. Es stellt sich heraus, dass Olearius eine Hierarchisierung der beschriebenen Völker vornimmt und seinen Text von einem christlich-europäischen Standpunkt aus verfasst. Ihm erscheinen die baltisch-deutschen Adligen in Livland als sprachlich-kulturell vertraut, weshalb er relativ unkritisch ihre Ansichten über die „Undeutschen“, d.h. die leibeigenen Esten und Letten, übernimmt. Diese sind für Olearius die Wilden, da sie kein strukturiertes Leben führen, die christliche Religion verachten und kuriose Riten durchführen. Auch russische Bauern fallen in diese Kategorie. In Bezug auf Persien ist Olearius' Perspektive jedoch differenzierter. Einerseits lobt er Persiens Sauberkeit, seine wissenschaftlichen Errungenschaften

und Freundlichkeit, andererseits kritisiert er die Moral der Bewohner. Das in der zeitgenössischen Literatur bekannte Motiv der orientalischen Schönheit und Opulenz behält aber auch Olearius bei.

Olearius will mit seinen Schilderungen aber auch darauf hinweisen, dass der kulturell Andere nicht unterschätzt werden darf – der russische Bauer ist vielleicht ungebildet, dafür aber schlau. Des Weiteren hält er es für wichtig, andere Kulturen mit Respekt zu behandeln und viel Wissen über sie zu sammeln. Zusammenfassend muss festgestellt werden, dass Olearius' Reisebericht wesentlich dazu beigetragen hat, das Orient-Bild, aber auch das Bild kleinerer Völker wie z.B. der Esten, im frühneuzeitlichen Europa zu prägen.

Eestlased Venemaal: reisikirjanduslikke reportaaze

Anneli Kõvamees

Ülevaade. Artikkel uurib Venemaa ja venelaste kujutamist Eesti Vabariigi aegsetes eesti autorite reisikirjades. Tuginedes kirjandusteaduse uurimissuunale imagoloogiale, on vaatluse all Venemaa-teemaliste reisikirjade Venemaa-kuvandi erinevad komponendid ja muutused kahe kümnendi jooksul. Enamik vaatluse all olevaid reisikirju on täpsemalt määratletavad reisikirjanduslike reportaazidena. 1920. aastate esimese poole reisikirjades domineerivad Leningrad ja Moskva, sõjajärgne linnamaastik, kus annavad tooni vaesus ja spekulatsioon. 1930. aastatel on rõhuasetus nihkunud kultuurile ja hoogsale ehitustegevusele. Maa kuvandit mõjutavad oluliselt reisimisviis ja kirjutaja maailmapilt.*

Võtmesõnad: reisikirjad, Venemaa-pilt, 1920ndad, 1930ndad

Sissejuhatavat

Reisikiri tõuseb 1920.–1930. aastatel Eesti kirjanduspildis esile; kasvab eraldi raamatutena väljaantavate reisikirjade hulk; silmapais-
tev koht on reisikirjadel 1930. aastatel, mil esmakordselt ilmuvad ka aastaülevaated (vt nt Urgart 1931, 1938), kus uudisteoste kõrval käsitletakse ka eesti reisikirjanduse ajalugu. Reisikirju ilmub nii eraldi raamatutena kui ka ajakirjades-ajalehtedes. Õigupoolest on ajalehtedes ilmunud täpsemalt määratletavad reisikirjanduslike reportaazidena, sest rangelt võttes ei ole tegemist ilukirjanduslike

* Artikkel on valminud sihtfinantseeritava teadusteema SF0130126s08 „Eesti tekst vene kultuuris. Vene tekst eesti kultuuris“ raames.

kirjatöödega, vaid juba väljaande formaadist lähtuvalt on esiplaanil informatsiooni edastamine lugejatele.

Reisikirjanduslike reportaažide seas paistavad silma Venemaa-teemalised kirjutised, mis on siinse artikli uurimisobjektiks. Varem on 1920.–1930. aastate eesti kirjanike Venemaa kujutamist käsitlenud näiteks Galina Ponomarjova (vt Пономарева 2001), Tallinna Ülikoolis on valminud bakalaureusetöö, mis keskendub Moskva kujutamise uurimisele (vt Pähkel 2009). Siinne artikkel ühelt poolt laiendab uurimisvaldkonda – võttes vaatluse alla lisaks kirjanike reisikirjadele ka teised –, teisalt, toetudes kirjandusteaduse uurimissuunale imagoloogiale,¹ uurib lähemalt Venemaa kuvandi erinevaid tahke, kuvandi² muutumist kahe kümnendi jooksul, selle erinevaid komponente jne.

Ajastupilt

Üks olulisemaid komponente eesti autorite Venemaa-teemalistes kirjutistes on põhjalikult kujutatud ajastupilt: lugejale antakse üksikasjalik ülevaade eluolulistest detailidest, alustades tänava-sillutise, inimeste riietuse ja lõpetades lõunasöögi menüüga. Eriti Eesti Vabariigi algusajal ilmunud käsitlustes on põhitähelepanu sellel, kuidas on uus nõukogude süsteem muutnud linnapilti (enamasti vaadeldakse Petrogradi/Leningradi³ ja Moskvat). Ajalehtedes

¹ Imagoloogias vt nt Beller, Leerssen 2007; eesti reisikirjadest imagoloogilisest vaatepunktist vt nt Kõvamees 2005, 2006, 2008a, 2008b, 2009, 2011.

² Imagoloogias on üks kesksemad mõisteid kuvand (ingl k *image*), eristatakse enda- (*auto-image*) ja võõrakuvandit (*hetero-image*): esimene märgib suhtumist oma kultuuri, teine suhtumist teise kultuuri. Endakuvand mõjutab teise kujutamist (Leerssen 2007: 342–343). Kuvandi mõiste kõrval on eestikeelsetes käsitlustes sünonüümina kasutusel ka pilt (enda- ja võõrapilt) (Kõvamees 2008a: 16–17).

³ Linn kandis kuni 1914. aastani Sankt-Peterburgi nime, 1914–1924 Petrogradi ning alates 1924. aastast Leningradi nime.

ilmunud käsitlustes on eriliselt suur tähelepanu olmeküsimustel, näiteks ülikõrgetel hindadel, palkade väiksusel, toiduainete napusel ja lokkaval spekulatsioonil. Iseloomulikud on mustuses ja korratuses linnade kirjeldused, väga sageli kõrvutatakse kahe suurlinna endist ja nüüdset nägu. Kirjutajate kaasaja Venemaa joonistub kunagi nähtu ja kogetu taustale, kuivõrd valdaval osal kirjutajaist on eelnevad kokkupuuted Venemaaga. Olgu siinkohal toodud paar iseloomulikku näidet. Eduard Hubel täheldab: „Praegune Moskva kannab kõduneva ja laguneva linna tundemärke” (Hubel 1920a), Gustav Vilberg (Vilbaste) märgib: „Endisel kuulsal Nevski prospektil ei ole enam seda suursugust ilmet, mis oli temal enne” (Vilberg 1921) või „[---] [Petrogradis – A. K.] iga hoone, iga tramvailiin, iga vabrikukorsten, iga silt ja pealkiri, iga jalatäis maad kõneleb endisest suurusest [---] Nüüd ei ole sellest enam peaaegu midagi järele jäänud” (*Muljeid Venemaa teekonnalt III*).⁴ Endist tsaaririigi suurlinna nähakse koguni surmaga heitlemas (Võõras 1923), seda nimetatakse surnud linnaks – „Üks kõige elavam ja kahtlemata kõige suurepäralisem ilmalinn on mingisuguse idamaa röövliriigi maha jäetumaks provintsilinnaks saanud” (*Surnud linn*). Moskva kohta konstateeritakse lõpuks: „Tatari Roomaks nimetas omal ajal vaimukam Prantsuse naiskirjanik Moskvat. Iialgi vist ei ole see nimi talle kohasem olnud, kui praegu” (*Muljed Venemaa teekonnalt III*). Uue ajastu kohati kummalist nägu tugevdavad mitmesugused kurioosumid, olgu selleks siis puumajade kütteks kasutamine (Hubel 1920b) või taluõuel seisev vaesunud linnaelanikelt ostetud klaver, mis täidab kartulihoidla aset (Hubel 1920c). Linnapilt on muutunud suursugusest suurlinnast vaesuse ja kuidagi toimetulemise märke kandvaks. Elegantsetest ja kõrgkultuursetest Venemaa suurlinnadest, mis pälvivad tähelepanu varasemates reisikirjades, antakse

⁴ Siin ja edaspidi on autori nime puudumisel viidatud pealkirjale.

pea apokalüptilisi pilte. Üks kirjutajaist võtab nähtu kokku pealkirjas – „Sõit läbi õuduse riigi“.

Venemaa kuvandis on täheldatav teatav kahetisus, selles on domineerinud tahumatus, rohmakus, mis ajuti seostub ka barbaarsusega. Muutus toimub 19. sajandi teisel poolel, mil see asendub rafineerituma kuvandiga: keiserlik õukonnaelu, Tolstoi, Turgenevi ja Dostojevski romaanid ning elegantne hilisromantiline muusika ja ballett (Naarden, Leerssen 2007: 228). Eeltoodu põhjal võib öelda, et revolutsioonijärgsed muutused Venemaal on aktualiseerinud varasema, negatiivse varjundiga kuvandi, mis assotsieerub korratuse, stiihilisuse ja rohmakusega. Kunagistest ilmekatest suurlinnadest on saanud uue võimu all barbaarsuses vaevlevad asumid, mida markeerib ka Moskva nimetamine Tatari Roomaks.

Negatiivne võõrapilt on tihedas seoses Eesti Vabariigi alguse kontekstiga, Venemaa kujutustes võib täheldada koduste olude peegeldust: ka sõjajärgses Eestis oli mitmesuguseid probleeme. Venemaast kirjutades näidati, et sealne olukord on veelgi hullem, nii püüti osaliselt leevendada Eestis levivaid kommunistimeelseid hoiakuid, näiteks „Riik maksku neile (kommunisti kuulutajatele – A. K.) keskmine Vene töölise palk ja andku nii palju toiduaineid, nagu Vene tööline praegu normihindadega saab. Nii lastagu neil nädalat paar või koguni kuu mõnes Vene linnas elada ja natuke ümber vaadata. Siis võivad nad tagasi tulla – nad tulevad joostes – ja nad saavad meil kõige ägedamateks kihutajateks igasuguse kommunistmuse ja kommunistitamise vastu“ (*Muljeid Venemaa teekonnalt I*). Venemaa-reisikirju võib võtta ka kui hoiatavat näidet, kuhu võib ühiskond jõuda. Nii näiteks kujutatakse olukorda Venemaal kui hoiatust, mis võib tabada Eestit, kui Venemaa peaks sõjas Eestit võitma (vt Meri 1918).

Uue ühiskonna sümboleid ja märksõnu

Ajastupildi kõrval on Venemaa-pildis olulisteks komponentideks uue ühiskonna sümbolid ja uus ühiskonnakorraldus. Üks reisikirju läbivaid ja Venemaaga seotuvaid märksõnu on Lenin, seda eriti pärast tema surma, mil mausoleum muutub üheks nn kohustuslikuks vaatamisväärsuseks. Igal maal võib välja tuua teatud vaatamisväärsused, teatud objektid, mille nägemist peetakse kohustuslikuks (nt Prantsusmaal tuleb käia Pariisis, kus tuleb ära näha Notre Dame, Eiffeli torn, Louvre ja seal omakorda Mona Lisa), tegemist on omalaadse rituaaliga (MacCannell 2001: 16), milleta justkui polekski seda maad näinud. Venemaa/Moskva puhul on Lenini mausoleum üks sellistest vaatamisväärsustest. Tavapärase mausoleumis nähtut kirjeldavate tähelepanekute kõrval jõutakse esmatasandist kaugemale, näiteks märgitakse, et ateismi rõhutava uudse ühiskonnakorraldusega Venemaal on vana usk asendunud tegelikult uuega. Lenini mausoleum on Nõukogude Liidu kõige püham paik (vt nt *Lenini hauakambris*, Viskel 1928, Kures 1939), kus mõni isegi risti ette lööb (*Lenini hauakambris*); Moskva on kommunistlik Meka, mille keskpunktiks on Lenini mausoleum (Antson, Sirge 1930: 129). Moskvast võibki rääkida kui kommunistliku maailma tsentrist, mõnes mõttes teevad pahempoolselt meelestatud reisikirjade autorid seda linna külastades omalaadse palverännaku, tulles kommunistliku maailma perifeeriast (st läänest) kommunistliku maailma tsentrisse – Moskvasse (vt Kõvamees 2008b).

Kultuslikke jooni võib märgata ka viisaastakus (pjätiletkas) (vt nt Antson, Sirge 1930: 71), kollektivismi ning uue ühiskonnakorralduse ja mõtteviisi propageerimises üldse. Uues plaanimajanduslikus ühiskonnas on ka töökorraldus teine, see on üles ehitatud võitluslikkusele, lööktööle, mis töölistelt võtab viimast (vt nt *17 päeva Venemaal: Hiilgavaid tööstusi ja ebahiilgavaid töölisi*), rahvas on end uue

süsteemi nimel ohvriks toonud (vt nt Veitman 1934, Antson, Sirge 1930: 54).

Niisamuti nagu vanasse usulisse vormi valati uus usk, nii vormiti ka uus ühiskonnakorraldus vanade mallide järgi. Reisikirjades leitakse juba 1920. aastate alguses, et olukord on tegelikult muutunud vähe: „Nõukogude valitsus on eesõiguslise klassi loonud, on uue „kodanluse“ loonud, kelle üle vaene proletaarlane mitte vähem kade ei ole kui omal ajal kapitalisti üle“ (Hubel 1920c). Vahekord on jäänud põhimõtteliselt samaks, vaid osalised on vahetunud: on võrdsed, aga on veel võrdsemad.

Võrdsus on üks olulisi uue ühiskonna märksõnu, nii näiteks leiab käsitlemist meeste ja naiste võrdsuse teema. Antsoni ja Sirge „Tänapäeva Venemaa“ märgib koguni, et naisest on uues nõukogulikus ühiskonnas saanud inimene (Antson, Sirge 1930: 83). Kirjutajail on kindel ettekujutus, stereotüüpsete joontega pilt lääne naisest, millele vastandub uut tüüpi nõukogude ühiskonna naine: „Pole Nõukogude naine enam kaugeltki see armas, ümmarik kodukanakene, koldekuninganna, külluses edvistaja preilike või kergete elukommetega linnaplika – nagu võeti teda aastaid tagasi. Pole ka armuasjadest eksalteeruv „lõbustusvahend“ nagu suur enamus kodanlise maailma seelikukandjaid, tualetihaigeid, moealpe – vaid midagi hoopis muud“ (Antson, Sirge 1930: 82). Tunnustavalt suhtutakse toimunud muutustesse ning meeste ja naiste ühetaolisusse.

Muutuvad inimesed ja muutub neid ümbritsev keskkond, üles ehitatakse ka uuele ühiskondlikule korrale vastavad linnad, kus näiteks tööliskorterites puuduvad köögid ja söögitoad, mille asemele on tulnud ühisköögid ja ühissööklad; lastekasvatamisega ei pea uus nõukogude ühiskonna liige end samuti kurnama, sellekski on ühisasutus (Antson, Sirge 1930: 56); tehniksistliku maailma ilmekaks näiteks on automaatsed vabrik-köögid (Antson, Sirge 1930: 76). Huvi ja tunnustusega jälgivad Antson ja Sirge uues ühiskonnas

toimuvaid muutusi ning kõrvutades Venemaal toimuvat ja lääne olukorda, jääb positiivsesse valgusse ikka ja jälle esimene.

Reisikirjadest kujuneva pildi põhjal võib öelda, et üldiselt on uudse ühiskonnakorralduse ja sümbolitega Venemaa muutunud enamiku kirjutajate jaoks tunduvalt võõramaks, kui ta oli olnud varem. Võõrus ei seostu mitte niivõrd rahvusküsimuse, kuivõrd tavade, kommete ja ellusuhtumisega. Sõltuvalt kirjutajast ja tema veendumustest, tõekspidamistest, võetakse seda võõrust kui uut ja huvitavat positiivses võtmes (nt Antson, Sirge) või kujutab see võõrus endast kummalisust või koguni ohtu. Siin ilmneb võõra kahtehenduslikkus: ühest küljest on võõras see, keda ei tunta, teisalt see, kelle olemus on võõras. Kui esimene võõrus on ületatav, siis teine mitte. Venemaa on muutunud kahekordseks võõraks: riiklikul (Eesti ei ole enam Venemaa osa, Venemaa on Eesti iseseisvumisega muutunud välismaaks) ja mentaalsel tasandil.

Võõrapilti mõjutavad tegurid

Kirjutades kas ühiskonnakorraldusest või mõnel muul teemal, mõjutab tekkivat kuvandit oluliselt kirjutaja maailmavaade ja veendumused. Selle ilmekad näited on Aleksander Antson ja Rudolf Sirge ning Johannes Vares-Barbarus, pahempoolsema maailmavaate esindajad, kes läbi selle loori on näinud ka Venemaad. Autorid langevad kohati potjomkinluse ja propaganda lõksudesse (eriti heitis omaaegne kriitika seda ette Antsoni, Sirge reisikirjale, vt nt Viskel 1931; „*Tänapäeva Venemaa*“ *Eesti noorsotsialistide reisiseiklustes*). Siin-seal võib märgata teatavat kahevahel olekut, Antsoni ja Sirge tahet näha kõike seda, mida nad usuvad ja millest neile on räägitud ehk siis soovi ühildada kinnistunud pahempoolset ja nõukogude süsteemi positiivset kuvandit ning reisil kogetavat. Nad on küll veendunud nõukoguliku korra eelistes, ent seda pilti

mõrandavad siin-seal üksikud kitsaskohad (vastuolud kinnistunud pildi ja nähtava vahel), mida püütakse selgitada ja tasandada, näiteks tuuakse probleemide ja raskuste põhjuseks asjaolu, et kõik teised riigid on Nõukogude Venemaa vastu (Antson, Sirge 1930: 27–28). Luuakse vaenlase kuju, kes püüab nurjata suurt ümberkujundamistööd. Püüdes luua positiivset kuvandit, leiab kohati äärmusi, näiteks kirjeldatakse Siberis muldonnides elavaid inimesi, kes aga „[v]aatamata selliseile elutingimusile [---] näevad harukordselt elurõõmsaina, rahulolevaina ja optimistlikena. Hommikuil ja õhtuil neist muldkoopaist kostis lõbus ja ülemeelik laul, saadetud sagedasti harmoonika temperamentseist trillerdusist” (Antson, Sirge 1930: 53). Venelasi nähakse kui äärmiselt kannatlikke inimesi, kes parema homse nimel on valmis taluma ajutisi raskusi. Siit-sealt võib reisikirjast leida sotsrealistlikku vaimsust (ja vaimustust), nii nagu Eesti lugejaskond sellega põhjalikult tutvus 1940. aastatel. Võõrapildis peegeldub autorite endapilt, nii tuuakse kollektivistliku suunitlusega Venemaa kõrval vastandina välja individualistlik Eesti (Antson, Sirge 1930: 22). Samas leiab siitki erandi, üldisest kollektiivsusest eristub suure indiviidina Stalin (Antson, Sirge 1930: 23). Nii võibki kokkuvõtvalt öelda, et pahempoolses helistikus loodud reisikiri ei taanda veel hilisemale ajastule omaselt kõiki kitsaskohti, vaid lubab üksikuid mõõndusi, püüdes siiski valdava suunana esile tuua uue nõukoguliku ühiskonnakorralduse eeliseid.

Antsoni ja Sirge „Tänapäeva Venemaa” kõrval on selgelt ida sümpaatiaga kirjutatud ka Vares-Barbaruse „Matkavisandeid ja mõtisklusi” (1935), mis keskendub Leningradile ja Moskvale. Idanaabrit nähakse selles edasiviiva jõuna ja seda nii vaimsel kui ka materiaalsel tasandil. Mõlema linna puhul on kesksel kohal teater ja suured ehitustööd, kus sageli langeb vana ja kerkib uus. Vt nt „Moskva on ehituse hoos. Moskva peab uueks saama – avaramaks, rõõmsamaks, hügieenilisemaks. Nii on otsustand rahvakomissaride

nõukogu käesoleva aasta juulis. See on ühtlasi demonstratsioon, kihundustöö ja propaganda, mitte ainult sise-, vaid ka välisilmale, sest Moskva on „revolutsiooni aju ja süda”. Moskva on saanud turismi huvipunktiks. – „Nagu kunagi varem Pariis oli reduks” ja kooliks mässulise kodanluse esindajaile, nõnda kujuneb praegu Moskva maapaoks ja õppeasutuseks revolutsioonilise proletariaadi esindajaile,” mainib Stalin omas kõnes. Kõiges selles on ameerikalikku ülepakkumise⁵ tungi. Nii siis võib näha, kuidas mõnele madalamale majale pannakse pähe uus Monomahhi müts, mis tõstab ta pää jao kõrgemaks ja lisab ühe või paar korda tube. Teisal poogitakse majale külge kõrvalehitus [---]” (Barbarus 1935: 909) (minu rõhutus – A. K.). Sõrenduses esitatud lausekatked on välja jäetud 1950. aasta väljaandest (vt Barbarus 1950: 103–104). Seal on tehtud teisigi kärpeid, kus Barbaruse kohati kriitilisemat tooni võtavad mõtteavaldused on välja jäetud, mõnikord mõte teiseneb või moondub koguni vastupidiseks. Kogutud teoste väljaande reisikirjas on silutud kõik nurgad ja sealt vaatab vastu juba tõelises nõukogude vaimustuses kirjutanud autor, mida aga ei saa öelda 1935. aastal ilmunud kirjutise kohta. Varasem võõrapilt ei vastanud 1950. aastal valitsenud ideoloogilisele pildile ja tulemuseks oli teose muutmine/kärpimine. Pilt võibki muutuda, kuid mitte sellepärast, et rahvuse iseloom muutuks, vaid seetõttu, et suhtumine muutub. Pilt on sõltuvuses poliitilisest olukorrast. Nii märgatakse ja rõhutatakse erinevatel aegadel uusi/teisi aspekte (Leerssen s. a.), ühiskondlik-poliitilise konteksti muutudes muutub ka pilt.

⁵ Ka teised autorid on Venemaa puhul välja toonud Ameerika kopeerimise püüde, katse viimast üle trumbata, vt nt Tammer 1934; August Annist märgib (1936b: 280), et valitseb „rekordite ja kolossaalsuse joovastus”.

Autori endapildi, veendumuste ja tõekspidamiste kõrval mõjub kujunevat pilti oluliselt see, mil viisil reisitakse, transpordiliik ja liikumisviis kas soodustab või takistab sotsiaalset kokkupuutumist maaga. Nähakse kas vaid keskseid paiku (turistilõkse) või ka kõrvalisemaid nurki (Pfister 1996: 7). Eristada tuleb turisti ja reisijat: turism on väliselt juhitud, ei minda mitte sinna, kuhu tahetakse, vaid kuhu turismitööstus on määranud. Turism pehmenab mugavuse ja tuttavlikkusega ning kaitseb uue ja iseäraliku eest. See kinnitab eelnevat vaadet maailmast selle asemel, et seda põhjalikult ümber korraldada (Bassnett 2003: xii). Välismaalaste käike Nõukogude Venemaal koordineeris 1925. aastal asutatud VOKS (Üleliiduline Välismaaga Kultuurisidemete Arendamise Ühing, vene keeles Всесоюзное общество культурной связи с заграницей),⁶ mis seadis oma piirid näidatavale. Paljud eesti reisikirjade autorid külastavad Venemaad Inturisti hoole all, näiteks kannab üks reisikirju otsesõnu pealkirja „10 päeva Leningradis 'Inturisti' hoole all“, kus muuhulgas märgitakse, et üle idapiiri ei ole kerge pääseda, mistõttu reisi-
jaid peaaegu polegi. Kasutatakse kõiki välismaalastele osutatavaid mugavusi ja nähakse näidatavat. Ka Antson ja Sirge liiguvad ringi turistidena, elavad nagu mitmed teisedki siinkäsitletud autorid välismaalastele mõeldud esinduslikus hotellis, mõnes mõttes turistliku mulli sees, kokkupuude tavainimeste eluolu ja argipäevaga on üpris kasin, kuid sellele vaatamata tehakse üsna põhjapanevaid järeldusi Venemaa kohta.

Mõnes reisikirjas kerkib sellise reisimisviisi puhul esile probleem, et õigupoolest õnnestub Inturisti kliendina vähe kokku puutuda tõelise Venemaaga – pidades viimase all silmas lihtsate inimeste eluolu –, turismitööstuse masinaga liigeldes nähakse vaid euroopalikke oaase (Annist 1936a: 241) ning kokkupuude väljaspool oleva „tõelise“ maailmaga ei ole meeliülendav kogemus

⁶ Eesti kirjanike ja VOKSi suhetest vt nt Valge s. a.

(vt nt Annist 1936b: 281). Omapäi reisinutest võiks siinkohal ära märkida varasematest Venemaa-kogemustest kirjutava Bernhard Linde, kes on Venemaa-muljetel peatunud teostes „Tõusva päikese mailt” (1925) ja „Rännakuid keeristes” (1936). Linde on liikunud ka tavaturisti marsruudist kõrvale jäävatel teedel, tal on mõningaid ühisjooni Eduard Vilde reisikirjadega, mõlema stiili iseloomustab ajakirjanduslik kiiresti liikuvus, nad ei peatu objektidel väga pikalt ja põhjalikult. Jääb temagi Venemaa-pilt üsna mosaiikseks, üheks komponendiks on siingi näiteks rongide mustus ja täistuubitus (vt Linde 1925: 13). Ühena vähestest leiab Linde reisikirjast nappide vahenditega loodud, aga meeldejäädavad venelase kujud – Pavel Aleksandrovitši ja Goräševi. Turistlikel marsruutidel liikuvad reisi-
jad loovad üksikvenelase portreid harva.

Fookuse muutus

1920. aastate teisel poolel ja 1930. aastatel taanduvad ajastupildi ja eluoluga seotud aspektid, Venemaa-pildis tõuseb senisest olulise-
male kohale kultuurieluga seonduv, reisikirjade fookus muutub. Eluoluliste küsimuste kõrval pööratakse rohkem tähelepanu suure
ümberkorraldustöö viljadele, nii näiteks märgivad Antson ja Sirge
ümberkasvatustööd, mille eesmärgiks on „muuta inimesi ühetao-
listeks, üheõiguselisteks, üheväärilisteks ja paremaks endistest”
(Antson, Sirge 1930: 229). Suurem osa autoreid on tähelepanu pöö-
ranud muutunud linnapildile: betoonist-klaasist uueaegsed ehitise-
sed, Moskva metroo, kavandatavad suurehitised (nt Nõukogude
maja Moskvast). Käsitlemist leiavad nii varasemate kümnendite
reisikirjades märkimist leidnud objektid (nt Ermitaaž, Kreml, Tret-
jakovi galerii, kirikud, ausambad jt) kui ka uue ühiskonna loodu
(nt ateismimuseumid, Lenini mausoleum). Mitme autori reisi-
kirjas leiab käsitlemist teater, näiteks Artur Adsoni „Teatrireisilt

Nõukogude Venemaale” (vt Adson 1936a); Antson ja Sirge käsitlevad teatrit oma reisiraamatus eraldi peatükis „Moskva teatrites”. Vene teater pälvib tunnustavaid hinnanguid, näiteks Ants Lauter on märkinud „Vaevalt suudame meie üldpildis kunagi tõusta Vene teatriga võrreldavaks. Selleks peaks meil kasutada olema niisama suur ja teatraalne rahvas kui Venes” (Lauter 1934). Koduse ainestikuga on teisigi võrdlejaid, näiteks tõstetakse esile Moskva ja Leningradi suurt teatrikülastajate arvu kõrvutatuna Eesti publikukriisiga ning nähakse publikurohkuse põhjusena sealse teatri head taset (*17 päeva Venemaal: Mõned tähelepanekud Moskva ja Leningradi teatrist*).

Pikema kultuuriteemalise sissevaate pakub Johannes Semper, kelle reisikirja keskpunktis on Tolstoi juubelipidustused, mille raames puututakse kokku ka mitmete kaasaegsete kultuuritegelastega. Reisikirjas antakse mitmekülgne pilt kirjanikust, tema põhimõtetest ja seisukohtadest ning sellestki, kuidas käsitletakse Tolstoid kaasajal, Nõukogude ühiskonnas. Semper liigub Tolstoi radadel nii Moskvas kui ka Jasnaja Poljanas. Paikadele on pühendatud vähe tähelepanu, raskuskese on Tolstoil, kellesse kirjutaja suhtub kerge skepsise ja kriitilisusega, kuhu sekka mahub ka hinnanguid, vt nt „Kingasepitsus oli, nagu teada, kümne teenriga krahvil üks moraalseid eralõbusid” (Semper 1935: 191). Semper arutleb ka oma reisikogemuse üle, jõuab teisele, üldistavamale tasandile, tõustes kõrgemale pelgast deskriptiivsusest, näiteks „Iga ränd uude kohta, millest varem tead üht või teist, tähendab ikka endise kujutluse väljatõrjumist. Oled tihti üllatatud, et tõeliselt on kõik teisiti kui olid arvanud. Või on millalgi olemas niisuguseid kujutelmi, mis täpselt ühte langevad hiljemnähtuga? Illusioon ei tarvitse igakord puruneda, vahel saab ja jääb isegi kaks – kuigi täiesti asjata – kujutelmade teineteise kõrvale” (Semper 1935: 196). Reisikiri pakub lisaks informatiivsusele ka ilukirjanduslikult nauditavaid hetki. Tavaliselt jõuavad Venemaast

kirjutajad vaadeldaval ajavahemikul pelgast deskriptiivsest tasandist kaugemale harva. Veel vähem on reisikogemust ja iseend analüüsivaid kirjutisi, viimasega paistavad silma eeskätt kirjanike reisikirjad.

Kokkuvõtteks

Eesti Vabariigis ilmunud reisikirjade Venemaa-pilti on oluliselt mõjutanud kirjutamisaeg. Nii on kandunud 1920. aastate alguse majandusraskused ka reisikirjadesse, domineerib eluoluline külg, mis 1930. aastatel on tagaplaanil, siis on esil ehitustööd ning arhitektuuri- ja kultuuriküsimused. Peamiselt käsitletakse kaht suurlinna – Leningradi ja Moskvat. Venemaa-pilti toonib tugevalt ideoloogia: pea kõigis reisikirjades pööratakse tähelepanu sealsele uudsele (kommunistlikule) ühiskonnakorraldusele. Venemaa nimetamisel kasutatakse sageli harjumuspärase Venemaa kõrval nimetust Nõukogude Vene. Kirjutaja endapildil, tema veendumustel ja tõekspidamistel on oluline roll selles, kas uut ideoloogiat võetakse positiivse või negatiivseksena.

Eesti iseseisvumisega muutub eestlaste enese identifitseerimine: enne 1918. aastat võib reisikirjade autoreid määratleda venemaalastena (vt ka Franklin, Widdis 2006: 5), iseseisvumisega muutub Venemaa välismaaks, kuhu eesti haritlane järjest vähem reisib, nagu on märkinud Gustav Suits (1939: 995). Samas kirjutajad ei ole *tabula rasa*'d, neil on eelnev kogemus Venemaast, nad on seal käinud varem või puutunud vähemasti oma haridusteel vene-teemaga kokku. Sellest tulenevalt kohtab reisikirjades arutluskäike/võrdlusi endise ja kaasaegse Venemaa vahel. Sellega seoses võib märgata tendentsi, et ajaga taanduvad stereotüüpselt venelastele omistatavad märgid, kuhu kindla komponendina kuuluvad näiteks päevalilleseemnete söömine või särgi pükste peal andmine (vt nt Adson 1936b).

Mõningatele ilukirjanduslikele passustele vaatamata võib öelda, et enamik reisikirjadest jääb ühetasandilisteks kirjeldusteks ega paku nn kolmekordset reisi, mida peetakse hea reisikirja tunnuseks: ühtaegu reisi võõrale maale (saab lugeda maast, rahvast, ehitistest jne), kirjutaja mõtetesse (mõttekäigud, mis tõukuvad nähtust, isikupära) ning ka iseendasse (mõttearendused, mõtisklused, mis tekivad lugejas teksti lugedes) (vt Fussell 2001: 106, Kõvamees 2008a: 124). Domineerivad reportaažlikud kirjeldused või reisimuljed, sügavemale minevaid filosoofilisi mõttearendusi kohtab vähe, eelkõige võib neid leida kirjanike reisikirjadest. Seega, kui 1920.–1930. aastate reisikirjas üldiselt tõuseb esile tuglaslik reisikiri, kus põimuvad nii loetud ajaloo- ja kunstiraamatud, ilukirjandus kui ka isiklikud muljed, reisikiri, mis on ühtaegu nii hariv kui ka lugemisnaudingut pakkuv, siis Venemaa-teemalistes reisikirjades on esiplaanil reisikirjanduslikud reportaažid, mis deskriptiivsusest jõuavad kaugemale üksikutel juhtudel. Kohapeal nähtu ei ole pakkunud ainest ilukirjanduslikeks reisikirjadeks, vaid nähtut vaadeldakse pigem uuriva ajakirjaniku pilguga, kes edastab teateid arengutest Nõukogude Venemaal, uuest ja huvitavast nähtusest.

Kirjandus

- Adson, Artur 1936a. Teatrireisilt Nõukogude Venemaale. – Looming 7, 812–819.
- Adson, Artur 1936b. Tähelepanekuid Nõukogude Venemaalt. – Uus Eesti 25.09.
- Annist, August 1936a. Muljeid Venest. – Tänapäev 8, 240–243.
- Annist, August 1936b. Muljeid Venest. – Tänapäev 9, 280–281.
- Antson, Aleksander; Sirge, Rudolf 1930. Tänapäeva Venemaa. Tartu: Noor-Eesti.
- Barbarus, Johannes 1935. Matkavisandeid ja mõtisklusi. – Looming 8, 905–914.

- Barbarus, Johannes 1950. Reisikirjad ja kirjanduslikud artiklid. Kogutud teosed. III. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Bassnett, Susan 2003. Introduction. – *Literature of Travel and Exploration*. Ed. J. Speake. Routledge, xi–xv.
- Beller, Manfred; Leerssen, Joep (ed.) 2007. *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*. Amsterdam-New York: Rodopi.
- Franklin, Simon; Widdis, Emma 2006. 'All the Russias...?'. – *National Identity in Russian Culture*. Ed. Simon Franklin, Emma Widdis. Cambridge University Press, 1–8.
- Fussell, Paul 2001. *Travel Books as Literary Phenomena. – Defining Travel. Diverse Visions*. Ed. Susan L. Roberson. Jackson: University Press of Mississippi, 105–116.
- Hubel, Eduard 1920a. Venemaa südames. – *Tallinna Teataja* 25.09.
- Hubel, Eduard 1920b. Venemaa südames. – *Tallinna Teataja* 28.09.
- Hubel, Eduard 1920c. Venemaa südames. – *Tallinna Teataja* 13.10.
- Kures, Voldemar 1939. Üheksa päeva Venemaal: Lenini mausoleumis. – *Uus Eesti* 30.08.
- Kõvamees, Anneli 2005. Karl Ristikivi reisikiri „Itaalia capriccio”. – *Keel ja Kirjandus* 11, 901–912.
- Kõvamees, Anneli 2006. Reisikirjandusest ja imagoloogias. – *Keel ja Kirjandus* 8, 656–668.
- Kõvamees, Anneli 2008a. Itaalia eesti reisikirjades: Karl Ristikivi „Itaalia capriccio” ja Aimée Beekmani „Plastmassist südamega madonna”. Tallinn: Tallinna Ülikooli kirjastus.
- Kõvamees, Anneli 2008b. *Moscow to Rome: From One Centre to Another. – Back to Baltic Memory: Lost and Found in Literature 1940-1968*. Ed. Eva Eglāja-Kristsons, Benedict Kalnačs. Latvijas Universitātes, Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 219–233.
- Kõvamees, Anneli 2009. Johannes Semperi rännakutest Itaalias. – *Uurimusi 1920.–1930. eesti kirjandusest. Toimetajad Elo Lindsalu, Jaanus Vaiksoo*. Tallinn: Tallinna Ülikooli kirjastus, 175–195.
- Kõvamees, Anneli 2011. Itaalia konstrueerimine nõukogude reisikirjas. – *Methis* 7, 149–159.
- Lauter, Ants 1934. Kikinõve (Kirjud killud Nõukogude Venemaalt). – *Päeva-leht* 14.03.

- Leerssen, Joep 2007. Image. – Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey. Ed. Manfred Beller, Joep Leerssen. Amsterdam-New York: Rodopi, 342–344.
- Leerssen, Joep s. a. National Identity and National Stereotype. <http://cf.hum.uva.nl/images/info/leers.html> (30.04.2011)
- Lenini hauakambris. – Vaba Maa 27.11.1928.
- Linde, Bernhard 1925. Tõusva päikese mailt. Reisivested Siberist, Jaapanist, Hiinast ja Indiast. Tallinn: Varak.
- MacCannell, Dean 2001. Sightseeing and Social Structure. – Defining Travel. Diverse Visions. Ed. Susan L. Roberson. Jackson: University Press of Mississippi, 13–28.
- Meri, Georg 1918. Punasest Peterburist – kodumaale. – Tallinna Teataja 14.12.
- Muljeid Venemaa teekonnalt. I. – Tallinna Teataja 9.04.1920.
- Muljeid Venemaa teekonnalt. III. – Tallinna Teataja 12.04.1920.
- Naarden, Bruno; Leerssen, Joep 2007. Russians. – Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey. Ed. Manfred Beller, Joep Leerssen. Amsterdam-New York: Rodopi, 226–229.
- Pfister, Manfred 1996. Introduction. – The Fatal Gift of Beauty: The Italies of British Travellers. An Annotated Anthology. Ed. Manfred Pfister. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1–21.
- Pähkel, Berit 2009. Moskva eesti reisikirjades 1918–1940. Bakalaureusetöö. Tallinn: Tallinna Ülikool.
- Semper, Johannes 1935. Risti-rästi läbi Euroopa. Tartu: Noor-Eesti.
- Suits, Gustav 1939. Kirjandusloolase tähelepanekuid SSSR-ist. – Looming 9, 995–998.
- Surnud linn. – Kaja 5.03.1920.
- Sõit läbi õuduse riigi. – Rahvaleht 10.12.–22.12.1925.
- Tammer, Harald 1934. Suurusejoovastus. Nõukogude Vene tänapäev. – Päevaleht 15.05.
- „Tänapäeva Venemaa” Eesti noorsotsialistide reiseiklustes. – Vaba Maa 7.01.1931.
- Urgart, Oskar 1931. Reisikirjeldise minevikust ja olevikust. Vaatlusi 1930. a. toodangu najal. – Eesti Kirjandus 11, 577–585.

- Urgart, Oskar 1938. Novell ja reisikirjeldus 1937. aastal. – Eesti Kirjandus 4, 202–210.
- Valge, Jaak s. a. Eesti kirjanike koostöö N. Liiduga 1930. aastatel: vorm, olemus ja põhjused. – http://www.hot.ee/valge/Eesti_kirjanike_koostoo_N.pdf (20.09.2013)
- Veitman 1934. Tartlase üldmuljeid Nõuk. Venest. – Postimees 10.11.
- Vilberg, Gustav 1921. Vene nõukogude riigis. – Vaba Maa 12.01.
- Viskel, Eevalt 1928. Lenini hauakambris. Käik uue Venemaa kõige pühama paika. – Päevaleht 26.09.
- Viskel, Eevalt 1931. „Tänapäeva Venemaa” ehk kahe Eesti noorsotsialisti lihtsameelseid askeldusi „moodsa hieroglüüfi” ümber. – Päevaleht 15.01.
- Võõras 1923. Päev Peterburis. – Esmaspäev 22.01.
- 10 päeva Leningradis 'Inturisti' hoole all. – Vaba Maa 01.10.1933.
- 17 päeva Venemaal: Hiilgavaid tööstusi ja ebahiilgavaid töölisi. – Postimees 13.05.1934.
- 17 päeva Venemaal: Mõned tähelepanekud Moskva ja Leningradi teatrist. – Postimees 19.05.1934.
- Пономарева, Галина 2001. СССР 1920-1930-х годов глазами эстонских писателей. – Радуга 4, 105–111.

Estonians in Russia

Keywords: travelogues, images of Russia and Russians, 1920s, 1930s

The article surveys the depiction of Russia and Russians in the Estonian travelogues published during the Estonian Republic, for example how historical-political context influenced the depiction of Russia and Russians. One aim of the article is to look for possible common features and structures, as well as the stereotypical images, that are repeated from travelogue to travelogue. The methodological basis for the analysis is imagology (or image studies), which deals with research on national images and their manifestation in literature.

Most of the travelogues were published in newspapers and can be characterised as reportages, not as literary travelogues. There are very few travelogues written in the Tuglas-like tradition of the travelogue (where the history and art books one has read, as well as the literature and personal impressions, are intertwined. This kind of travelogue is both educative and entertaining). The travelogues from the beginning of the 1920s depict cities (mainly Leningrad and Moscow) where poverty and speculation dominate, while the travelogues in the 1930s concentrate more on culture and construction. The author's way of travelling (independently or as a tourist) and his/her beliefs influenced the depiction of Russia and Russians. Authors who were positively disposed towards communism saw Russia in a more positive light, while others tended to concentrate more on problems.

Tammsaare noored naishinged

Elo Lindsalu

Ülevaade. Artikkel uurib Tammsaare varasesse loominguperioodi kuuluvate novellide naistegelasi, polemiseerides ühe varasema käsitlusega. Põhieesmärgiks on välja tuua, mida uut tõi Tammsaare eesti kirjanduse senisesse naisekäsitlusse. Vaadeldakse, kuidas suhestuvad naistegelased teose probleemistikuga, mees-tegelastega, ajastu mentaliteediga, Euroopa kultuuris levinud naiseimago tege ning eesti kirjanduse teiste naisekujudega.*

Võtmesõnad: Tammsaare linnanovellid, naisemantsipatsioon ja naiste hariduspüüded, naiste rollid ühiskonnas, seksuaaleetika, lapsnaine, *femme fragile*, „uus naine“

Sissejuhatavat

Käesolevas artiklis analüüsin Tammsaare aastatel 1908–1917 ilmunud novellide „Pikad sammud“, „Noored hinged“, „Üle piiri“, „Kärbes“ ja „Varjundid“ naisekujusid ning nende suhet teoste problemaatika, meestegelastesse, kellega naiskarakterid on mitmeti seotud ning kel on oma osa nende kujunemises, teiste kirjandusteoste naistegelastesse ja Euroopa kultuuris levinud naiseimago tege. Artikli eesmärk on analüüsida naistegelaste – sageli teose sõlmkujude – rolli ja tähendust ning osutada sellele, mida uut lisas Tammsaare eesti kirjanduse senisele naisekäsitlusele.

* Artikkel põhineb doktoritööl „Naisekuju modelleerimine XX sajandi alguskümnedite eesti kirjanduses“ (Lindsalu 2008). Vilde ja Tuglase naisekujude käsitlusi vt Lindsalu 2004, 2006a, 2006b.

Hüpoteesiks on, et Tammsaare ei ole oma novellide naistegelasi kujutanud stereotüüpselt ega misogüüniliselt (naisevihkjalikult), vaid tegu on üsnagi moodsate naisekujudega, kes trotsivad oma ajastu konservatiivseid arusaamu. Oletan, et 19. sajandi Euroopa kultuuris ringelnud negatiivsed naisekujutised (vampiir, *femme fatale*, *femme-enfant*) ei saanud määravaks Tammsaare varajase loomingu tegelaskujude modelleerimisel. Seejuures polemiseerin Mirjam Hinrikuse varasemate artiklitega (Hinrikus 2001, 2003, 2005), kelle seisukoht erineb kohati oluliselt siinkirjutaja omast.

Üliõpilasnoveidid põhjustasid ilmumisajal oma õrnade, seksuaaleetika ja naisemantsipatsiooni valda kuuluvate teemade tõttu mitmel pool elavat arutelu ja karme hinnanguid.¹ Varasemas retseptisoonis vaatles naistegelasi eraldi üksnes Marta Sillaots (vt Sillaots 1928).

Ajastu arusaamad naise rollidest

Saksa mõjudega 19. sajandi Eesti ühiskond oli naiste ambitsioonide suhtes tagurlikum kui muu Euroopa (vt Tamul 1999: 13). Valitsevas rahvusideoloogias määratleti naise roll nii luterluse kanoonilistele seisukohtadele kui ka Rousseau' ja Hegeli filosoofiale toetudes. Sugudevahelistel erinevustel oli inimeste jaoks suur ja saatuslik tähtsus ning nais- ja meesalget nähti vastandlike ja lepitamatu-tena. Rousseau kirjutas juba „*Émile'is*” (1762), et naised mõjutavad ühiskonda mehe vahendusel ja hoolitseva tegevuse kaudu (Rousseau 1997: 244). Hegeli järgi sai ühiskondlik subjekt olla vaid mees, sest naiste teadvus ei olevat võimeline eneserefleksiooniks, mida

¹ Nii näiteks süüdistas Jaan Tõnisson autorit Vanemuise koosolekul „eesti naise laimamises” (Siirak 1978: 357). Kriitiliselt arvustasid ilmumisajal novelle veel Johannes Aavik (1909a, 1909b), Jaan Jõgever (1909), Friedebert Tuglas (1910) ja Aino Kallas (1908, 1909, 1910).

eeldatakse rahvuslikult subjektilt samuti kui protsessilt nimega „riik“. Naised said ühiskonnas osaleda üksnes pere kaudu (Lappalainen 1999: 109). Need rahvusideoloogilised seisukohad jõudsid ka Eestisse: sarnaseid mõtteavaldusi naiste rolli kohta on teinud näiteks Friedrich Reinhold Kreutzwald² ja Carl Robert Jakobson oma publitsistikas (Jakobson 1881).

Et Eesti ühiskonna hoiakud naisküsimumes olid veel 20. sajandi algulgi üsna konservatiivsed, sellest annavad aimu näiteks Jaan Tõnissoni (1905) ja Peeter Põllu (1912) avalikud seisukohavõtted, mis ründasid nn vaba armastust ja puudutasid naiste eneseteostust väljaspool kodu (vt ka Väljataga 1996: 97–101). Nii naiste hariduse kui ka ühiskondliku eneseteostuse koha pealt oli eesrindlikum Soome, kuhu siirdusid õppima mitmed ärksad tütarlapsed, näiteks Leeni Ploompuu-Vesterinen, kellega Tammsaare sõbrustas Koitjärve-perioodil ning kes teda inspireeris novelli „Kärbes“ kirjutamisel (vt Ploompuu-Vesterinen 1978, Haug 2004a: 106–108), ja Hella Murrik-Wuolijoki, kes kaitses esimese eestlannana Helsingi ülikoolis rahvaluule alal magistrakraadi ning kellest kujunes 1920.–1930. aastail viljakas ja rahvusvaheliselt tuntud proosa- ja näitekirjanik. Mitukümmend noort andekat naist läks sajandivahetusel õppima ka Peterburi, Berni, Zürichi ja Pariisi ülikoolidesse ning kõrgematesse koolidesse. 20. sajandi algul leidsid vaid vähesed haritud naised kodumaal tööd, kuna paljud kutsealad olid naistele suletud (Mäelo 1999: 70).

1905. aasta revolutsioon tõi kaasa naiste politiseerumise ja andis tõuke marksistlike ja naisõiguslike teoste tõlkimiseks eesti keelde, mõjukamad neist olid August Bebeli „Naesterahva seisukord praegu ja tulevikus“ ja rootsi feministi Ellen Key raamat „Abielu ja armastus“ (mõlemad 1905, vt Lindsalu 2006b: 115). Kogumikus

² Nt Kreutzwaldi esimeses kirjas Koidulale (Fr. R. Kreutzwaldi kirjavahetus 1962: 18–19).

„Võitluse päivil“ (1905) ilmus Helene Taari artikkel „Uue aja naisliikumine“, mis annab ülevaate naisliikumise ajaloost maailmas. Noored haritlased lugesid neid teoseid ja arutlesid naisküsimumise üle nii ajakirjanduses kui ka kuluaarides (Bebeli raamat lebab ka Tammsaare novelli „Pikad sammud“ peategelase laual; Key teost loeb üks „Noorte hingede“ naistegelane). Eriti altid olid uutele ideedele sotsiaaldemokraatlike aadetega ühendustes tegutsenud noored. Näiteks pörandaaluselst õpilasselstis Ühisus ja üliõpilasselstis Societas kasvas välja eesti esimene naisrevolutsionäär ja hilisem linnanõunik ning naisliikumise aktivist Alma Ostra-Oinas (vt Haug 2004b: 224–227, Ostra-Oinas 1932: 60).

Sissejuurdunud arusaamad ja hoiakud muutusid aga vaevaliselt ning suurem osa ühiskonnast oli naise vaimsete ja ühiskondlike ambitsioonide suhtes endiselt inertne, sidudes ta eluülesanded kodu ja pere eest hoolitsemisega. Veel 1910 kurdeti kirjutises „Miks eesti naisterahvas ei ärka?“ naiste passiivsuse ja vähese seltsitegevuse üle (vt M. M. 1910).³ Linnastumine tõi kaasa vallaliste naiste arvu suurenemise, mistõttu tuli küllaldase sissetuleku tagamiseks tööle minna (Ivask 2001: 17). Kuigi ministeerium takistusi ei teinud, ei pääsenud haritud naine enamasti isegi vallakooli õpetajaks (õpetajaid valisid vallavalitsuse liikmed – lihtsad maamehed) (Mäelo 1999: 72). Pärast esimest maailmasõda avanes naistele sideteenistus, raudtee kantselei, pangad ja muud avalikud asutused (Mäelo 1999: 85). Valitsevaid hoiakuid hoidis alal ka naiste poliitiline õigusetus: vastavalt Balti eraseadusele oli naine mehe eestkoste all ning hääleõigusetu. Alles 1917 märtsis andis Venemaa Ajutine Valitsus autonoomiaseadusega naistele õiguse valimistel kandideerida ja hääletada.

³ Paljude seltside põhikirjad keelasid naistel veel 1905. a seltsi astuda või ei laienandanud neile meesliikmete õigusi (Mäelo 1999: 74).

Tammsaare naistegalerii

Kui Tammsaare loominguline kõrgeaeg jäi 1920.–1930. aastatesse, mil ta kirjutas valdavalt psühholoogilise realismi meetodil, siis tema sajanälguse looming oli mõjutatud ka noorestilikust uusromantismist. Käsitletavaist novellidest kolm esimest – „Pikad sammud“ (1908), „Noored hinged“ (1909) ja „Üle piiri“ (1910) – ning novell „Kärbes“ (1917) keskenduvad esimese põlve noorte haritlaste ja üliõpilaste elule, mistõttu neid on hakatud kutsuma üliõpilasnovellideks, mõnikord ka psühholoogilisteks novellideks või linnaainelisteks jutustusteks (vt Siirak 1978: 347, 358). Päevikukujuline, mõneti eksperimenteeriv „Varjundid“ (1917) kujutab impressionistlikult autori Kaukaasia-elamusi (vt Siirak 1979: 310). „Pikkade sammude“ Olga, „Noorte hingede“ Aino, Hedvig novellist „Üle piiri“, „Varjundite“ Sonja ning „Kärbse“ Tiksi on kõik võluvad noored neiud (või naised), kelle välimust ja käitumist on sageli kirjeldatud lapselikuna. Samas on nad intelligentsed ja arenevad karakterid, kes novelli lõpuks saavad „suureks“.

„Pikad sammud“ paneb 20. sajandi algul deklareeritud naise ja mehe võrdõiguslikkuse proovile, uurides selle töötamist praktikas. Ajakirjanik Heinrich Orisood köidavad Olga suured tõsised lapsesilmad, lapselikult süütu naer (Tam[m]saare 1908: 35) ja eriline kõnnak, mis on „kerge, poolkõikuv, paenduv“ (Tam[m]saare 1908: 17). Olgale teeb Heinrichi jutt meeste ja naiste võrdsusest ning naisest kui „omasugusest inimesest“ kõigepealt hoopis valu, kuna see on vastuolus tema usuga mehesse kui tugevamasse ja targemasse, peaaegu et jumalikku olendisse. Tütarlaste pansionist ja emalt saadud „eluõpetuse“ kohaselt oli Olga peamiseks ülesandeks leida endale piisavalt edukas mees. Ta ei taha kõrgematele naiskursustele ega ülikooli astuda; suur ja kõikeandestav tunne mehe vastu loob eeldused siduda neiu pigem emaduse ja peresfääri kui

naisemantsipatsiooniga: „Mõnikord [---] arvasin: mind ei olegi, ma olen ainult väike osake sinust” (Tam[m]saare 1908: 80). Siiski on Olga võimeline muutuma, hingelised katsumused panevad teda järele mõtlema, reflekteerima iseend ja oma senist elukogemust. Ta ei jää mehe „küljeluuks”, kui see on talle eetiliselt vastuvõetamatu. Sõnades küll võrdõiguslane, kukub Heinrich praktikas läbi, käsitades Olga vahekorda Otto Leiseriga, mida naine lõpetada püüdis, andes-tamatu kuriteona. Kui Heinrich osutub neiut üle kuulates sadistiks, kes oma haavatud eneseväarikust lapib neiu alandamise ja piinamisega, ning Otto haiglaselt armukadedaks, põgeneb Olga mõlema juurest pikkade sammudega. Üldinimlikul väärtusskaalal tõuseb Olga meestegelastest kõrgemale.

„Noorte hingede” naispeategelane Aino Vösand on 21aastane, kena, veidi isekas ja tuulepäine neiu. Välimuse detailidestki ilmneb dünaamiline natuur: „kerge, hüppav, lendav samm”, „lõkendavad põsed”, „tuules lendlevad lokid” (Tam[m]saare 1909: 9–10). Üle kõige meeldib Ainole naerda ja naljatleda ning ta lävivib meeeldi mitme meesüliõpilasega, kes kõik on eri tüpaažidena talle huvitavad.⁴ Samas suudab ta end reflekteerida, näiteks märkab oma allumatust teistele inimestele, mida võib mõista vajadusena järgida oma sisimat loomust. Ainos leidub ka emalikkuse algeid, kui ta nii

⁴ „Noorte hingede” moto „Unistuste suikel P. M. T.-le pühendatud” lubab oletada „millegi isiklikugi lähedalolu” (Siirak 1978: 353). Eesti kirjandusuurijail ei ole siiani õnnestunud Aino elavat eeskuju(sid) tuvastada, kuid lugedes Lucie Nipmani (tollal Martna) mälestusi, avaneb novelli paralleelne taustalugu (vt Nipman 1978). Ühisjooni võib Aino Vösandil leida ka Alide Erteliga, kellega kirjanik samuti suhtles Tartu päevil ja kellest sai hiljem proosakirjanik. A. Erteli õetütre, skulptor Signe Mölderil sõnul suhtlesid Ertel ja Tammsaare vaimuinimestena Tartus viimase õpinguaastail (Kalda 2008). B. Linde sõnul jätnud Tammsaarele aga sügavamaid jälgi romaan Hilda Lõhmusega, kes 1910 abiellus hoopis Jaan Tõnissoniga. Siit johtuvat pessimistlikud alatoonid kirjaniku õilsamategi naisekujude suhtes (Linde 2007: 23).

Karli kui ka Kulnoga suheldes mehes last näeb või armunud olles unistab lapse saamisest. Kulno poole tõmbab Ainot põnevus ja soov vaimset kasvada, huumorimeel ja mänguiha. Kulno seevastu jääb kahtlejaks filosoofiks, kes ei tötta end tütarlapsena püsivalt siduma. Tema teatavale riski- ja eluargusele vihjab ka unenägu-mõistujutt vaesest tudengist, kes armastab kirglikult raamatuid, mida ta osta ei jaksa. Põhiintriigi loobki intellektuaalse ja skeptilise Kulno suutatus minna kaasa Aino iginaiseliku armastusihaga. Kulno naudib teravmeelseid dialooge Ainoga, kes talle kunagi vastust võlgu ei jää, kuid ajapikku hakkab ta kahtlustama, et neiu pole talle vaimset võrdväärne partner. „Mu hingega pidasite Teie sammu, aga pää lasksite varsti oma teed kõmpida – üksinda“ (Tam[m]saare 1909: 189). „Noorte hingede“ teist, ümbertöötatud trükki (1923) on ümberkirjutamisel üle saja lehekülje lühendatud ning Aino võimalikku vaimset ebavõrdsust selles enam ei puudutata.

Eelmistest tihkema realistliku koega novellis „Üle piiri“ jätkub armastuseetika ja naise „inimeseks saamise“ temaatika. Naispeategelane Hedvigki nõudleb novelli algul oma Robertilt alatasa tähelepanu ja soovib olla ihaldatu rollis, kuid peagi selgub, et ta on nii Olgast kui ka Ainost küpsem, iseteadlikum ja terasema mõistusega. Ta kasvab inimesena üle mõlemast väiklasest meespartnerist, tühistab kihluse rikka ja seltskonnas mõjuka kosilasega, riskib tollal häbistava vallasema staatusega ning võtab endale vastutuse uue elu eest.

Novelli teise trüki lõpplahendus erineb oluliselt algvariandist: kui esimeses trükis viskab Hedvigi isa Robert Muidu lihtsalt uksest välja, siis teises trükis (1923) annab ta noormehele kaasa oma õnnistuse ning reisirahagi Moskvasse sõiduks, käsuga Hedvig aasta jooksul tagasi tuua. Kuigi Siiraku (1978: 357) väitel ei ole sellise *happy end*'i perspektiiviga „kunstiliselt midagi võidetud“, on niisugune, võiks öelda pedagoogiline lõpplahendus helge ja edasiviiv. Ka ei tahaks siinkirjutaja nõustuda Siiraku (1978: 356) resoluutse arvamusega, nagu ei läheks

Hedvigi-sugusele kriitilisele naisele enam Robert Muidu taolist meest vaja: viimasel kohtumisel Robertiga pillab Hedvig tähendusrikka vihje isarollile, mida noormees küll samal hetkel kinni ei püüa, kuid teeb seda hiljem.

Hedvig ja teda kasvatanud tädi Anna moodustavad sarnase paari Vilde jutustuse „Astla vastu” (1898) Hedvigi ja tema ema Anna Lintropiga. Mõlemale Hedvigile on ühine kõrge intellekt, iseteadlikkus, lähtumine oma vabast tahtest ja eneseväarikusest. Mõlemad Annad on sünnitanud vallaslapse, olnud kaaskondsete põlu all ning on emaliku hoolitsuse kehastused, toetades Hedvigeid nende õige tee valikul. Tammsaare Hedvig on tema üliõpilasnovellide modernseim naisekuju, Vilde Hedvigi ja J. Randvere Ruthi paralleel ja edasiarendus.

„Varjundite” Sonja Piratova, 19aastane tuberkuloosi viimast staadiumi põdev vene tütarlaps endast just palju ei räägi. Sonja välimus on maalitud varasemate novellide naisekujudega võrreldes impressionistlikumalt, peenemalt ja nüansirikkamalt ning minajutustajas Thomanderis eri tundevarjundeid tekitavalt. Tüdrukul on kõhnad, kahvatud palged, metalselt läikivad, pisut lokkidesse tõmbunud juuksed, „mis vilaja palmikuna langesid ahtakeste, ettepoole surutud õlgade vahelt nääpsukesele, peaaegu muredale pihale”, marmorlikud luised käed ja pikad lõdvad sõrmed (Tammsaare 1917a: 42). Surma lävel seistes on tema armastus Thomanderi vastu kantud kiirustavast ihast elada kordki täisvereliselt. Kuigi välimuselt lapselik, on ta küllaltki arenenud isiksus, kes suudab ületada väiklase egoismi ja enesehaletsuse ning püüab oma armastusega anda Thomanderile impulsi tulevikus midagi korda saata. Teda ravinud arstki nendib: „Mis teha, ikka on see nii: vaimukamad, võib öelda paremad jäävad võitluses elu eest alla. Nad tahavad liig palju ja neilt nõutakse veel rohkem” (Tammsaare 1917a: 83). Nii osutub Sonja lõpuks muusaks, kelle mälestuseks – ja võib-olla ka oma lõpliku

hingelise tervenemise märgiks – alustab minajutustaja ühel lumisel veebruaripäeval oma nukrat päevikuvormis armastuslugu.⁵

Sonja traagiline kuju taas elustub „Tõe ja õiguse“ teise köite Ramildas, pikki peeni jalgu kõlmutavas ja saksa keelt siristavas koolidirektori tütres, kelle surm paneb Indreku sisemiselt mässama nagu Thoman-derigi. Viimane teeb enesetapukatse; Indrek loobub sellest, kuid tapab kättemaksuks Ramilda eest mõttes oma jumala („Sa lased surra ainu-kese inimese, kes oleks pidanud elama. Miks?“ – Tammsaare 1965: 390) ja kirjutab palavikust toibudes blasfeemilise artikli õpilaslehte, mis peale Maurus ta koolist minema kihutab.

Sonjas võib näha sugulust maailmakirjandusest ja kujutavast kunstist tuntud *femme fragile*'iga (pr k 'habras, nõrk naine'), spetsii-filise naisekujutisega, mis vastandus 19. ja 20. sajandi vahetuse kul-tuuris eriti laialdase levikuga *femme fatale*'ile ehk saatuslikule naisele. Kehastades ühelt poolt morbiidset haprust ja haiglaslikkust ning tei-selt poolt dekoratiivset kunstlikkust ja steriilset ilu, oli tema eeterlik imago sümptomaatiline oma aja dekadentsile ja estetismile. Tüüpi-liselt sarnaneb *femme fragile*'i õrn ja arenematu keha lapsekehaga, missugune imago vastab hästi ta põlgusele kõige sensuaalse või kehalise vastu. Samas kompenseerib seda aseksuaalsust tema rafi-neeritud intellektuaalsus, tundlikkus ja graatsia. Tema haigussei-sund viib enamasti varase, kauni surmani, milles ta leiab rahulduse. Tuntumad *femme fragile*'id on loonud maalikunstis inglise 19. sajandi prerafaeliidid; kirjanduses Edgar Allan Poe, Maurice Maeterlinck, Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannstahl, Gerhart Hauptmann, Rainer Maria Rilke, Heinrich ja Thomas Mann (FEG 1997: 165–166, vt ka Korte 1987: 366–367). Sajandi pöördel populariseerisid seda

⁵ Sonja kuju loomisel võis Tammsaaret inspireerida Anette Mikkelsaar, kel-lega autoril olevat olnud vastastikune sümpaatia Tartus 1910. aasta paiku, kes haigestus raskekujuliselt tuberkuloosi ning kellega koos oldi samas raviasutuses Kaukaasias (Puhvel 1966: 213, vt ka Linde 2007: 46).

tüüpi ka juugendstiili viljelevad kunstnikud, nagu Aubrey Beardsley, Gustav Klimt ja Heinrich Vogeler. Ka näiteks Peter Altenbergi naisekujud on enamasti äärmiselt passiivsed, kaitsetud ja aseksuaalsed (Poljakova 2005). Viimaseid omadusi siiski Sonjale omistada ei saa – tema sensuaalsus ja erootiline külgetõmme mõjuvad Thomanderile vastupandamatult.

„Kärbse” keskse tegelase Tiksi sisemaailma on jutustaja tunduvalt rohkem esile toonud kui eelmiste novellide naistegelaste oma. Erinevalt iseseisvusele pürgivaist Ainost ja Hedvigist puudub Tiksil see dimensioon: tal ei ole (veel) vaja emantsipeeruda; teda huvitab eelkõige armastus ja perekonnaelu, ta toimetab kodus kui perenaine. Samas tunneb Tiksigi tõmmet vaimse suhtluse ja keskkonna poole – alles üliõpilase Lutveiga algas see õige elu ning ta ei raatsi loobuda uuest õhustikust, mõtetest ja huvidest, „millest ta alles nüüd hakkab pisut aimu saama ja nendest lugu pidama” (Tammisaare 1917b: 90). Tunnetest lähtumise poolest sarnaneb ta mõneti Aino ja Olgaga. Tiksi garanteerib novelli õnneliku lõpu endale õige mehe leidmisega. Ta rebib end lahti lodevast Lutveist, kellest ei saaks iial pereisa (elupõletaja ja lisaks viljatu), distantseerub ka vanaldasest kirjanikust Meriheinast, kelle suured unistused on seotud ennekõike loominguga, ning valib targa ja elu põhiväärtustes otsusele jõudnud Kulno, kes oskab neiule õigel hetkel abieluettepaneku teha. Hea ja väärt partner, kes ei häbista ega alanda, vaid päästab ja ülendab, on naise õnne garantii – niisugune on Tammisaare helgeima ja optimistlikema novelli sõnum. Helde armastusvõime ja taibukus endale mehe ning lastele isa valikul teevad Tiksisit iginaiseliku tüübi positiivses tähenduses.

Tammisaare suhtus naise problemaatikasse pigem mõista püüdvalt ja empaatiliselt kui ironiliselt, üleolevalt või lausa misogüüniliselt, millist suhtumist kohtab Noor-Eesti autorite Tuglase, Randvere, Oksa üksikuis tekstides. Ühena vähestest 20. sajandi

alguse eesti meeskirjanikest käsitles ta armastusteemat ka naise vaatepunktist. Kirjutab ta ju nii üliõpilasnovellides kui ka oma romaanideski tihti probleemidest, millega naine põrkub eksistentsiaalselt olulisima eluülesande täitmisel, lapse sünnitamisel ja üleskasvatamisel. Naisemantsipatsiooni suhtes on kirjanik käsitletud perioodil ennemini toetaval seisukohal,⁶ hiljem, 1920.–1930. aastatel avaldab ta kriitilisi arvamusi, eriti seal, kus see näib ohustavat laste heaolu.⁷ Nii mõnigi Tammsaare naistegelane läheb oma meespartneri juurest ära, õppima või töötama – liikudes vaimse ja materiaalse iseseisvuse poole. Nad arenevad isiksuse plaanis ja tõusevad meestest kõrgemale kas eetilisel (Olga, Hedvig) või praktilise elutarkuse poolest (Aino, Tiksi).

Mõttevahetus: kas Tammsaare üliõpilasnovellide naised on dekadentlikud?

Artiklites „Dekadentsist ja dekadentlikust naisekujutusest Tammsaare loomingus“ (2001) ning „Tammsaare „lapsnaised““ (2003) tutvustab Mirjam Hinrikus mitmeid 19. sajandi Euroopa kultuurile iseloomulikke misogüünilisi naisemääratlusi ja -konstruktsioone, mis sisalduvat ka Tammsaare teostes. Samuti vaatleb ta Tammsaare üliõpilasnovellide nais- ja meestegelasi mitmesuguste dekadentsi-ilmingute kandjaina, milleks on näiteks naiseideaalis pettumine, naise käsitlemine igavese lapsena, kel puudub igasuguse vaimse elu võime. Tammsaare naistegelased, sealhulgas üliõpilasnovellide naisekujud, liigituvad nende „naiivse ja lapsiku oleku“ tõttu „laps-naisteks“ sarnaselt sajandivahetuse Lääne-Euroopa ilukirjanduses

⁶ Tammsaare vastustas oma publitsistikas konservatiivseid arusaamu naise rollist mitmel korral (vt nt Tammsaare 1912). Juba 1906. aastal oli ta avaldanud pikema, naisliikumist ja naiste õigusi mujal maailmas kirjeldava artikli (vt Tammsaare 1906).

⁷ Vt nt Tammsaare 1936a, 1936b.

levinud naistüübiga (vt Hinrikus 2003: 14). Lisaks elukaugusele, edevusele, lobisemisvalmidusele ja taltsutamatusse viitavat sellele tüübile ka nende „hellitatud edev eneseimetlus” ja „totaalne enesekesksus” (Hinrikus 2003: 15). Üldse taandavat Tammsaare naised „tihti lapselikult vähearenenud ja tsiviliseerimata olevusteks” (Hinrikus 2003: 16). Samas olevat juba „Noorte hingede” Ainos näha võimuahnete saatuslike naiste – *femme fatale*’ide – jooni (Hinrikus 2003: 16).

Eeltoodud postulaatide kommentaariks: lapsnaist ehk *femme-enfant*’i on määratletud kui süütut või „modernses kultuuris pigem süüdimatust esindavana” (Kivimaa 2006: 220). Mitmete 19. sajandi õpetlaste (Schopenhauer, Darwin, Spencer) õpetuse kohaselt oli naiste intellektuaalne arengutase madalam meeste omast, naiste võimed samastati tihti lapse omadega. Kuna naiste „elujõud pidi olema suunatud laste saamisele, ei saanudki neil jätkuda piisavalt vaimujõudu intellektuaalseks tegevuseks” (Kivimaa 2006: 220). Sarnaselt alaväärsena käsitles naist oma teoses „Geschlecht und Charakter” („Sugu ja karakter”, 1903) ka Otto Weininger, kes kandis kõik negatiivse ja manduva feminiinse elemendi arvele ning kelle järgi puudub naisel suprasensoorne⁸ isiksus ja eneseteadvus, samuti huvi objektiivse tõe ja ideede vastu (Weininger 2005: 109, 168).

Weiningeri „dekadentsi”, st kultuuri feminiseerumise ja allakäigu teooria mõjutusi ei saa siiski pidada määravaks Tammsaare naistegelasi konstitueerivaks allikaks. Siinkirjutaja meelest on tema lapsnaiste kujutus pigem positiivselt laetud – neile ei saa ette heita näiteks moraalset süüdimatust – ning lapselikud jooned tulenevad

⁸ supra – „üle, ülalpool, ülal-”; sensoorne – „psühh meeltesse v tajumisse puutuv, nendega seoses olev” (TEA Võõrsõnastik 2006: 686, 643). Weininger pidas silmas, et naine ei suuda aru saada asjadest, mida ei saa meeltega tajuda (lõpmatus, paratamatus).

ennekõike nende noorusest. Lapselikult rabedalt käituvad ka „Noorte hingede” meestegelased – maapoisid, keda on linna tulles tabanud kultuurišokk –, samuti Robert Muidu novellis „Üle piiri” või Lutvei „Kärbses”. Äärmine egoism, mida Hinrikus omistab Tammsaare naisekujudele, iseloomustab tunduvalt rohkem üliõpilasnovellide meestegelasi, eriti Heinrich Orisood ja Robert Muidut (samal seisukohal on ka Puhvel, vt 1966: 227, 234).

Dekadentlikus naises segunevat ülev ja madal, neitsilik ja hooralik (Hinrikus 2001: 24). Kui Olga Kamaras võibki mingil määral kahtlustada „neitsiliku ja hooraliku” segunemist (kohtumised Ottoga „Kolme kuradi” võõrastemajas; samuti vihjab sellele lihalikkusega seostuv perekonnanimi), siis Aino, Õie, Hedvigi, Tiksi ja Sonja puhul ei aktualiseeru ükski madal „hooralik” omadus. Ka ei saa neid süüdistada vaimse elu võime puudumises. Kuigi Tiksi ei reflekteeri end ega lähtu oma otsustes ja tegudes veel niivõrd mõistustlikest kaalutlustest kui tunnetest („[---] ta ei mõistnud veel armastust ja mõtlemist sõlmida” (Tammsaare 1917b: 67)), teeb temagi ju oma „lillelisele” lapselikule ellusuhtumisele lõpu: pöörab n-ö uue lehekülje end Lutveist lahti rebides ning Kulnoga kaasa minnes.

Artiklis „Naisküsimuse lahendus Weiningeri moodi” küsib Hinrikus (2005: 88): „Miks ei saavuta suur osa Tammsaare naistegelastest vaimset iseseisvust?”, tuues vastuseks naistegelase tahtmatuse ja suutmatuse emantsipeeruda. Kas on aga üldse mõttekas eeldada vaimset iseseisvust 20. sajandi alguse noortelt neidudelt, kel puudus ligipääs kõrgharidusele? Piirdus ju tütarlaste tollane haridustee tavaliselt tütarlastekooliga (harvem gümnaasiumiga), millele heal juhul järgnesid (kodu)õpetajanna eksamid mõne gümnaasiumi juures. Tartu ülikooli said naised täieõiguslike üliõpilastena astuda alles 1915. aastast (Reinvelt, Ivask 2005: 11). „Parimal juhul annab kooliõpetaja elukutse vormi tervele ning elujõulisele mõistusele, rakendusvõimaluse, mis on tulusam ning tunnustatum

kui töötamine pesunaise või õmblejana. Iseseisva mõtlemise arendamisest on selline haridus aga kaugel” (Kirss 2006: 85). Samas, kuigi Olga, Aino ja Hedvigi meessõbrad õppisid ülikoolis, pole nemadki oma nooruse tõttu veel kaugeltki vaimselt iseseisvad ega ka vabad ülemäärasest lobisemishimust ja enesekesksusest, mida Hinrikus (2003: 16) vaid naistegelastele ette heidab. Tekstidest ilmneb aga selgelt, et Olga ja Aino reflekteerivad ennast, Hedvig lausa filosofeerib ja Sonja on Thomanderile vaimselt täiesti võrdväärne partner.

Ka ei nõustu siinkirjutaja väitega, et Tammsaare meestegelased loodavad naisel leida oma päästjat, hakkavad aga varsti tajuma naise hukutavat ja hävitavat poolt (vt Hinrikus 2001: 26). Naise hukutavat ja hävitavat poolt ei kujuta tegelikult ükski Tammsaare üliõpilasnovell; niisamuti ei tunnista nende novellide meestegelased oma allakäiku ega otsi oma sõbrannades (pealt 20-stes naisehakatistes) päästjat.⁹ Küll aga töötab Tammsaare välja nende naisekujude vastandtüübi – naiselikkuse negatiivse poole „Juuditi” (1921) ja „Kõrboja peremehe” (1922) naispeategelastes. Juudit ja Kõrboja Anna on tõelised *femme fatale*’id, tugevad naised, kes teavad, mida tahavad, ja viivad oma tahtmise iga hinna eest lõpuni. Fanaatilise pühendumusega valitud partneri saavutamiseks ignoreerivad nad kõiki mõistuslikke vastuargumente ega hooli ka meeste soovidest-võimalustest, kellest lõpuks saavad nende ohvrid.

Saatuslikule naisele omistatakse sageli hävitavat või piinavat seksuaalsust, ta on demoniseeritud mingiks olendiks teispoole moraalsust, tsiviliseeritust ja seaduslikkust; teda kirjeldatakse kui primitiivset ja kunstlikku, süütut ja pahelist, kirglikku ja külma, tihti vastandades naiselikkust julmusele ja lõbujanu mehe alandusele ja impotentsusele (FEGL 1997: 163). *Femme fatale*’i kujutised on inspireeritud ristiusu või mütoloogiate figuuridest, näiteks Lilith, Judith,

⁹ Päästjat ehk lunastajat loodab küll leida Indrek Karinis ning Rudolf Irmas, kuid see soov ei laiene kõigile Tammsaare meestegelastele.

Delila, Meduusa, Salome. Tegelast konstitueerivad elemendid on võrgutamise ja saatuslikkuse estetiseerimine, naiseliku ilu ja seksuaalsuse teatraliseerimine ja vägivalda ning surma erotiseerimine. Tuntumaid saatuslikke naisi on näiteks Leopold von Sacher-Masochi julm naine teoses „Venus im Pelz“ (1870) ja Frank Wedekindi kuuluis Lulu näidendites „Erdgeist“ (1895) ning „Die Büchse der Pandora“ (1904). *Femme fatale* on inspireerinud kõige mõjuvamaid naisekujusid sajandivahetuse Viini kultuuris (FEGL 1997: 164). Hinrikus (2005: 102) seostab ka „Noorte hingede“ Aino *femme fatale*’iga, milleks andvat justkui põhjust tema loomupärane polüandrilisus ja üks tekstikoht, kus neiu samastavat end Piibli Delilaga, kes Simsoni oma rüppe magama pani, et lõigata ära tema juuksed, milles peitus vägilase jõud. Aino suhted noormeestega on siiski alles kas sõpruse või tütarlapseliku kiindumuse tasandil. Liiasi ei ole Ainos pahelisust, julmust ega destruktiivsust (vt loetelu eespool), mis *femme fatale*’i konstitueerivad. Võrdluses Delilaga aga demonstreerib Aino oma huumorimeelt ja õrritab kohmakavõitu ja pelglikku Karli, kelle suhe Ainosse on olnud rangelt seltsimehelik. Aino nagu vihjaks sellega Karli tuimusele, kirglike tunnete või nende väljendamise oskuse puudumisele. Olgu veel mainitud, et Tammsaare novellide naisekujude väidetav, Weiningeri teosest pärinev „minatus“ ja nartsissism (Hinrikus 2005: 101–102) ei ole määrav ega tema lapsnaistele üldiselt omane, vaid juhuslik ja ajutine – tingitud rohkem meeste imetlevaist komplimentidest. Nii Olga, Sonja kui ka Tiksi armastavad ise kogu hingest; ka Aino ja Hedvig on oma aja konservatiivseid arusaamu trotsides julgelt tegutsejad. Kuigi Tammsaare oli lugenud nii Weiningeri kui ka ilmselt Schopenhaueri, Nietzsche jt sajandivahetuse filosoofide naisekäsitlusi, ei ole ta nende arusaamu kriitikavabalt üle võtnud ega imiteerinud.¹⁰

¹⁰ Tammsaare kursisolekut tõendab tema majamuuseumis leiduv kaustik väljakirjutustega Weiningeri teosest „Geschlecht und Charakter“ (vt

Väidetavalt peituvad paljude Tammsaare õnnetult lõppevate armastuslugude traagika allikas patriarhaalses uskumussüsteemis: „[---] kuna Tammsaare enamasti defineerib meessugu naissugu välistavana, on sugudevahelised suhted paratamatult määratud lagunema. Lihtsustatult öeldes taotleb nartsissistlik meesdekadent sõltumatust sotsiaalsetest sidemetest ja kuigi ta ihkab naist, seega subjekti ja objekti lahutamatu terviksituatsiooni, ei suuda ta, erinevalt naisest, oma minast loobuda” (Hinrikus 2001: 29). Kas ei eksisteeri aga nn meesdekadent – hedonistlik ja egoistlik elupõletaja, kes väldib perekonda ja isalikku vastutust või püüab juba tekkinud suhteid võimalikult minimeerida – siiski ajastust sõltumata? Siin kirjutaja arvates ei ole Tammsaare üliõpilasnovellide tegelaskond nii suurel määral dekadentsist mõjutatud, mistõttu ei ole mõttekas seda mehetüüpi järgalt *fin-de-siècle*’i diskursusega siduda. Liiasi on suutmatus oma minast loobuda siiski üldinimlik probleem, mille määratlemine ainuüksi puudusena (või puudena) tekitab küsimusi. Küpses täiskasvanulikus armastussuhtes hoitakse mõlemaid minasid neid lõhkumata ja vigastamata.

Eelneva vaatluse põhjal võib järeldada, et Tammsaare modelleeris „naist” juba oma kirjanikutee algul mitmekülgse ja ambivalentse: lapselikes naisehakatistes on ka madonna (ema), muusa või emantsipandi jooni ning nad arenevad vastavalt eri suundades. Tammsaare noored naishinged on elujanulised, nutikad, võluvad ja sensuaalsed, röövides meestelt hingerahu ja pannes neid endasse armuma. Tõenäoliselt tuli tutvus-sõprus neidude Martnatega kasuks kirjaniku edumeelse naisekontseptsiooni suhteliselt varasele

Hinrikus 2005: 90). Kahjuks ei saa tuvastada, kas Tammsaare üldse luges seda teost üliõpilasnovellide kirjutamise aegu või alles hiljem, kuna vastaval sissekandel puudub daatum. Ainus ajamärge „Kirjutatud 1934. a.” leidub Theodor Lessingi teose „Europe und Asien” sissekande juures (vt ATM 403 / nr 308, lk 34).

väljakujunemisele. Kui Olga ja Tiksi, kes pühenduvad abikaasa leidmisele, peegeldavad tollaegse Eesti ühiskonna konservatiivseid hoiakuid, siis vaimsalt sõltumatu Hedvig rakendab naisemantsipatsiooni ideed praktikasse ning astub julgelt oma teed, olles üle nii tavalisest naisestandardist kui ka „seltskonna“ topeltmoraalist ja hukkamõistust. „Noorte hingede“ Ainos aga tundub eos olevat *la grande amoureuse* – kõrgeim aste Laura Marholmi (2004: 175) naistetüpoloogias. Ta tahab ise kirglikult armastada, aga mitte tingimata mehele saada, mis oli tollaste tütarlaste unistus ja „karjäär“ enamasti. Novellide meeskujud seevastu – üheksast mehest osutub vaid Artur Kulno novellis „Kärbes“ noorele naisele väärlikaks ja usaldusväärseks kaaslaseks – panevad küsima, kas ei osuta Tammsaare nendega maskuliinsuse kriisile? Siinkohal meenuvad Vilde sümpaatsed naisekujud (nt Prillupi Mari, Laura Vestmann) ning idealiseeritud „päikesenaised“ Virgu Anni, Eeva Marland ja Juliette Marchand, kellele moodustavad kontrasti eemaletõukavad ja allakäivad meestegelased. Millega seletada niisugust polariseerumist? Vilde kritiseerib teatud mehelikke käitumismustreid, eelkõige just rikkama seltskonna topeltmoraali, lodevust ja isekat omakasu; tema tegelaste allakäiku lükkavad tagant enamasti klassilõhed. Tammsaare varajases loomingus aga (mees)tegelase ülemklassi kuulamise ja pahelisuse vahelist seost enamasti välja tuua ei saa (erandiks on novell „Üle piiri“). Võimalik, et Thomas Manni ja Põhjamaade suurte realistide romaanides avalduv naiselikkuse idealiseerimine valitseva maskuliinsuse kriisi peegeldusena on ajanud oma haarmed ka 20. sajandi alguse eesti kirjandusse.¹¹

Siiski jääb küsimus, miks pöördus Tammsaare läbi kogu oma loomingu lapsnaise kui oma lemmiktüübi juurde? Ka Kristi, Karin ja Tiina ning hilisemate romaanide Irma ja Erika on lapselikud naisekujud. Välismõjude kõrval – B. Linde sõnul leidub Bernard

¹¹ Vt ka Izenberg 2000 ja Lorentzen 2004.

Shaw', Arthur Schnitzleri ja Eduard von Keyserlingi kajastusi mitmes Tammsaare üliõpilasnovellis ja ka hilisema aja teostes (Linde 2007: 22) – pidi olema ka midagi, mis autorit ennast sügavalt puudutas. Lubatagu siinkohal esitada järgmine hüpotees. Võib-olla köitis Tammsaaret noorte neidude kujutamise juures asjaolu, et nendega saab mängida nii, et kõik tundub päris (vrd Lewis Carrolli „Alice Imedemaal”, 1865). Suudavad ju lapsed kergesti luua ja elada fantaasiamaailmades, võtta neid reaalseina, millest asisteks täiskasvanuteks saades enamasti loobutakse.

„Noorte hingede” Ainogi naudib mängu, kuigi hiljem heidab Kulnole ette, et ta on mehele üksnes mängukanniks. Kulno aga – noore Tammsaare ruupor – manifesteerib, et tõeline elu peitub üksnes fiktsioonis, mitte argiaskeldustes, ning peab end teiste täiskasvanutega võrreldes lapseks. „Tunnen, et surnud raamatus on elu, et temas on tõsi ja tõde ning seni kui ma sellest väärtundmusest lahti ei saa, ei tee mind ükski vägi sõna tõsisest mõttes täiskasvanuks, keda peab huvitama ainult elu ise” (Tammsaare 1923: 99).¹² Tammsaare kirjas Lucie Martnale seisab: „Ma tahan mõnikord unistada, kuigi ma tean, et ma unistan. [...] Tõsidus ja kainus tuleb muidugi pärastpoole meie alaliseks külaliseks, asub meisse enesesse elama” (Tammsaare 1993: 142). Unistused, mäng ja armastus kuuluvad ju teatavasti kokku ning teiste tegi novellide noored tegelased armastavad mängida (Tiksi ja Lutvei, Olga ja Otto). Tammsaare on oma essees „Armastus ja lapselikkus” kirjutanud: „Näib, nagu oleks armastust ja lapselikkust võimata lahutada. Elutargad armastajad tunduvad kui midagi tehtud, väljamõeldud, võltsi. Armastus teeb küll targaks, eluküpsiks, aga armastaja ise on alati lapselik, kõikeuskuv, kõike-andestav” (Tammsaare 1911). Teisalt teame Tammsaaret kui suurt paradoksimeistrit – ja lapsnaiste

¹² Kuna artiklis on kasutatud „Noorte hingede” esmatrükki (1909), kus seda ja ka järgmist tsitaati ei ole, siis on viidatud neile teise, 1923. aasta trüki järgi.

lapsesuudele vastamine sünnitab säravaid paradokse (nt Kulno Ainole: „Mehed peavad häbemata olema [---], sest kuidas muidu saaksid naised oma häbelikkust näidata” (Tammsaare 1923: 73)). Liati kaasnes lapselikkuse kujutusega teatud naivistlik stilisatsioon, mida Tammsaare sageli kasutada armastas. Tõenäoliselt võrsusid üliõpilasnoveellide lapselikud naistegelased (nagu ka mehekujud) ja nendevaheliste suhete problemaatika osalt Tammsaare enda üliõpilasaastatel kogetust. On ju Tammsaare oma teoste sündi kommenteerinud nii: „Põhimotiivideks võivad muidugi olla isiklikud elamused, kuid ka midagi kuuldu, nähtu, loetu, millest ei teagi, miks see verre ja ajju on sööbinud. [---] Aga peamiselt ergutab mu loomisindu elu ise oma vaheldusrikkuse ja kirevusega [---]” (Heporauta 1978: 28). Muidugi ei olnud kirjaniku meetodiks tegelike inimeste kopeerimine, vaid algtüüpide transformeerimine (vt Tammer 1978: 19). Heino Puhveli arvates ei olnud karakterimaaling „enam nii otseselt seotud prototüübiga kui varem” (Puhvel 1966: 213) (st Tammsaare külaainelistes juttudes – E. L.). Küll aga võis Tammsaare mitmelt päris-inimeselt laenatud jooni sulatada kokku üheks tegelaskujuks, mis on ka tänapäeva eesti kirjanikel levinuim võte tegelaste kujutamisel (vt nt Lindsalu 2011: 988).

Kokkuvõtteks

Noore Tammsaare naisekäsitlust iseloomustab avatus ja kogemuselähedus ning valmisskeemide kasutamist ei ole veel põhjust oletada. Kinnitust leidis hüpotees, et Tammsaare linnanoveellide naisekujud ei ole kujutatud stereotüüpselt ega misogüünselt. Samuti ei ole nad nii suurel määral mõjutatud Euroopa kultuuris levinud dekadentlikest ja negatiivsetest naisekujutistest, nagu väidab Mirjam Hinrikus. Olgat, Ainot, Hedvig, Sonjat ja Tiksit ajendab oma meespartneritega suhtlema eelkõige soov vaimselt areneda, milles

võib näha isegi omamoodi hariduspüüdu. Novellide analüüsist selgus ka, et Tammsaare lapsnaised erinevad tunduvalt negatiivsena määratletud lapsnaise (*femme-enfant*) tüübist – nad kasvavad kas eetiliselt või praktilise elutarkuse poolest oma meespartneritest üle ning lähevad nende juurest ära. Niisuguse naisekäsitlusega jätkas Tammsaare Vilde alustatud, kelle mõned tütarlapsekujud (Hedvig jutustuses „Astla vastu“, Stella jutustuses „Koidu ajal“) oma elutähtsates otsustes samuti emantsipeeruvad.

Doktoritöös „Naisekuju modelleerimine XX sajandi alguskümendite eesti kirjanduses“ (Lindsalu 2008) jõudsin järeldusele, et nimetatud perioodil muutus eesti kirjandus avaramaks (euroopalikumaks) ka oma naisekujutuse diapsoonilt. Meie kirjanduse üldpilti hakkas end paigutama linnaneiu või -naine, kes oma hariduse ja iseseisvuse taotlustes läheneb „uuele naisele“.¹³ Hedvig Sterniga lisas Tammsaare eesti kirjanduse tolleaegsesse naisekäsitlusele säärase uudse, vaimselt sõltumatu naisekuju, kes ületab ühiskonna kivistunud norme ja piire ka naise kõige intiimsemas, lapsesaamisega seonduvas sfääris.

Võib öelda, et noor Tammsaare on oma üliõpilasnovellides ehitanud silda meeste ja naiste vahele: meestegelaste piiratud vaatepunkti täiendab ju enamikus tekstides naistegelase oma, ning just naise kaudu jõuab mõnigi sihitult ekslev noorsand elu põhiväärtuste sügavama äratundmiseni.

¹³ S.o inglise ja skandinaavia kirjandusest tuttav *new woman*, emantsipeerunud ja majanduslikult iseseisev, end erialaselt teostav naine, kes määratleb end uuesti ka abielusuhetes (vt Lukas 2004: 154).

Kirjandus

- Aavik, Johannes 1909a. [A. H. Tam[m]saare „Pikad sammud“.] – Eesti Kirjandus 2, 81–84.
- Aavik, Johannes 1909b. A. H. Tam[m]saare „Noored hinged“ . – Eesti Kirjandus 8, 316–319.
- FEGL = The Feminist Encyclopedia of German Literature. Eds. Friederike Ursula Eigler, Susanne Kord. USA: Greenwood Press, 1997.
- Fr. R. Kreutzwaldi kirjavahetus 1962 = Fr. R. Kreutzwaldi kirjavahetus. 5. kd. Fr. R. Kreutzwaldi ja L. Koidula kirjavahetus 1867–1873. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 1962.
- Haug, Toomas 2004a. A. H. Tammsaare ja A. H. Koitjärve. Maastikuloolisi märkmeid. – T. Haug, Troojamäe töotus. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 96–118.
- Haug, Toomas 2004b. Salakorterist linnavalitsusse. 1905. aasta naisromantikad. – T. Haug, Troojamäe töotus. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 222–233.
- Heporauta, Elsa 1978. Tähelepanuväärset minu elus? – Mälestusi A. H. Tammsaarest. Koostaja Eerik Teder. Tallinn: Eesti Raamat, 27–30.
- Hinrikus, Mirjam 2001. – Dekadentsist ja dekadentlikust naisekujutusest Tammsaare loomingus. – Ariadne Lõng 1/2, 18–30.
- Hinrikus, Mirjam 2003. Tammsaare „lapsnaised“. – Haridus 11, 12–17.
- Hinrikus, Mirjam 2005. Naisküsimuse lahendus Weiningeri moodi: Otto Weiningeri minatud naised Tammsaare loomingus. – Vikerkaar 1–2, 87–118.
- Izenberg, Gerald 2000. Modernism and Masculinity. Chicago: University of Chicago Press.
- Ivask, Merike 2001. Naine 19. sajandi teise poole arhiiviallikates. – Eesti naine sillakohtust võrdõiguslikkuseni. Tartu: Korp! Filiae Patriae, 6–19.
- Jakobson, Carl Robert 1881. Meie tütarlaste koolitamisest. – Sakala 10.01.
- Jõgever, Jaan 1909. [A.H. Tam[m]saare „Pikad sammud“.] – Eesti Kirjandus 2, 84–86.
- Kallas, Aino 1908. A. H. Tam[m]saare „Pikad sammud“. – Postimees 9.10.
- Kallas, Aino 1909. A. H. Tam[m]saare „Noored hinged“. – Postimees 30.06.

- Kallas, Aino 1910. A. H. Tammsaare „Üle piiri“. – Postimees 23.12.
- Kirss, Tiina 2006. Ruthi õed: sajandipöörde naiste reaalsus ja fantaasia. – J. Randvere „Ruth“ 19.–20. sajandi vahetuse kultuuris. Koostaja Mirjam Hinrikus. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, 71–98.
- Kivimaa, Katrin 2006. Ruthi tegelaskuju *fin-de-siècle*'i kunstiideaalide taustal. – J. Randvere „Ruth“ 19.–20. sajandi vahetuse kultuuris. Koostaja Mirjam Hinrikus. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, 215–226.
- Korte, Barbara 1987. The 'femme fragile': Decline and Fall of a Literary Topos. – Anglia: Zeitschrift für Englische Philologie. Vol. 1987, Issue 105, 366–389.
- Lappalainen, Päivi 1999. „Äiti-ilon himo“. Naiset ja kansakunnan rakentuminen 1800-luvulla. – Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden suhteista Suomessa ja Virossa. Toim Tero Koistinen, Piret Kruuspere jt. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 106–129.
- Linde, Bernhard 2007. A. H. Tammsaare oma elu tões ja õiguses. Isiklike mälestuste, kirjade ja dokumentide põhjal. Tartu: Ilmamaa.
- Lindsalu, Elo 2004. Tuglas, Volter Kilpi ja õnne saar. – Keel ja Kirjandus 5, 324–335.
- Lindsalu, Elo 2006a. Vilde kui naisõiguslane. – Keel ja Kirjandus 4, 296–309.
- Lindsalu, Elo 2006b. Nooreestlaste naisekujusid. – Noor-Eesti 100. Kriitilisi ja võrdlevaid tagasisivaateid. Koostaja ja toimetaja Elo Lindsalu. Tallinn: TLÜ kirjastus, 112–158.
- Lindsalu, Elo 2008. Naisekujumodelleerimine XX sajandi alguskümnete eesti kirjanduses. [Doktoritöö analüütiline ülevaade.] Tallinn: Tallinna Ülikool. <http://www.tlulib.ee/files/arts/96/lindsc59a3e95324de2a2ee0ca4d17d897296.pdf> (20.10.2013)
- Lindsalu, Elo 2011. Teine mina ja muud tegelased. – Looming 7, 982–991.
- Lorentzen, Jørgen 2004. Looking at Men through Literature. – NIKK-magazine (Nordic Institute for Women's Studies and Gender Research) 3, 12–15.
- Lukas, Liina 2004. *New women* baltisaksa kirjanduses. – Ariadne Lõng 1/2, 150–171.
- Marholm, Laura 2004. Tänapäeva naine. – Ariadne Lõng 1/2, 172–179.

- M. M. [Mihkel Martna] 1910. Miks eesti naisterahvas ei ärka? – Päevaleht 04.02.
- Mäelo, Helmi 1999. Eesti naine läbi aegade. Teine, täiendatud trükk. Tallinn: Varrak.
- Nipman, Lucie 1978. Noorusaastate sõber. – Mälestusi A. H. Tammsaarest. Koostaja Eerik Teder. Tallinn: Eesti Raamat, 101–107.
- Ostra-Oinas, Alma 1932. Jooni revolutsioonilisest tegevusest. – Punased aastad. Mälestisi ja dokumente 1905. aasta liikumisest Eestis. I. Toimetaja Hans Kruus. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus, 60–68.
- Ploompuu-Vesterinen, Leeni 1978. Laane Leeni ja Oru Anton. – Mälestusi A. H. Tammsaarest. Koostaja Eerik Teder. Tallinn: Eesti Raamat, 161–184.
- Poljakova, Natalja 2005. Positions of Vienna Modernism: Identity and Style Problems in Peter Altenberg's Writings. Latvijas Universitāte. [Doctoral Thesis. Summary.] www3.acadlib.lv/greydoc/Polakovas_disertacija/Polakova_ang.doc (10.07.2008)
- Puhvel, Heino 1966. A. H. Tammsaare elu ja loomingu varasem periood (1878–1922). Tallinn: Eesti Raamat.
- Pöld, Peeter 1912. Üks hooletusesse jäetud külg tütarlaste kasvatuses. – Naisterahva Töö ja Elu. Käsitööleht 25.07.
- Reinvelt, Riina; Ivask, Merike (koostajad) 2005. Kuue samba kutse. Naisena ülikoolis. Tartu–Narva: Korp! Filia Patriae.
- Rousseau, Jean-Jacques 1997. Émile. Tallinn: Olion.
- Siirak, Erna 1978. Järelsõna. – A. H. Tammsaare, Kogutud teosed. 2. kd. Jutustused (1907–1910). Tallinn: Eesti Raamat, 347–358.
- Siirak, Erna 1979. Järelsõna. – A. H. Tammsaare, Kogutud teosed. 3. kd. Miniatuurid, jutustused, novellid (1909–1921). Tallinn: Eesti Raamat, 305–313.
- Sillaots, Marta 1928. A. H. Tammsaare naiskujud. – Looming 1, 49–58.
- Tammer, Harald 1978. A. H. Tammsaare juubeli eel. – Mälestusi A. H. Tammsaarest. Koostaja Eerik Teder. Tallinn: Eesti Raamat, 18–26.
- Tammsaare, Anton Hansen 1906. Naesterahva-liikumisest. – Sõnumed 3.08–8.08.
- Tam[m]saare, Anton Hansen 1908. Pikad sammud. Tartu: Noor-Eesti.
- Tam[m]saare, Anton Hansen 1909. Noored hinged. Tartu: Noor-Eesti.

- Tammsaare, Anton Hansen 1911. Armastus ja lapselikkus. – Päevaleht 23.12.
- Tammsaare, Anton Hansen 1912. Midagi naisest, kunstist, kunstnikkudest... – Päevaleht 28.04.
- Tammsaare, Anton Hansen 1917a. Varjundid. Tartu: Noor-Eesti.
- Tammsaare, Anton Hansen 1917b. Kärbes. Tallinn: Kirjastus-ühisus „Maa“.
- Tammsaare, Anton Hansen 1923. Noored hinged. Tartu: Noor-Eesti.
- Tammsaare, Anton Hansen 1936a. Emadepäeva puhul. – Nädal Pildis 5, 100–101.
- Tammsaare, Anton Hansen 1936b. Mees, naine ja laps. – Nädal Pildis 25, 580.
- Tammsaare, Anton Hansen 1965. Tõde ja õigus. 2. kd. Tallinn: Eesti Raamat.
- Tammsaare, Anton Hansen 1993. Kogutud teosed. 18. kd. Kirjad (1896–1940). Tallinn: Eesti Raamat.
- Tamul, Sirje 1999. Saateks. – Vita academica, vita feminea. Koostaja Sirje Tamul. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, 9–20.
- TEA Võõrsõnastik 2006 = Võõrsõnastik. Tallinn: TEA Kirjastus, 2006.
- Tuglas, Friedebert 1910. 1909. a. ilmunud ilukirjanduslise proosa ülevaade. – Noor-Eesti 2, 181–190.
- Tõnisson, Jaan 1905. Vaba armastus. – Postimees 29.01–31.01.
- Väljataga, Ainiki 1996. Eesti naised, moraal ja rahvuslus. Pildikesi sajandi algusest. – Vikerkaar 11–12, 95–102.
- Weininger, Otto 2005. Sex and Character. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Arhiivimaterjalid

- Kaust väljakirjutustega loetud teostest. – Tammsaare muuseum. Fond ATM 403 / nr 308.

Muud allikad

- Kalda 2008 = Maie Kalda suuline teade E. Lindsalule 20.09.2008.

Young Souls of Tammsaare: Modelling Women's Characters

Keywords: women's emancipation and roles in Estonian society at the beginning of the 20th century, aspirations of women's education, women characters, sexual ethics, child-woman, *femme fragile*, new woman

This article will examine the female characters in the short stories of the early period (1908–1917) of the Grand Old Man of Estonian literature, Anton Hansen Tammsaare (AHT). The short stories “Long steps”, “Young souls”, “Over the border”, “Shades” and “Fly” have been called psychological, urban or student stories. The main aim of this article is to reveal the new understandings which were brought by AHT into the literary discourse of his time on women. This article also aims to start a discussion with earlier Tammsaare study, by attempting to amend previous arguments. Analysis of these short stories has supported the hypothesis that the female characters of AHT urban stories are not stereotypical or misogynistic, but quite modern for their time. Even though Sonja in “Shades” can be mostly viewed as a *femme fragile*, the discourse of decadence, which spread in 19th- and 20th-century Western Europe, is not decisive in the characters in Tammsaare's earlier work, which was more influenced by the writer's own youthful experiences.

It is evident that the female characters of AHT are versatile and ambivalent: in his *child-women*, one can also find features of the *madonna*, muse or *Femme émancipée*, and they develop accordingly in these different directions. Overall, AHT's *child-women* do not correspond to the negative definition of *femme-enfant* which they adhere to at the start, because the characters outgrow their male partners ethically and/or sophisticatedly. The author of this article states that the *child-woman* is AHT's favourite character, because of the opportunity to play with her in such a way that everything seems real. AHT gives one of his first thorough insights into the mind and emotional life of a young woman in the character Tiksi in his story “Fly”. In polemizing on the question of females, AHT entered into a dialogue with his contemporary, the great realist Eduard Vilde: AHT's most emancipated

female character, Hedvig, is a parallel and expansion to Vilde's character in the story "Against the Stinger" (1898). Vilde's character resembles the *new woman* known from English and Scandinavian literature, an educated woman who is psychologically and financially independent. It is remarkable that the *new woman* brings with her a new ethics, based on searching for her own happiness, rather than on outdated patriarchal mores.

Toetavad müüdid ja enesejutustamine Nora Ikstena romaanides „Elu pühitsus” ja „Neitsi õpetus”

Berit Kaschan

Ülevaade. Artikkel on valminud magistritöö põhjal ning vaatab kitsamalt üht käsitletud teemat, milleks oli müüdi, raviva jutustamise ja naiskogemuse kujutuse omavaheliste seoste väljaselgitamine Läti kirjaniku Nora Ikstena romaanides „Elu pühitsus” (1998) ja „Neitsi õpetus” (2001). Need tekstid tegelevad kõige üldisemas plaanis hinge kriiside ületamisega jutustamise ja unenägemise abil. Silma jäid paljud motiivid ja tekstikohad, mis lubasid oletada, et romaanidel on alusmüüdid, mida on tekstide sügavama mõistmise seisukohalt oluline avada. Ikstena romaanides leidub viiteid nii piiblimütoloogiale kui ka eelkristlikule liivi pärimusele. Artiklis püütaksegi välja selgitada, millised müüdid ja müüdikillud teoste sügavamates kihtides peituvad, ning kuidas need üheskoos unenägudega jutustamise kaudu romaanitegelaste elusid suunavad ning toetavad.*

Võtmesõnad: rituaalne jutustamine, liivi usund, elulood, identiteedinarratiiv, mälu, naiskogemus

Sissejuhatus

Nora Ikstena (sündinud 1969) on üks lätlaste tuntumaid ja armastatumaid praegusaegseid kirjanikke, kelle suureks huviks on elulood. Vaatluse alla tulevad tema romaanid „Elu pühitsus” (1998, eesti

* Artikkel põhineb magistritööl „Naiskogemuse kujutus ja parandav jutustamine Aino Perviku ja Nora Ikstena romaanide näitel” (Kaschan 2013).

keeles 2003, tõlkinud Ita Saks) ja „Neitsi õpetus“ (2001, eesti keeles 2011, tõlkinud Kalev Kalkun), millest viimane pälvis ilmunumisaastal Läti kirjanduse aastapremia ja 2011. aastal ka Eesti Kultuurkapitali aastapremia parima ilukirjandusliku tõlke kategoorias. Need on tihedad ning traditsiooniliste jutustamisreeglitega mängivad tekstid, milles peegeldub Ikstena sügav huvi elulugude ja nende loomise vastu – mõlema romaani peateemaks on elu (taas)loomine loo kaudu.

Seda, et Ikstena loomingus on lugude jutustamine tähenduslik ja eesmärgistatud tegevus, on märganud ka mitmed teised kirjandusuurijad. Läti kirjandusteadlane ja kirjanik Guntis Berelis on seda iseloomustanud järgnevalt: „Meie ajal on lugude jutustamine ratsionaalne tegevus, millega autorid raha ning au teenivad. Aga olemuslikult on lugude jutustamine – ükskõik, kas need on unenäod või midagi muud – maagiline ettevõtmine, mis on kõige otsesemalt seotud küll kaugete aegade, mil kirjandust tänapäeva tähenduses veel üldse polnud, aga ka teadvuse taguste sfääridega, kus tekstiread muutuvad päris ebaselgeteks tunneteks ning aimusteks“ (Berelis 2003: 122).

Berelise tõdemus peab paika ka mõlema artiklis analüüsitava Ikstena romaani puhul. „Elu pühitus“ lahendab noore naise Helēna ja tema ema Eleonora suhteid viimase matusetalitusel aset leidva psalmide lugemise ja rituaalse lugude jutustamise kaudu. „Neitsi õpetus“ vaatleb aga kolme eri põlvkonda kuuluva Läti naise – Ārija, Astrīda ja Asnāte – lugusid neist noorima, Asnāte, enesekskasvatamise ja unenäolise mäluretke taustal. Mõlema romaani peategelase eluloos ja seeläbi ka identiteedis on lüngad, mis ei lase neil tunda end täisväärtuslikuna – Asnāte heitleb pidevalt tundega, et tema hing on kaotsis, ning Helēna tunneb end pidetu ja elust kõrvalejätuna. Autor annab mõista, et naiste hingekimbatuse peamiseks põhjuseks võib pidada seda, et neist kumbki ei ole päriselt tundnud

oma ema ning see valuline teadmatus on mõlemale naisele takistuseks eluga edasiminekul. Nii Helēna kui ka Asnāte on seetõttu vaikimisi võtnud vastu otsuse alistuda rituaalile, mis aitaks neil teravlikuks saada. Nad on otsustanud saada kontakti lugudega, mis peituvad nii nende isiklikus kui ka kogukonna mälus, lugudega, mille teadasaamisel on lõppeks tervendav vägi, isegi kui alguses miski sellele ei viita.

Eriliselt suure tähtsuse omandavad nendes Ikstena romaanides müüdid, mis on pärit nii kristlikust kui ka paganlikust mütoloogiast. Lisaks piiblimütoloogiale pärineb Ikstena romaanide aluspõhi emakeskest liivi usundist, mis esindab kristluse omale paljunki vastandlikku maailmapilti. Ikstena on asunud neid kaht põimima, keskendudes kristlike narratiivide rikastamisele vägise ainesega, mis annab mitmes paigas lisatähenduse ja uue mõõtme ka seni õõnsalt kõlanud sõnadele ja motiividele. Alljärgnevas analüüsis on püütud tuua välja kõnekamad tekstikohad, milles tegelaste hingeliste kriiside läbitöötamine on müütilise ainesega eksplitsiitselt seotud. Käsitlust toetab teoreetiliste teadmistega kõige suuremal määral Paula Gunn Alleni uurimus „The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian traditions” (1992).

Müüdi ja psüühika seostest

Maailmapilt, mille kohaselt omistatakse lugudele ja nende jutustamisele psüühikat ravitsevat toimet, on mitmeid tuhandeid aastaid vana. Muistsetel aegadel elanud hõimurahvaste jaoks kuulus arusaam sõna jõust tavateadmiste hulka ning jutustamise puhastavat ja tasakaalustavat mõju võeti arvesse nii kollektiivses plaanis kui ka kogukonna üksikliikmete eluliste kriiside puhul. Põlisrahvaste maailmapildis kuulusid pühade lugude hulka ka müüdid. Tänapäevases keelekasutuses on sõna „müüt” teatavasti hakanud

tähistama väljamõeldist või ebatõde, ometigi on müüdid olnud oma tekkekeskkonna tõsiselt võetavaks koostisosaks: „[---] Müüdis väljendub mõttemall, mille abil ühiskond vormistab enesetunnetust ja eneseteostust, saavutab iseteadvust ja endausku, seletab omaenda ja ümbruskonna olemust ja algupära ja vahel püüab oma saatust juhendada. Müüdi toel on elatud, surma mindud ja – liigagi sageli – tapetud. Müüdi toel ennetab püha (ja seega paradoksaalselt ajatu) oluliselt olevikku ja oletuslikult tulevikku („nõnda kui alguses oli, nüüdki on ja jääb, igavesti”)" (Puhvel 1997: 10). Müüdid on pühad lood, seega verbaalselt väljendatavad, kuid nad kannavad oma süvastruktuurides maailma kohta teadmisi, mida ei olegi võimalik metafoorideta väljendada. Müüti on tihti kirjeldatud kui mõttevormelit, mis asub meie tajumehhanismides seal, kus lõpeb või algab keel.

Müüt kui struktuur osutab mingis mõttes keele võimetusele sillutada otseteed sündmuse ja selle tähenduse, meie endi ja teiste, välise ja sisemise vahele. Müüt on pidevalt avarduv kontekstuaalne struktuur, mis tegeleb pigem tühjuse ja olemise vaheliste küsimuste tõstatamise kui neile lõplike vastuste otsimisega. See kätkeb endas püsivat eksistentsiaalset kriisi ja loob metafooridega mängides kompromisse, mis on alati rekonstruktsioonile avatud. Kokkuvõtlikult võib väita, et müüt kui psüühiline struktuur kaitseb meid mitte-teadmise eest, ta kaitseb inimest tema enese „pehme tuuma” eest (Lauter 1984: 3). Müüdid on kultuuris ringlevate lugudena kõigile saadaval ning seekaudu võib ka hingeliste kriiside puhul leida (alateadlikult) endale toeks loo või lookillu, mis võib pakkuda lohutust ja tuge oma esialgu veel keelest väljapoole jääva loo moodustamiseks. Samas tuleb silmas pidada, et müüt ei asenda inimesele tema enda lugu, aga müüt võib hõlbustada selle ülesehitamise protsessi.

Rituaalse jutustamise puhul saab oluliseks ka jutustamise aeg – rituaalis osalejate tegelikkusetajus toimub nihe ning nad häälestuvad

ümber aja teistsugusele kulgemisele, aja kulgemise viisile, mida on nimetatud ka müütiliseks ajaks. Kuigi müüt võib samal ajal peegeldada sotsiaalseid suhteid ning kosmilist korda, kannab ta endas ka täiesti teistsuguse eksistentsi võimalikkust – vabastavat võimalust viia inimest ajast välja (Coupe 2008: 9). See „ajaväline aeg”, mis müütides liigub, on mittelineaarne. See on kurruline, sopistatud, mõne kirjelduse põhjal ka sakraalne, seisev või aega peatav aeg. See on parandav aeg, aeg, milles sünnivad imed.

Naiste müüdid

Vaatluse alla tulevad Ikstena romaanid juhivad naiste elude ja lugude kaudu muu hulgas tähelepanu kontrastidele binaarsetel opositioonidel baseeruva kristliku lääne mõtlemise ja universumi ühtsuse printsiibile toetava põlisrahvaste mõtlemise vahel. Paula Gunn Allen on Ameerika põlisrahvaste (valdavalt matriarhaalseid) hõime uurides täheldanud fundamentaalseid erinevusi naise- ja mehekeskse kultuuri vahel, millest üks peamisi on karistuse kui sotsiaalse kontrolli meetme puudumine günokraatlikes kultuurides. Teine neid kaht maailma eristav oluline tajuerinevus puudutab üleloomulike olenditega suhtlemist – see on samuti günokraatlike hõimude maailmataju loomulik osa (Allen 1992: 3). Patriarhaalses kristluses valitsevad ranged hierarhiad ja dihhotoomiad ning sümboolse korra rikkumise eest on ette nähtud karistus. Naisekesksed kultuurid on aga paljuski orienteeritud võimalike pingete ennetamisele – alustuseks on need oma olemuselt tolerantsemad igasuguste piiripealsete nähtuste osas.

Estella Lauter, kes on uurinud naiste müüdidloomeprotsesse nii kujutava kunsti kui ka ilukirjanduse näitel, on naiste kultuurikogemuse kirjeldamisel toonud välja hüpoteesi, mille kohaselt naised elavad samal ajal kahes kultuuriruumis: domineerivas ja

„vaigistatud“ kultuuris, millest viimase olemus ei ole ka naistele endile lõpuni tuttav (Lauter 1985: 7). Vaigistatud ja pinnaaluse emakultuuri reliktide pinnaletoomine on aktuaalne ka Ikstena tekstide puhul. Nende vanade vägiste teadmistega asutakse rikastama domineerivaid kristlikke narratiive, eriti selle naist ja naiselikkust puudutavaid aspekte.

Une palged ja aja ilmed Nora Ikstena romaanides

Lugude jutustamisel on Ikstena romaanides tseremoonia tunnused ning sakraalsuse mõõdet lisavad lugudele nii kristlusele kui ka liivi mütoloogiale viitavad allusioonid. Sama teevad ka markeeritud jutustamiskontekstid – „Neitsi õpetuse“ peategelane Asnāte eemaldub maailmast ja läheb minapildi puuduvaid kilde otsima oma esiemade tallu Alotene külas, mis on tänapäeval inimestest peaaegu tühjaks jooksnud. „Elu pühitsuse“ Helēna asub oma identiteeti rekonstrueerima oma ema Eleonora matustele järgnevas peielauas, kus külalised hakkavad jutustama lugusid tema emast, naisest, kes ta sünnitanud oli, kuid keda ta peaaegu ei tundnudki. Nende romaanide tegelased on jutustamisele häälestunud viisidel, mis on omased põlisrahvaste kombestikust olulisele rituaalsele jutustamisele.

Ikstena tegelased sisenevad rituaali, nende peale laskub unenäoline aeg, milles sündmused ja pildid ilmnevad ja vahelduvad teiste reeglite järgi, kui seda eeldaks tavaloojika. Mõlemad Ikstena romaanid algavad unenäoga, mis lisaks teostele omasele aegade vaheldamisele juhatab sisse teised peateemad – naiskogemuse, mütoloogia ja sõna jõu temaatika. Roman „Elu pühitus“ algab ja lõpeb peategelase Helēna loomismüüti meenutava unenäopildiga Suurest Mõrsjast, kes kivisid loopides maailma loob, ning „Neitsi õpetus“ algab unenäoga valgusest viljastuvast Pühast Neitsist.

„Neitsi õpetuse” avaunenäoga asub autor lugejat eelseisva retke tarbeks sobivalt häälestama, „Elu pühitsuse” puhul loovad peategelase Helēna unenäod romaani sisutekstile raami, kuna teos lõpeb sama unenäoga, millega algab. Nagu unenägude puhul tavaline, on needki unenäotekstid äärmiselt ambivalentseks, kuid mõlemast unenäopildist võib siiski aimamisi välja lugeda nii mõnedki eelseisvate jutustuste võtmeküsimused, samuti valmistab unenägu lugeja ette teiste reeglitega aega astumiseks.

Ikstena romaanide ajakäsitlust sobib hästi illustreerima Hasso Krulli mõttekäik ennemuistse aja kohta: „[---] on aga olemas *ennemuistne aeg*, mis sarnaneb lugematute teiste traditsioonide esiajaga üle kogu maakera. See ennemuistne aeg annab suulisele pärimusele kosmilise telje, mis hoiab tema erinevaid kihte koos ja toob meile lakamatult tagasi loomislugude sõnumeid. [---] [E]nnemuistne aeg on suulises pärimuses kogu aeg olnud vahetu tänapäeva kõrval, õieti selle sees. Ennemuistne aeg on nagu Austraalia rahvaste muinasune-aeg ehk loomisaeg [---], mis küll paigutatakse minevikku, aga mille vägi võib pärimuse kaudu alati uuesti aktualiseeruda, viies tänapäeva inimese ühendusse esivanematega” (Krull 2006: 4–5).

Aeg on Ikstena romaanides eraldi tegelane, eriti torkab see silma „Neitsi õpetuse” puhul: „Ta on ihuüksi seiklusse astunud. Et ühineda ajaga. Anduda ajale. [---] Aeg libistab oma kareda käe tema džempri alla, tema soe ihu vastab aja puudutusele. Mineviku võdinad, oleviku kananahk, tuleviku värinad. Aja suu tema õhetava kõrva juures. Aja nägu tema rinna kohal” (Ikstena 2011: 16). Ning Hasso Krulli mõttekäiguga haakub ka arusaam, mida erinevates vormides tuletatakse romaanis meelde neitsi Asnātele: „*Olla teadvusel tähendab olla ajast väljas...*” (Ikstena 2011: 13, kirjaviis muutmata – artikli autori märkus). See tähendab viibimist lineaarsest ajast väljaspool, unenäolises müütide ajas, mis peidab endas teadmisi, millele lineaarses ajas ligi ei pääse.

Helēna ja Suur Mõrsja

Romaan „Elu pühitsus“ algab (ja lõpeb) peategelase Helēna unenäopildiga, milles üksildane püha naine oma põlle seest maailma kive laiali viskab, korrates paradoksaalset mõtet elu ja surma kohta. „Üksildane naine lugese kive oma põlle sees. [---] Ta noppis üksikult põlle seest kive ja viskas neid ennenägematu jõuga kaugele nagu viljateri, öeldes: „Kes surnud on, see elagu, kes elab, see surgu.“ Heidetud kivi kolises tummalt tühjuses. Kes surnud on, see elagu, kes elab, see surgu“ (Ikstena 2003: 9–10, artikli autori rõhutused). Esimene teadmine, mida sellest eesootava kohta välja võib lugeda, puudutab surnute ja elavate suhteid – järgnevas tekstis nende tavateadvuses eraldiseisvate maailmade piirid tõepoolest hägustuvad. Olgu üheks näiteks see, et surnud saavad rohkesti sõna, misjuures elavad vaatavad vaikimisi endasse. Teine oluline teema, mis selle unenäo kaudu sisse juhatatakse, on põlisrahvastele omane sõnaga maailma mõjutamise praktika, arusaam sõna performatiivsest olemusest – paradoksaalset fraasi korratakse nagu nõiasõnu, et see „tööle“ hakkaks. Selliste praktikate taga on arusaam sõnast kui teost ning sõna (ja seeläbi ka keele) maailma muutvast väest.

Pühade lausumiste eesmärgiks on kujundada ja vormida, suunata ja määrata neid jõude, mis ümbritsevad ja juhivad nii inimeste kui ka kõigi inimestega seotud olendite ja nähtuste elutsükleid ning kulgu (Allen 1992: 56). Lisaks muudele tunnustele võib ka seda lausumist lugeda „pühaks“, kuna naine, kelle kohta see käib, tegeleb parasjagu maailma loomisega. „Sõna jõud“ ja „keele vägi“ väljenduvad „Elu pühitsuses“ nii tekstitasandi kui ka sisu kaudu – tekstis leidub mitmeid markeeritud näiteid lausumistest, millega proovitakse esile kutsuda muutust, ning samuti võib tervet kõnealust romaani suuremas plaanis näha kui jutustust, mille kaudu

sünnib muutus. „Sõnadel oli tohutu jõud. Nad hoidsid vangis ja andsid ennenägematu vabaduse. Nad panid kannatama nagu piinariistad ja olid oodatud karastavaks sõõmuks. [---] Nende abil võis needa ja palvetada. [---] Sõnad laskusid üle leinajate nagu tihe udu, mis merest välja on roomanud, et hetkeks peita endasse puulatvu ja kirikutorne, mägesid ja majakorstnaid, taevast ja tuulelippe [---]” (Ikstena 2003: 86–87).

Kolmas mõttelõng, mis teost läbima jääb ning samuti kõnealusesse Suure Mõrsja unenäku sisse on põimitud, puudutabki (püha) naist ennast ja maailma, mida ta loob, ning seekaudu ka kristlike ja paganlike/eelkristlike maailmade põimimise temaatikat: „Helista, ingel, kannelt, las püha naine läheb tantsima. Võta, naine, palveraamat, kiriku taga leiad sa oma Jumala maas lamamas. Mis sa seal ikka pikutad, miks sa püsti ei tõuse? Kogu ilm nutab su järele” (Ikstena 2003: 9). Naise jumal lebab kiriku taga maas ja tema järele nutab kogu ilm. Teda on vaja sõnaga üles äratada, et temagi loomisloost osa saaks võtta.

Uskumus, et maailma lõi Suur Mõrsja, on üks väheseid ühenduslülisid Helēna ja tema surnud ema Eleonora vahel, ning kui Helēna üldse midagi usub, siis seda, et just nõnda on maailm loodud. Enne Eleonora matuseid tekib tal seetõttu vaidlus kirikuõpetajaga, kes üritab talle selgitada, „et Suur mõrsja lõi teise maailma sellest, mis juba oli. Nii et teil tuleb endale ikkagi selgeks teha, kes lõi selle, mida Mõrsja mirdi otsa riputas. Sest andestage, Jumal ei võinud seda luua, sest vabandage, Jumal ei toimi nii valesti, et ajaks kõik kohad segamini...” „Mis sää! nüüd segamini! Ta lihtsalt paneb kõik valesti sinna, kuhu talle meeldib,” ütles Helēna [---]” (Ikstena 2003: 23). Nii kristlik-patriarhaalse kui ka emakultuuri tähtsaks pidavale paganliku mõtlemise vastandusele lisaks võib siin näha arhetüüpset kaose ja korra ning seekaudu ka traditsioonilise mõtlemise järgi meheliku ja naiseliku või siis ka Taevaisa ja Maaema

vastandamist – kirikuõpetaja, kes seisab reeglite ja korra eest, ning Helēna, kes läheneb ka loomisloole mängulisemalt ja ambivalentsemalt, kui kristlik kaanon seda võimaldaks.

Kive loopiva püha naise maailmaloomist kirjeldava unenäopildiga romaan ka lõpeb, täheldada võib vaid üht olulist erinevust. Teose lõpus esitatud sama unenäopildi lõppu on lisandunud üks rida: „Ta noppis ükshaaval põlle seest kive ja viskas neid ennenägematu jõuga kaugele nagu viljateri, öeldes: Kes surnud on, see elagu, kes elab, see surgu. Ja visatud kivid muutusid inimesteks” (Ikstena 2003: 113, artikli autori rõhutus). Lood on jutustatud, Helēna on oma saanud, terviklikuks inimeseks ja kiviloopimisest tekkinud kaos on ennast õigustanud – see oli vajalik selleks, et saaks toimuda edasimineku uuele tasandile. Niimoodi, läbi kaose ja korra vaheldamise, luuakse uueks ka inimest. Huvitav äraspidisus peitub ka korduva unenäopildi sisse- ja väljajuhutamises. Romaani lõpetab seesama unenägu, mis teost alustas. See omakorda annab romaanitekstile tervikuna ringi struktuuri ning juhib veel kord tähelepanu kordustele, ilmestades nende parandavat toimet – korraldab lugu, mis annab elujõudu, et saaks ennast uuesti luua. Ning asjaolu tõttu, et teos algab ja lõpeb peategelase magamisega, ei kao ka kunagi päriselt võimalus, et tekst on tervendav unenägu, mis ikka veel kestab.

Asnäte ja Püha Neitsi

Unenäotekstile omase kihilisusega juhatab unenägu sisse romaani „Neitsi õpetus” peateemad – naise keha ja valu, jumala- ja eneseotsingud, elu jätkumine ning esiemade kultuuri hääbumine. Teost sissejuhatav unenägu tugineb piiblimüüdile neitsi Maarjast ja teda viljastanud jumalikust valgusest, aktist, mille tulemusena sai Maarjast Jumala poja Jeesus Kristuse ilmaletooja. Ikstena romaani

proloog vaatleb lähedalt neitsit, tema mõtteid ja tundmusi selles jumalikus aktis osalemise kohta ning päädib pildiga, milles neitsi toob ilmale hoopiski tütre.

Sellest unenäost algab ka teost läbiv iselaadne vastumäng piibliretoorikale, milles pärilikkuse jada tähistajateks on teatavasti mehed. „Oli öö, kui neitsit piinasid sünnitusvalud. Veri, higi, silme ees kangastuvad mehed, kellest üksteise järel sünnivad nende pojad. Pikk rida, mille lõppu ei paista. Nende nimed kõlavad neitsi kõrvus, ja iga hüütud nimi teeb talle ebainimlikku valu: – Indriķis, Jānis, Ezra, Andrejs, Pāvuls, Abakuks, Inne, Didriķs, Jeremija... Neitsi ei ole loodud valgusele. Neitsi on must muld, kuhu vajutatakse ader, siis puistatakse sellele tuhka, pistetakse sisse seeme ja öeldakse: las kasvab” (Ikstena 2011: 7). Niimoodi antakse lugejale ühelt poolt mõista, et põlvnemise tähistajateks on saanud need, kes pole tegelikult kogenud oma keha kaudu elu ilmaletoomise valu. Need, kes uut elu oma südame all on kandnud, on olnud justkui endastmõistetav pinnas.

Teisalt kätkeb neitsi samastamine musta mullaga endas varjatud väge – see on paralleel liivi usundis ülimalt armastatud maaemaga, kelle rollid kristluse tuleku aegu samuti neitsi Maarjale üle kandusid. Maaema, ka maahaldjas, on liivi usundi aluspõhi, kõige võimsam ema, kellest on sündinud valdav enamik teisi haldjaid. Just ema printsiip väljendub maahaldja juures eriti iseloomulikult ja ilmekalt, vastandina taevahaldja kujutamisele isana. Maa ongi ema, maa on kõige armsam ema, kes ei aja kedagi enda juurest ära, vaid hoiab kõike oma süles ja võtab kõiki vastu oma rüppe (Loorits s. a.a: 67).

Romaan „Neitsi õpetus” kujutab endast paljudes aspektides ülistuslaulu emadusele, mille edasiandmiseks on autor kasutanud aga eelkõige kirjeldusi kannatustest ja eneseületusest, mis emaduse ja emaksolemisega kaasneda võivad, ning seega vahetult naise kehakogemusega seotud on. „„Asnāte on teel. Ta tahab jõuda kohta,

kus Ede sünnitas Milda, sest Milda sünnitas Ārija, sest Ārija sünnitas Astrīda, sest Astrīda sünnitas Asnāte. „Nagu piiblis,” mõtleb Asnāte, „kui seal vaid ei oleks mehed sünnitamise loorbereid endale võtnud” (Ikstena 2011: 13). Nõnda valmistatakse Asnātet vaikimisi ette seisma silmitsi ka oma esiemade lugudega – üheskoos teadmisega emaduse väest ja ambivalentisist.

Ühe vereliini loo taustal jutustab romaan aga ka peaaegu hääbunud liivi keele ja külakultuuri lugu. Väljasurevate maapiirkondade troostitu elu antakse edasi Alotene küla viimaste elanike ning sissevajanud katuste ja kinnilöödud akendega majade lugude kaudu. Ka selle aspekti illustreerimiseks liigub tekst eri aegade vahet, näidates teravaid kontraste olnu ja oleva vahel: „Asnāte poeb postimehe majja. Märja kolihunniku keskel pehkinud laud ja lombakas taburet. Läbi väljalöödud aknasilma avaneb hävingus sügise hall valgus ...*ju-mā-lōks, ju-mā-lōks* – kolihunnikule tilgub vihma. [---] Peaaegu sajand on möödunud ja muutunud on paljugi – ei ole enam postiljoni, sest pole, kellele teateid viia. Jumala antud maailma inimeste sünnitatud ebavõrdsus – siinmail võib inimesed ühe käe sõrmedel üles lugeda” (Ikstena 2011: 15).

See on kompleksne kultuuritrauma, mille ühe aspektina väljendub kõnealuses teoses ka äng emakultuuri viimaste jälgede kustumisest. Selle tasandi eksplitsiitsemaks väljenduseks rütmistavad teksti liivikeelsed fraasid, mis kõlavad enim metsalindude hüüetes või teiste loodushäältena. Ühelt poolt annab see mõista, et liivi keel on juba varikeel, surnute keel, mida elavad enam ei mõista. Teisalt on see aga väe keel, muistse maailma keel, millesse on kätketud teadmised, mis Asnātel tarvis omandada on. Neitsist saab Asnāte teenäitaja ning mida tugevamaks saab Asnāte, seda tugevamaks saab ka neitsi.

Helēna ja Eleonora

Kui „Neitsi õpetuse“ peakangelanna Asnāte ei mäleta oma emast teadlikult peaaegu mitte midagi, siis „Elu pühitsuse“ Helēna kohtus oma emaga ka veel täiskasvanueas. Eleonora matustega tegelemine hakkab aga Helēnas lahti kiskuma vanu haavu: „[---] tal olid ainult mingid mälestuste katked: [---] kuidas ta lahkudes kunagi ei näinud Eleonora silmis kurbust; kuidas tema armastus Eleonora vastu asendus kõigepealt viha ja seejärel ükskõiksusega; [---] kuidas ta ükskord, kui Eleonora raskesti haige oli, kaks ööd-päeva haiglas tema kõrval istus oma kohust täites. Ja tal polnud kordagi tahtmist võtta Eleonora kätt oma kätte“ (Ikstena 2003: 33–34).

Helēna adub üsna selgelt, et enne kui ta saab hakata oma ema leinama, peab ta ületama nendevahelise seina, mida tal ema eluajal ületada ei õnnestunud. Helēna teab oma emast vaid katkendeid, ta pole kunagi saanud võimalust luua temast pilti kui elulooga inimesest, kelle kogemustest ja teadmistest iseene identiteedi loomiseks jõudu ammutada. Eleonora matused panevad Helēnat teadvustama kogunenud ängi, mida ta oma emaga seoses alati tundnud on.

Eleonora on aga hoolitsenud selle eest, et pärast tema surma võiks Helēna valuline teadmatus leevendust saada. Enne surma pani ta seepärast kirja seitsme inimese nimed, keda tuttavalt kirikuõpetajal on palunud matustele kohale kutsuda: Jonatans Sīmanis, Bitā-Bitā, Sofija Asara, Kirils Pelns, Konrāds Ņeizars, Emma Virgo ja Uga Todhauzens. Helēna jaoks on kõik need inimesed võõrad, aga ta aimab, et nemad võivad tuua tema ellu selguse, mida Eleonora oma maise elu ajal ei toonud: „[---] ta tundis ainult üha selgemini, et salapärane teadmatus, mida Eleonora alati nii osavalt enda ümber põiminud oli, sõlmitakse lahti. Helēna ei tundnud end järjepidevuse kandjana, kellele jälle keegi järgneb. Ta oli nagu maharaiutud oks, mida hoiti veepurgis ja millele poogiti külge teisi oksid, ning oodati,

mis sellest tuleb. Võib-olla oligi õige hetk istutada end oma käega maasse, kus kehtivad hoopis teised kasvuseadused?” (Ikstena 2003: 16). Kuni Eleonora matusteni on Helēna elanud mingis mõttes eksleva varjuna, keda seovad oma päritoluga vaid üksikud fragmen did. Uute ja uudsete suhete loomine kuulamise kaudu saab tema paranemise eelduseks.

Eleonorast saab noora

Lisaks Helēna haavade ravitsemisele on peielauas räägitavatel lugudel veel mitmeid teisi funktsioone. Lugude jutustamisega hinge ärasaatmine on rituaal, mille kaudu jutustajad töötavad läbi iseenda leina, täites jutustustega lünga, mis on lahkunust jäänud. Eleonora kutsutakse mälestustes veel kord ellu ja tema hing asetatakse igavikku. Ja just siin hakkab eriti tugevalt kaasa mängima mütoloogiline tasand – Eleonorast saab peieliste jutustustes müütiline olevus. Talle antakse koht rahvapärimeses ning see omakorda sümboliseerib tema hinge igavikulisust.

Maisest elust lahkunu meenutamine ja mütologiseerimine täidab leinajate psüühikat maandavat funktsiooni – lünk, mis Eleonorast jääb, täidetakse igavikuliste lugudega, mis kinnitavad: surm ei ole lõpp, vaid on üleminek teise olemisse. Sellist arusaama toetab ka liivi rahvapärimeus: „Igal inimesel on elada kaks iga: eluiga = jeltõbiga siin maailmas ja pikk iga = pitka iga – pärast [---]. Siirdumine ühest „east” või elust teise ongi suremine” (Loorits s. a.b: 4). Veelgi kõnekam on asjaolu, et „abstraktsele mõistele surm pole liivi keeles üldse väljendust, vaid selleks on lainatud taas läti sõna [---] „novõ” [---]. Sel sõnal näivad õige laiad tähenduspiirid” (Loorits s. a.c: 2). Ka ei ole liivi keeles vastet sõnale ‘manala’. Vana sõna ‘toona’ on kasutuselt kadumas, seda mäletavad veel vähesed. See „pidavat tähendama ammuammul olnud aega, nii-ütleda pluskvamperfekti”

(Loorits *s. a.c.*: 2). Seda võib tõlgendada kui inimese surmajärgset siirdumist enneminevikku, müütilisse aega, mis on samal ajal nii olnu kui ka jääv.

Lahkunu üleüldine mütologiseerimine võimaldab jutustajail sillutada pärimusega lümpasid ka omaenda lugudes, paigus, kus jutustaja tegelikult ei pruugi või ei soovi mäletada, kuidas asjad täpselt toimusid. Sellistel puhkudel tunduvad Eleonora elu pühitsejad samuti olevat valinud lood, mis on piisavalt ilusad, et neid uskuda, hirmsatest aegadest hoolimata.

Jutustajatest kõige esimesena oli Eleonorat kohanud vana kalur Jonatans Sīmanis: „„Aga sõja ajal mere ääres olid mu käed terved ja tugevad. Nendega ma sõudsin ja tükeldasin kopsakaid kalu ja see oli mu käes tühiasi. [---] Kala kadus sügavikku, mina aga sõudsin kaldale ja mõtlesin, et olin näinud näkineidu ennast. Ja just nii need imed elus sünnivad! Öhtupoolikul kohtasin luitemetsas põgenik-tüdrukut, kes istus puujuurikal ja vaatas nii visalt merele, et mul, lihtsal poisil, jooksid judinad üle selja” (Ikstena 2003: 45). Eleonora lapsepõlve kohta ei tea keegi jutustajatest midagi, ka Jonatans kohtas teda alles noore neiuna. Ja seegi kohtumine ei olnud kuigi tavaline – Eleonora lihtsalt ilmus ühel hetkel mere äärde ning kaluril oli selle suhtes juba eelaimus olnud.

Liivlaste mütoloogias leidub palju legende inimestest, eriti kaluritest, kes merineitsitega kohtunud on. Selles kontekstis hakkab kõnelema ka Eleonora nimi, mis teda samuti näkirahvaga liidab: enam kui ühestki muust olevusest meres kõneldakse mere naistest ja neidudest – need on mereema ja ta tütreid, merineitsid, maarjaneitsid. Merineitsi jaoks on liivlastel ka eraldi termin: „no(o)ra” (Loorits 1998: 131).

Kes teab, kuidas oleks Jonatans Sīmanis meenutanud Eleonoraga kohtumist siis, kui viimane veel elus oleks olnud. Seda enam, et Sīmanise, kes lõhnas odekolonni järele, mida enam ei

toodeta (Ikstena 2003: 25), ja ka teiste Eleonora matusekülaliste osas pole asjad sugugi selged, millisest aegruumist nad tegelikult pärit on – autor on jätnud ka siinkohal võimalusi ambivalentseteks tõlgendusteks.

Juba Eleonora jäetud matusekülaliste nimekirja lugedes hakkab Helēnal pisut kõhe ning ta jagab oma hirmu kirikuõpetaja Adalbertsiga: „„Tema lamab seal keset meelespealilli, teie olete üleearugi lahke, kohale tuleb seitse mulle tundmatut inimest, kes tõenäoliselt ei tunne ka üksteist, aga nende nimed ühtekokku, – vabandage mind – kõlavad nagu vaimude vennaskond... [---]” (Ikstena 2003: 20). Ning Helēna ei pruugi olla tõest üldse kaugel, vähemasti võib ka sellele mõttekäigule leida tuge liivi mütoloogiast: arvamine, et surnud tulevad matuserongile vastu uut surnut „vastu võtma” ja istuvad puusärgile peale, on üldine kogu rannikul, või öeldakse ainult, et „surnuvaimud” matuse aegu on õhus ja näevad kõike, mida me teeme. Kui sureb hea vaim (st inimene), siis tulevad talle ka ainult head vaimud vastu. Nad tulevad jalgsi, inimkujul. Lõpuks väidetakse ka, et kõik surnud, kõik vaimud tulevad vastu, mispärast öeldakse surnuaiale matma minnes ikka: „Tere hommikut teile, surnud, te ootate seda ülestõusmisaega” (Loorits s. a.d: 13).

Ajal, mil see „kes surnud on, elagu, ja kes elab, see surgu”, nagu loitsiti teose avaunenäos, on ka surnutega peielauda istumine võimalik – maailmadevahelised väravad on avatud ning sõna saavad kõik, kes seda soovivad. „Nad istusid pukkidele, need vaiksed matuselised. Ja vaatasid merd, mis voolas nende peale nagu aeg, mis kusagil ei alga ega kusagil ei lõpe. [---] Aeg, mis elab teokarbis, olevat hing, kes ei sure” (Ikstena 2003: 49). Nõnda võib teise lähenemisnurga alt olla suurem osa matusekülalistest tulnud Eleonorat jutustuste kaudu hoopis endi hulka igavikku vastu võtma, mitte teda ära saatma. Ning seda haruldasemad on lood, mida nad jutustavad.

Jutustajad katavad paiguti müütilise materjaliga lünki iseenese mälestustes ning kasutavad seda ka paigus, kus oma sõnadest jääb väheks. Need võtted mõjutavad ka kuulaja Helēna sisekaemust, kes hakkab järk-järgult tajuma, kuidas senisest kujuteldamatult suuremas plaanis on seotud nii tema ise, matusekülalised, olnu ja jääv, elavad ja surnud, ning seeläbi ka tema ja tema ema. See, mille ema tütrele surma järel kingib, ongi avaram maailmamõistmine. See uus maailmamõistmine baseerub suuresti emakesksel liivi usundil, mida teoses läbivalt kristlusega põimitakse ning paiguti ka sellele vastandatakse – näidates rangete staatiliste dihhotoomiate jõuetust maailmapildi ees, kus kõik on omavahel seotud ja pidevas muutumises. Salapära Eleonora kuju ümbert ei kao kuni teose lõpuni, ent see polegi peamine. Olulisim on see, et kui jõuab kätte lunastav hommik, on elu pühitsetud ning Helēna hing ravitsetud: „Helēna seisis hommikukastes pärlendava värava juures ja vaatas, kuidas läbipaistvas udus kaovad aeglaselt, päris aeglaselt kaugusse matuseliste vanaldased kogud. [---] Ta [jõgi – artikli autori täpsustus] ei voolanud, vaid ootas seisatunult hommiku saabumist. Ja andis end õnnelike helide lainetesse, mida linnud tema kohal veeretasiid. Helēna oli rahulik jõgi” (Ikstena 2003: 105).

Asnāte ja aegade avardumine

„Neitsi õpetuse” peakangelannat Asnātet sunnib mäluretekele minema ennekõike „[s]eesama tung mõista selle valu olemust, mis sunnib kaitsma, nõelama. Muutuda koos kogemustega valu päritolu põhjustest” (Ikstena 2011: 13). Esiemade kojas hakkavad Asnātele avanema lood, mis ulatuvad kaugemale, kui tema enda teadlik mälu, nende hulgas ka nüansid, mis ratsionaalselt lähenedes temale teada ei saaks olla. Lood jõuavad temani unenägude teel või vabanevad juhuslike assotsiatsioonide kaudu ning toovad talle lõpuks ka

mõistmise. Asnāte on sellesse seisundisse sisenenud teadlikult, ta on surnutega suhtlemiseks sobivalt häälestunud. Ta teab, et vaid oma perekonnaloo valuliste lugude omaksvõtu kaudu suudab ta lõpuks edasi liikuda. Seega võib pea kõike, mis toimub romaani esimese ja viimase peatüki vahel, mis mõlemad kannavad sama pealkirja „Teel“, vaadelda kui põlvkondadeülest psüühika integreerimist, selle kadunud osade tagasitoomist, et saaks jätkuda „tõeluse jada“.

Asnāte asub oma esiemade lugude läbielamise kaudu taastama iseenda elutahet ja usku. Ta on oma suguvõsa naisliini ainus elusolev esindaja, keda tekstis kordamööda nii neitsiks kui ka vaeslapseks nimetatakse. „Vaenelaps pääseb koopasse emakese maa juurde. Kui hüüda tema nime – Ārija, Astrīda –, siis ta ei vasta. Tal ei ole tuhkhalle juukseid, nagu olid Ārijal, tal ei ole tedretähnilit valget nahka, nagu oli Astrīdal. Aga tal on midagi neist mõlemast, sest ta on tagasi pöördunud sinna, kust on tulnud. [---] Vaenelaps ei roni taevasse imesid otsima. Vaenelaps jääb emakese maa juurde. Õpib üksi nuusutama elu jälgi“ (Ikstena 2011: 9).

Asnāte on tõepoolest vaeslaps – tal pole enam ühtki teenäitajat peale iseenese – ning see, et Asnātet on romaanis samastatud seejuures ka Püha Neitsiga, on samuti kõnekas. Pühast Neitsist, kes liivi rahvausundis Maarjaemana pea kõik emalikkusega seotud funktsioonid oli üle võtnud, sai ka inimeste peamine trööstija ja hoidja. Iseäranis palju kokkupuuteid on Maarjal õne- ja mureemaga, kelle kõrval ka tema hoolitseb inimeste eest ja aitab hädalisi, kusjuures Maarjaema erialaks on sünnitajad ja vaeslapsed (Loorits 1998: 219–220). Ning Asnāte ja Püha Neitsi samastamine seob peategelase eksplitsiitselt müütilise neitsi Maarjaga, kellest saabki Asnāte teejuht, kuid kes selle teekonna jooksul ka ise järjest areneb – nõnda nagu õpib Asnāte.

Asnāte saab teiste hulgas ka oma traagiliselt lahkunud ema loo ja hingekimbatuse teada jutustuse käigus tõusvatest mälupeletidest.

„Me lööme aja maha. Iga hetk on suurelik aeg” (Ikstena 2011: 44) oli kombeks öelda Asnāte traagilise saatusega emal Astrīdal, kes oli noor ja lootustandev meditsiinitudeng ja hiljem elu tekkemehhanismidest lummatud günekoloog, kes aga ajapikku mõistuse kaotas ning endalt psühhiaatria haiglas elu võttis. Just lineaarsest ajast teiste reeglitega aega lahkumine võimaldab Asnātel oma ema loost teadlikuks saada, see perekonnalukku integreerida ning katkestus ületada. Ning õppida elugrammatika ära nii hästi, et sellest piisaks ka kaotatud hingede lunastamiseks. Astrīdal ei olnud jumala(i)sse usku: „Emakast oled sa tulnud, meil koolis piiblit ei õpetatud” (Ikstena 2011: 41), kuid seevastu „Asnāte hakkab vähehaaval uskuma, et uskuma peab” (Ikstena 2011: 57).

Uskuda tuleb elugrammatika tundmisele lisaks, siis ei lähe hing kaotsi: „Asnāte nüüdishetke väljenduseks on kindla kõneviisi lihtoleviku ainsuse esimese isiku vorm. Mina olen. Ta on saanud õpetust. Ta on omandanud elugrammatika vormid. Aegades, isikutes, arvudes, käänetes, keeltes. Aga ikka ei lasta teda vaheajale, kästakse käia pühapäevakoolis. Kästakse avada paks raamat, lugeda mõistujuttu, milles aeg on lihtsalt peatunud. Mõistujutt aitab õpilasel tõelust taluda. Ta avab raamatu, kordab tõelust mõistujuttu, et õpetus oleks lõpule viidud” (Ikstena 2011: 83). Asnāte teeb piiblimüüdid enesele lähedaseks, tõlgib need (tagasi) esiemade keelde, siis on tal, millesse uskuda. Ning väites, et ajatu mõistujutt aitab tõelust taluda, peitub otsene viide arusaamale müüdi teraapiliselt mõjust, müüdi elu toetavast funktsioonist. Mõistujuttu peab teadma keelele lisaks, sest selles on midagi enam, kui keel suudab edasi anda. Mõistujutt ja keel sümboliseerivad reaalsuse tajumise erinevaid viise ja erinevaid ajatajusid – keele aeg on lineaarne, mõistujutu aeg aga sakraalne. Et maailmapilt oleks terviklik, peab oskama liikuda mõlemas. Müüt tuleb appi seal, kus keel lõpeb.

Kristlikus narratiivis tumma objekti rolli asetatud neitsi püüdleb Ikstena romaanis hääle leidmise ja kuuldavakstegemise poole. Neitsil on jagada õpetussõnad, tal on jagada esiemade elutarkus ning teose lõpuks see tal ka õnnestub – romaani lõpetab postulaatidena esitatud neitsi õpetus, mis on eelneva, lineaarsele narratiivile vastu hakanud romaanitekstiga võrreldes rõhutatult lineaarne ja korrastatud. Sellest võrsuvad iselaadsed vastulaused Moosese edastatud kümnele käsule¹, mis tähistavad ühtlasi ka rituaalist väljatulekut ning lõpetavad romaani õpetussõnadega: „Seo ekslev paat paadisilla külge, tee algab ja lõpeb samas kohas./ Kirjuta surma nimi liivale, et elutuul selle laiali puhuks/ Jumal on veel nimeta. Hüüa teda nimepidi. Hüüa nimepidi” (Ikstena 2011: 98). See, mis uskuma õpetab, on teekond.

Emaliin ja kogemuslik katkestus

Mõlemad siinses artiklis analüüsitud romaanid tegelevad naiskogemusega, kõige eksplitsiitsemalt emadusega. Nora Ikstena romaanid „Elu pühitus” ja „Neitsi õpetus” on keskendunud emaduse ning sellega seotud järjepidevuse teemale emade ja tütarde suhete kujutamise kaudu tütarde perspektiivist. Ikstena mõlema teose peategelaseks on noored naised, kes on oma ema kaotanud ning kes seetõttu, et neil ei olnud võimalust oma ema päriselt tundma õppida, leiavad end identiteedikriisis – nad ei tunne ennast pidevuse kandjatena, kellelegi järgneva põlvkonnana, ning see takistab neid ka oma eluga edasiliikumisel.

Nora Ikstena tekstide näitel võib kogemuslik katkestus väljenduda ka vereliini katkestuse, puuduva esivanema kaudu, kes puudumise kaudu tekitab lünga järeltuleva põlve enesemääratlemises ning selle esindajaid oma puudumise kaudu pidevalt kummitab.

¹ Vt nt 2Ms 20:1–17.

Nõnda ei saa „Elu pühitsuse“ Helēna tunda end täisväärtusliku ja tervikliku inimesena enne, kui teda terve elu painanud distants oma ema Eleonora suhtes pole leevendust saanud. Samamoodi võitleb oma eneseteadliku olemise eest perekonnaloos „Neitsi õpetuse“ peakangelanna Asnāte, kelle pidetusetunne ja hirm oma hinge kaotada taanduvad samuti tema ema Astrīda traagilise saatuse loole, mille nüanssidest tütar alles täiskasvanuna, jutustuse käigus teadlikuks hakkab saama. Nii Helēnat kui ka Asnātet kummitavad rääkimata lood ning kammitseb teadmatus sellest, mis toimus enne neid – kes olid need naised, kes nad ilmale tõid, ja milline oli nende maailmapilt, millesse nad uskusid, kui nad üldse uskusid.

Kui Helēnat toetavad jutustuse ja eneseleidmise käigus mitmed müüdikillud, siis „Neitsi õpetuse“ Asnāte lugu on juba eksplitsiitselt seotud ühe kindla müütilise kujuga – neitsi Maarjaga. Neitsi Maarja – endiste viljakusjumalannade järeltulija –, kes on kristlikus narratiivis objektistatud ning vaigistatud, hakkab Ikstena romaani kontekstis omandama Asnāte traumade läbitöötamisega paralleelselt üha enam paganlike emakujude omadusi. See on taas kord taandatav liivi mütoloogiale, mille toel neitsi muutub aktiivseks ja hakkab kujundlikult oma vaigistamise vastu võitlema. Teost läbib ka pidev vastumäng piibliretoorikale – neitsi õpetus vastandub Moosese mäejutlusele ja Asnāte esiemade loetelu vastandub piibli genealogiale, kus pärinevuse tähistajaks on mehed. Eeldusel, et jutustus kujutab endast psüühika integreerimise ja trauma läbitöötamise protsessi, võib neitsi kuju järk-järgult avardamisest (ja paralleelselt Asnātega samastamisest) lugeda esiteks välja inimese vajaduse n-ö kõrgema mina järele, mis tuleb eriti tugevalt ilmsiks elulistes kriisisituatsioonides. Selle „kõrgema minaga“ peaks soovijat toetama religioon, kuid kõnealuse romaani näitel võib väita, et vagast neitsi Maarja emakujust ei ole vaeslaps Asnātele piisavalt tuge ja eeskuju enne, kui talle on antud tagasi subjektsus, enne kui

talle on antud tagasi hing. Siis saab Asnāte neitsi abil õpetust ning üle hirmust oma hinge kaotamise ees. Neitsi jutustatakse terviklikuks ning samamoodi saab tervikuks ka Asnāte.

Kokkuvõte

Nora Ikstena romaanides „Elu pühitsus“ ja „Neitsi õpetus“ võib täheldada tihedaid seoseid müüdi, naiskogemuse ja lugude jutustamise kui identiteediloo protsessi vahel. Mõlemad artiklis analüüsitud romaanid on sügavalt sisekaemuslikud. Tegelased on häälestunud rituaalidele ja unenägemisele, nad viibivad valdavalt olekus, kus teadvuse tagatubade ukSED on avatud, ning ajas, mis kusagile ei torma.

Ikstena romaanides on tegelaste areng ja nende sügavate hingeliste kriiside ületamine müütidega tugevalt seotud. Lääne kultuuris (vaikimisi) domineerivaid kristlikke narratiive on rikastatud eelkristlikust liivi mütoloogiast pärit fragmentidega ning antud neile „uus hingamine“. Nii „Elu pühitsuse“ kui ka „Neitsi õpetuse“ peakangelannad leiavad liivi pärimuselt tuge paigus, kus piiblimüüdid „õhukeseks“ jäävad – eriti ilmseks saab see kristliku naisekujutuse puhul. Traditsioonilises kristlikus narratiivis puudub vitaalne ja mitmedimensiooniline naisekuju, mis aga valdavas enamikus eelkristlikes usundites kesksel kohal on olnud. Sellise „uue ilmakorra“ vastu protestib romaani „Elu pühitsus“ peakangelanna Helēna juba teose alguses, vaieldes kirikuõpetajale vastu, et maailma on kunagi loonud hoopis võimas Suur Mõrsja. Teose edenedes hakkab aga liivi usundi müütilise maaema jooni omandama Helēna hiljuti surnud ema Eleonora. See aitab tütrele üle saada eraldatusetundest, mida tal varem ületada ei ole õnnestunud. Peielauas kuulnud jutustused annavad Helēnale maailmanägemise, mis aitab tal end lõpuks ometi tunda hoitult, armastatult ja kusagile kuuluvana, hoolimata sellest,

et tema ema oma eluajal seesuguste tunnete tekkimiseks soodsat pinnast ei loonud.

„Neitsi õpetuse“ peakangelanna Asnāte identiteediloome taudal hakkab aga üha enam sellesama kõige võimsama ema, Maaema, jooni ilmema kristliku neitsi Maarja kujus. Neitsi Maarjast saab Asnāte teejuht ning sellel teekonnal saavad nad mõlemad tagasi oma hinge. Püha Neitsi muutub kõnealusel romaanis üha elujõulisemaks ja mitmedimensioonilisemaks ning saab seekaudu sümbolseks emakujuks, kellelt hingepidet otsiv vanemateta Asnāte tõepoolest tuge leiab. Aastatuhandeid vaikinud Püha Neitsi leiab selles romaanis oma hääle ning saab seega lõpuks ometi võimaluse anda edasi ka oma perspektiiv, oma õpetus. Ja seda õpetust Asnāte juba usub.

Nora Ikstena romaanidest tõstatub nii müüdi kui ka laiema kultuuripärimuse vägi inimeste elukogemuse suunajana ning ka vajadus teatud müüte vajadustest lähtuvalt ümber mängida – et kokkuvõttes nende arhetüüpne funktsioon, toetada ja ravida, säiliks. Kui kultuurkonnas ei eksisteeri ühtegi toetavat lugu, tuleb need lood toetavateks mugandada ja/või võtta appi mõned teised lood, mis asuvad suurte narratiivide all peidus, kuid pole sellest hoolimata oma mõjujõudu kaotanud. Müüt ei asenda kannatanule tema oma lugu, kuid see on lugu, mis on n-ö käepärast ning millest võib leida olulist tuge.

Kirjandus

- Allen, Paula Gunn 1992. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian traditions*. Boston: Beacon Press.
- Berelis, Guntis 2003. Nora Ikstena: linnu varju püüdes. – N. Ikstena, Elu pühitsus. Tallinn: Huma, 115–125.
- Coupe, Laurence 2008. *Myth*. London: Routledge.
- Ikstena, Nora 2003. *Elu pühitsus*. Tallinn: Huma.
- Ikstena, Nora 2011. *Neitsi õpetus*. Tallinn: Kultuurileht.
- Kaschan, Berit 2013. Naiskogemuse kujutus ja parandav jutustamine Aino Perviku ja Nora Ikstena romaanide näitel. Magistritöö. Tallinn: Tallinna Ülikool.
- Krull, Hasso 2006. Loomise mõnu ja kiri. Loomingu Raamatukogu 13–14. Tallinn: Kultuurileht.
- Lauter, Estella 1984. *Women as Mythmakers: Poetry and Visual Art by Twentieth-century Women*. Bloomington: Indiana University Press.
- Loorits, Oskar 1998. Liivi rahva usund. I–III. Tartu: Eesti Keele Instituut.
- Loorits, Oskar s. a.a. Maa, liiv, põld, lina. – Liivi rahva usund <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/lru/lru1/lruyks15.pdf> (9.12.2013)
- Loorits, Oskar s. a.b. Surma probleem. – Liivi rahva usund <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/lru/lru2/lrukax02.pdf> (9.12.2013)
- Loorits, Oskar s. a.c. Surm ja surnud. – Liivi rahva usund <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/lru/lru2/lrukax01.pdf> (9.12.2013)
- Loorits, Oskar s. a.d. Matuste ümber ja hingede aegu. – Liivi rahva usund <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/lru/lru2/lrukax03.pdf> (9.12.2013)
- Puhvel, Jaan 1997. *Võrdlev mütoloogia*. Tartu: Ilmamaa.

The Supportive Role of the Myth and Telling the Self in Nora Ikstena's Novels *Celebration of Life* and *The Teaching of a Virgin*

Keywords: Nora Ikstena, myth, Livonian religion, life stories, memory, ritual storytelling

This article focuses on the role of myths and storytelling in people's self-narrating process. The analysis is based on the Latvian writer Nora Ikstena's two novels *Celebration of Life* (1998, translated into Estonian in 2003 by Ita Saks) and *The Teaching of a Virgin* (2001, translated into Estonian in 2011 by Kalev Kalkun).

Nora Ikstena (b. 1969) is one of the most famous contemporary Latvian writers, and her enchanting metaphorical prose has gained a lot of attention in Latvia and abroad. Among Ikstena's main interests are life stories, and (re)constructing lives through storytelling is one of the main themes in both of the novels analysed in the current article. *Celebration of Life* and *The Teaching of the Virgin* are highly metaphorical and insightful novels; the stories they tell are played out mostly in the characters' inner landscapes, reflecting their memories, emotions, dreams, associations etc. In addition, the life stories of the novels' protagonists are interlaced with different myths and fragments of mythical substance. The aim of the current article is to give an analytical overview of the role of myth in Ikstena's characters' life stories and of its function in dealing with life crises.

The female protagonists of both novels are young women who do not really know their mothers (or fathers) and therefore deal with several complex emotional and psychological issues. Both leading characters - Helena in *Celebration of Life* and Asnate in *The Teaching of a Virgin* - have reached the point where in order to move on with their lives, they need to rethink, retell and (re)construct some aspects of their lives first. Accomplishing this difficult task successfully definitely requires support. Both women are looking for something to believe in, a greater story to lean on, to help them find their

own places in the world and to make them feel that they belong. In these processes, different myths start to play a significant role. Fragments, motifs and symbols from ancient Livonian mythology and Christian mythology help the protagonists to form their stories, and the protagonists themselves start to re-shape the myths. This particularly involves the female aspect of Christian mythology, which is enriched with the knowledge of the ancient Livonians, whose religion focussed primarily on the worship of the female substance of the universe.

Kuidas seletada võru vaimu? Lõunaeesti kirjanduse vaimust uuemates proosateostes

Margit Tintso

Ülevaade. Artikkel võtab kokku magistritöö, mille eesmärk oli valgustada võru vaimu mõistet, st anda ülevaade ilukirjandusteostes ilmnevatest aspektidest, mille kaudu võiks vastata küsimusele, millest võru/lõunaeesti kirjanduse vaim n-ö koosneb, missugused on selle kirjandusteostes avalduvad tunnused ning kuidas võiks seda fenomeni määratleda. Mitmed uurijad on käsitlenud vaimu ühe võru või lõunaeesti kirjanduse tunnuseks keele, autori, lugeja ja temaatika kõrval. Samas pole senised uurimused vaimu mõistet eriti põhjalikult avanud. Ilukirjandusteoste vaatlus näitas ootuspäraselt, et võru/lõunaeesti vaimu saab seletada eelkõige kirjandusliku koha kaudu, mis raamib vaimu teisi tunnuseid: tõestisündinu ja fiktsiooni põimumist, kogukondlikkust, mütolooilise teadvuse otsinguid ning traditsiooniliste ja uuenduslike väärtuste pörkumist.*

Võtmesõnad: lõunaeesti keel ja kultuur, lokaalne identiteet, omaeluloolisus ja fiktsioon, kogukond, müütiline teadvus, koha vaim, koht ja mälu, võrukeelne kirjandus, eesti keel ja murded

* Artikli aluseks on 2013. aastal Tallinna Ülikoolis kaitsitud magistritöö „Kuidas seletada Võru vaimu“ (Tintso 2013).

Sissejuhatus

Lõunaeeesti kirjanduse uurijate siseriingis üsnagi kodunenud võru vaimu mõiste, mida on välja toodud ka ühe lõunaeeesti kirjanduse eristava tunnusena, on senises pruugis jäänud võrdlemisi väheava- tuks ja laialivalguvaks. Kuigi võru vaimule pole kindlasti olemas ühest definitsiooni, püüdis selle artikli aluseks olev uurimus vaa- delda vaimu avaldumisviise ilukirjanduses.

Käsitlus lähtus seisukohast, et võru või lõunaeeesti vaimu puhul on tegemist identiteediloomelise konstruktsiooniga ning senised metakirjanduses avaldatud vaimu märksõnad ja seletused on eel- kõige katsed konstrueerida kultuurilist identiteeti, mis ei pruugi kattuda tegeliku eluga, st nii ilu- kui ka metakirjanduses kirjeldatud erilist ühist tunnetust ei pruugi (lõunaeeesti) inimestes realselt olla. Kirjandusteosed, mida uurimus vaimu avaldumise seisukohalt lähe- malt vaatles, olid viis proosateost uuemast lõunaeeesti kirjandusest: Kauksi Ülle „Paat“ (1998), Madis Kõivu „Kähri kerko man Pekril“ (1999), Lauri Sommeri „And“ (ilmunud koguteoses „Kolm üksik- last“ 2010 ja lühemas versioonis ajakirjas Looming 2009. aastal), Lauri Sommeri „Räestu raamat“ (2012) ning Ott Kiluski „Veidrikud ja võpatused“ (2012). Kõik need teosed on ilmunud ajavahemikus 1998–2012 ehk vahetult enne või pärast seda, kui metakirjanduses hakati rääkima võru vaimust.

Lõunaeeesti kirjanduse piiritlemise problemaatika

Lõunaeeesti kirjanduse kaks peamist, kuigi üksteisele osalt vastu- käivat, definitsiooni on Kauksi Ülle (2000) ja Valdo Valperi (2006, 2007) sõnastatud ning õigupoolest on tänini leidmata ühene vas- tus küsimusele, mis ikkagi on lõunaeeesti kirjandus ja missuguseid tekste tuleb sinna hõlmata. Põhjaliku kokkuvõtte võru kirjanduse

määratlemise ajaloost on 2007. aasta seisuga teinud Valdo Valper Tartu Ülikoolis kaitstud bakalaureusetöös „Sissevaateid võru kirjandusse“ (Valper 2007). Hetkeseisu värskeima ülevaate annab Tiia Allase kokkuvõtte lõunaesti kirjandusest ja selle uurimisest aastatel 2000–2010 (Allas 2011).

Kauksi Ülle 2000. aastal ilmunud artikkel „Võro kirändüs – miä tuu om?“¹ liigitab võru kirjandust autorite järgi, haarates nende hulka ka setu kirjanikud. Kauksi Ülle järgi on võru kirjanikud võru keeles kirjutavad autorid, (ajaloolise) Võrumaa juurtega autorid ning autorid, kelle teostes on tunda psühholoogilist võru vaimu. Lisaks on neljas ja viies grupp, kuhu kuuluvad vastavalt teatud aja Võrumaal viibinud autorid, kelle loominguks on seda „vaevalt tunda“, ning Võrumaal sündinud või seal teatud aja viibinud keeleteadlased, tõlkijad, sõjakirjanikud jt (Kauksi 2000: 270–273).

Valdo Valper teeb ettepaneku nimetada võru kirjanduseks üksnes võrukeelset kirjandust või tekste, kus võru keel on domineerivas rollis (Valper 2006: 115). Tema keelepõhine käsitlus osutub aga vasturääkivaks: „Keeleteadlaste hinnangu järgi on võru ja setu keel – hoolimata kultuurierinevustest – piisavalt sarnased, et neid ühe üksusena käsitleda. Seepärast vaatleksin ka võru ja setu kirjandust ühtsena, kuigi kardetavasti enamus setusid ja võrukesi seda ühtsust ei näe või ei taha näha“ (Valper 2007: 10). Sellest järeldub, et hoolimata keelelisest lähedusest eksisteerib lõunaesti kultuuris ja kirjanduses mingi abstraktsem tasand, mida ei saa seletada vaid keeletunnuste abil, kuid mille vältimine muudab lahterduste tegemise lihtsamaks.

Mart Velsker on eelnenud arutluskäigud kokku võtnud ning piiritlenud võru kirjanduse mõiste viie tunnuse kaudu, millest ta peab kõige tähtsamaks keelt, eitamata siiski ka eestikeelse võru kirjanduse olemasolu. Velskri järgi iseloomustavad võru kirjandust

¹ Võru kirjandus – mis see on? – Siin ja edaspidi artikli autori tõlked.

niisiis võru keel, võru lugeja, Võrumaalt pärit autor, Võrumaaga seotud temaatika ja võru vaim, mis ei esine tavaliselt ühekorraga, kuid mida rohkem nimetatud tunnuseid tekstile saab omistada, seda selgemini eristub see võru kirjandusena. Samuti konstateerib ta võru kirjanduse tihedat seost lõunaeesti kirjanduse ja „suure“ eesti kirjandusega ning käsitleb võru ja lõunaeesti kirjanduse mõisteid paralleelselt, haarates võru kirjanduse kujunemislukku ka setu, mulgi ja tartu (murdealade) autorid. Viimaste puhul lähtub Velsker murdekeelsete tekstide või tekstiosade olemasolust, kuid võru autorite juures käsitleb ta ka mõningaid selliseid kirjanikke, kes võru keeles kirjutanud pole (näiteks Bernard Kangro ja Valev Uibopuu) ning kelle puhul muutub tähtsaks just vaimu küsimus, mis seostub Velskrile teatud hämar-müstilise kallakuga, aga ka kohakesksusega (Velsker 2013).

Selline lähenemine ühtib laias laastus Tiia Allase (2011) käsitlusviisiga, mis vaatleb lõunaeesti kirjanduse nelja haru nii koos kui ka eraldi. Ka sinne uurimus kasutab peamiselt lõunaeesti kirjanduse mõistet, täpsustades konkreetsete tekstide ja autorite juures nende kuulumist võru, setu, tartu või mulgi kirjandusse, kui niisugune liigitus on võimalik ja tähenduslik. Lõunaeestlusest kui identiteedilisest konstruktsioonist rääkides ei ole nelja keeleteaduslikult aluselt jagatud haru lahushoidmine esmatähtis, kuna tänased kultuurilised piirid nende vahel on tinglikud ja samuti konstrueeritud. Samas on siiski oluline gruppide lahknevusi arvestada ja näha, kas ja kuidas neli haru ise oma eripära manifesteerivad ning kuidas see omakorda kirjanduses avaldub.

Lõunaeesti kultuuri ja kirjanduse kehtestamist 20. sajandi lõpukümnendil ja 21. sajandi alguses on juhtinud eelkõige võru kirjandus, millel on setu, mulgi ja tartu harudest tugevam institutsionaalne tugi (Võru Instituut) koos enamate kirjanduse arengut soodustavate tegevustega. Arvatavasti seetõttu on võru kirjandusel

täna ka teistest rohkem autoreid, samuti tekste ja metatekste. Võru kirjanduse eeskujul on rekonstrueeritud kõik teised lõunaesti kirjanduse harud. Seda vaatamata sellele, et 1990. aastatel alguse saanud võru liikumine ei sündinud päris tühjalt kohalt, vaid leidis aset 1920. aastatel toimunud setude omakultuurilise aktivismi eeskujul (Velsker 2013: 14). Kirjandusuurijad käsitlevad võru, setu, mulgi ja tartu kirjanduse arenguid enamasti koos või paralleelselt, kuigi pearõhk langeb ka siin eelkõige võrule kui n-ö juhtharule. Tinglikult võiks üldistada, et nn lõunaestlus kui selline katab kõiki nelja lõunaesti kirjandust ja see on suures osas selgitatav nn võru vaimu kaudu, mis setu, mulgi ja tartu kirjanduste juures suuremal või vähemal määral teisendub.

Vaimu senised seletused

Senistest vaimu mainimistest metatekstides kerkivad esile kolm märksõna: kohavaim, kuraas ja keelega seotud meelsus. Kohavaimust on lõunaesti kirjanduse kontekstis tõenäoliselt enim kirjutanud Madis Kõiv, kelle artikkel „Genius Loci” („Koha vaim”) (Kõiv 1994) on aluseks ühele peamisele lõunaesti kirjanduse käsitlusviisile, mida on edasi arendanud eelkõige Tiia Allas (2010, 2011). „Genius Loci” enim tsiteeritud lause on: „[M]a usun, et kohad ei ole suvaliste või konventsionaalsete piiridega eraldatud maosad, ma usun kohtadesse kui vaimsetesse isenditesse ja kohavaimudesse kui ürgsetesse ja taandumatutesse, kelle üle ajavaimudel ei ole täit jõudu” (Kõiv 1994: 678). Kohavaimust kõneledes vastandatakse üldjuhul Lõuna-Eesti ja Põhja-Eesti ning vastavalt paigaline ja ajaline maailmavaade või identiteet. Lisaks ruumi domineerimisele aja ees on kohavaimu juures olulised ka maastik ja reaalsed geograafilised paigad, lõunaesti tekstides esineb üldjuhul palju kohanimede nimetamist.

Kuraas hõlmab teatud „emotsionaalset laengut”, mida proosas võib omistada nii teose tegelastele kui ka autorile, sõltuvalt tekstis avalduvatest väärtushinnangutest, jutustamisviisist või teose üleüldisest meelsusest. Võrukesest autori, tegelase või ka lugeja eripärase „rahvusliku temperamendi” tõestamine jääb pigem identiteedimängude valda ja sellele sinne uurimus tähelepanu ei pööra, küll aga tuleb jutuks ilukirjandusteostes väljenduv lõunaeesti väidetavalt iselaadne mäletamis- ning tunnetusviis.

Võru vaimu on seostatud ja kõrvutatud ka keelega. Seda on nähtud nii keeles sisalduvana kui ka sellest sõltumatuna. Keeleteadlaste laialt levinud tõdemus, et keel on seotud rahvagrupi maailmatunnetusega, seostub Evar Saare lähenemisega võrukesse iselaadsele mäletamisviisile, kus rõhutatakse keeleerinevusest tulenevat erinevat tähendustaju ja maailmamõistmist: „Eesti keelen *olematu* lätt võrukiilsen filosoofian kimmäle lahku: olõmadaq aśaq ja olnuq aśaq. Tõistsugumanõ liigitüs, mis või myñõlõ paistu synnu tähendüsvahje päält prostalt ja kunstligult tulõtõt, om syski sügävämb ja tulõ vällä ka võrukiilse inemise ilmanägemisen. Olnuq asi om võrukõsõ jaos inämbäste ütevõrdnõ tuuga, mis om olõman: kotus kaos, nimi jääs, inemine kaos, timä murrõq jääseq tõisi vaivama” (Saar 2000: 253).²

Ülo Tonts peab lõunaeesti kirjanduse vaimsuse alustalaks aga regionaalsust: „Lõunaeesti kirjandusest kõneldes pean silmas hoopis avaramat ala. Väga rikastav võib olla ka suhe nende autoritega, kelle loomingus paigalikus – ikka seesama regionaalsus – on reaalselt olemas, kuigi murdekeel puudub (Tonts 2002: 31).

² Eesti keelne sõna „olematu” jaguneb võrukeelses filosoofias kindlalt kaheks: olematud asjad ja olnud asjad. Teistsugune liigitus, mis võib mõnele paista sõnade labaselt ja kunstlikult tähenduserinevustest tuletatud, on siiski sügavam ja väljendub võrukeelse inimese maailmanägemuses. Olnud asi on võrukesse jaoks enamasti võrdne sellega, mis on olemas: koht kaob, nimi jääb, inimene kaob, tema mured jäävad teisi vaevama.

Ka selle lähenemise järgi seostub vaim pigem keelest sõltumatute tunnustega, millest kõige olulisem on koht. Kõnelused lõunaeesti kirjanduse vaimust näivad jõudvat ikka ja jälle tagasi koha vaimu juurde.

Juurte otsingud

Kõiki siin vaadeldavaid teoseid ühendab juurte otsingute teema. Otsingute käigus üritatakse järele aimata esivanemate ning teiste minevikukujude teatud ürgsele ühtsusele lähemal asuvat maailmatunnetust (eelkõige Kauksi Ülle „Paat“ ja Sommeri „And“ ning „Räestu raamat“) või analüüsida ja seostada minevikusündmuste ja karakterite ning nende ajalise ja ruumilise ümbruse arenguid (eelkõige Kõivu „Kähri kerko man Pekril“ ja Kiluski „Veidrikud ja võpatused“). Esimesed tekstid on tihedamas seoses folkloori ja religiooniga ning n-ö seest väljapoole avaneva ümbrusega, mistõttu joonistuvad põhjalikumalt välja ka tegelaste siseilmad. Teised on pigem seotud ühiskonnaga ning väljast sissepoole vaadeldava keskkonnaga, mistõttu teksti on haaratud korruga rohkem tegelasi, kuid pühendatakse pigem nendevaheliste seoseliinide analüüsimisele, mitte niivõrd nende sisemaailmade lahtikirjutamisele. See tähendab kui esivanemate maailmapilti hoomata üritav jutustaja hääli seab end kirjeldatavaga samale või isegi madalamale tasandile ning üritab tunnetada (esimesena nimetatud tekstides), siis seostav ja analüüsiv jutustaja (kes võtab vahel ka kõiketeadva rolli) paikneb kujutatavast pigem kõrgemal ja püüab mõtestada (viimasena nimetatud tekstides). Sellele tinglikule erisusele vaatamata on oluline, et kumbki jutustajatüüp ei otsi minevikust mingit sinna varjunud (ajaloolist) tõde või vastust, vaid pigem üritab sealt ammutada väärtusi. Mõlemat tüüpi „otsijad“ väärtustavad kogukondlikku traditsioonilist eluviisi, looduslähedust ja esivanemaid.

Niisugused otsingud võivad olla üheks võru või lõunaeesti vaimu avaldumise eripäraks. Kuigi juurte temaatika pole mõistagi lõunaeesti kirjanduse spetsiifiline, võib sellest kinni hakata kui mitmeid väiksemaid tunnuseid koondavast ringist. Järgnevalt tulevad lähema vaatluse alla neli juurte otsingutega seotud teemaringi: tõestisündinu ja fiktsiooni keerukad suhted, kogukondlik idüll, müütilise teadvuse otsingud ja kohavaimust vaevatus.

Tõestisündinu ja väljamõeldu keerukad suhted

Mitme siin vaadeldava teksti ning üldse paljude lõunaeesti kirjandusteoste ühisosaks on võrdlemisi varjamatu toetumine autorite omaeluloolisele materjalile. Seda ei tehta aga mitte niivõrd eesmärgiga jutustada iseenda, vaid oma esivanemate ja kogukonna lugu. Mitme põlvkonna saatust haaravad ja ajaloosündmustega haakuvad teosed on olemas ja olulisel kohal nähtavasti kõikides rahvuskirjandustes, kuid lõunaeesti kirjanduses teeb need huvitavaks asjaolu, et autorid esitlevad seesuguseid tekste tihti iseenda pere- või kogukonna lugudena ning ajaloo faktid on vaid üksikud killud, mille ümber moodustab terviku kirjanduslik fabulatsioon, mis hõlmab omakorda nii juba olemasolevaid legende kui ka autori enda loodut. Ehk – kuigi ühest küljest ei varjata lugude tõestisündinud ainet ja tugevat seost autori isikuga, ei varjata teisest küljest ka seda, et suuremalt jaolt on tegemist ikkagi fiktsiooniga.

Madis Kõivu teoses „Kähri kerko man Pekril“ (edaspidi Pekri raamat) on sarnaselt tema teiste mälu tegelevate raamatutega tõestisündinu ja väljamõeldu üle diskuteerimine osa teosest endast: „Legendiq, et külh tiidmäldä kost peri, saa ei ollaq väega vanaq, tollõ et legende põhan sais pinipoisš Schwaabimaalt. Pini- vai koira poisš – tiiaqi ei õigõhe, kuis taad ütlemä pidänü – om Koira Peedo.

Koira Peedo olõ-i inämb legend, om jo aolugu, sys yks jo hämäräst välän, sais registreraamatin kirän” (Kõiv 1999: 5).³

Kuigi Kõivu Pekri-raamatut saaks ilmselt vaadelda ka omalaadse koduloolise uurimusena, on seal verifitseeritavatest faktidest (nt aastaarvud ja aadressid postkaartidel ning viited teistele kirjaliikele allikatele) palju kandvamad nii minategelase enda kui ka kõigi teiste mälestused, sealhulgas edasi jutustatud kolmandate isikute mälestused, suguvõsas levinud legendid ja muud tüüpi heiastused, mis sisaldavad vasturääkivusi ning mis kohati unenäolisusesse suubuvad. Ka lähiajaloo toimunu setib justkui pärimuslikuks kihiks, kus konkreetsete ajaloohetkede ja isikute vahelised piirid hägustuvad ning nende selgeks ühendavaks raamiks jääb vaid toimumiskoht.

Hasso Krull analüüsib päriselulise ainese ja fiktsiooni vahekordi Kauksi Ülle loomingu ülevaates ning selgitab seda pärimuse ja ajaloo vastanduse kaudu: „[P]ärimus ei ühti kunagi hegemoonilise ajaloojutustusega: ta sisaldab alati midagi väga omast, lähedast ja isiklikku, mis mõnel hetkel võib suubuda autobiograafiasse; samuti sisaldab ta alati midagi ürgset, üleloomulikku ja müütilist, mis teatavates punktides võib kokku puutuda fiktsiooniga. Ometi ei suuda pärimuse hoovus kirjanduslikku fiktsionaalsust ja autobiograafilisust kunagi ka täielikult lepitada – need kaks jäävad ikka ühe pika telje vastandlikeks otspunktideks, mida päriselt kokku panna ei saa, nagu magneti vastandpooluste otsi” (Krull 2012: 1282–1283).

Siin vaadeldavates teostes näib pärimuse tasand olevat ajaloost olulisem, kuigi ka ajalooliste sündmuste raam on kõigis teostes täiesti olemas. Kuna juurte otsingud eeldavad süüvimist teistsuguse

³ Legendid, pärit küll teadmata kust, ei saa olla väga vanad, sest legendide põhjas seisab penipoiss Švaabimaalt. Peni- või koerapoiss – ei teagi, kuidas peaks seda ütleva – on Koera Peedu. Koera Peedu ei ole enam legend, vaid juba ajalugu, siis juba ikka hämarusest väljas ja registriraamatutes kirjas.

aja- ja ruumisuhtega esivanemate maailma ning selle tunnetamist või mõtestamist, saab isiklik ja lähedane tähtsamaks ning hegemoonilisel ajalool on vähem kaalu. Omaelulooline materjal võib olla seega justkui pärimusliku maailma kujutamise eeldus: selleks et kirjutada veenvalt esivanemate maailmast, ei saa autor tugineda pelgalt objektiivsetele teadmistele, tal peab olema selle pooleldi folkloorse sekundaarmaterjaliga isiklik seos nagu traditsioonilise kogukonna laulikul, st tema esivanemad peavad olema tööpoolest vastava kultuuriruumi liikmed. Autori „tõestatud“ päritolu ja osadus esivanemate ja pärimusega annab justkui kindlust, et tema esitatud väärtused on tööpoolest ammutatud usaldusväärsest allikast, mitte välja mõeldud või võõrad.

Kogukondlik idüll

Autori isiklikust sidemest temaga, lapsepõlvemälestuste osakaalust tekstides ja tajudele keskenduvast kirjeldusviisist tingituna on enamiku teoste meelsus võrdlemisi idülliline. Esivanemaid ning nende elulaadi ja põhimõtteid idealiseeritakse ja austatakse, neist kujundatakse omamoodi pühakud. See nähtus pole mõistagi lõunaeesti kirjanduse spetsiifiline, vaid esineb ka teistel aegadel ja teistes kultuuriruumides kirja pandud tekstides ning on pälvinud seetõttu ka kirjandusuurijate huvi.

Mihhail Bahtini kronotoopide teooria hõlmab ka idüllilise kronotoopi. Idüllilise kronotoobis elavad inimesed „orgaanilises sunnismäilsuses“ (Bahtin 1987: 157), st elu ja selle sündmused on lahutatud konkreetsest kohast, kus on sajandeid elanud mineviku põlvkonnad ja kus elavad edasi järgmised. „Põlvkondade kohaühtsus lõdven-dab ja pehmendab kõiki ajalisi piire eri inimeste elude ja üksiku elu eri faaside vahel“ (Bahtin 1987: 157). Kõik ühe kohaga seotud inimesed on elanud samades oludes ning läbivad sarnaseid eluetappe,

biograafilised ja ajaloolised kordumatused „tasandatakse”, iga indiviidi elukäik kuulub samas kohas ringlevasse stabiilsesse aegade tsükklisse.

Lõunaeesti kirjanduses peaaegu puuduvad üksikud, esivanemate põlvkondadest ja kogukonnast sõltumatud tegelaskujud. Reeglina on neil tugev vaimne side esivanematega ning vastuolulised suhted ümbritseva kogukonnaga, s.o enamasti külaga, kes määratleb üksikisikut tema põlvnemise järgi. Näiteks Kauksi Ülle „Paadi” peategelane Ainu on külaga konfliktis oma halva kuulsusega vanemate tõttu, kuid samuti kardetakse teda nõiavõimetega nimekaimust esiema Vana-Ainu pärast. Ka Sommeri jutustuse „And” peategelast Darjat taunib küla tema ravitsejavõimete pärast. Lotmani järgi on nad semiosfääri perifeerias, kultuurse ja mütoloogilise maailma piiril tegutsevad subjektid, kes võivad korraga kahte maailma kuuludes olla tõlkijaks (Lotman 1999: 15). Perifeerse asukoha tõttu ei saagi ei Ainu ega Darja olla kogukonna täieõiguslikud liikmed, kuna külainimesed seostavad nendega ohtu.

Nii Ainu kui ka Darja on aga laitmatu kontaktis iseenda siseilma, kus ei valitse egoistlikud motiivid ega mõttemustrid, vaid looduse märgid, esivanemate õpetused, enneelanute hääled ja tulevikku kuulutatavad unenäod. Kuigi mõlemad tegutsevad suurema osa ajast üksinda, on nad samas seotud paljude teistega. Ainuga on pidevalt kaasas näiteks Vana-Ainu ja vanaema õpetussõnad: „Vanaimä ollõ opanu, et kuukõ veereq ei toheq karvadsõ saiaq” (Kauksi 1998: 88)⁴ jne. Darja saab sõnumeid esivanematelt ja pühakutelt ning temaga on pidevas kontaktis lapsena surnud venna Proka vaim: „Proka vaim oli temaga jaganud Jumalalt saadud silmavalgust ja ta nägi nnyd kaugemale, mõistis rohkem. Vahel ytles kusagilt üks hääl talle, mida tuli teha, vahel leidis ta end taipavat inimeste mõtteid ja kavatsusi” (Sommer 2010: 15).

⁴ Vanaema oli õpetanud, et kookide servad ei tohi karvased saada.

Kui lähemas minevikus (s.o sellises ajas, mida teose autor on ise ja vahendamata kogunud) aset leidnud lõunaeesti lugudes on idüllil vähem ja Bahtini mõistes „tasandamata“, st harmoonilisest kogukonnast ühel või teisel põhjusel esile tõusvaid tegelaskujusid rohkem, siis kaugema ajaloo kirjeldustes sulab kõik kokku ühtlaseks ja helgeks koosluseks. Näiteks Lauri Sommeri jutustuse „And“ alguses siseneb autorihääl katkendlike dokumenteeritud momentide vahendusel just viimast laadi minevikku: „Olin kaua meetrika- raamatuid silmitsenud. [---] Preestrid vahetusid, mõne käekirjast ei saanud kõike aru [---]. Mõned hääled kutsusid sealt, iidsed lähedased naisekujud sulasid kokku. Kylad vahetuvad, õitsevad ja kaovad, aga hinged jäävad“ (Sommer 2010: 7–8).

Lisaks kirikuraamatutes seisvate nimede „meelde tuletamisele“ on siin oluline ka vaimne sisseelamine kohaühtsusesse, millest räägib ka Bahtin (1987: 157). Kogukonnast lahti rebitud üksikindiviid võib astuda taas iseenda kaudu kontakti oma esivanemate ja pärimusega, kui ta asub õiges kohas: „[---] kui seisad tyhjaks jäänud läveesisel, saavad Suga kõneleda need, kelle jalad kord seda teed kulutasid. [---] igayks on liigutav osake ringis, elu ja surma kaudu teistega seotud, tehtu, mõeldu ja oldu kaudu“ (Sommer 2010: 8). Läveesiselt astub jutustaja siinpoolsest maailmast kõikehõlmavasse ühtsusse ammu möödunud eludega.

Mütoloogilise teadvuse otsingud

Loodusega harmoonias elavaid traditsioonilise kogukonna inimesi kujutatakse lõunaeesti kirjanduses reeglina praegustest parematena. Seda vaatamata tõigale, et paljud neist põhinevad reaalselt eksisteerinud isikutel ning on seetõttu vastupidiselt Bahtini idüllimudelile võrdlemisi kordumatud isikud, kes mõtlevad ja tunnevad vahel üsna tänapäeva inimeste moodi ja teevad ka eksisamme.

Praegusaja inimesest paremaks ja terviklikumaks muudab tegelasi nende lähedus ürgsele ja mütoloogilisele maailmale, s.o neis ladestuv pärimuskiht, oskus mõista looduse märke ja lugeda oma keskkonnast välja eelmiste põlvete teateid ning unenägudest tulevikumärke, valida eri kriisiolukordadeks õige käitumisviis jne. Seda kõike võib nimetada võimeks või oskuseks saada iseenda kaudu esivanemate kogemusest abi või tuge. Teadete kohalejõudmiseks peab üksikisikul olema esivanemate ja ümbrusega eriline ühendus, mis eeldab aga tänapäevasest hoopis teistsugust maailmamõistmise viisi. Niisugust pärimuslikku maailmapilti püütakse järele aimata siin käsitletavatest teostest eelkõige nendes, mida eelnevalt liigitasin tunnetavateks (s.o Kauksi Ülle „Paat“ ja Sommeri „And“ ning „Räestu raamat“).

Usundiloolane Mircea Eliade asetab vastamisi müütilise ja ajaloolise teadvuse, tõstes esile müütiliselt mõtlevad kogukonnad, kes järgivad enda positsioneerimisel mikro- ja makrokosmose analoogiat. Tunnetades end kosmilise tsükli osakesena, saavutab müütiliselt mõtleva kogukonna liige elus teatud sakraalse dimensiooni. (Eliade 1963: 344). Eliade müütiline teadvus seostub seega pigem ürgse tsüklilise ajaga, mida iseloomustab igavene hävingu ja uuestisünni korduv ring. Müütiliselt mõtleivate traditsiooniliste kogukondade inimese teeb „suureks“ (s.o tema eksistentsi mõtestatuks) juba pärimuses ja kollektiivses mälus formuleeritud teadmiste ja tehtud tegude kordamine (Eliade 1963: 336). Sellises maailmanägemuses on elav põlvkond lihtsalt järjekordne lüli tsüklis, kes ei erine oma esivanematest, kuid kes just seetõttu tajub end maailmakõiksuse taustal terviklikumalt, seda erinevalt tänapäeva läänemaailmas domineerivast ajaloolisest teadvusest, kus üksikisikul tuleb end mõtestada vaid rea ajaloosündmuste taustal.

Müütilist mõtlemist ei saa ajaloolise teadvusega maailmas enam päriselt taastada, kuid püüdlus seda mõista säilib. Juri Lotman

selgitab essees „Müüt – nimi – kultuur“, kuidas tänapäeva teadvuse kandja võib mütoloogilist mõtlemist vaid ette kujutada. Sünnipäraselt ajaloolise mõtlemise „omandanu“ ei saa end müütilisse teadvusse ümber lülitada, ta saab keeles säilinud kildude põhjal vaid üht-teist oletada (Lotman 1999: 199). Samas märgib Lotman, et mütoloogilised tekstid on mittemütoloogilist tüüpi kultuuride jaoks väga olulised ning seda kinnitavad pidevad katsed neid tekste „teadvuse tavanormidesse“ tõlkida, mille tulemusena sünnivad metafoorsed konstruktsioonid (Lotman 1999: 200). Lõunaeesti kirjandus püüab samuti mütoloogilist teadvust järele aimata ning põimida seda vältimatu ajaloolise tegelikkusega. Selle tulemusel tekib tekstides omalaadne tunnetusilm, mis arvestab nii mütoloogilise kui ka ajaloolise teadvusega, püüdes vaadata üle nende vastandlikkusest.

Müütiline tasand paistab eriti selgelt välja Kauksi Ülle „Paadi“ ja Sommeri „Anni“ nimihingede temaatikast. „Paadis“ on üsna oluline tegelane Ainu nimekaimust esivanem Vana-Ainu, kes ise küll kordagi romaani tegevuses ei osale, kuid kellele Ainu pidevalt mõtleb ja kellega tema saatus paljuski sarnaneb: „Nii laul’ vanaimä tsõdsõ, kiä synnu pääleq lukõq mõist’ ni kiä oll ka Ainu oll’, Vana-Ainu oll’ ka esiq mehele lännüq“ (Kauksi 1998: 20–21).⁵ Sommeri „Annis“ tunneb Darja ühtekuuluvustunnet nii oma nimipühaku („[---] Pyhä Daafo, mu uma sysar [---]“ (Sommer 2010: 23)) kui ka kõigi teiste Darja-nimeliste naistega: „Nende kylakolgas rohkem Darjasid polnud, aga aastate pärast kohtas ta oma nimikuid lähedal ja kaugel kirmastel käies. [---] Seda justkui esimesest tähest vallanduvat ja pikkamisi laskuvat nime hõigatavat kuulates tundis ta tihti mingit sooja, õelikku tunnet – mõned näod olidki sarnased [---]“ (Sommer 2010: 10).

⁵ Nii laulis vanaema isa õde, kes oskas sõnu peale lugeda ning kes samuti Ainu oli, Vana-Ainu oli ka ise mehele läinud.

Ainu ega Darja ei näe põhimõttelist erinevust enda ning oma esivanematest nimekaimude vahel ning mõlemad kordavad nende teadmisi ja tegusid. Kuigi „väljastpoolt“ suunavad mõlema elukäiku kogukonna reeglistik ja ajaloosündmused, tegutsevad nad ise „seestpoolt“ tuleva abi, s.o mütoloogilises teadvuses tallel olevate vihjete järgi, ja ei taju end mitte välisilma taustal, vaid laiemal sakraalsel plaanil. Ühendus, või õigupoolest samasus oma nimihingedega annab nii Ainule kui ka Darjale jõudu ja juhatab kätte vastuse kriisiolukordades, sest osa neist on eelmistes elutsüklites samas olukorras justkui juba olnud.

Kohavaimust vaevatud rännakud

Kui neis tekstides, mis püüavad eelkõige tunnetada, on võtmetähtsusega mütoloogilised otsingud, siis nendes, mis liigituvad mõtestavateks (s.o Kõivu Pekri-raamat ja Kiluski „Veidrikud ja võpatused“), võib täheldada teatavat juurtega seonduvat ängistust. Tiia Allas on seda Madis Kõivu järgi nimetanud kohavaimust vaevatuseks (Allas 2010). Erinevalt tunnetavatest tekstidest, kus ühtki esivanemate väärtust reeglina küsimuse alla ei seata, kirjeldatakse siin ka arhailise ideaali ja muutunud maailma vahel toimuvaid põrkumisi, mille keermesse jäävad tegelased satuvad teatavasse identiteedikriisi. Viimane ilmneb hästi nendes teostes toimuvate rännakute juures. Kuigi rännakumotiivi esinemine lõunaestli kirjanduses pole ise midagi erakordset, illustreerivad vaadeldavates teostes aset leidvate rännakute põhjused, sihid ning teekonna detailid mainitud ängistusega seonduvaid ühisjooni.

Tähtsaim rännakuidee lõunaestli kirjanduses on tagasimineku juurte juurde. Esimeseks naasmisüleskutseks võib pidada arvatavasti juba Kauksi Ülle debüütluulekogus „Kesk umma mäke“ (1987) ilmunud rahvalaululist ballaadi „Poig siist perrest...“ (Kauksi

1987: 32–36). Kauksi ise on nimetanud seda žanri „lugulauluks“⁶ ja hiljem kasutanud ka sõna „tagasilaul“ (Kauksi 2002: 96). See räägib kodutalust linna kolinud noormehest, keda pereliikmed tagasi kutsuvad. Loo lõpplahenduses seguneb pimeda vanaema sõnade vahendusel esitatud „ürgne kutse“ mehe enda südametunnistuse häälega, mille järel ta naasebki. Selle loo sõnum kordub ka teistes lõunaeeesti ilukirjandusteostes ning võiks rääkida isegi omamoodi püha kojunaasmise narratiivist. Õige ja isegi sakraliseeritud on vaid uuesti alguspunktis ehk oma juurte juures lõppev ränd. Müütiliste süžeede kosmoloogilisse harmooniasse suubuvad „õnnelikud“ lõpud ei ole aga üle kantavad proosateoste omaelulooliste taustadega reaalsusse, n-ö päris maailma. Seal võib püha kojunaasmine ka vaid pooleldi õnnestuda või sootuks läbi kukkuda. Harda koduigatsuse asemel on osa tänapäeva lõunaeeesti kirjandust laetud ideaali ja tegelikkuse lepitamatusest küpsenud ängiga, mida kogevad identiteedikriisis vaevlevad (rändajatest) tegelased. Ühelt poolt piinab rändajat süütunne traditsiooni ja juurte ees, teisalt tirib teda individualistlik kirg uudse ja võõra järele ning suutmata neid kaht äärmust endas lepitada, ei leia ta kusagil rahu.

Kojujõudmine võib kulmineeruda ka kummalises liminaalses tsoonis, kus ei olda ei kohal ega ära. Seesuguses versioonis on rändaja saatus jäädagi tee peale pendeldama (eelkõige tunnetuslikus plaanis), kuulumata ei selle algusega sihtpunkti. Pendeldamisnarratiivi alla võiks paigutada lõunaeeesti „bussikirjandus“, millest on rohkem kirjutanud Valdo Valper (2003). Tõepoolest, busse esineb üsna palju nii lõunaeeesti luules, proosas kui ka draamas. Ka „Veidrike ja võpatuste“ minategelane istub loo jutustamise olevikus bussis, jääb seal vahel magamagi ning tema niigi raskesti struktureeritavad mälestused segunevad sürreaalsete unenäopiltidega.

⁶ Kauksi Ülle teine, 1989. aastal ilmunud kogu kannab pealkirja „Hanõ vai luigõ: Tossin lugulaulu“.

Jutustamise ajal elab täiskasvanud peategelane linnas, ometi ei jäta lapsepõlvkodu kohavaim teda tegelikult kusagil maha, ühe jalaga on ta alati kodukolkas: „Ükskõik kus linnas parasjagu elan või millesse riiki kunagi reisin, seda kohta kannan endaga alati kaasas nagu. Ähkides, nagu ülekaaluline lisakilosid“ (Kilusk 2012: 9).

Koht kui raam

Kõik loetletud võru vaimu tekstuaalsed tunnused paigutab raamidesse koht. Vaadeldavate teoste ruumiline taust haakub nii lugude tõestisündinud ainese ja pärimusliku kihistuse, kogukondlikkuse, müütiliste otsingute kui ka kohavaimust vaevatuse teemaga. Tähendusega üle kirjutatud kohta võib vaadelda peamise võru või lõunaeeesti vaimu avaldusena. Koht hoiab koos kogukonda, keelt ja kultuuri. Ka (kultuuri)mälu või mälestused, millele enamus lõunaeeesti kirjandust üles on ehitatud, eksisteerivad tänu kohale. Gaston Bachelardi järgi on mälu olemuselt ruumiline: „Oma tuhandes sombus sisaldab ruum kokkusurutud aega. Selleks ruum ongi“ (Bachelard 1999: 44). Mineviku sündmusi mäletatakse peamiselt selle järgi, kus kohas need aset leidsid. Mida kindlamini on mälestused kohade külge seotud, seda kindlamalt nad püsivad ja koht on võimeline neid sündmusi inimese teadvuses uuesti esile manama.

Anti Randviiru järgi on semiootiliselt vaadeldav ruum kultuurist lahutamatu: ruumilisse kultuuriareaali toetuvad „individuaalse, kultuurilise, sotsiaalse identiteedi kõik füüsilised abivahendid ja tugistruktuurid“ (Randviir 2010: 10), kultuur mõjutab seda, kuidas ruumist aru saadakse ning ruuminarratiiviga kaasub omakorda kultuuri mõtestamine ja eneserefleksioon (Randviir 2010: 10–11). Ka kirjandusteose ruum on alati inimese piiritletud ja kannab inimese antud tähendusi, seega on see inimese loodud ruum. Nii nagu kirjandusteose tegelasi ei saa vaadelda kui päris inimesi, ei saa ka

lõunaeesti kirjanduse ruumi samastada empiirilise Lõuna-Eestiga. Siin vaadeldavate teoste ruumivalikud kultuurilise konstruktsiooni tähenduses väärtustavad enamjaolt kultuurilise identiteedi jaoks olulist: arhailise ja folkloorse värvinguga maakohti ja looduse lähedust.

Looduslähedane maakoht kui lõunaeesti kirjanduse tüüpiline tegevuspaik ja väärtuste kese vastandub ühelt poolt linnale või mis tahes linlikke väärtusi kandvale ruumile, mida kujutatakse üldjuhul negatiivses võtmes, ning teiselt poolt mütoloogilisele ruumile, mida valitsevad n-ö inimesest kõrgemad ja võimsamad jõud. Mõlemast kõneleb ka Lotmani semiosfääri-teooria. Vastandumist võõrale inimtekkelisele kultuurile illustreerib Lotman barbarite konstrueerimise näitega: korrastatud kultuuriruumi piiridest väljaspool asuva välismaailma põhitunnuseks on ühise keele puudumine piiride sisse jääva maailmaga (Lotman 1999: 17). Mütoloogiline maailm on samas käsitluses kultuurse ruumi suhtes kaootiliste ja korratute ürgjõudude valdusala, mille piiril tegutsevad iseäralike võimetega inimesed (nagu ka lõunaeesti kirjanduses esinevad nõiad või sepad), kes korraga kahte maailma kuuludes võivad olla tõlkijateks (Lotman 1999: 15).

Lotmani teoorias pole nende kahe kultuurilise tsentri suhtes mittekuultuurina eksisteeriva ruumi mehaanikal põhimõttelist erinevust, kuna tsenter on see, kes need mõlemad konstrueerib ning neist saabuvad mitteteated teadeteks tõlgib. Küll aga ilmneb erinevus neile ruumidele omistatud hinnangute osas, millest Lotman selles käsitluses lähemalt juttu ei tee. Kuigi nii võõraste inimeste kui ka mitte-inimeste ruumid on mõlemad tsentrist vaadatuna korrastamata või antistruktuursed ning kohati vaenulikudki, on mütoloogiline ruum reeglina siiski rohkem „oma“ kui võõraste inimeste võõraste väärtustega ruum. Samuti ei saa mütoloogilise maailma inimesteüleseid seadusi küsimuse alla seada, küll aga võõra kultuuri

omi. Lõunaeesti kirjanduses on mütoloogiline ruum, sealhulgas selle vaenulik osa, selgelt kõrgemal positsioonil kui inimtekkeline välisilm, s.o linn või linnastunud asula.

Tõeline kodu on kõnealustes teostes talu, mille õuel asub kõigi väärtuste keskpunkt. Talu seostub põhimõtteliselt kõikide eelnevalt mainitud võru vaimu tunnustega, sellega on tihedalt läbi põimunud nii omaelulooline tasand, traditsioonilise kogukondliku eluviisi kujutus, mütoloogilise teadvuse otsingutega seonduvad aspektid kui ka kohavaimust vaevatuse juurte poole kiskuv äärmus. Maakoha väärtustele vastandub linn, mis seostub eelkõige uudsete ideede ja kommete ning vabadustega, mis võivad teatud piirini mõjuda positiivselt indiviidile, kuid hävitavalt traditsioonilisele kogukonnale.

Veekogud ja mets on vaadeldavates teostes n-ö inimese kehtestatud piiridest väljas asuvad kohad. Veekogud näivad tekstides seonduvat inimhinge, selle ülenduse ja müütilise ühendusega esivanemate maailmaga, milles võib näha viidet ka folkloorile ja rahvausule, kus paljusid jõgesid ja järvi on peetud pühaks. Mets, mis on samuti omamoodi piir teispoolsusega, võib seevastu osutada üsna vaenulikuks, kuna seletamatu ja tähistamatu „metsik“ loodus ja surma märgid asuvad seal inimeste ruumile kõige lähemal. Kui veekogude kaudu saabuvad teadmised ja ettekuulutused esivanematelt on pigem ülendavad, siis metsast või soost läbi jooksev piir teispoolsusega on pigem hirmutav. Metsa all või soos puudub n-ö kindel jalgealune ja vaateulatus ning inimeste maailma tavadel on seal vähem kaalu.

Alevit eristab taludest koosnevast külast linlik kokkusurutud asustus, mille tulemusena tekib ühiskasutus ruum. Samuti iseloomustab seda kohta pigem lineaarne kui tsükliline ajataju, mis vähendab kohaühtsust. Aleviinimesed püüavad juhinduda linlikest väärtustest ja vabadustest, kuid sobiva avatud ja dünaamilise keskonna puudumisel need põhimõtted moonduvad. Eelnevalt välja

toodud tunnustest seostub alev eelkõige kogukondliku idülliga, kuid esindades viimase vastandtendentsi, s.o linlike aspektide tõttu moonduvad ja pigem negatiivsete nähtustega seonduvat elamise viisi. Ometi õhkub ka alevi n-õ pealispinna alt kohaühtsuse märke, mida ei osata aga (enam) tõlgendada. Samuti on valdavalt groteskse keskmee varjust märgata igatsust teatavate sügavamate väärtuste järele.

Kokkuvõtteks

Pärast nimetatud tunnuste analüüsi tuleb järeldada, et võru või lõunaeeesti vaimu seletamisel ei ole võimalik vaadata mööda kohavaimu küsimusest. Tekstide ruumilise tausta vaatlemine aitab põhjalikumalt avada ka teisi tunnuskimpe, mis ilma kohaseoseta ei ole ilmingimata lõunaeeesti kirjanduse spetsiifilised, kuid aitavad edukalt analüüsida vaimu kirjandusliku konstrueerimise vahendeid ja avaldumisviise konkreetsetes teostes. Ühe või teise teose nn võruvaimulisuse määramiseks tuleb niisiis esmalt vaadelda selle ruumi ning seejärel teisi tunnuseid. Nagu sai sedastatud juba uurimuse küsimuse püstituses, pole võru vaimu mõistet võimalik üheselt seletada ning ka siin välja toodud võimalused pole kindlasti ammendavad. Vaimu teemaga tegelemine avab kahtlemata uusi ja põnevaid uksi lõunaeeesti kirjanduse uurimiseks.

Kirjandus

- Allas, Tiia 2010. Mis diagnoos taa sääne om – kotussõvaimust vaivatu? Madis Kõiv ku võro kultuuriluu kiriapandja. – Võro instituudi toimõtiseq 24, 11–29.
- Allas, Tiia 2011. Reisikiräst poesiani sügävambän möttö: lõunõesti kirändüs 2000–2010. – Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat 9–10, 74–90.
- Bachelard, Gaston 1999. Ruumipoeetika. Tallinn: Vagabund.
- Bahtin, Mihhail 1987. Valitud töid. Koostaja Peeter Torop. Tallinn: Eesti Raamat.
- Eliade, Mircea 1963. Mythologies of Memory and Forgetting. – History of Religions, Vol. 2, No. 2, 329–344.
- Kauksi, Ülle 1987. Kesk umma mäke. Tallinn: Eesti Raamat.
- Kauksi, Ülle 1998. Paat. Tartu: Eesti Kostabi Šelts.
- Kauksi, Ülle 2000. Võro kirändüs – miä tuu um? – Võro kirändüse luumine. Võro instituudi toimõtiseq 7, 264–273.
- Kauksi, Ülle 2002. Tulõvikusttulõminõ – Mercast Taarkaniq. – Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat 1, 93–98.
- Kilusk, Ott 2012. Veidrikud ja võpatused. Tallinn: Menu Kirjastus.
- Krull, Hasso 2012. Emaemade tähe all. Kauksi Ülle etnofuturism ja eksperimentaalisim. – Looming 9, 1278–1289.
- Kõiv, Madis 1994. Genius Loci. – Akadeemia 4, 675–691.
- Kõiv, Madis 1999. Kähri kerko man Pekril. Studia memoriae. II. Võru: Võro Instituut.
- Lotman, Juri 1999. Semiosfääräst. Tallinn: Vagabund.
- Randviir, Anti 2010. Ruumisemiootika: tähendusliku maailma kaardistamine. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Saar, Evar 2000. Kotussõnimeq Madis Kõivu Pekri-raamatun. – Võro instituudi toimõtiseq 7, 250–259.
- Sommer, Lauri 2010. Kolm yksiklast. Tallinn: Menu Kirjastus.
- Sommer, Lauri 2012. Räestu raamat. Tallinn: Menu Kirjastus.
- Tintso, Margit 2013. Kuidas seletada Võru vaimu. Magistritöö. Tallinn: Tallinna Ülikool.

- Tonts, Ülo 2002. Lõunaeesti kirjandus ja eesti kirjanduse uurimine. – Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat 1, 30–34.
- Valper, Valdo 2003. Bussisõidu mõost vahtsõmba Võro kirändüse pääle. – Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat 2, 63–70.
- Valper, Valdo 2006. Mitmõkeeline võro kirändüs. – Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat 5, 106–117.
- Valper, Valdo 2007. Sissevaateid võru kirjandusse. Bakalaureusetöö. Tartu: Tartu Ülikool.
- Velsker, Mart (ilmumas 2013). Võru kirjanduse kujunemislugu. [Peatükk Võru Instituudi eestvedamisel ilmuvast võru kirjanduse õpikust. Käsikiri 30 lk.]

Explicating Võru Spirit: On Exceptional Spirit of Southern Estonian Fiction in the Modern Works of Prose

Keywords: Southern Estonian language and culture, local identity, autobiography and fiction, community, mythological consciousness, spirit of a place, place and memory, literature in Võru dialect, Estonian language and its dialects

The current article is based on the master thesis that aims to find explanations for the abstract concept called Võru or Southern Estonian spirit based on the features that can be found in the works of fiction. In order to specify these features, the study examined five works of Southern Estonian prose from the years 1998–2012.

As a result of the textual analysis the following aspects regarding the Southern Estonian spirit in fiction have been determined: firstly, this phenomenon can be associated to autobiographical or documental moments that can rather be seen as biographies of families or communities not individuals; secondly, the spirit can be explained based on the idyllic lifestyle of the archaic community that has been valued in Southern Estonian literature; thirdly, the spirit can occur in the pursuits of comprehending the so-called mythological consciousness of the archaic ancestors; fourthly, it can be associated to the particular tension in one's mind between the responsibility regarding the origin that carries traditional values and hunger for innovation that supposes leaving the past.

All above mentioned features depend on the phenomenon of meaningful place in the Southern Estonian fiction that acts as a frame for the other explanations for the spirit.