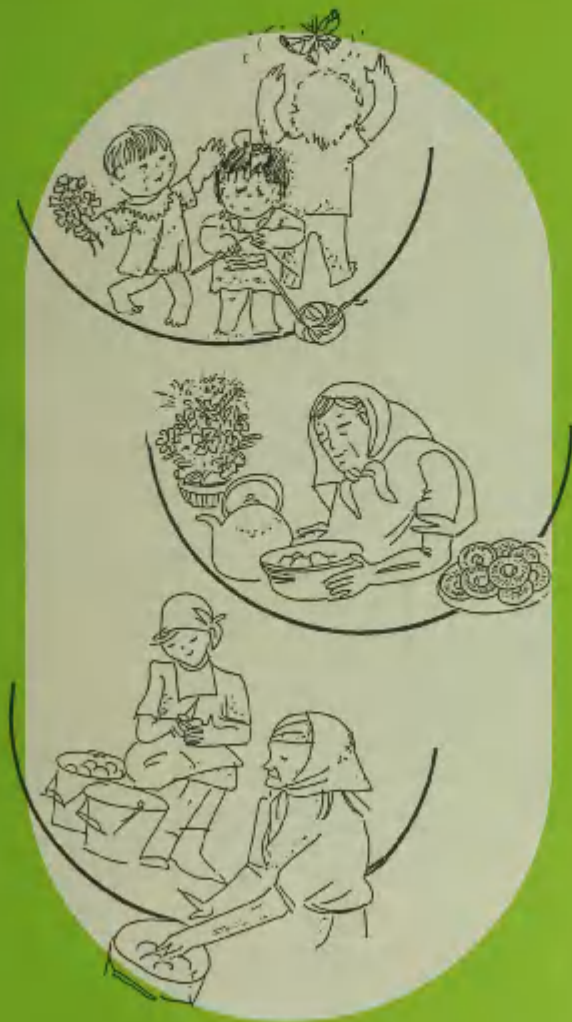


KULTUUR JA MÄLÜ



STUDIA ETHNOLOGICA TARTUENSIA 4
Tartu Ülikooli etnoloogia õppetool

STUDIA ETHNOLOGICA TARTUENSIA 4
Tartu Ülikooli etnoloogia õppetool

KULTUUR JA MÄLU
KONVERENTSI MATERJALE

TARTU 2001

Tartu Ülikool
etnoloogia õppetooli väljaanne
Ülikooli 18, Tartu

Toimetajad: Terje Anepaio, Ene Kõresaar

Keeletoimetaja Leelo Jago

Kaane kujundanud Aita Linnas

Kaanel: Sirje Orveti joonistused vanaema-kodu ainetel

Raamatu ilmumist toetas
Eesti Teadusfond

© Tartu Ülikool, 2001
© Artiklite autorid, 2001

ISSN 1406-4324
ISBN 9985-4-0167-0

Tartu Ülikooli Kirjastus
Tiigi 78, Tartu 50410
Tellimus nr. 743. 2000

SISUKORD

Sissejuhatus	9
EDUARD PARHOMENKO (Tartu Ülikool) Meeldetoomine kui olnu taastoomine tuleva võimalikkusena. <i>Erinnerung ja Wiederholung</i> Martin Heideggeri mõtlemises	17
Remembering as retrieving of the past as a possibility of the coming. <i>Erinnerung and Wiederholung</i> in the thinking of Martin Heidegger. <i>Summary</i>	33
INGA DOROFJEVA (Tartu Ülikool) Juri Lotman ja Boris Uspenski: mõtteid kultuurist ja mälust ..	35
Juri Lotman and Boris Uspenski conception of culture and memory. <i>Summary</i>	41
ENE KÕRESAAR (Tartu Ülikool) <i>Kollektiivne mälu</i> ja eluloouurimine	42
<i>Collective memory</i> and biographical research. <i>Summary</i>	56
TAISTO RAUDALAINEN (Helsingi Ülikool) Traditsioonisidus elulooline jutustamine: mäluainese etnopoetiline tekstualiseerimine	59
Tradition-bound life-experience narrative. 'The ethnopoetic textualization' of memories. <i>Summary</i>	77

KAIDO ORULA (Tartu Ülikool) Kultuurmälu ajaloolise raamaturetseptiooni peeglis. Näide varauusaegsest raamatumälust ja selle lugemisest tänapäeval	79
Book reception as a mirror of committing to memory and remembering culture in Early Modern Europe. Some examples from the practices of compiling booklists and about their understanding today. <i>Summary</i>	95
KURMO KONSA (Tartu Ülikool) Artefaktide mälu — eestikeelse trükise juhtum	97
Artifacts' memory — a case of an Estonian printed matter. <i>Summary</i>	109
SIIM SULTSON (Tallinna Pedagoogiline Ülikool) Ideoloogiline arhitektuur kui üks mälu kandjaid: Itaalia, Saksamaa, Nõukogude Liit	111
Ideological architecture as memory support: Italy, Germany, Soviet Union. <i>Summary</i>	122
KAIRE NURK (Tartu Ülikool) Mäss mälu vastu kaasaegses Eesti kunstis	124
Revolt against memory in modern Estonian art. <i>Summary</i>	141
EPP ANNUS (Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus) Rahvus — unustamine või mäletamine	143
Nation between forgetting and remembering. <i>Summary</i>	160

KARIN HIIEMAA (Tartu Ülikool)	
Eestlaste etnilisest mälust Lõuna-Aafrika näite põhjal	162
About the ethnical memory of Estonians. On the grounds of South-African example. <i>Summary</i>	173
AILI AARELAID (Rahvusvaheliste ja Sotsiaaluuringute Instituut)	
Kaks mudelit eestlaste kohanemisel Teise maailmasõja tagajärjel aset leidnud kultuurireaalsuse kontekstuaalsete muutustega	174
Estonians' adaptation to new culture realities after World War II. <i>Summary</i>	196
TERJE ANEPAIO (Ajaloo Instituut)	
Trauma ja mälu. Mineviku ületamisest represseritute kogemuses	198
Trauma and memory: repressed Estonians coping with past. <i>Summary</i>	214
AIGI RAHI (Tartu Ülikool)	
Sündmus eri allikate valguses (küüditatute näite varal)	216
A historical event in the light of different sources (According to the reports of repressed people). <i>Summary</i>	225
TIIU JAAGO (Tartu Ülikool)	
Kuidas mõista pärimusjutu tõde?	227
How to interpret the truth of a traditional narrative? <i>Summary</i>	242

RIINA REINVELT (Eesti Rahva Muuseum)	
Mida ei mäleta, seda pole olnud?	244
Has it been or existed if You don't remember it? <i>Summary</i>	255
DAVID VSEVIOV (Eesti Kunstiakadeemia)	
Kas ajalugu "mäletab"?	257
Does history "remember"? <i>Summary</i>	266

SISSEJUHATUS

Inimkultuuri ja -ühiskonna areng on seotud lahutamatult võimega mäletada. Isegi soov lammutada minevikku, luua midagi uut ja teistsugust vallandub meenutusest, et me oleme kujunenud nendeks, kes me oleme. Kultuur ei ole mäleta võimalik.

Mälu ja mäletamise teema on tänapäeva ühiskonnas ja kultuuriteadustes mitmeti aktuaalne. Aastatuhandelõpu Euroopat haaranud mälu kultus seisneb palavikulises ajaloo ja kultuuri pärandi poole pöördumises. Eriti avaldub see mitmesuguses museaalses ning traditsioone taaselustavas, folkloriseerivas tegevuses. Mälu ja mäletamise poole pööratakse uute kollektiivsete identiteetide ehitamisel, kui vanad, traditsioonilised on hävinud. Mälust kui mäletamisest ja mälestamisest on saanud ühiskondliku diskussiooni objekt. Siit tuleb ka mälu mõiste kasutamise ebatapsus. Populaarsetes tekstides avalduvad erinevad arusaamad mälust kui muutumatuna säilitatud kindlast teadmisest ühelt poolt ning olevikus kinnitust saavast tähendusest teiselt poolt.

Ka kultuuri- ja sotsiaalteadustes pole ühtset mälu kontseptsiooni. 20. sajandi alguse mälu teoreetikute töödes keskendutakse kollektiivse teadmise vahendamisele sotsialisatsiooni- ja traditsiooni- protsessis. Sajandilõpu diskussioon aga keskendub pigem mälu- süsteemide ja ajaloo erisustele. Ajaloolased peavad mineviku tähenduse küsimuses mälu osaks siduda indiviidid (ja ühiskond) traditsioonilise märgisüsteemiga. Pärimuslike mälestuste historiseerimisega toimus selle käsitluse järgi mälu kandjatest lahutamine. Seetõttu on mälu vastandatud ajaloolole. Tänapäeval pöördub seesugune probleemiasetus ajaloolise antropoloogia mõjul pigem diskussiooniks traditsioonilistest ja modernsetest orientatsioonidest kultuuris.

1960.–1970. aastatel kaastakse teaduslikku diskussiooni mälestuse mõiste. Etnoloogia, folkloristika ja *oral history* (taas)avastasid elava mälu — mälestuse, raputades nii teaduse objektiivsuse kriteeriume. Elav mälu allikana esitas teadusele väljakutse, sest sellele ei saanud läheneda samal moel kui konventsionaalsele allikmaterjalile. Järgnes interdistsiplinaarne diskussioon, millesse haarati ka kirjandusteadus ja kunstiajalugu. Selles diskussioonis ei keskendunud enam niivõrd raskesti piiritletavale mälestusele, vaid pigem abstraktsele mälumõistele.

Tänapäeva mälu-uurimine püüab ületada kitsa mälu-ajalugu-problemaatika piire, püüdleb tagasi eelmise sajandi alguse avatud mälukontseptsiooni juurde. Mälus nähakse võimalust teadusliku vaatenurga laienemiseks indiviidile, vähemusele ja nn äärestruktuuridele laiemalt. Tänapäeva pluralistlikku ühiskonda iseloomustab identifitseerimisprotsesside paljusus ning nende mõistmisele ja aktsepteerimisele võib (kollektiivse) mälu diskussioon olla oluliseks impulsiks.

Ka Eestis on viimastel aastatel hakatud mäluprobleematikat teadvustama. Õigupoolest muutus mäluküsimus Eestis aktuaalseks rahvusliku ärkamisajaga, kui pidada silmas C. R. Jakobsoni rahvusliku mälu konstruktsiooni. Kaksikümmend aastat hiljem algatas J. Hurt ülemaalse “rahva mälestuste” kogumise aktsiooni. 20. sajandi algul pandi alus etnoloogia- ja folkloristikateadusele, mis tegelesid mälu-uurimisega Hurda vaimus, mõistes mälu kui traditsiooni — üldist kultuuripagasit, mille mingi grupi liikmed pärandavad oma järeltulijatele. See pagas sisaldab käitumisviiside ja väärtushinnangute kõrval ka minevikuteadmist, mida säilitatakse ja hoitakse unustamise eest. Viimase funktsiooni võttis endale ka rahvuslik ajalookirjutus.

20. sajandi teine pool Eestis oli mälukonfliktide aeg. Mälu pidi säilima seal, kus mäletamine oli muudetud võimatuks. Ametlik mälu, mida kujundas riik, võitles kogemusel põhineva kollektiivse mäluga, mis toitus ajaloo pärimusest, rahvuslikust kirjandusest ja tähtpäevadest.

Kollektiivse mälu ja ajalookirjutuse leppimine toimus 1990. aastate algul paradoksaalsel kombel samal moel kui nende konfliktiki. Nii nagu Nõukogude okupatsioon algas mälestusmärkide maha-

kiskumise ja uute püstitamise, nii sai ka vabariigi taastamine alguse eelmiste ennistamise ja teiste ärakoristamisega. Suulise mälu osaks sai kirjaliku järeleaitamine. Mälestuste kogumise aktioonidega, mille eesmärgiks oli “anda eestlastele tagasi nende elulugu”, võrdsustati biograafiline kogemus kollektiivse ajaloo.

1990. aastate teist poolt iseloomustab sotsiaalse mälu diferentseerumine Eestis. Erinevad sotsiaalsed mälad saavad konkurentsisis õiguse eest ajaloole ühiskonnas eri tunnustuse osaliseks (või ei leia üldse tunnustust). See ilmneb näiteks ikka ja jälle aktiveeruvast diskussioonis “õigest” mälestamisest — kellele, milliseid mälestusmärke on sobilik püstitada ning kuhu? Ka ajalookirjutust, mis püüdleb tervikliku minevikukäsitluse poole, ning lammutab (osaliselt enda loodud) ajaloomüüte, konkureerib erinevate sotsiaalsete mäladega. Eriti on see tuntav eesti ajaloo võtmesündmuste, näiteks küüditamiste käsitlemisel ning rahvuslike juhtfiguuride kujutamisel.

Nii on mäluproblemaatika tõusmine Eesti kultuuriteaduste huvi-orbiiti 1990. aastatel mõneti oodatav. Teiselt poolt on teaduslik diskussioon mälast kui kultuurifenomenist ning analüütilisest kategooriast vajalik ja möödapääsmatu. Nagu ka üksteiselt õppimine, erinevate distsipliinide uurimiskogemuste vahetamine.

Käesolevasse kogumikku on koondatud kuusteist uurimust mälast, selle vormidest, funktsioonidest ja sotsiaalsetest tähendustest, andmaks ülevaadet, mida kultuuriteaduslikud distsipliinid on Eestis mälu uurimise vallas teinud ning mis suunas tegutsetakse. Kogumiku aluseks on 6.–7. oktoobril 2000 Tartu Ülikoolis etnoloogia õppetooli projekti “Mälu kui kultuuritegur” raames toimunud konverentsi ettekanded.

KULTUURIMÄLU — MÄLUKULTUUR

Kultuurisemiootikud käsitlevad kultuuri kollektiivse mälu. Tartu–Moskva semiootikakoolkonna jaoks, mille seisukohti käesolevas kogumikus refereerib Inga Dorofejeva, eristub kaks mäluvormi: info võimalikult täpsele säilitamisele suunatud informatiivne mälu ning selektiivne ja uusi tähendusi genereeriv kreatiivne

mälu. Iga kultuuri võib J. Lotmani järgi iseloomustada selle järgi, mida unustatakse ja mida mäletatakse. Aja möödudes, kultuurikoodide muutudes muutub ka mäletamise — unustamise paradigma. Kultuurimälust räägitakse tihti ka metafooride kaudu. Ehk tuntuimad kultuurimälu metafoorid on mälestusmärk ja raamatukogu, millest kumbki tähistab erisuguseid mäluvorme. Kultuuri-teoreetikud eristavad vastavalt kahte mäluvormi, funktsioonimälu ja salvestajamälu. Funktsioonimälu iseloomustab selektiivsus, ta aktualiseerib vaid osa võimalikest mälestustest, ta mäletab tuleviku heaks, s.t on teadlik mäluvorm. Salvestajamälu seevastu on eba-teadlik, passiivne ning minevikku suunatud.

Üks kultuurimälu metafoore — raamatukogu — on otseselt mineviku teenistuses, ta on minevikuteadmise säilitaja. Minevikuteadmiste kaotsiminekut, infokao vältimist peetakse ühiskonna (ja kultuuri) seisukohalt esmatahtsaks. Tehnoloogia arenguga pole probleem oma aktuaalsust kaotanud, pigem vastupidi. Kurmo Konsa käsitleb kultuuripärandi säilitamist raamatukogupraktikas esmapilgul paradoksaalsest aspektist — info säilitamist uuendamise kaudu. Raamat saab siin totaalse tähenduse, oma kõige erinevamate elementide terviklikkuses, ruumilises suletuses esindab ta üht ettekujutust mälust ja üht inimese loodud mälumudelit.

Kultuurimälu toetub tekstidele ning diskursustele. Raamatukultuur on kultuurimälu toetusbaas. Toetudes säilinud raamatuloeteludele otsib ajaloolane Kaido Orula vastust küsimusele, kuidas hoitakse 16.–17. sajandi Euroopa raamatukultuuris tallel kujundit oma kaasaegsete jaoks tuntud ja tunnustatud autori — Rotterdami Erasmuse mitmekülgsest elutööst.

Perioodil, mis elnimetatud artiklis vaatluse all, saab alguse mälu demokratiseerumine kirjakultuuri kättesaadavuse laiennemisega. Põhiliselt religioosse mälu vahetab välja sekulariseerunud kultuurimälu, mis vajab uut orientatsiooni. Selleks saab rahvus. Ajalooteadus ja kunst hakkavad konstrueerima rahvuslikku mälu, s.t nad legitimeerivad teatud kogukonna mingi kindla minevikukäsitluse kaudu.

Artiklis “Rahvus — unustamine või mäletamine” analüüsib kirjandusteadlane Epp Annus meetodeid, kuidas luuakse rahvuslik narratiiv. Ta rõhutab rahvusloome protsessi kahesuunalisust:

rahvuslik liikumine on sisult modernne liikumine, mis kannab endas progressiusku ning püüdleb täiusliku tuleviku poole. Toetamaks oma tulevikuihalust, loob ta sobiva mineviku, “käestlastud täiuslikkuse ajajärgu, mis asustatakse rahvuseelsete rahvusmeelsete kangelastega”.

Seega on rahvuslik mälu n-ö olevikuprojekt, mis põhineb teatud mälustrateegiatel. Kunstiteadlane Siim Sultson analüüsib, kuidas samu strateegiaid, nt mitmesuguste (ning eri perioodidest pärit) ajalooliste sündmuste ja stiilide ühendamist kasutavad ka totalitaarsed režiimid, loomaks iseenast legitimeerivat minevikku.

Nii rahvuslik mälu kui ka totalitaarne mälukonstruktsioon on tervikud, nende loodud minevikukäsitus on ühtne ja jagamatu, mis väljendub n-ö. suurtes narratiivides. 1960. aastatel hakatakse kanoniseeritud minevikutõlgendusi ning nende loomise meetodeid vähehaaval kritiseerima nii ühiskonna- kui ka kultuuriteadustes, kunstis ja kirjanduses. Kunstnik ja kunstiajaloolane Kaire Nurk analüüsib analoogset protsessi Eesti kunstis 1990. aastatel, mil loobuti murranguliselt traditsioonilistest kunstikaanonitest ning esiplaanile tõusis individuaalne (muutuva) kogemus.

KOLLEKTIIVNE MÄLU — INDIVIDUAALNE MÄLU

Mälu ja mäletamine on õhtumaises mõtlemises põimunud tihedalt arusaamadega inimesest kui subjektist. Alates 19. sajandi teisest poolest on erinevad distsipliinid püüdnud visandada individuaalse mälu mudeleid. Mälu küsimus seotakse küsimusega olemisest, nagu näitab filosoof Eduard Parhomenko artiklis “Meeldetoomine kui olnu taastoomine tuleva võimalikkusena. *Erinnerung* ja *Wiederholung* Heideggeri mõtlemises”. Meenutamise ja korduse puhul pole Heideggeri järgi tegemist teadvuslike seisundite või mentaalsete protsessidega, vaid inimese olemise viisidega. Edasise individuaalse mälu käsitluste seisukohalt on Heideggeri mõtlemises oluline nii see, et meenutamine saab võimalikuks vaid unustamise põhjalt, kui ka see, et meenutamine ei tähenda ühe ja sama identset kordamist ning minevikusündmuste objektiivset kindlakstegemist.

Biograafilise mälu kerkimisega ajaloo mõistmise keskpunkti sai alguse uus minevikukäsitlus. 1960.–1970. aastatel (taas)avastati Euroopa kultuuri- ja sotsiaalteadustes elulood ja mälestused kui allikad ning meetod. Kultuuri kui kollektiivset teadmist ja kogemust hakati üha enam uurima läbi biograafilise prisma, mis ühtlasi tähendas kollektiivse-individuaalse dilemma taasaktualiseerumist kultuuriuurimises. Etnoloog Ene Kõresaar käsitleb kollektiivse mälu kontseptsiooni arengut eluloouurimisega tegelevates distsipliinides (etnoloogia, folkloristika, sotsioloogia, *oral history*). Eri-nevad eluloouurimisega tegelevad distsipliinid näevad kollektiivsust eri moodi teljel sündmus–kogemus–mälestus/meenutamine–vorm. Kui *oral history* interpreteerib elulugusid kui kollektiivse mõtlemis- ja käitumismustri väljendust, siis sotsiaalanthropoloogiliselt orienteeritud eluloouurijad keskenduvad pigem sellele, kuidas elulugudes väljenduvad sotsiaalsed suhted ning kuidas mälestused teatud sündmustest on interpreteeritavad sotsiaalsetes kategooriates. Folkloristlik ja etnoloogiline jutustamise uurimine keskendub individuaalse jutustuse seostele ühise jututraditsiooniga.

Folklorist Taisto Raudalainen vaatlebki kollektiivse–individuaalse küsimust kitsamalt vanema põlvkonna ingerisoomi naiste eluloolistes jutustustes. Ta näitab, kuidas traditsioonilises ühiskonnas vahendatakse biograafilist kogemust kollektiivsetele tõlgendus- ja väljendusvormelitele tuginedes. Isiklikult kogetu sõelutakse läbi traditsiooni poolt pakutavate, konventsionaalsetele vorminõuetele allutatud mentaalsete skeemide. Individuaalset (episoodilist) mälu võib suunata teatud kultuurisidusate võtetega ning võimendada nii ühtesid või teisi mälupilte.

Kollektiivse mälu loomist tänapäeva väikeses hajas etnilises kogukonnas analüüsib ajaloolane Karin Hiimaa artiklis “Eestlaste etnilisest mälust Lõuna-Aafrika näite puhul”. Laialipillatud etnilises grupis, kus etniline identiteet ei toetu enam tavapärasele karakteristikutele nagu ühine keel, religioon või seltsielu, konstrueerivad indiviidid neile vajaliku kollektiivse mälu juhuslikest, n-ö käepärastest pärimuslikest elementidest, mille hulgas legend linnast, mis kunagi valmis ei saa, ning vanemate lapsepõlvkodust pärit kuusekäbi on võrdse tähtsusega.

Individuaalsete minevikukogemuste põhjal tekivad erinevates aegruumides erisugused ajalootõlgendused ja eluhiakud. Selle kogemuse mõju ühiskonna olevikule ja tulevikuplaneeringule on aga pigem alahinnatud. Ajendatuna integratsiooni sügavama tõlgendamise vajadusest tänapäeva Eestis on sotsiaalantropoloog Aili Aarelaid vaatluse alla võtnud eelkõige eestlaste eneste kohanemise- ja sulandumisprotsessid võrdlevalt Eestis ning Rootsis. Joonistades üldpildi eestlaste kohanemisest paralleelselt nõukogulike ja läänelike kultuurimallidega, visandab ta kaks integratsioonimudeli võimalust, mida saaks rakendada ka Eestisse sisserännanute uurimisel.

Individuaalset ajalootõlgendust mõjutab oluliselt see, kuidas indiviid on kohanenud iseene minevikuga. Repressioonikogemustega kaasneb tavaliselt rohkemal või vähemal määral kollektiivne amneesia. Etnoloog Terje Anepaio analüüsib artiklis “Trauma ja mälu. Mineviku ületamisest represseeritute kogemuses” elulooliste jutustuste põhjal, kuidas jagavad represseeritud eestlased oma minevikukogemust ühiskonnas valitsenud mälutuse taustal. Ühiskonna ning kaasinimeste (tahtlik) võimetus mõista mõjutas otseselt seda, kas ja kuidas represseeritud kogetud üleelamistest jutustasid. Ühelt poolt soodustas ja kergendas sarnane kogemustaust meenutamist ja meenutuste mõistmist, teiselt poolt võis teadmine minevikust teha raskemaks elu kaasajas.

Seega, kui midagi unustatakse, siis mitte tingimata sellepärast, et see ei meenu enam, vaid ka sellepärast, et me ei saa või ei taha seda miskit meenutada. Artiklis “Mida ei mäleta, seda pole olnud?” eluloo konstruktiivset iseloomu analüüsides näitab etnoloog Riina Reinvelt, kuidas elusündmuste meenutamine/jutustamine/kirjutamine sõltub ühiskonnas toimuvatest muutustest, valitsevast ideoloogiast, sotsiaalse keskkonna normidest, inimese elusituatsioonist, grupiidentiteedist, kuulajast ja paljust muust.

MÄLU, TÕDE JA AJALUGU

Kuigi mälestused ja elulood kõnelevad tõsielust, ei peegeldu neis alati üheselt mõistetav faktitõde. Kohati räägivad eri allikatest saadud teadmised isegi üksteisele vastu. Repressioonide uurimisel

on mälestused jätkuvalt üheks põhiliseks allikaks, samas on neis talletatud informatsioon ajaloolase jaoks vägagi erinev. Ajaloolane Aigi Rahi võrdleb suuliste ja kirjalike dokumenteeritud allikate väärtust küüditamise faktilise ajaloo uurimisel. Ta analüüsib, kuidas represseeritute läbielamised, vanus ja sugu mõjutavad nende mälestuste informatsioonilist väärtust ajaloolase jaoks, rõhutades allikakriitilise ja kompleksse uurimise vajadust.

Ajaloolane otsib mälestustes autentset tõde — see on ajaloo-teaduse allikakriitika tugisammas. Kui mälestust kõrvutada kirjaliku dokumendiga, tekib alati probleem, et üks ei kinnita teist, ühe tegelikkus läheb vastuollu teise tegelikkusega. Siiski ei ole küsimus selles, et mälestus, elulugu või pärimusjutt oleks vale. “Küsimus ei ole selles, mis on tõsi, küsimus on selles, millist tõde rahvajutt peegeldab,” väidab folklorist Tiiu Jaago artiklis “Kuidas mõista pärimusjutu tõde?”. Pärimus kujundatakse ümber vastavalt jutustajate arusaamadele, vajadustele ja maitsele. Eri aegadel on mälul erisugused pidepunktid, ebaoluliseks peetav unustatakse. Pärimusjutu (ka eluloo ja mälestuse) tõde lähtub žanripetsiifikast. Biograafilisel lool on mitu tegelikkust, millest kumbki esindab oma tõde. Nii muudab olevikutegelikkus vähetulemuslikuks jutu tõlgendamise vaid selles sisalduvatest faktidest lähtuvalt, tulevikutegelikkus aga võib peituda möödunud mineviku kirjeldustes.

Mälu on killustatud, selektiivne ja grupispetsiifiline. Ajalookirjutust iseloomustatakse aga kui objektiivset, neutraalset, mis kuulub kõigile. Seetõttu on mälus ja ajaloos nähtud vastandeid. Praegu, 21. sajandi alguses on opositsioonipaar mälu—ajalugu ise tunnistanud konstruktsiooniks. Ka ajalugu (ajalookirjutuse mõttes) käsitletakse kui mälu, mis on paratamatult väärtustav, tähendusi andev, erapoolik. Ka kogumiku lõpuessees “Kas ajalugu “mäletab”?” võrdleb David Vseviov ajalugu mäluga eriti selle ühes karakteristikus — selektiivsuses. Unustamine on ajaloos paratamatu: “Absoluutne ajaloomälu pole võimalik, ja kui ta oleks võimalik, siis sulaksid minevik ja olevik ühte ning ajalugu lakkaks olemast. Nii on ajaloomälu valikulisus teatud mõttes ajalooteaduse kaitsja.”

MEELDETOOMINE KUI OLNÜ TAASTOOMINE TULEVA VÖIMALIKKUSENA.

ERINNERUNG JA WIEDERHOLUNG MARTIN HEIDEGGERI MÖTLEMISES

Eduard Parhomenko

Alustuseks mõni tähelepanek *mälust* ja *meeldetoomisest* kui sõnadest.

Võiks ju olla mitmeti kõnekas, et Andrus Saareste “Eesti keele mõisteline sõnaraamat” avab sõna *mälu* seesuguste sõnade kaudu nagu *mõistus*, *meel*, *pea*, *mäletama*, *mälestama*, *mõistma*, *meelisklema*, *meeles olema*, *meeles seisma*, *meelde tulema*, *meelde tulemata*, *ette tulema*, *meelde älpama* ... ja veel: *mälestusmärk*, *meeldetuletus* ... (1959: 1023–1026) *Meenutamal/meenuma* on aga teatavasti Johannes Aaviku uudissõnad ning kujundatud *meelde tuletama* / *meelde tulema* põhjal (Jänes 1951: 38). Seesugust sõna nagu *meeldetoomine*, mis käesoleva ettekande tiitlis seisab, Saareste sõnaraamatus ei leidu. Mainiks veel, et Julius Mägiste etümooloogiline sõnaraamat osutab *mälu* ja *mälestama* võimalikule seosele *mäletsemisega* (1982: 1614).

Seega juhatab eesti keel meid käsitama *mälu* kui *mõtlemist* ja *mõistmist* — ning seob *mäletamise* ühtlasi ka *meelega*. Ent kuidas mõista *mõtlemist*? Mida tähendab *mõistmine*, mida *meel*? Vastustest nendele küsimustele sõltub olulisel määral see, mida lõpuks me ikkagi silmas peame, kui kõneleme *mälust* või *meenutamisest*.

Artikli pealkirjas on ka saksa *Erinnern*, mida tavatsetakse eesti keeles ümber ütelda: ‘mäletama, meenutama’. Saksa keeles osutab

erinnern iseenesest *seesmusele*, *seespoolsusele*, *sügavusele*. Eesliidet *er-* võiks seejuures kuulda kui *her-i*: *her-innern*. See oleks siis seesmuses, sügavuses oleva *esile-* või *välja-toomine*. Samas aga võib *er-innern* kostuda ka kui *ver-innern*, seda siis *sees-musesse*, *seespoolsusesse* toomise tähenduses — seda *omastamise*, *omakstegemise* viisil.¹

Veel seisab pealkirjas saksa sõna *Wiederholung*, mis samuti on mitmetähenduslik. Nimelt tavatseme seda tõlkida kui *kordus/kordamine*, ent see sõna ise ütleb meile, et *kordus* on ühtlasi *taas-* ja *uuesti-toomine*.

Käesoleva analüüsiga tahaksin osutada, et *mäletamine/meeldetoomine* kätkeb võimalust *korduseks taas-* ja *uuesti-toomise* viisil. See *toomine* võiks siin nüüd ümber ütelda saksa *Wiederholen*'i *holen* 'it.

Kordamist ja *kordust* aga võiks ju aimata eesti sõnas *mäletama* — *mäletamises* kui *mäletsemises* — ent kas ka *taas-* ja *uuesti-toomise* tähenduses?

2

Kui nüüd heita kas või põgus pilk mäletamise ja meeldetoomise käsituste teisenemiskäigule õhtumaises filosoofias (vt Bormann 1972), siis peaks silma jääma, et see on põimunud tihedalt arusaama inimesest kui isesusest ning subjektsusest — seesuguse arusaama kujunemisega (lõpuks ka selle lammutamisega: subjektsuse kriitika uusimas filosoofias).

Meeldetoomise metafüüsiline käsitus läheb tagasi Platoni *anamnesis*'e-õpetusele, mis leidub tema dialoogides “Menon” (81c ff) ja “Phaidon” (72e ff). *Anamnesis*'e-õpetuse järgi saab inimene oma teadmised meenutamise ehk meeldetuletamise teel. Oluliseks eelduseks on seejuures kujutelm hinge sünnieelsest eksistentsist ehk surematusest. Übersündide vahel viibib hing

¹ Saksa *Andenken* osutab mäletamisele kui mälestamisele. *Andenken*'is võiks seejuures aimata sõnu *denken* ('mõtlemä') ja *Andacht* ('hardus, palvus'), aga ka *Dank* ('tänu').

ideedemaailmas, kus ta kaeb vahetult ideid. Ideed on igasuguse tõese teadmise allikas ja alus. Taas kehasse asudes, *unustab* hing ideedemaailmas nähtu. Ent seda unustatud on võimalik *taas meelde tuua*. Õppimine polegi midagi muud kui vaid kord juba nähtu, tegelikult juba teadaoleva *meenutamine*.

Anamnesis kui ideedemaailmas algelt ja algupäraselt nähtu meeldetoomine on kantud liikumisest, mida saab kirjeldada kui *pöördumist*, õigemini *tagasipöördumist* ehk naasmist algupära juurde — antud juhul inimhinge *juba* kätketud (sünnieelselt omandatud) algupärase teadmiste juurde.

Ka kirikuisa Augustinusele tähendab meenutamine ja mäletamine ennekõike selle teadmist, mida me teame n-ö *iseenesest*, s.t ammutame *meist endast*, mitte aga väljastpoolt saadud meelelistest aistingutest ja muljetest. Samas aga omandab meenutamine Augustinuse juures üha enam *sisemise refleksiooni* ja *reflektiivsuse* kaju: ei meenutata mitte niivõrd ja ainult ideid, kuivõrd juba meenutamist ennast: *ma meenutan / mäletan end, meenutanud / mäletanud olnud*. Siia juurde käib ka unustamine kui “*privatio memoriae*”. Mälu mäletab ka unustust ennast, peab seda kinni. Mälu ja mäletamine on kujunenud kohaks, kus tõde võib meile olla vahetult ligipääsetav ning kus Augustinuse järgi võime leida ka Jumala (vt Augustinuse “Pihtimused”, selle 10. raamat, Augustine 1960).

Uusajal alates 17/18. sajandist tõuseb meeldetoomine ja mälu oluliseks teemaks tollal kujunevas ajaloo filosoofias. Meenutamisest saab nüüd *ajaloolist subjekti*, selle ühtsust ja püsivust *ajaloolise isesusena* konstitueeriv “liikumine”. Selle arengu päädib Hegeli käsitus absoluutse vaimu kujunemiskäigust, mis jõuab oma lõpetatusesse isesuse kujunemises absoluutseks subjektiks meenutamise (*Erinnerung*), s.t oma kujunemiskäigu ehk ajaloo meeldetoomise kaudu (vt “Vaimu fenomenoloogia”; Hegel 1988).

Ülalvisandatud peaks ilmnema, et mäletamist ja meeldetoomist kandev *tagasipöördumuslikkus* kui naasmine algse ja algupärase juurde — enamgi: selle kui *oma* algupära kordamine — teiseneb üha enam isesust ja subjektsust konstitueerivaks (enese)reflektiivsuseks. Nii kujuneb meeldetoomine uusaegset subjektsust kui ajaloolist isesust rajavaks kordamiseks, s.t naasmiseks oma aluse

(ajaloolise alguse, ühtlasi metafüüsilise alusprintsipi) juurde, selle taas-leidmiseks (*Wieder-holung*) — lõppude lõpuks selle endale alusena andmiseks ehk sätestamiseks.

3

Edasi vaataks lähemalt, kuidas Martin Heidegger oma peateoses “*Sein und Zeit*” (1927) käsitleb *meeldetoomist* kui *Wieder-holung*’it — “kordust”, mis kätkeb minevikus olnu valla *võimalikusena*; *meenutamine on taas-toomine*, mis laseb kohata olnut kui meie olemasolu *võimalusi*, mis meile tulevad tulevasena.²

Martin Heideggeri mõtlemise põhiküsimuseks on küsimus olemise järele.

Teoses “*Sein und Zeit*” käsitleb Heidegger inimese olemasolu ehk *Dasein*’i³ olemisülesehitust, et leida võimalus püstitada olemiseküsimus, s.t küsimus sellest, mida me juba alati kuidagi mõistame ning mõistnud oleme. Näiteks kui ütleme, et “*haamer on raske*”, siis me juba oleme kuidagi mõistnud olemist, sest kasutame koopulat *on*. Olemist võib aga mõista mitmeti, olemisest annab ka kõnelda mitmeti.

Otsustav on, et *oma* olemise mõistmine on see, mis määratleb ja konstitueerib *inimese* olemasolu ehk *Dasein*’i ning *eristab* selle põhimõtteliselt teistest olevatest ning nende olemiseviisist. Inimene on see olev, kellel on *suhe* oma olemisse, kes *mõistab* oma ole-

² Olgu siinkohal vaid vihjamisi mainitud hilise Heideggeri mäletamise ja meeldetoomise käsitlus, milleni ta jõuab Hölderlini-hümnide tõlgendustes. Hiline Heidegger kõneleb olemisemõtlemisest sageli kui *Andenken*’ist (vt Heidegger 1992). Kuigi ka *Andenken*’i tähendust avab Heidegger paiguti *Wiederholung*’ilt, siis ometi on *Wieder-holung* mõteldud siin oluliselt teisiti kui “*Sein und Zeit*’is”. Olgu selles seoses osutatud, et Hölderlini juhatusel kuulub Heidegger *Andenken*’is *Danket* ehk *tänu* (Heidegger 1954: 91–99, 158–159).

³ *Dasein*’i *olemasolu*’ks tõlkimise kohta vt Ülo Matjuse märkus Martin Heideggeri “*Fenomenoloogia ja teoloogia*” juurde (Heidegger 1994: 1921).

mist — ja seda tähenduses, et inimesele läheb tema olemine korda kui *ollavõimine* (*Seinkönnen*).

Olemist ja selle mõtet loodab Heidegger piiritleda inimese olemasolu ehk *Dasein*'i olemisülesehitust analüüsides. See, kuidas *Dasein* mõistab oma olemist, ilmneb *Dasein*'i olemiseviisides. Nendes erinevates viisides, kuidas inimene on oma olemist. Ent nagu juba öeldud, on Heideggerile põhitaotluseks siiski olemise kui seesuguse ning olemisemõtte piiritelu, aga mitte niivõrd *inimese* eksistentsi kõikvõimalike viiside eritlemine, ülestähendamine ja kirjeldamine (see oleks pigem juba antropoloogia). Seetõttu, jõudmaks olemise kui seesuguse käsitamiseni, on Heideggerile oluline haarata *Dasein* tolle *tervikus*, see aga tähendab: määratleda just need olemiseviisid, millelt lähtuvalt näitab end *kogu Dasein*.

Veel kord: olemise ja olemise-mõtte piiritelu seisukohalt (see on Heideggerile põhiküsimus) on oluline eritleda inimese need olemiseviisid, millelt lähtuvalt inimese olemasolu näitab end ise oma *tervikus*. Täpsemini öelduna: tuleb eritleda need olemiseviisid, milles inimese olemasolu on sellele olemasolule enesele antud oma *tervikus*.

Heideggeri järgi on sellisteks olemiseviisideks, millelt inimese olemasolu end oma *tervikus* näitab, ennekõike need, millelt ilmneb inimese olemasolu ajalikus (*Zeitlichkeit*). Teisisõnu: just meie olemasolu ajalisuselt peab ilmsiks tulema *kogu* meie *olemasolu*, selle *olemasolu tervik* — ja meile *enesele*.

Siin tuleks tähele panna, et see on *Dasein* ise, kellele *kogu* tema olemasolu (ülesehitus), selle *tervik* peab end näitama. *Dasein*, viimase olemisülesehitus ja siit selle olemine ei ole *Dasein*'ile objekt ega vastasese, vaid *Dasein* ise oma olemises.

4

Käesoleva analüüsi jaoks on erakordselt oluline Heideggeri põhimõtteline *maailmasiseselt kohatava oleva* ja *Dasein*'i *ontoloogiliste alusstruktuuride* ehk *eksistentsiaalide* eristus. (See vahetegu on otseselt seotud juba mainitud seesuguse *oleva* nagu *Dasein* olemiseviisi ja mitte-*Dasein*'i-päraste *olevate* (lihtsustavalt: asjade)

olemiseviisi eristusega.) *Dasein*'i üheks eksistentsiaaliks, *Dasein*'i konstitueerivaks olemiseviisiks on *In-der-Welt-sein* ehk (*maa*)*ilma-sees-olu*. Nüüd võiks ju aga väita, et (*maa*)*ilmasises* (*Innerweltlichkeit*) ütleb sama, mida (*maa*)*ilma-sees-olu* — ja järelikult oleks inimese olemasolu ehk *Dasein* samuti üks *ilmasisesuse* viise. Ometi ei tähenda (*maa*)*ilma-sees-olemise sees-olu* (*In-sein*) seda sama mis (*maa*)*ilmasises*. Ilma-sees-olemist konstitueerivat *sees-olu* tuleb võtta *Dasein*'i olemisena, mis ei ole tagasi viidav kahe eseme või objekti ruumilisele vahekorrale teineteise sees olemise tähenduses (nt raamat kapis ehk kapi sees). Tuleks aga möönda, et *Dasein* ise kaldub oma olemist (ka maailmas olemist) just seesugusel ebapäristisel ehk esemestaval viisil mõistma. Ent algupäraselt pole (*maa*)*ilm* *Dasein*'i jaoks mingi objekt (ehk vastasese, mis asuks n-ö väljapool *Dasein*'i tema vastas) ega ka nõ subjektiivne ettekujutus *Dasein*'i sees — algupärases tähenduses kuulub (*maa*)*ilm* *Dasein*'i olemisülesehitusse, ehitab *Dasein*'i üles ning seda viisil, et *Dasein* on maailma-sees-olemist.⁴

Ja kuigi Heidegger osutab (*maa*)*ilma-sees-olule* kui *Dasein*'i terviklikule alusstruktuurile juba üsnagi “*Sein und Zeit*’i” alguses, siis (*maa*)*ilma-sees-olu* kui *Dasein*'i fundamentaalse olemisstruktuuri ja olemisviisi kogu tähendus ja ülesehitus ilmneb alles *Dasein*'i teiste olemiseviiside analüüsi käigus.

Üheks selliseks (fundamentaalseks) olemiseviisiks, millelt *Dasein* 'ile ilmneb kogu tema olemine (ilma-sees-olemise terviklikuses), on olemine surma poole (*Sein zum Tode*). Olles on inimene surma poole, oma lõpu poole. Ning selles tähenduses on ta endast alati ette / endast alati ette ära (*Sich-vorweg-sein*). Olemine-surma-poole aga ei tähenda siin surma ega suremist, sest see ühtlasi tähendaks olemasolu lakkamist. Heideggeri jaoks on olemine-surma-poole, rõhutan, olemiseviise, selline olemiseviis, millelt

⁴ Siinkohal sobiks ehk rõhutada, et Heidegger ei käsita *Dasein*'i ei subjekti ega subjektsusena, ei teadvuse ega eneseteadvusena. *Dasein* ja seda konstitueeriv oma-olemise-mõistmine ning samuti *Dasein*'i olemine ilma-sees-oluna on mõteldud põhimõtteliselt eelnevana igasugusele subjekt-objekt-relatsioonile ja sellest lähtuvale metafüüsilisele olevakäsitusele.

näitab end kogu olemasolu — näitab end sellele *Dasein*'ile enesele. *Olles surma poole*, haarab *Dasein* kogu oma olemise ette — *on oma olemist ette*.

Kõneldes siinkohal olemisest-surma-poole kui *Dasein*'i olemiseviisist, tahtsin ennekõike osutada, kuidas Heidegger mõtleb *Dasein*'i olemisülesehituse *tervikut*, selle antust — kuidas inimese olemasolu tervik end iseendast lähtuvalt näitab või siis näitama peaks.

Probleem on aga selles, et olemises-surma-poole *on Dasein* oma olemasolu vaid *ühe* otsa poole, nimelt selle viimase otsa / viimase piiri poole. Kulgeb ju inimese olemasolu kahe otsa ehk piiri vahel, nimelt *sünni* ja *surma* vahel. Selleks et olemises-surma-poole näitaks end *Dasein*'i *kogu* olemisülesehitus, peab see *Dasein*'i tervik enesesse haarama ka *Dasein*'i *alguse*. See *Dasein*'i algus ("sünd") tuleks n-ö *tagasihaaravalt* koondada olemises-surma-poole end näitavasse *Dasein*'i tervikusse. Olgu siin aga osutatud, et vahetult jäävad *Dasein*'i algus ja lõpp ("sünd" ja "surm") kätte saamata, sest nad on *Dasein*'i olemise piirid.

See olemises-surma-poole end iseendast lähtuvalt näitav *Dasein*'i olemisetervik, selle olemiseterviku vallakätetus avaneb *Dasein*'i *ajalisusena* (*Zeitlichkeit*) — ajalisuse *kolme ekstaasina* ehk "enesest väljasoluna", milledeks on *tulevik*, *olnu* ja *olevik* (*Zukunft*, *Gewesenheit*, *Gegenwart*). Need ajaekstaasid on Heideggeri sõnutsi võrdalgupärased.⁵

Just liikudes *Dasein*'i *kogu* olemise ajalise vallakätetuse analüüsi teel, käsitleb Heidegger neid olemiseviise, millega seoses tuleb kõne alla ka *meeldetoomine*, selle eri moodused. Neid vaatleb ta lähemalt koos *Dasein*'i vallakätetuse seesuguste viiside ja nende ajalisusega nagu mõistmine, leidumus, langemus, kõne (*Verstehen*, *Befindlichkeit*, *Verfallenheit*, *Rede*).

⁵ See Heideggeri tees ajaekstaaside ontoloogilisest võrdalgupärast (*Gleichursprünglichkeit*) on suunatud olemise käsitamise kohaloluna/presentsina (*Anwesen*) vastu. Seesugune oleviku eelistamine teistele ajaekstaasidele (tulevikule ja olnule) on omane kogu õhtumaisele metafüüsikale.

Kõigepealt tuleks osutada, et Heideggeri juures vastab meenu- tamisele/meeldetoomisele sõna-sõnalt vaid *Erinnerung*. Kuid ka seda, mida Heidegger nimetab *Wiederholung*'iks, tuleks vaadelda kui meeldetoomise üht viisi, ja mitte pelgalt ühe viisina, vaid põhilise ja algupärasena, millelt meenutamine selle tavalisemas tähenduses alles võimalikuks saab.

Seega väidan, et Heideggeri "Sein und Zeit'i" puhul saab kõnelda meeldetoomisest vähemalt kahes tähenduses: kui *Erinnerung*'ist ja *Wiederholung*'ist. Seejuures seondub meeldetoomine tihedalt unustamisega.

5

"Sein und Zeit'i" uurides selgub aga, et see, mida Heidegger nimetab *Erinnerung*'iks, polegi *Dasein*'i algupäraseid olemise- viise. *Erinnerung* saab võimalikuks vaid unustamiselt: "meenu- tamine [*Erinnerung*] on võimalik vaid unustamise [*Vergessen*] põhjal ja mitte vastupidil" (Heidegger 1993: 339).

Seejuures eristab Heidegger unustamise esmase tähenduse teisasest. Esmase tähenduse all peab ta silmas, et *Dasein* on unustanud oma (maa)ilmaheidetuse, s.t *Dasein* on unustanud, et ta kunagi juba on (maa)ilmas / (maa)ilma sees (s.o ei mõista oma olemist kui (maa)ilma-sees-olemist). Ent ometigi ka selles unustuses viibides on ta suhestunud oma (maa)ilmas-oluga — tõsi eba- päristisel viisil. Järelkult on ka unustus maailma-sees-olemise viise, ent seesusugune viis, mis suleb ja varjab *Dasein*'i enese eest, et tema olemise fundamentaalseks viisiks on olla maailma sees, et ta on juba alati selles maailmas sinna heidetuse viisil.⁶

Alles unustuselt tolle esmasest tähenduses osutub võimalikuks "meeles-pidamine" ja "meeles-mitte-pidamine" (s.o mäletamine ja unustamine käibivas tavatähenduses). See mäletamine/meenuta- mine kui meeles-pidamine ning unustamine kui meeles-mitte- pidamine käib nüüd maailmasisese oleva kohta — seega tähendab

⁶ "*Vergessenheit* als uneigentliche Gewesenheit bezieht sich hiermit auf das geworfene, eigene *Sein* [...]" (Heidegger 1993: 339).

mitte-*Daseini*-pärase oleva kui ümbritsevast maailmast (*Umwelt*) vahetult kohatava oleva (lihtsustavalt: asjade) n-ö meeles-*pidamist* või siis vastavalt meeles-*mitte-pidamist*.⁷

Siinkohal on oluline märgata seda Heideggeri jaoks põhimõttelist erinevust ühelt poolt selle mäletamise ja unustamise (meeles-*pidamise* ja -*mitte-pidamise*), mis käib vaid *maailmasiseselt kohatava oleva* kohta, ja teiselt poolt mäletamise, õigemini meelde-toomise⁸ ja unustuse vahel, mis käib *Dasein*'i *enese olemise* ning *selle fundamentaalsete olemisstruktuuride ja -viiside* kohta. Probleem on selles, et maailmasiseselt kohatava (mitte-*Dasein*'i-pärase) oleva olemiseviis on põhimõtteliselt teine kui *Dasein*'i enese olemiseviisid.

Ja see meelde-toomine/mäletamine, mis seondub *Dasein*'i omaenese olemise algupärase mõistmisega — mis õigemini tähendabki *Dasein*'i omaenese olemise mõistmise täielikusse toomist, on Heideggeril mõeldud kui *Wiederholung* — kui n-ö *taas-(meelde)-toomine korduses*.

Wiederholung on päristine enda-juurde või poole-tulemine, ütleksin, enda-peale-tulemine (*Auf-sich-zukommen*) kui tagasi-tulemine (*Zurückkommen*) oma päristise isesuse juurde. See päristine isesus on oma olemises-surma-poole üksildunud *Dasein*. Seega *enda-poole-tulemises* kui *tagasi-tulemises* võtab *Dasein* end üle selle olevana, *mis ta juba on*. Nii toob *Dasein* oma päristise olla-

⁷ “Und nur auf dem Grunde dieses Vergessens kann das besorgende, gegenwärtigende Gegenwärtigen *behalten* und zwar das nichtdaseinsmäßige, umweltlich begegnende Seiende. Diesem Behalten entspricht ein Nichtbehalten, das ein “Vergessen” im Abgeleiteten Sinne darstellt.” (Heidegger 1993: 339).

⁸ Eestikeelne *meelde-toomine* / *meeles-pidamine* kaldub sugereerima (erinevalt saksa *Erinnern*'ist ja *Wiederholen*'ist), et see (*taas-)**toomine* ja *pidamine* on vältimatult teadvuslik/mentaalne protsess või tegevus. Heideggeri käsituse puhul tuleks seesugusest tavapärasest tähenduseseost rangelt hoiduda. Omaette küsimuseks võiks aga olla: kuivõrd eesti sõna *meel* algne tähendus on seostatav sellega, mida tänapäeva teadustes mõistetakse teadvuse ja mentaalse seisundi all?

võimise (*Sein-können*) taas/uuesti enda ette. Seda päristist olnud-olemist (*Gewesen-sein*) nimetabki Heidegger *Wiederholung*'iks.⁹

6

Heidegger konkretiseerib *Dasein*'i ajalisust *ajaloolisusena*. Nii on *Dasein*'i olemise üheks ajaliseks viisiks ajaloolisus (*Geschichtlichkeit*). See on *Dasein*'i olemine/loodumine (*Geschehen*) kahe oma otsa — “sünni” ja “surma” vahel. *Dasein* loodub ulatuvusena (*Erstreckung*) nende kahe oma äärmise otsa vahel.

Tuleks eristada ajalugu kui ajalooteadust ja selle uurimisobjekti *Dasein*'i ajaloolisusest. Samas aga rajanevad ajalooteadus ja selle objekt *Dasein*'i ajaloolisusel. See tähendab, et *Dasein*'i ajaloolisus on ajalooteaduse (*Historie*) ontoloogiliseks lätteks ja võimalikkuse tingimuseks. Enamgi: Heidegger peab vajalikuks piiritleda ajalooteaduse objekti lähtuvalt *Dasein*'i ajaloolisusest. Seoses ajalooteaduse ja ajaloolisuse vahekorra klaarimisega tuleb “*Sein und Zeit*'is” taas kõne alla *Wiederholung*: taas-(meelde)-toomine (korduses).

Dasein'i ajaloolisuse puhul on tegemist *Dasein*'i loodumisega (*Geschehen*) (maa)ilma-sees-olevana.

“*Dasein*'i ajaloolisuse tees ei ütle, et (maa)ilma-tu [welt-lose] subjekt oleks ajalooline, vaid ütleb, et [tegemist on] olevaga, mis eksisteerib kui (maa)ilma-sees-olemine. Ajaloo loodumine on (maa)ilma-sees-olemise loodumine. *Dasein*'i ajaloolisus on olemuslikult (maa)ilma ajaloolisus [....]” (Heidegger 1993: 388).

Heidegger eristab “(maa)ilma-ajaloo” (*Welt-Geschichte*) *Dasein*'i ajaloolisusest (*Geschichtlichkeit*). See nn (maa)ilma-ajalugu tähendab ennekõike käepärase ja käeesise (lihtsustavalt:

⁹ “Das eigentliche Auf-sich-zukommen der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst. Diese Ekstase ermöglicht es, dass das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann. Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*. Das eigentliche *Gewesen-sein* nennen wir *Wiederholung*.” (Heidegger 1993: 339).

asjade) (*maa*)ilmasisest “loodumist” (*Geschehen*).¹⁰ Ning probleem on nüüd Heideggeri sõnutsi selles, et tavaliselt (*zunächst und zumeist*) mõistetakse (sh ka ajalooteadus) ajalugu kui selle maa-ilmasisese(lt) oleva (ajalooteaduse puhul kõik nn ajalooallikad, s.t meile olnust teadustavad asjad: ürikud, pärimus, vanavara, mälestusmärgid, varemed, institutsioonid, arheoloogilised leiud jne) ajalugu. Järelikult võetakse ajalugu ennekõike (*maa*)ilmasisese oleva püsimise ja kadumisenä — sellena, mida annab niisuguse püsimise-kadumisenä kindlaks teha ehk esemestada (objektiveerida). Seejuures aga jääb Heideggeri sõnutsi pärimata niisuguselt kohatava oleva (“asjade”) enese olemiseviisi järele — jääb küsimata see, millelt need asjad end meile niisugusel moel näitavad. Nii redutseerubki ajalugu sellele, mida saab (*maa*)ilmasisese olevana objektiveerida.

Ja kui Heidegger näeb *Wiederholung*’it *Dasein*’i ajaloolisust päädiva liikumisenä, siis ei käi see (*maa*)ilmasisesele oleva kohta selle esemestamise ning seekaudu (*maa*)ilma-tustamise tähenduses. Ajaloolisust täideviiv *Wiederholung* haarab ennekõike (s.o teostab) *Dasein*’i — teda kui (*maa*)ilmas eksisteerivat (s.o kui (*maa*)ilmassees-olemist), mis läbi päästab ühtlasi valla horisoni, millelt olev (asjad) kohtab (kohtavad) meid algupäraselt. Selles horisoni avamise tähenduses paneb aluse *Wiederholung* ühtlasi ka ajaloouurimise, teeb selle alles võimalikuks.

Et aga *Dasein*’i tee oma olemise ning sellelt olemise kui niisuguse juurde kulgeb vältimatult seekaudu, kuidas see olemine *Dasein*’i enesele end kõigepealt ja enamasti näitab, see aga tähendab, *pigem varjab*, kui näitab, siis langeb *Wiederholung*’i täideviimise ülesanne, olemasolnus (*Dagewesenes*) selleks võimaluste

¹⁰ “Dabei ist auf die Doppelbedeutung des gewählten und hier ontologisch verstandenen Ausdrucks “Welt-Geschichte” zu achten. Er bedeutet einmal das Geschehen von Welt in ihrer wesenhaften, existenten Einheit mit dem Dasein. Zugleich aber meint er, sofern mit der faktisch existenten Welt je innerweltliches Seiendes entdeckt ist, das innerweltliche “Geschehen” des Zuhandenen und Vorhandenen. Geschichtliche Welt ist faktisch nur als Welt des innerweltlichen Seienden.” (Heidegger 1993: 389).

avamise osas — ajaloo uurimisele. Just selles näeb Heidegger ajalooteaduse (*Historie*) *algupärast* teemat ja otstarvet.

Wiederholung'is lähenetakse olemasolnud olemasolule (*dage-wesenes Dasein*) tolle päristises olnus *võimalikkuses* (Heidegger 1993: 394). Seesugune *Historie* objekti algupärane tematisseerimine heidab Heideggeri sõnutsi *Dasein*'i oma pärististele eksistentsi-*võimalustele*. Järelikult — ja see on oluline — peab ajalooteaduse päristiseks teemaks olema *võimalikkus*, aga mitte objektiviseeritavale tõsiasjalisusele või seaduspärasusele redutseeritav olu.

Osutusega tollasele diskussioonile ajalooteaduse üle märgib Heidegger:

“Mitte kõigest ühekordselt asetleidnu ega ka selle kohal hõljuv üleüldine pole tema [ajalooteaduse] teemaks, vaid faktiliselt eksistentne olnud võimalikkus. Seda kui niisugust ei korrata [*wird nicht wiederholt*] päristises ajaloolises tähenduses, kui see käänatakse üleajalise mustri kahvatuks. Vaid faktiliselt päristine ajaloolisus saab [...] olemasolnud ajalugu valla päästa nii, et *Wiederholung*'is võimalikkuse “jõud” lööb faktilisse eksistentsi sisse, s.t tuleb eksistentsi tulevikulisuses eksistentsile peale.” (Heidegger 1993: 395).

7

Oma ajalooteaduse (*Historie*) käsituses on Heideggeri peale Wilhelm Dilthey ja York von Wartenburgi inspireeritud Friedrich Nietzsche, eriti tolle varajane teos “Vom Nutzen und Nachteil der *Historie für das Leben*” (1874) (“Ajalooteaduse kasust ja kahjulikkusest elule”).

“*Sein und Zeit*’i” 74. paragrahvis, mis tegeleb ajalooteaduse algupäraga *Dasein*'i ajaloolisuses, käib Heidegger välja Nietzschele ülevõetud *historia* jaotuse monumentaalseks, antikvaarseks ja kriitiliseks. Ent Heidegger seob nüüd need *historia* tüübid oma käsitusega *Dasein*'i ajaloolisusest ja ajalisuse kolmest ekstaasist: ajalise tuleviku-ekstaasi ühitab ta monumentaalse, olu-ekstaasi antikvaarse ja oleviku-ekstaasi kriitilise ajalooa. Tähelepanu-

väärne on tõik, et Nietzsche *historia*-viiside esituses *Dasein*'i ajaloolisuselt lähtuvalt võimendub *Wiederholung*'i osatähtsus. Just *Wiederholung* kujuneb Heideggeri tõlgenduses eri *historia*-tüüpe konstitueerivaks — seda täiesti sõnaselgelt monumentaalse ja antikvaarse ajaloo puhul.

Olgu siinkohal toodud *Wiederholung*'it võimendavad monumentaalse ajaloo ja antikvaarse ajaloo ümbersõnastused, mis rajanevad *Dasein*'i ajaloolisusel.

Monumentaalne ajalugu:

“*Dasein* eksisteerib tulevasena päristiselt valitud võimaluse otsustavas vallakätkemises. Otsustavalt enese peale tagasi tulles, on ta *wiederholend* avatud inimeksistentsi monumentaalsele võimalustele. Niisuguselt ajaloolisuselt sündiv ajalugu on “monumentaalne”.” (Heidegger 1993: 396).

Antikvaarne ajalugu:

“Olnuna on *Dasein* antud üle oma heidetusse. Võimalikku taastooavas omastamises [*in der wiederholenden Aneignung des Möglichen*] on ühtlasi ette määratud võimalikkus säilitada austavalt olemasolnud eksistentsi, kelle puhul on see võetud võimalikkus ilmsiks saanud.” (Heidegger 1993: 396).

Nietzsche enda käsitluses on *Wiederholung* esiplaanil ennekõike monumentaalse ajaloo puhul. Monumentaalne ajalugu tegeleb minevikus kõige sellega, mis oli tegus, võimas ja suur ning mis on seega väärt matkimist ja kordamist (*Wiederholung*).

“Mis kasu on kaasaegseile mineviku monumentaalsest käsitamisest, tegelemisest varasemate ajastute klassikalise ja haruldasega? Kaasaegne inimene saab niimoodi teada, et suur oli kunagi olemas, oli kord igal juhul *võimalik*, ja seepärast saab kord taas võimalik olema.” (Nietzsche 1988: 260).

Nietzsche monumentaalses ajaloo esituses on oluline koht unustusel, sest monumentaalne ajalugu on tagajärgede ja tulemuste

ajalugu. Põhjused ja tingimused jäävad sellest ajaloost kõrvale — vajuvad unustusse. Kui monumentaalne ajalookäsitlus aga võtaks arvesse põhjusi ja tingimusi, siis ilmselt ei saaks enam mõelda monumentaalsete sündmuste *Wiederholung*'ile, sest olnu ei ilmneks meile tuleva võimalikkusena.

Siit peaks nüüd selguma Nietzsche lähedus Heideggerile *Wiederholung*'i osas. Hoolimata ontoloogiliste eelduste erinevusest, ei mõista kumbki neist *Wiederholung*'it ühe ja selle sama identse kordamisena (korrumtamisena), selles kordamises kindlaktegeva samastamisena, vaid ennekõike võimaluste vallapäastmisena. Mineviku sündmused on sündmused, mis tuuakse *korduses* uuesti esile — tuuakse minevikust tulevase võimalikkusena.

8

On teada, et noor Heidegger luges Søren Kierkegaardi teoseid. "Sein und Zeit'gi" kätkeb otseseid osutusi Kierkegaardile, seda küll seoses Kierkegaardi ängi- (*Angst*) ja silmapilgukäsitusega (Heidegger 1993: 190, 338). Seda, et Kierkegaard on järele mõtelnud ka korduse/kordamise üle, ei pea Heidegger vajalikuks eraldi esile tõsta.

Oma teoses "Kordamine" (*Gjentagelsen* — taani keeles sõnasõnalt 'taas-/uuestivõtmine') (1843) kuulutab Kierkegaard *korduse/kordamise* keskseks filosoofiamõisteks (Kierkegaard 1984: 7).¹¹ *Wiederholung*¹² paistab olevat Kierkegaardi jaoks osalt küll see, mida valdavalt väljendab eesti *kordus/kordamine* (kui ühe ja sama kordamine — *korrumtamine*), ent teisalt avaldub *Wiederholung*'i olemus just tagasipöördumise ja taastoomisena — ja seda iseäralikus seoses *anamnesise*-õpetusega.

¹¹ "Gjentagelsen'i" sisu kokkuvõtte leiab Johannes Sløki raamatust "Kierkegaardi maailm" (2000: 116–141).

¹² Könelen antud kontekstis ka Kierkegaardi puhul *Wiederholung*'ist, sest Heidegger luges tema teost "Gjentagelsen" saksa tõlkes, mille pealkirjaks "Wiederholung". Pealegi on taani *gjentagelsen*'i ja saksa *Wiederholung*'i lähedus nende mitmetähenduslikkuses ilmne.

Wiederholung konstitueerib eetilise eluvormi. Eetiline eksistents tähtsustab järjepidevust, ühele ja samale truuks jäämist. Kierkegaardi näiteks on abielu. Ühte tüdrukut saab võrgutada vaid üks kord, oma naist saab aga armastada päevast päeva, ja seda nii, et temast ei väsita — elatakse kordamises/*Wiederholung*'is. Seega *Wiederholung* kui argielu *kordus*, argielu *rutiin*. Oma korduses väsimatu armastatu kõrval on Kierkegaardil teiseks näiteks sissekantud vana riituse, mis püsib kindlalt ja õrnalt seljas, ei pigista ega lotenda (Kierkegaard 1984: 7; Sløk 2000: 118).

Kierkegaard seob *Wiederholung*'i *anamnesis*'ega, õigemini *vastandab Wiederholung*'i sellele. *Wiederholung* ja meenutamine (*anamnesis*, *Erinnerung*) on Kierkegaardi jaoks üks ja sama liikumine, ainult et *vastandsuunas*. See, mida meenutatakse, on olnu, seda korratakse n-ö *tagasi*, see-eest aga tõeline *Wiederholung* ehk kordamine on *ette*-meenutamine ehk *ette*-(meelde)-toomine või õigemini: *ettepoolt*-(meelde)-toomine (Kierkegaard 1984: 7).

Nii et *Wiederholung* pole mitte niivõrd vana/olnu kui millegi iseenses samase ja oma samasuses püsivana kordamine, vaid pigem olnu kui *võimaluse*, kui elu jätkamise *võimaluse* valla-kätkemine. *Wiederholung* konstitueerib indiviidi kui eetilise isiksuse. *Wiederholung*'i eetiline tähendus tuleb aga ilmsiks siis, kui *Wiederholung* minetab oma esialgse rutiinsuse ja enesestmõistetavuse (lakkab olemast pelgalt "korrutamine"(??)). Selles mõttes kõneleb Kierkegaard *juulgusest* korrata / *juulgusest Wiederholung*'iks. See sünnib aga usus ning juhatab edasi religioossesse eluviisi.

9

Lõpetuseks küsiks veel, mis osas võiks Heideggeri *Wiederholung*'i käsitus nüüd *põhimõtteliselt* erineda Nietzsche või isegi Kierkegaardi omast. Olulisele lähedusele sai osutatud: see on (lokaalsetest erinevustest hoolimata) arusaam *Wiederholung*'ist kui olnu¹³ taas-

¹³ Kierkegaardi puhul tuleks veel kaaluda ning täpsustada, kas ja mis tähenduses tema mõtlemises *Wiederholung* seostub *olnu* taas-toomisega.

toomisest tuleva võimalikkusena. Otsustav on ehk radikaalsus, millega Heidegger mõtleb (traditsioonilist ontoloogiat lammutavalt) võimalikkust. Võimalikkus ei tähenda mitte seda, mis *ei ole veel* tegelikkuseks saanud või *ei ole* paratamatu. Võimalikkust ei tuleks niisiis võtta kui üht loogilist abstraktset modaalsust. Heideggeri järgi on võimalikkus ennekõike eksistentsiaal, mis oma täiuses ilmneb kui “*Dasein*’i algupäraseim ja viimane positiivne määratletus” (Heidegger 1993: 144).¹⁴ *Dasein*’i olemises-surma-poole kui ette-minemises. Selles oma olemises ette-minemises avaneb *Dasein*’ile olemine kui “mõõdutu võimatuse / võimalikkusetuse võimalikkus” (*Möglichkeit der masslosen Unmöglichkeit*) (Heidegger 1993: 262). Seega olemine-surma-poole kui *olemiseviis* ei lähe täide mitte surma tegelikkuseks saamisega, vaid hoopis võimalikkusetuse üha suureneva võimalikkusena. Just sellelt oma olemise mõõdutu võimatuse võimalikkuselt *Dasein* pöördubki tagasi ehk naaseb *tulevasena* oma faktilise olnu ja alguse juurde (mis on kätketud traditsiooni (*Überlieferung*)), et tuua see oma *võimalikkusena taas enda ette*.

KIRJANDUS

- Augustine 1960. *The Confessions of St. Augustine*. Trans. by J. K. Ryan. New York: Image Books.
- Bormann, C. v. 1972. Erinnerung. — Ritter, J., Gründer, K. (hg) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, Bd. 2, 636–643.
- Hegel, G. W. Fr. 1988. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. 1954. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. 1992. Hölderlins Hymne ‘Andenken’. — Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. Bd. 52. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. 1994. Fenomenoloogia ja teoloogia. Tlk Ü. Matjus. — *Akadeemia* 9, 1915–1943.

¹⁴ Vt ka Andrus Tooli tõlkes “Olemise ja aja” § 31–34, eriti § 31, lk 128–129 (Heidegger 1997).

- Heidegger, M. 1997. Olemine ja aeg (Validud paragrahve teosest). — *Filosoofilise hermeneutika klassikat: F. D. E. Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer*. Koost ja tlk A. Tool. Tartu: Ilmamaa, 125–161.
- Jänes, H. 1951. Uute tüvisõnade kunstlikust loomisest eesti keeles. — *Pühendusteos Johannes Aavikule 70. sünnipäeva puhul*. Lund: Carl Bloms, 33–45.
- Kierkegaard, S. 1984. *Die Wiederholung*. Übers. von L. Richter. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Mägiste, J. 1982. *Estnisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 5. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft.
- Nietzsche, Fr. 1988. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. — Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin / New York: de Gruyter, Bd. 1, 243–334.
- Platon 1990. Menon. — Platon, *Werke: Griechisch und Deutsch*. Übers. von F. Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 2, 506–599.
- Platon 1990. Phaidon. — Platon, *Werke: Griechisch und Deutsch*. Übers. von F. Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 3, 2–207.
- Saareste, A. 1959. *Eesti keele mõisteline sõnaraamat*. II. Stockholm: Vaba Eesti.
- Sløk, J. 2000. Kierkegaardi maailma. Uus teejuht geeniuse juurde. Tallinn: Olion.

**REMEMBERING AS RETRIEVING OF THE PAST
AS A POSSIBILITY OF THE COMING.
ERINNERUNG AND WIEDERHOLUNG IN THE THINKING
OF MARTIN HEIDEGGER**

Eduard Parhomenko

The presentation concentrates on problems of remembering (*Erinnerung*) and repetition (*Wiederholung*) in Martin Heidegger's main work "Being and Time" ("Sein und Zeit") (1927) The aim of the work is to distinguish

different modes and meanings of remembering and repetition in the constitution of Being of the Being-there (*Dasein*). According to Heidegger remembering and repetitions have nothing to do with conscious states or mental processes but with the modes of men's Being. The conception is closely connected with Heidegger's attempts to exceed the meta-physical treatment of a man as a subject. It results in his specific treatments of remembering and repetition

From the beginning of Occidental philosophy remembering has been treated as closely connected with the problems of returning and repetition (Plato's concept of anamnesis). Remembering as a returning to the beginning and origin determined the retrieving of origin in metaphysics, in the meaning of Self constituting movement for subjective. The relation between remembering and repetition is of central point for Heidegger: But in his treatment *Wiederholung* becomes the basis for remembering and exceeding the subjective nature of Self.

Remembering as *Wiederholung* like seen by Heidegger doesn't mean the repetition of the only one and identical or determining and objectifying the events in the past and returning to them. For Heidegger *Wiederholung* means a possible disclosing of having been and the possibility of retrieving of it as a possibility of the coming. The present work tries to show how *Wiederholung* in this meaning and function is connected with *Dasein's* analyses of temporality in "Sein und Zeit" and can be only this way understood adequately. Heidegger's remembering as *Wiederholung* is noted to be close to repetition treatment of Nietzsche and Kierkegaard. The bases of the comparison is that *Wiederholung* might mean reproduction of having been as a possibility of the coming. The limit of the comparison is the fact that Heidegger treats retrieving of the past as a possibility very radically (breaking down the traditional ontology) — from the position of man's existence, disclosed in returning from the Being-towards-death, as "the possibility of measureless impossibility".

JURI LOTMAN JA BORIS USPENSKI: MÕTTEID KULTUURIST JA MÄLUST

Inga Dorofejeva

Alljärgnevalt vaatleme, mida Juri Lotman ja Boris Uspenski on kirjutanud kultuurist ja kuidas see seondub mälega. Seejärel teeme kannapöörde ja järgime nimetatud autorite mõttekäike mälu kohta, pöörates tähelepanu mälu seosele kultuuriga. Viimaks käsitleme B. Uspenski ja J. Lotmani kultuuri ja mälu mõistega seotud ajaloo-kontseptsioone.

KULTUUR JA MÄLU

Mis on kultuur?

Kultuur on J. Lotmani, B. Uspenski ja Tartu–Moskva semiootika-koolkonna jaoks tervikuna keskseks uurimisobjektiks. Seda uuritakse erinevatest vaatepunktidest, tasanditest, millest tuleneb Lotmani ja Uspenski töödes leitavate kultuurimääratluste paljusus. Mõlemad käsitlevad kultuuri kindlal viisil organiseeritud märgivõi keelte süsteemina. Juri Lotman läheneb kultuurile kui tekstide süsteemile, intellektuaalsele objektile, kollektiivsele intellektile. Nii Uspenski kui ka Lotman määratlevad kultuuri kollektiivse mäluna. Lotman rõhutab kultuuri ruumilist aspekti ning käsitleb kultuuri kollektiivse mälu ruumina, s.t ruumina, milles tekstid säilivad ja aktualiseeruvad. Ühelt poolt on kultuur tervikuna mälu.

Teiselt poolt võime rääkida mälust kultuuri eri tasanditel: mälu on inimesel, tekstil, märgisüsteemil, ruumil, ajastul.

Eeltoodud kultuurimääratlustest võib jääda ekslik mulje, nagu oleksid kultuur ja mälu Lotmani ja Uspenski jaoks passiivsed, staatilised objektid. Vastupidi. J. Lotman rõhutab, et “kultuur ei ole informatsiooni hoidla. Kultuur on ülikeeruline mehhanism, mis säilitab informatsiooni, loob selleks pidevalt uusi, kasulikumaid ja kompaktsemaid informatsiooni säilitusviise, võtab vastu uut informatsiooni, kodeerib ja dekodeerib sõnumeid, tõlgib neid ühest märgisüsteemist teise” (1970: 6).

Kultuur kui intellektuaalne objekt

J. Lotman eristab kolm intellektuaalsete objektide klassi (1990: 394–410): loomulik inimteadvus, tekst ja kultuur kui kollektiiv-intellekt. Intellektuaalne objekt peab vastama kahele nõudele. Esiteks, peab koosnema vähemalt kahest põhimõtteliselt erisugusel viisil reaalsust kodeerivast struktuurist. Näiteks toob Lotman seadusandliku teksti, mis näiliselt kujutab endast märkide jada mingis loomulikus (nt eesti) keeles. Eesti keele oskus on antud teksti mõistmiseks hädavajalik, kuid ebapiisav. Tekstist arusaamise tingimuseks on juriidilise keele valdamine, sest seadusandlik tekst on kodeeritud samal ajal nii loomulikus kui ka juriidilises keeles.

Teine intellektuaalse objekti nõue seisneb selles, et ta peab olema võimeline genereerima uusi tähendusi/tekste. Lisatingimuseks on siinkohal mälu olemasolu, sest uusi tähendusi/tekste luuakse toetudes mälus juba olemasolevale informatsioonile. Teisisõnu uue tekkimise eelduseks on vana ja tuntu olemasolu.

Niisiis, kultuur kui kollektiivne intellekt ja tema eri tasandid, erinevad kultuuris osalejad — inimene, tekst, keel jt — vajavad eksistentsiks ja edukaks funktsioneerimiseks mälu.

Mälu dialektid kultuuris

Väites, et kultuur on mälu, eeldame kultuuri ühtsust teatud tasandil. Olles ühtne ja homogeenne, on kultuur samal ajal ka heterogeenne ja mitmekesine. Kultuuriruumis on kasutusel erinevatele kultuuris osalejatele (subkultuuridele, kollektiividele, jt) iseloomulikud

“mälu dialektid” ja “lokaalsed semantikad”. Ühelt poolt kaldub kultuuri mälu ühtsuse poole, teiselt poolt toimub mälu pidev individualiseerumine. Nii näiteks võib ühele kollektiivile arusaadav tekst laiemas kultuurikontekstis osutada hermeetiliseks ning vajada adekvaatseks mõistmiseks väljaspool seda kollektiivi kommentaare ja/või tõlkimist. Algtekstile lisatavad kommentaarid, glossariumid ja muud metatekstid viitavad asjaolule, et tekst on sattunud teistsuguse mälumahuga kollektiivi sfääri (Lotman 1992: 200).

MÄLU JA KULTUUR

Mälu semiootiline tüpologia

Mälu on tihtipeale käsitletav informatsiooni säilitamise passiivse vahendina (nt inimese mälu võrdlemine raamatukogu või arvuti-mälu). Info võimalikult täpsele säilitamisele orienteeritud mälu-tüüpi nimetab J. Lotman “informatiivseks mäluks”. Informatiivne mälu on kronoloogiline, aja seisukohalt ühemõõtmeline ja üheselt suunatud; tekstide järjestus mälus süntagmaatiline. Informatiivse mälu näiteks võiks tuua sportlaste rekordtulemuste säilitamise: tulemused on kronoloogiliselt järjestatud; iga järgnev tulemus on eelmisest parem; viimane tulemus nullib kõik eelmised.

Kui kogu mälu oleks informatiivse mälu tüüpi, ei saaks kultuur kui kollektiivne mälu olla dünaamiline ja intellektuaalne. Teise mälutüübi olemasolu tundub kultuuri eeltoodutest määratlustest lähtuvalt hädavajalik. Niisugust mälutüüpi nimetab J. Lotman “kreatiivseks mäluks”. Seda iseloomustavad ruumilisus, kontinuaalsus, pankroonilisus. Mingi osa kreatiivses mälus säilivatest tekstidest teatud ajahetkel aktualiseerub, “satub mälu valguse kätte”, sealjuures “varju jäänud” tekstid n-ö lakkavad olemast, “kustuvad”, kuid ei kao mälust. Iga kultuuri võib iseloomustada mäletamis- ja unustamisväärsede asjade paradigma alusel. Aja möödudes muutub kultuurikoodide muutumisest ajendatuna ka mäletamise–unustamise paradigma. Kreatiivse mälu metafooriks võiks J. Lotmani arvates olla A. Tarkovski film “Peegel” (Lotman 1992: 200–201).

Kreatiivne mälu osaleb uue tähenduse genereerimises. Kultuuri-mälus säilivate tekstide põrkumisel uute koodide/dešifreerimisviisidega tekib semiootiline nihe, mille käigus sünnivad uued tähendused. Selles mõttes on mälu uute tähenduste generaatoriks. Siinkohal tundub huvitavana Lotmani (1970: 5) tähelepanek, et “mälu oma erinevates vormides — nii lühiajaline kui ka pikaajaline, individuaalne kui ka kollektiivne — on sisuliselt *informatsiooni suurendamise* protsess” (autori rõhutus). Nimelt, kultuurimälus säilivate tekstide tähendus muutub pidevalt. Kuivõrd nad satuvad uute konteksti, muutuvad nende dekodeerimise/lugemise/tõlgendamise viisid. Näiteks antiikskulptuure leiti teatavasti ka renessansieelsel ajal, kuid tavaliselt need kas visati minema või hävitati. Antiik-esemeid ja -kunsti hakati väärtustama alles renessansiajal. Ka vene ikoon ei olnud Peeter I järgsel ajal kuigi hinnatud ning omandas kõrgkultuuri kuuluvuse staatuse 20. sajandi algul.

Kokkuvõttes võib öelda, et mälul ei ole kultuuris üksnes info säilitamise ülesanne, vaid ka uute tähenduste/tekstide genereerimise roll.

Mälu kui kronotoop

Juri Lotman kontseptualiseerib mälu ruumi ja aja kategooriate kaudu (vt eespool kultuur kui kollektiivse mälu ruum, samuti informatiivse ja kreatiivse mälu kontseptsioon), mistõttu võime õigustatult rääkida mälust kui aegruumist ehk kronotoobist, kuigi Lotman ise neid mõisteid selles kontekstis ei kasuta.

Boris Uspenski arvates on ruum kronotoobis primaarne, sest ruumitunnetus eelneb gnoseoloogiliselt ajatunnetusele. Esimene võib vastavalt mõjutada teist — aeg võib olla mõtestatud ruumi kategooriates (1996: 40).

Lotmani eristatud informatiivsele ja kreatiivsele mälutüübile vastavad erisugused kronotoobitüübid. Informatiivse mälu ruum on aja seisukohalt organiseeritud kronoloogiliselt, kreatiivse mälu ruum tsükliliselt. Siinkohal tundub huvitavana Uspenski lineaarse ja tsüklilise aja käsitus: “Lineaarne aeg on ükskõikne teda “täitvate” sündmuste suhtes, ta on põhimõtteliselt homogeenne ja on käsitatav ühtlase ning lõputult jagatava substantsina, mis on igas

oma osas iseenesega võrdne. [...] Seevastu tsükliline aeg ei ole homogeenne, vaid kvalitatiivselt ebahühtlane, ta ei ole üldse mõeldav teda "täitvatest" sündmustest eraldi — vastasel juhul poleks saanudki aja tsüklilisusest rääkida" (1996: 43–44). Sama kehtib ka ruumi kohta: informatiivse mälu ruum on ükskõikne teda sisustavate objektide suhtes ning alati identne iseendaga. Kreatiivse mälu ruum ei ole seevastu käsitletav eraldi oma sisust: objektid ei täida ruumi, vaid loovad selle.

AJALUGU KULTUURI JA MÄLU ASPEKTIST

B. Uspenski ja J. Lotman käsitlevad ajalugu kultuuri mäluks. Uspenski kujutab ajaloolist protsessi kommunikatiivseks, mille kõige olulisemaks komponendiks on vastuvõtja (sootsium), kes "loeb" sündmuste teksti. Teksti adressant ei ole põhimõtteliselt oluline. Tähtsaks osutub see, mida vastuvõtja hakkab tähtsaks pidama. Tähtsuse omistamine minevikule toimub olevikus (1996: 9–49).

Nagu ütleb J. Lotman, on mälu mõtlemisvahend olevikus, kuigi ta sisuks on minevik. Mälu taasloob minevikku olevikus (1996: 380–385). Võime öelda, et ajalugu on mineviku mõtestamise viis olevikus, mis omakorda mõjutab ajaloo kulgu tulevikus. "Semiootilise ajalookäsituse olemus peitub oleviku ja mineviku mängus, milles minevik paistab oleviku aktuaalsete sündmuste valguses, määrates samal ajal ajaloolise protsessi (ajaloo kulgemise) suuna" (Uspenski 1996: 20).

Uspenski toob huvitava paralleeli ajaloo ja unenäo mõtestamise vahel (Samas: 12–14). Kujutagem ette, et näeme unes mingit sündmuste jada, mis lõpeb surmaga: äkki käib pauk, inimkeha kukub kokku ning me ärkame üles. Korraga saame aru, et unenäo põhjustajaks oli tegelik tuuletõmbusest ajendatud ukse paukumine. Sattume kimbatusse, sest unenägu ei alanud paugu ja surmaga — nagu oleks tundunud meile loogiline — vaid lõppes sellega. Näide kuulub tuntud vene ikooniuurijale Pjotr Florenskile, kes seletas nimetatud vastuolu aja erisuunalisusega tegelikus elus ja unenäos. Florenski arvates kulgeb unenäoaeg tavaaja suhtes ümberpööratult:

tavaaja lõpp võib langeda kokku unenäoaja algusega. Uspenski peab sellist seletust mõnevõrra ebatõenäoliseks ning pakub järgneva lahenduse: une ajal passiivne teadvus fikseerib üksikuid pilte ja tundmusi neid omavahel seostamata. Unenäo üksikute elementide vahel ei teki põhjuslikke ega muid seoseid, nad ei moodusta ühtset süžeed. Ukse paukumine, mida me magades ja und nähes kuuleme, hakkab toimima mingi organiseeriva, süstematiseeriva põhimõttena, mille läbi unenägu moondub ühtseks, mingis suunas arenevaks looks. Uspenski arvates toimub midagi tüpoloogiliselt väga sarnast ka ajaloo mõtestamise käigus: ajalugu muudetakse narratiiviks, sündmustele omistatakse tähendus, mis neil *a priori* puudub.

Olles olevikust tuletatud, ei saa ajalugu olla kellelegi õppetunniks (Samas: 19).

KIRJANDUS

- Lotman, J. 1970. *Stati po tipologii kul'tury, I*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Lotman, J. 1990. *Kultuurisemiootika. Tekst — kirjandus — kultuur*. Tallinn: Olion.
- Lotman, J. 1992. *Izbrannyye stati, I*. Tallinn: Aleksandra.
- Lotman, J. 1996. *Vnutri mysliasčih mirov. Čelovek — tekst — semiosfera — istorija*. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury.
- Uspenski, B. 1996. *Izbrannyye trudy, I. Semiotika istorii. Semiotika kul'tury*. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury.

JURI LOTMAN AND BORIS USPENSKI CONCEPTION OF CULTURE AND MEMORY

Inga Dorofejeva

Culture is the central research object for J. Lotman, B. Uspenski and Tartu–Moscow school of semiotics as a whole. The phenomenon of memory is very important in conceptualising culture. Both Lotman and Uspenski treat culture as collective memory. At the same time we can talk about memory on different levels — human beings, texts and languages have memory. Culture as memory is not confined to passive preserving memory but creates new possibilities and means, interprets messages and translates them from one sign system into another.

Culture is an intellectual object, which means that it consists of at least two structures, which are coding reality by different principles and is able to generate new meanings and texts. It requires the availability of memory.

Lotman distinguishes two different types of memory: “informative” and “creative” memory. Informative memory is chronological in terms of time — it is one-dimensional and one-way directed. The chronology of texts in memory is syntactical. Creative memory is in contrast characterised by being spatial, continuous, and panchromatic. Creative memory attends to generating new meaning: when preserved text in culture memory bump against new codes/means of decoding, a semiotic deviation appears, in the course of which new meanings are given to birth. Culture as memory is in fact the process of increasing information.

B. Uspenski and J. Lotman treat history as the memory of culture. Memory is a means of thinking in present, although its content is the past. Memory reproduces past in present. Important is what happens to be considered important at a certain time by a given society.

History is a mode of interpretation in present, which in its turn influences the future course of history.

KOLLEKTIIVNE MÄLU JA ELULOOUURIMINE

Ene Kõresaar

Mälu mõiste kollektiivse mälu mõttes on kultuuriuurimuslikes tekstides 1990. aastatel saavutanud enneolematu populaarsuse. Tõepoolest, räägitakse kõikvõimalikest kollektiivsetest mälu-dest — sotsiaalsest, kommunikatiivsest, kultuuri, ajaloo, ühiskonna ning etnilisest mälust jne. Mälu-uurimine institutsionaliseerus (nt vastavate teadusajakirjade näol) 1980. aastateks, samal ajal eluloouurimisega. Kahe uurimissuuna paralleelne areng annab põhjust esitada küsimusi nende seoste kohta. Keskendudes edaspidi kollektiivse mälu mõistele eluloouurimises, piirdun ma viimase puhul elulooliste jutustuste uurimisega Euroopa (eriti Saksa- ja Põhjamaade) sotsiaal-ja kultuuriteadustes (etnoloogia, empiirilised sotsiaalteadused ja sotsiaalajalugu, *oral history*). Loomulikult ei ole biograafilise meetodi ajalugu ühtlane ei neis maades ega ka mujal Euroopas. Kui enamikus Lääne-Euroopa maades (taas)avastati elulood kui allikas ning meetod 1970. aastatel, siis näiteks Itaalias tõusis *storie di vita* kogumine ning kasutamine sotsiaal- ja humanitaarteaduste huviorbiiti juba parkümmend aastat varem (Rammstedt 1992: 95). Skandinaavia maades (kuigi ka siin on märkimisväärsed erinevused) loodi esimesed sotsiaalse kihi spetsiifilised eluloo- ja mälestustekogud 1940.–1950. aastatel (Erikson 1988: 75), Saksamaal seevastu takistas kvantitatiivne traditsioon ajalooteaduses ja sotsioloogias suuliste allikate tunnustamist veel 1970. aastatelgi (Hartewig 1996). Eluloouurimise ajalugu erineb ka distsipliinilt, suundumustest ja uurimiseesmärkidest rääkimata. Kui ajalooteadus avastas *oral history* meetodi 20. sajandi keskpaigas,

siis etnoloogia ja folkloristika uurimispraktikat on retrospektiivne intervjuumeetod iseloomustanud nende distsipliinide tekkeajast peale (vrd nt Dorson 1996; Mintz 1996; Hartewig 1996). Küsides seega, kuidas kasutatakse kollektiivse mälu mõistet eluloouurimises, saab siinkohal esitada vaid üldisi arengukäike.

MAURICE HALBWACHS JA KOLLEKTIIVNE MÄLU

Kollektiivse mälu mõiste ja kontseptsioon pärineb Prantsuse sotsiaalteadlaselt Maurice Halbwachsilt, kes selle sajandi algupoolel avaldas uurimuse mäletamisest/meenutamisest kui kollektiivsest, sotsiaalsest fenomenist (*Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris 1925; *La mémoire collective*. Paris 1950). Émile Durkheimi õpilasena toetub Halbwachs teesile, et ideedele pääsetakse ligi vaid nende ideede sotsiaalsete manifestatsioonide kaudu. Samas diskuteerib ta tollaegsete psühholoogide ettekujutusega, mille järgi “mälestused on psüühilised olekud, mis viibivad alateadvuse unes ning teadvustatakse meenutamise ehk tagasikutsumise kaudu” (Hutton 1999: 84–85). Eelduseks, et individuaalses mälus midagi salvestuks ning meenutatav oleks, on Halbwachsi järgi see, et individuaalse mälestuse sisu on ühtlasi ka kollektiivne. Indiviidi võime meenutada ja mäletada on põimitud kollektiivse mälu raamidesse (Halbwachs 1985b: 381). Kollektiivne mälu rekonstrueerib minevikku tänapäevast lähtudes, ta on traditsioonide algus ja lõpp, alati aja- ja grupispetsiifiline. “Igal kollektiivsel mälul on kandja ajalisel ja ruumilisel piiratud grupi näol,” ütleb Halbwachs (1985a: 73). Grupi kollektiivne mälu on grupiidentiteedi aluseks: “Kollektiivne mälu on sarnasuste pilt” (Samas: 76).

Halbwachs diferentseerib seda pilti veelgi, öeldes, et mälu raamid vahelduvad vastavalt sellele, missuguses sotsiaalses kontekstis me viibime. Erinevates miljöodes, olgu siis tegemist perekonna, religioossete kogukondade, töö või mänguga, on meil erisugused mälestused. Kui need mälestused kokku panna, võib neil üksteisega üsna vähe ühist olla. Halbwachsi järgi me ei kutsu meenutades esile objektiivset minevikku, vaid kujutlust minevi-

kust, mis sõltub sellest, millise grupiga me end seome (Halbwachs 1985a: 66 jj).

HALBWACHSI EDASIARENDUSED

Halbwachsist lähtudes on egiptoloog Jan Assmann eristanud mõiste *kollektiivne mälu* kaks väljendusvormi — kommunikatiivne mälu ja kultuurimälu (Assmann 1988). Kommunikatiivse mälu all mõistab Assmann Halbwachsi kollektiivset mälu. See on seotud argikommunikatsiooniga, mida iseloomustab (alates küll teatud piiridest) “spetsialiseerimatus, rollivahetus, temaatiline organiseerimatus, suvalisus” (Samas: 10). Iga individuaalne mälu kujuneb kommunikatsioonis teiste individuaalsete mäludega. Neid pole aga suvaline hulk, vaid grupid, kel on ühine minevikuteadvus — perekond, naabrid, profession, partei, igasugused ühendused kuni rahvuseni välja. Iga indiviid on seotud paljude selliste kollektiividega osaledes paljudes kollektiivsetes enesepiltides ja mäludes. Olulisim kommunikatiivse mälu tunnus Assmanni jaoks on ajaline piiratus — see ei ulatu tagasi üle 3–4 põlvkonna. Seejuures on kommunikatiivne mälu liikuv, s.t aja kulgedes muutub kolmas põlvkond neljandaks jne. Seetõttu pole kommunikatiivsel mälul püsivaid toetuspunkte, mille kaudu aina muutuv olevik oleks seotud üha pikema minevikuperspektiiviga (Samas: 10–11).

Niisiis pole kommunikatiivne mälu võimeline fikseeruma, seda võimaldab kultuurimälu. Kultuurimälu all mõistab Assmann “müütilist ürgajalugu, absoluutse mineviku sündmusi” (Assmann 1992: 56). Kultuurimälul on kultuuriobjektivatsioonid (tekstid, riitused) ning institutsionaliseeritud kommunikatsioon (diskursused, teadus), mille abil ja kaudu püsivaid toetuspunkte meenutatakse. Assmann oletab, et ka kultuurimälu on oleviku suhtes grupispetsiifiline ning täidab kollektiivi(de) identiteedivajadusi. Samas ei säilita kultuurimälu minevikku kui sellist, vaid funktsioneerib — nagu ka kommunikatiivne mälu — selektiivselt, s.t teadmine lähtub alati olevikusituatsioonist (Assmann 1988: 13).

Assmanni kommunikatiivse ja kultuurimälu erisus põhineb institutsionaliseerumise astmes ning ajaperspektiivis. Assmanni

järgi võib kommunikatiivne mälu kultuurimäluks üle minna sellega, et ajastu tunnistajad, kes on kogenud mingit tähtsat sündmust, tunnevad vanemaks saades selle mälestuse "fikseerimise ning edasiandmise vajadust" (Assmann 1992: 51). Fikseerimise tulemusena saab mälestusest toetuspunkt, mis ajapiiri liikumisega ei kao. Mälestusi fikseerib näiteks nn avalik mäluksuurimine (Korff 1991). Avaliku mäluksuurimise — komemoratsiooni — tulemusena tekivad toetuspunktid ehk nt mälestusmärgid, kirjalikud tekstid, muuseumid jms, millest edaspidi saavad kultuurimälu toetuspunktid.

Jan Assmanni kultuurimälu kontseptsioon on konstruktivistlik. Mälu on olevikuprojekt, teatud minevikukäsitluse abil legitimeeritakse teatud kultuuriline tervik — kogukond (Assmanni mõistes "mälumaailm"). Assmann ise on uurinud peamiselt suurte kirjakuksuurimise kultuurimälu. Kiri on Assmanni jaoks "mälu meedium", samuti võimu vahend väiksearvulise eliidi jaoks.

Just mälu kui võimuküsimus on (Assmannist sõltumatult) pärast Maurice Halbwachsi uurimuste avaldamist ja tõlkimist 1970. ja 1980. aastatel kujunenud mälu- ja ühiskonna uurimise võtme-probleemiks. Suur osa uurimusi on pühendatud komemoratsioonile kui poliitilisele identiteedikonstruksioonile. Oluline pole mitte see, et me austame minevikku, vaid see, kuidas me seda oleviku huvides kasutame. Oluline pole mälestus, vaid sotsiaalne/poliitiline võim (Hutton 1999: 85–89). Keskused on küsimused mäletamise ja unustamise sotsiaalsest organisatsioonist: "Kes nõuab kellelt, mida mäletada/unustada, ja miks? Kelle nägemus minevikust säilitatakse ja konserveeritakse? Kes nõuab kellelt, et see või teine unustatakse?" (Burke 1991: 298–299). Selline mälu ajaloo uurimine on keskendunud peamiselt ühiskondlikule, nn avaliku mäluksuurimise tasandile (monumendid, mälestusmärgid, muuseumid, mäletamise ja mälestamisega seotud rituaalid, nagu paraadid, tähtpäevad jmt). Avalik mäluksuurimine on ehk rohkem saksakeelses teaduskirjanduses levinud termin, rohkem räägitakse selles seoses ametlikust mäluksuurimisest (Todorov 1996: 6). "Mitteametlik" mälu on vastand dokumentidele ja memoriaalidele, sellele on iseloomulik suuline vorm — näiteks mälestused ja elulood. Kuidas kasutatakse kollektiivse mäluksuurimise

mõistet eluloouurimises, mille meetodiks ning allikaks on personaalsed jutustused — elulood?

KOLLEKTIIVNE JA INDIVIDUAALNE ELULOOUURIMISES

Mõiste *kollektiivne mälu* on väga problemaatiline nagu kõik mõisted, mis “kollektiivsust” sisaldavad. Probleem seisneb eelduses, et kollektiivsel mädul on omadused, mis tegelikult saavad avalduda vaid individuaalsel tasandil (Gedi jt 1996: 34). Kuidas kollektiivse mälu mõistet biograafilise meetodi raames on kasutatud, sõltub eelkõige sellest, kuidas on mõistetud indiviidi ja kollektiivi suhet, individuaalsust ning eluloo olemust. Ka see on väga lai ja komplitseeritud probleemiering, mis artikli raamides nõuab lihtsustamist.

Varasemad eluloouurijad nägid mälus lõputut varasalve, küllastamatut ressursi, mida on võimalik akadeemiliste vahendite valla päästa. Et indiviidi käsitleti kui grupi/kollektiivi elementi, siis kehtis arusaam, et paljudest individuaalsetest mäludest saab kokku ühe kollektiivse. Mõneti tuleb seda arusaama ette ka nüüd, eriti etnilise või rahvusliku mälu uurimise puhul — see sai eriti populaarseks Nõukogude Liidu ja idabloki lagunemisega, mis tähistas rahvuslike ajaloomälu vabanemist (Todorov 1996: 6–7; Vosahliková 1993; Lindner 1991; v. Plato 1990). Üldjuhul jääb selline käsitlus siiski *oral history* algusaegadesse ning iseloomustab esimest sadat aastat etnoloogilises uurimistöös laiemalt. Analoogselt arusaamaga, et vastavate vahenditega (nt akadeemiku esitatud küsimus) on võimalik objektiivset minevikku säilitavast mälust välja meelitada vastav mälestus, usuti ka, et on võimalik verbaliseerida kõike, rääkida raskusteta millest iganes. Selgus aga, et inimesed keelduvad või ei suuda rääkida paljustki, et on asju, mida tahetakse unustada, ning kogemusi ja traditsioone, mis lihtsalt pole verbaliseeritavad. Akadeemiliste arusaamade ja tulemuste vastuoluna tekkis 1980. aastatel diskussioon mälu representatsioonidest ja nende vormidest (nt suulise ja kirjaliku teksti erinevus). Tihti jooksid sellised diskussioonid ka ummikusse vaidlustes “tõeste ja valede”, “autentsete ja konstrueeritud”, “vabatahtlike ja sunnitud”,

reaalsete mälestuste ja sotsiaalsete fantaasiate üle (Löfgren 1991: 146–147).

Halbwachsi kontseptsioon individuaalse ja kollektiivse mälu ühtsusest, individuaalse mälu sotsiaalsetest raamidest jõudis eluloouurimisse mitmesuguseid teid pidi. Mainima peaks David Lowenthal ülevaadet interdistsiplinaarsetest mälukäsitlustest ja minevikuteadmistest laiemalt (Lowenthal 1995), mis avaldas suurt mõju vast Põhjamaades. Tekkis diskussioon näiteks unustamisest kui mälu lahutamatu komponentist. Praegusaja eluloouurimises nähakse indiviidi lahutamatu sotsiaalsest maailmast, kuid mitte tema elemendirolli, vaid eriti selle kaudu, kuidas indiviidi biograafiline teadmine — kuidas ta ümbritsevat maailma interpreteerib — on sotsiaalselt defineeritud (Gullestad 1996; Thorsen 1996; Löfgren 1991). Eri distsipliinide eluloouurijad keskenduvad küsimusele, kuidas ja mil määral väljendab individuaalne elukäik/elulugu indiviidi, kollektiivse praktika ja ajaloolise konteksti suhteid (Niedermüller 1988). Mälu käsitletakse kui kultuuriliselt organiseeritud fenomeni, mis mäletab/meenutab, unustab, blokeerib, selekteerib, konserveerib ja kristalliseerib sündmusi ja situatsioone, mis sel moel saavad sümbolilise sisu. Küsimus on selles, kuidas kollektiivset (sotsiaalset klassi või sugu, ajaloosündmust vms) kogetakse ning mäletatakse (või ei mäletata). Just seda nimetas M. Halbwachsi mälu sotsiaalseteks raamistusteks ehk kollektiivseks mäluks.

SÜNDMUS–KOGEMUS–MÄLESTUS–JUTUSTUS

Elulugu on mälu organiseerimise seisukohast väga atraktiivne žanr: inimesed esitavad tihti biograafilise jutustuse vormis juhuslikke mälu pilte ja kogemusi, kirjalikest elulugudest/autobiograafiatest rääkimata. Elulood esinevad ka teistsuguses vormis kui narratiivid — esemete, fotoalbumite, kunstiojektide, kodusisutusena. Eluloouurijad opereerivad teljel sündmus–kogemus–mälestus/mee-nutamine-vorm (jutustus/ese). Vastavalt distsipliini eripäradele ja uurimissuundadele on kollektiivsust (mõistes *ühisus*) rõhutatud telje erinevates osades.

Oral history jaoks on sündmus kollektiivne. Uurimistöös keskendutakse kollektiivselt kogetud sündmuse retseptsioonile, lugudele, milles üht sündmust rekonstrueeritakse ja tõlgendatakse — seega nn mineviku argiinterpretatsioonile, mis toimub biograafilise jutustuse raames individuaalsel tasandil. Eluloolisi jutustusi interpreteeritakse kui “kollektiivse mõtlemis- ja käitumismustri väljendust”, olulised pole mitte individuaalsed reaktsioonid, vaid ajaloo aja- ja grupispetsiifiline “töötlemine”, n-ö “sotsiaalse mälu vormid näiliselt individuaalsetes mälestustes” (Timm 1997: 13). Ühine on retseptsiooni ühisosa, mustrid ja tüübid.

Folkloristlik ja etnoloogiline jutustamiseuurimine lähtub sellest, et kõik kogemused ja lood on ühel ajal nii individuaalsed kui ka sotsiaalsed, “omad” ja “võõrad” (Michel 1985: 86). Iga individuaalselt läbielatu, mis keele kaudu edasi antud, asub isekogetu ja väljastpoolt antud kogemusosade vahepeal. Mineviku meenutamine toimub läbi ajaloolise ja sotsiaalse ühisuse. Ühisus peitub meenutatava sisus (vrd Halbwachs 1985a: 74 jj). Kui sisu verbaliseeritakse, saab sellest jutustus. Iga jutustaja jutustus on seotud ühise jututraditsiooniga igapäevaelu mõttes. Kui jutustaja kasutab jututraditsiooni, siis mitte sellepärast, et ta sooviks jutustusele kunstipärasust lisada, vaid sellepärast, et ta kasutab ära kogetule vastavaid valmisformuleeringuid. Biograafilise tegelikkuse konstrueerimisel on ületamatu osa lugudel, “mis kuuluvad kõigile ja mitte kellelegi” (Michel 1985: 86–89) — jutuversioonidel, stereotüüpidel, mis üldistavad kogemusi.

Etnoloogia ja folkloristika uurimiseesmärkide seisukohast on oluline seisukoht, et individuaalne kogemus, mälestus ja jutustus on käsitletavad vaid ühisuse taustal. Elulooürija Albrecht Lehmann postuleeris 1980. aastate algul biograafilise jutustuse sotsiaalse aspekti järgnevalt. Kõigepealt on olemas kogemuse ühisus. Sellest tuleneb eluprotsessis mäletamise ühisus. Lõpuks võib sellest tekkida jutustamise ühisus (Lehmann 1983: 24–25). Hiljem on folkloristid/etnoloogid neid kolme suurust vaadelnud pigem sünkroonselt, pidevas suhtes üksteisega. Suhted on raamistik (Halbwachs!), mis jutustust ja lugusid kujundab. Seega ei ole nii, et alguses on puhas kogemus, siis toimub meenutamisprotsess ja moodustatakse lugu, vaid on olemas juba valmis lood, mis mõjutavad iga jutustamis-

protsessi (ning mõnede autobiograafiate uurijate väitel ka juba kogemusprotsessi ennast) (Michel 1985: 90–91).

Kui folkloristidest eluloouurijad otsivad ühiste lugude ja tüpi-seeringute mõju biograafilisele jutustusele, siis sotsiaalantropoloogiliselt orienteeritud eluloouurijad keskenduvad pigem sellele, kuidas teatud situatsioonides elulugudes väljenduvad sotsiaalsed suhted (olgu siis tegemist klassi, sotsiaalse kihi või sotsiaalse sooga) või kuidas mälestused teatud sündmustest/situatsioonidest on interpreteeritavad sotsiaalsetes kategooriates (Löfgren 1991: 145–146; Svensson 1995). Tähelepanu all on nii see, kuidas inimesed on õppinud sotsiaalsetes kategooriates mäletama, kui ka see, kuidas nad on õppinud unustama, millised kujutluspildid ja metafoorid selle tarbeks on välja arendatud ning kuidas need ajas ja sotsiaalses ruumis muutuvad. Seejuures eeldatakse muidugi, et mälestused põhinevad reaalsel sotsiaalsel kogemusel.

Niisiis on kogemus üks eluloouurimise keskseid termineid. Räägitakse individuaalsest kogemusest ja kollektiivsest/ühisest kogemusest, milleta poleks individuaalset/kollektiivset mälu ega elulugugi. Samas on kogemuse mõiste eluloouurimises väga harva püütud lahti mõtestada, olgugi et *oral history* postuleerib end kui kogemusteadust (v. Plato 1991) ning etnoloogid-eluloouurijad näevad oma juuri interpretatiivses antropoloogias, mille esindajalt Clifford Geertzilt pärineb kogemuslähedase analüüsi ja mõistete-kasutuse nõue (Geertz 1993). Rõhutades biograafilise meetodi indiividikesksust on Halbwachsi kritiseeritud kollektiivse liigse rõhutamise eest, unustades, et Halbwachsi järgi pole individuaalset ja kollektiivset mälu üldse võimalik eristada.

Teisest küljest puudub eluloouurijate *kollektiivse mälu* kontseptsioonis, mis väga tihti jääbki üldsõnalise konstanteeringu tase-mele, sageli seos ühiskondliku tasandi, s.o näiteks avaliku mälu-kultuuriga.

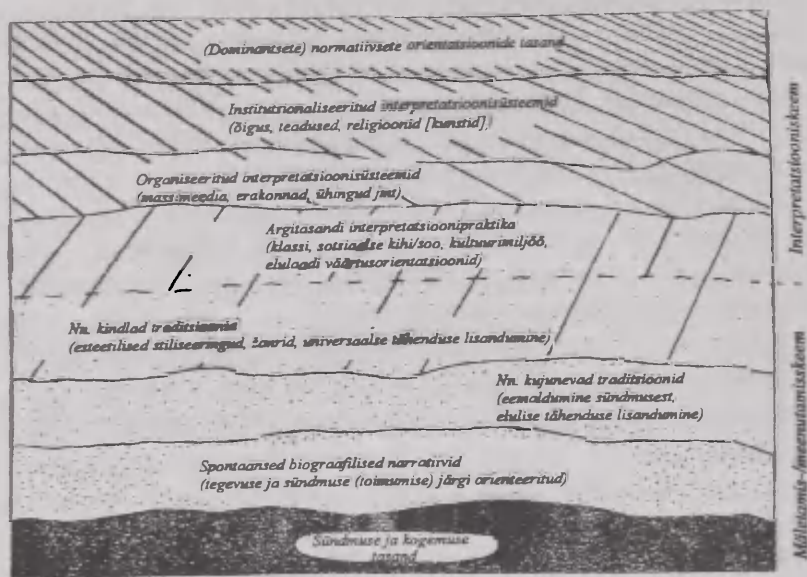
BIOGRAAFILINE TEADMINE JA SOTSIAALNE MÄLU

Seega on kollektiivse mälu mõiste eluloouurimises ikka veel problemaatiline. Võiks öelda, et Maurice Halbwachsi mõtteid on

eluloouurijad vähe edasi arendanud. Ühena vähestest eranditest võib välja tuua saksa sotsiaalteadlase Peter Alheiti sotsiaalse mälu mudeli, mis lähtub biograafilise teadmise ning kollektiivsete teadvusstruktuuride seostest. Teoreetiliselt toetub Peter Alheit hermeneutilisele sotsioloogiale (*verstehende Soziologie*), eriti selle marksistlikule traditsioonile (nt Pierre Bourdieu).

Peter Alheiti sotsiaalse mälu mudel kehtib "lääne tüüpi" ühiskonna puhul (Alheit 1989: 139). Sotsiaalne mälu on vahetult seotud biograafiliste teadmismvormidega ning muutub pidevalt inimese tegevuse läbi.

Peter Alheit esitab sotsiaalse mälu mudelina (joonis 1), millel on kaks vastanduvat dimensiooni: kogemuselähedane ehk sündmus- ja tegevusvahetu sfäär ning normatiivsete orientatsioonide ehk ideoloogiline sfäär. Nendele kahele poolusele vastavalt jaguneb sotsiaalne mälu mäletamis/meenutamisskeemiks (*Erinnerungsschemata*) ja interpretatsiooniskeemiks (*Deutungsschemata*).



Joonis 1. Sotsiaalse mälu mudel.

Mäletamisskeemi moodustavad individuaalsed ja kollektiivsed teadmismvormid, mis tekivad sündmus- ja kogemustasandi ümber. Kõige alumisel tasandil on spontaansed eluloolised jutustused, mille ajaline dünaamika on organiseeritud tegevuste ja sündmuste järgi. See tasand on autobiograafilise mälu seisukohast erilise tähtsusega. Mäletamisskemaatilisel on üles ehitatud ka need lood, mis juba hakkavad kujunema traditsiooniks (*beginnende Traditionsbildung*) — lood, mis ei ole enam nii vahetult sündmuslähedased ning millele lisandub nn eluline interpretatsioon (*lebensweltliches Deutungswissen*). Ka juba kindlad traditsioonid (esteetilised stiliseeringud, žanrid jmt) kuuluvad mäletamisskeemi. Neid mäletamisskeemi tasandeid ühendab strateegiline teadmine ehk indiviidi võime personaalseid mälestusi/lugusid kollektiivselt siduda — oskus, mida Alheit peab Jürgen Habermasi eeskujul ühtlasi indiviidi sotsiaalse identiteedi eelduseks.

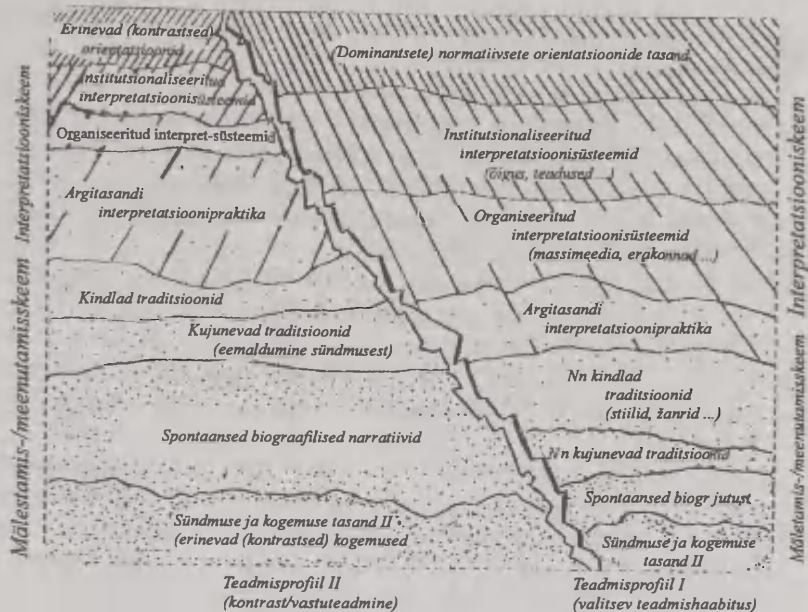
Interpretatsiooniskeemi seevastu moodustavad iseseisvad, sündmusest sõltumatud sotsiaalse tegelikkuse töötlemise vormid. Seejuures on interpretatsiooniskeemi madalaim tasand, argitasandi interpretatsioonipraktika (*alltagsweltliche Deutungspraxis*) võrdlemisi lähedal indiviidi konkreetsetele tegevusorientatsioonidele. Tegemist on nn argiteooriatega, klassi- ja kihispetsiifiliste orientatsioonidega, subkultuuri- või miljööspetsiifiliste interpretatsioonimustritega, millel on oma avalik-õiguslik või industriaalne (massimeedia) ning erakondlik (parteid, ametühingud, muud ühendused) mõju. Ka institutsionaliseeritud interpretatsioonisüsteemid, nagu õigus- ja haridussüsteemid, teadus ja religioon, ka näiteks kunstid kuuluvad sotsiaalse mälu interpretatsiooniskeemi.

Loomulikult on niisuguse mudeli puhul tegemist ideaalkonstruksiooniga. Mudeli kihid võivad olla augulised, paksemad või õhemad, kuid kindlasti avaldavad nad kõik mõju autobiograafilisele mälule ning kujundavad eluloolise kogemuse kujunemise protsessi.

Mudeli muudabki keerukamaks mäletamis- ja interpretatsiooniskeemi vaheline pinge, millele Peter Alheit omistab erilise tähtsuse. Pinge kahe skeemi vahel moodustub mõiste *teadmishaabitus* ümber. Mõiste *teadmishaabitus* (*Wissenshabitus*) toob Alheit sisse, toetudes Pierre Bourdieule (1984). Tunnistades küll mõiste sellise

kasutamise probleemsust, kuivõrd Bourdieul tähistab haabitus hoopis komplekssemat seostesüsteemi (vt ka Fröhlich 1994), on see siiski mõttekas, viitamaks, et sotsiaalsel seisundil/positsioonil on praktikavormidele määrav mõju. Teadmishaabitus Alheiti mudelis tähendab seda, et teatud sündmused, mille pinnalt võiks mingi kogemus ja teadmine tekkida, on objektiivselt klassifitseeritavate elutingimuste tõttu välistatud. Nii Pierre Bourdieu sotsiaalse ruumi trajektooride idee taustal, mille järgi indiviidi elu kulgeb juba ette struktureeritud sotsiaalses ruumis (Bourdieu 1984: 109 jj), kui ka Karl Mannheimi põlvkonnakäsitluse (Mannheim 1928) ja Maurice Halbwachsi “mälu sotsiaalsete tingimustega” (Halbwachs 1985b) võrreldes tähendab see järgmist: biograafilisel kogemusel on kindlad ajaloolised ja sotsiaalsed tugipunktid autobiograafilise meenutamise tasandilt kuni sotsiaalse teadmise kõrgemate vormideni. Nii muutub sotsiaalse mälu mudel tihedamaks — tegemist ei ole ainult kihtide, vaid ka kihtide klassidega.

Sellest perspektiivist vaadatuna on Peter Alheiti järgi tegemist mitmesuguste teadmisprofiilidega, s.t erisuguste sotsiaalsete mälu-dega (joonis 2). Nii on olemas mitmeid sotsiaalseid vastand-/kontrastteadmisi (*Gegenwissen*). Meenutagem Maurice Halbwachsi: indiviidi võime mäletada ja meenutada on põimitud kollektiivse mälu raamidesse (Halbwachs 1985b: 381). Igas ühiskonnas on neid raame hulganisti, kuid siiski mitte suvaliselt palju. Ideaaltüüpiliselt eristab Alheit valitsevat teadmist ja sotsiaalset *vastuteadmist*. Sama moodi võib olla ka mitu valitsevat ja mitu vastuteadmist olenevalt sellest, mille ja kelle teadmise-ga on tegemist. Laias laastus erinevad valitsev ja vastuteadmine teineteisest erisuguse läbilöögivõime ning selle poolest, kuidas sotsiaalse mälu kaks poolust neis seostuvad. Nimelt on valitseval teadmisel lai interpretatsioonikiht ning suhteliselt väike seos tegevus- ja kogemustasandiga. Sotsiaalsed vastuteadmised seevastu on sündmus- ja kogemuslähedased, neil võivad olla hästi välja kujunenud narratiivsed kultuurid, arenenud argieluliste interpretatsioonide praktika näiteks sotsiaalse temaatika näol, kuid vaevalt on arenenud või puuduvad täielikult organiseeritud või institutsionaliseeritud interpretatsioonisüsteemid.



Joonis 2. Konkureerivate ühiskondlike teadmisprofiilide mudel.

Teadmisvormide suhted erinevad süsteemiti. Peter Alheit toob välja totalitaarse süsteemi ja tänapäeva demokraatia erinevuse: totalitaarses süsteemis on valitsev teadmine ning sotsiaalne vastuteadmine hermeetiliselt lahtutatud (mõelgem kas või nõukogude ajale), demokraatlikus ühiskonnas on nad pigem kontrastsed või konkureerivad teadmised, mis võivad oma kohad vahetada näiteks valimistulemuste läbi.

LÕPETUSEKS

Peter Alheiti sotsiaalse mälu mudel ei ole interdistsiplinaarses eluloouurimises erilist diskussiooni tekitanud. Põhjuseks võivad olla nii keele- kui ka distsipliinipiirid. Eestist võiks ses suhtes saada erand. Igal juhul on Halbwachsi kollektiivse mälu mõiste ja kontseptsioon eluloouurimises endiselt aktuaalne.

KIRJANDUS

- Alheit, P. 1989. Erzählform und "soziales Gedächtnis": Beispiel beginnender Traditionsbildung im autobiographischen Erinnerungsprozess. — Alheit, P., Hoerning, E. M. (hg). *Biographisches Wissen: Beiträge zu einer Theorie lebensgeschichtlicher Erfahrung*. Frankfurt/Main: Campus, 123–147.
- Alheit, P. (hg) 1990. *Arbeiterleben in den 1950er Jahren*. Werkstattberichte des Forschungsschwerpunkts "Arbeit und Bildung" Band 11. Bremen: Universität Bremen.
- Assmann, J. 1988. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. — Assmann, J., Hölscher, T. (hg) *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 9–19.
- Assmann, J. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München.
- Bourdieu, P. 1984. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Burke, P. 1991. Geschichte als soziales Gedächtnis. — Assmann, A., Harth, D. (ed). *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt/Main: Fischer, 289–304.
- Dorson, R. 1996. The Local Historian and the Folklorist. — Dunaway, D. K., Baum, W. K. (ed). *Oral History. An Interdisciplinary Anthology*. London: Sage, 283–291.
- Erikson, A. 1988. Lebensgeschichtliche Sammlungen in Skandinavien. — *BIOS: Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 1, 75–93.
- Fröhlich, G. 1994. Kapital, Habitus, Feld, Symbol. Grundbegriffe der Kulturtheorie bei Pierre Bourdieu. — Mörth, I., Fröhlich, G. (hg). *Das symbolische Kapital der Lebensstile: zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*. Frankfurt/Main, New York: Campus, 31–54.
- Gedi, N., Elam, Y. 1996. Collective Memory — What Is It? — *History and Memory. Studies in Representation of the Past* 7/3, 30–50.
- Geertz, C. 1993. From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding. — *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. London: Fontana Press, 55–72.
- Gullestad, M. 1996. *Everyday Life Philosophers. Modernity, Morality, and Autobiography in Norway*. Oslo, Stockholm, Copenhagen, Boston: Scandinavian University Press.

- Halbwachs, M. 1985a. *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Halbwachs, M. 1985b. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hartewig, K. 1996. Oral History in Germany. — Dunaway, D. K., Baum, W. K. (ed). *Oral History. An Interdisciplinary Anthology*. London: Sage, 363–379.
- Hutton, P. 1999. Mentalities, Matrix of Memory. — Ollila, A. (ed). *Historical Perspectives on Memory. Studia Historica* 61. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 69–90.
- Korff, G. 1991. Bemerkungen zur öffentlichen Erinnerungskultur. — Bönisch-Brednich, B., Brednich, R. W., Gerndt, H. (hg). *Erinnern und Vergessen: Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses Göttingen 1989*. Göttingen: Schönerbe, 163–176.
- Lehmann, A. 1983. *Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen*. Frankfurt, New York: Campus.
- Lindner, B. 1991. Biographische Forschung in Ostdeutschland. Ein Rückblick und mehrere Ausblicke. — *BIOS: Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 2, 247–260.
- Lowenthal, D. 1995. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannheim, K. 1928. Das Problem der Generationen. — *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie* 7/2, 309–330.
- Michel, G. 1985. *Biographisches Erzählen — zwischen individuellem Erlebnis und kollektiver Geschichtstradition. Untersuchung typischer Erzählfiguren, ihrer sprachlichen Form und ihrer interaktiven und identitätskonstruierenden Funktion in Geschichten und Lebensgeschichten*. Reihe Germanistische Linguistik 62. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Mintz, S. 1996. The Anthropological Interview and the Life History. — Dunaway, D. K., Baum, W. K. (ed). *Oral History. An Interdisciplinary Anthology* London: Sage, 298–305.
- Niedermüller, P. 1988. From the Stories of Life to the Life History: Historic Context, Social Processes and the Biographical Method. — Hofer, T., Niedermüller, P. (ed). *Life History as Cultural Construction/Performance. Proceedings of the IIIrd American-Hungarian Folklore Conference held in Budapest, 16–22 August, 1987*. Budapest: The Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Science, 451–473.
- Plato, A. von 1991. Oral History als Erfahrungswissenschaft. — *BIOS: Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 1, 97–120.

- Plato, A. von 1990. Einleitung zum Schwerpunkt: Oral History in der Sowjetunion. — *BIOS: Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 1, 1–7.
- Platt, K. 1998. Gedächtnis, Erinnerung, Verarbeitung. Spuren traumatischer Erfahrung in lebensgeschichtlichen Interviews. — *BIOS: Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 2, 242–262
- Svensson, B. 1995. Lifetimes — Life History and Life Story. Biographies of Modern Swedish Intellectuals. — *Ethnologia Scandinavica* 25, 25–42.
- Thorsen, L. E. 1996. The Electric Fridge and Other Recollections. On Things as Memory Objects. — *Knowledge and Society* 10, 69–86.
- Timm, E. 1997. *Reaktionen auf die Reutlinger Geiselerchiessung 1945. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde E.V.
- Todorov, T. 1996. The Abuses of Memory. — *Common Knowledge* 5/1, 6–26.
- Vosahlíková, P. 1993. Biographische Quellen in tschechischen Archiven. — *BIOS: Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 2, 259–266.

COLLECTIVE MEMORY AND BIOGRAPHICAL RESEARCH

Ene Kõresaar

The concept of 'collective memory' has become widely used in the field of cultural and social sciences in 1990-s. The aim of this article is to study how the concept of collective memory has been used and developed in biographical studies.

In the present biographical research memory is considered as a culturally organised phenomenon, which remembers/recollects, forgets, blocks, selects as well as preserves and crystallises certain events and situations, and which, in that way, obtains the content of a symbol. The main problem is how the collective (social class or gender, historical event) is experienced and how it is (or is not) remembered. Concerning

these tasks to be achieved Maurice Halbwachs used the terms “social frame of memory” or “collective memory”.

Disciplines dealing with biography on the event-experience-recollection-form axis emphasise “collectivity” from different positions. Oral history interprets biographies as expression of collective thinking; it is interested in time- and group-specific treatment of history. Narrative research in folklore and ethnology concentrates on relations between individual story and common traditions, which supply the narrator with stereotypes and formulations in order to generalise experience and construct biographical reality. Social-anthropologically oriented research focuses merely on how certain social (i.e. class, gender) relations are expressed in certain situations and how recollections about certain events are interpreted in social categories. Recollections are presumed to rely on actual social experience.

Experience — one of the central categories in the discipline — however, has seldom been attempted to define explicitly in biographical research. For instance, the relation between individual experience and collective memory has remained rather unclear. Pointing out the aspect of focusing on an individual in the biographical method, Halbwachs has been criticised for overestimating the aspect of “collective”; however, this critique seems to tend to neglect the fact that according to Halbwachs it is not possible to distinguish individual and collective at all. On the other hand, the conception of “collective memory” as it is used by biographical researchers often does not reach beyond a vaguely elaborated indefinite statement. There is too little connection between the concept of “collective memory” and public commemoration or “public memory culture” (*öffentliche Erinnerungskultur*). As a result the concept of “collective memory” is still problematic in biographical research. Halbwachs’ ideas have been little developed.

Peter Alheit, the German social scientist’s model of “social memory” (figures 1 and 2) is one of the few exceptions. Alheit’ model proceeds from biographical knowledge and connects it with broader social and cultural context. On the one hand, Alheit makes distinction between an experience-related recollection scheme, the different levels of which are linked to each other by the ability of an individual to tie up his/her experiences with common ones; and, on the other hand, an event-distant interpretation scheme, which ranges from everyday interpretation practice to education, juridical system, science and arts. There is tension between a recollection scheme and an interpretation scheme, which is caused by historical and social specifics of biographical experience. Living conditions determined by objective factors exclude the possibility of happening

the events from which certain experiences or knowledge might emerge. From this perspective, there are many different social memories constituting hierarchies in the society.

Peter Alheit's model of "social memory" has raised no special discussion in the inter-discipline biographical research. In his approach, however, the idea of Maurice Halbwachs from 1925 about memory and its "social frame" still sounds topical.

TRADITSIOONISIDUS ELULOO LINE JUTUSTAMINE: MÄLUAINESE ETNOPOEETILINE TEKSTUALISEERIMINE

Talsto Raudalainen

SISSEJUHATUSEKS

1970. aastate keskel tegi rahvusvaheline lingvistiliste antropoloogide uurimisrühm, mille eestvedajaks tuntud narratoloog ning mälu-uurija Wallace L. Chafe California Ülikoolist, eksperimendi, näidates ühte ja sedasama lühifilmi paljudele eri etnoste esindajatele, kelle seas nii põlisameeriklasi — navahod ja ühe Guate-maala maia-suguharu liikmed — kui ka erinevaid Euroopa rahvaid. Selles, kuidas erinevate rahvaste esindajad nähtut liigendasid, millele tähelepanu keskendasid või milliseid emotsioone vaadatust vallandus, esines märgatavaid lahknevusi. Uurimisrühm esitas rea kultuurispetsiifilisi tunnetuslikke (kognitiivseid) skeeme, mille kaudu nähtut–kuuldut vastu võetakse ning millele toetudes sündmustik hiljem tekstualiseeritakse. Eksperimendi käigus avaldusid seega nii jutustamise universaalid kui ka kultuuriline erisus. Katse osutas mälu protsessi universaalidele ühelt ning eripärastele mällu talletamist ja reprodutseerimist toetavate skeemide olemasolule teiselt poolt (Chafe 1980: 9–43).

Üks teine võrdleva kultuuriuurimise (*cross-cultural approach*) projekte käsitles kõnelema hakkavaid lapsi eri kultuurides. Jälgiti, milliseid nähtusi märkivaid sõnu nad kõigepealt kasutama hakkasid. Selgus, et rootslaste lapsed kaldusid ära õppima verbe ja tege-

vust märkivaid sõnu, inglaste lapsed aga hoopis lihtsamaid nimi-sõnu. Jaapani laste üheks eripäraks oli, et nad hakkasid esmalt kasutama sõnu, mida ei pruugita tavakeeles, vaid viljeldakse hoopis luules. Selle põhjuseks on suhtluskood, mis valitakse lastega suheldes. Ibero-ameeriklastel langesid eelistused emotsioone tähistavatele sõnadele. Seega on piisavalt tõendeid, et kultuurilistele tõlgendustele pannakse alus juba lapse psüühika eelkeelelises arengufaasis. Paljud kultuurihoiakud sisestuvad mällu ka intonatsioonide, tunderõhkude ning modaliteetidena, mis samuti edestavad sõnade semantilisi ning diskursiivseid seoseid.

Oma artiklis tahaksingi osutada, et kõnetegevus on puhtsuulises keelesituatsioonis ülimalt struktureeritud, alistatuna seega tugevale sotsiaalsele kontrollile. Kehtib seaduspära, et mida kriitilisemas olukorras mingi kõnestrateegia käivitub, seda rohkem on ta orienteeritud pärimussidusatele kõnestamismallidele — nii vormi kui ka sisu poolest.¹ Selliseid kontekstisidusaid tekstualiseerimise viise võiks kokkuvõtlikult nimetada kriisikäsitluse etnostrateegiateks või etnopoetilisteks strateegiateks. (Vt nt Harvilahti 1999: 14; ka Hymes 1978).

¹ Üheks kõige ilmekamaks rahvapärase kriisikäsitluse tehnikaks on vägagi normitud ja vormitud itkukultuur, mh. tuntud ortodoksides hulgas mitmel pool Ida-, Vahe- ja Lõuna-Euroopas. Oletatavasti kas siis ortodoksse ümbruse või ortodoksse substraadi (isurid ning teadaolevalt kunagi osalt ortodokssed äürämõised) mõjul on ka osa soomlasi Põhja-Ingeris omandanud vastava itkulise kriisikäsitluse koodi. On huvitav, et itkuline kood iseloomustab sporaadiliselt ka osa Kesk-Ingeri külasid, mis on varasematel aegadel (vt Mustonen 1931, kaart) olnud üks kunagisi isurite asulasid. Luterlastena ei kasutata itkulist koodi kunagi kiriklikus ümbruses ega matusekombestikus, küll on seda veel möödunud sajandi alguses kasutatud piirkonniti kaunis ohtralt pulmakombestikus ning ka muus n-ö rituaalivabas juhuümbruses.

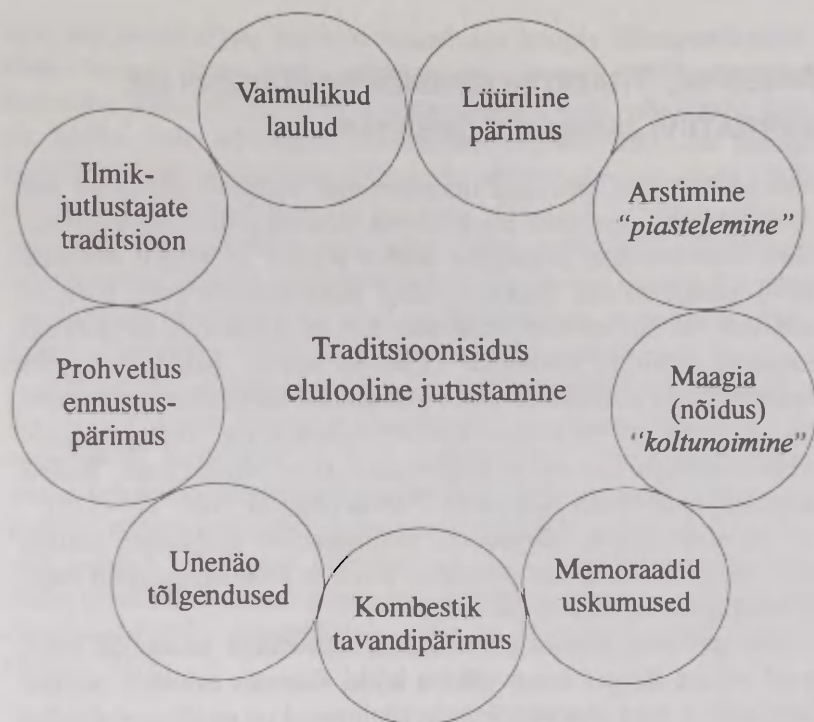
AINESTIK. TRADITSIOONISIDUSA ELULOOLOSE NARRATIIVI ŽANRILINE SPEKTER

Olen salvestanud paarisaja lindistustunni ulatuses eluloolise fooniga jutuainest peamiselt ingerisoomse vanema põlve naisinformantidelt. Paarikümnest jutustajast umbes pooled on selgelt orienteerunud pärimuslikele žanritele ning jutustamisvõtetele. Nad on valdavalt suulise kultuuri esindajad, kel on olnud side kirjasõnaga peamiselt piibli ja vaimuliku kirjasõna kaudu. Isiklikult kogetu sõelutakse läbi traditsiooni poolt pakutavate mentaalsete skeemide, mis on tugevasti allutatud konventsionaalsetele vorminõuetele. Seega analüüsin ma elava dialoogilise kõne strateegiaid, millele kannustas oma töödes näiteks M. Bahtin (Bahtin 1986: 225–235).

Traditsioonisidus (pärimusele orienteeritud) elulooline jutustamine sünteesib erinevaid pärimuse žanre ja kõnestrateegiaid intertekstuaalsesse tervikusse (skeem 1).

Silmapaistvalt tugeva pärimusorientatsiooniga jutustajad kasutavad esituse käigus enam-vähem kõiki skeemis esitatud žanreid. Žanri mõiste ning žanritüpoloogia küsimused on eepilise eluloolise jutustamise makrostruktuuri analüüsis samuti olulised, jäävad aga siin ruumipuuduse tõttu käsitleseta.² Pärimusele keskenduvad jutustajad pruugivad küllaga selliseid võtteid, mis lähendavad eluloolise süžee ühele või teisele pärimusžanrile, osutades samas jutustaja traditsioonitruudusele ning esituse kontekstisidususele.

² Olgu siiski mainitud, et väljakutse (sümbol)antropoloogia ja üldse rahvateaduste klassifitseerivale essentsialismile ning atemporaalsusele esitasid juba annalistid (E. Le Roy Ladurie, F. Braudel L. Febvre), ent seda arvestatavamalt nn uue kultuuriajaloo (*new cultural history*) esindajad eesotsas N. Z. Davis' e ning E. P. Thompsoniga. See pööre sundis ümber hindama ka žanri mõistet kui sellist. C. Geertzi koolkonna kehtestatud "tiheda kirjelduse" nõue kombineerituna epohhaalsuse ehk üha teiseneva aja mõõtmega avardas tunduvalt žanrisüsteemi tõlgendusvõimalusi. Möödunud sajandi üks viljakamaid arengukäike antropoloogias on minu meelest mitme ajaloolise antropoloogia (etnoajaloo) koolkonna teke.



Skeem 1. Eepilise eluloolise jutustamise žanriline spekter.

Olen niisiis osutanud oma ainekogu põhjal ka sellistele kõnekasutuse tüüpidele, millel on kas nõrga või alles kujuneva žanrilisuse tunnused. On selge, et näiteks memoraat, unenäojutustus, itkuline kõnekasutus või kas või mingi jutt kohapärimusest ei ole alati olnud võrdse kaaluga ega omanud ühesugust rolli žanrite terviksüsteemis. Žanri kriteeriume võivad täita ka mingi markantsema kõnekasutuse tüübid — näiteks ilmikjutlustaja registrikasutus või miks mitte ka mingi parodeeriv või matkiv kõnekasutus.³

³ Seestunud, kirglik või veenev stiil kommunikatiivsete kõneregistritena taanduvad ajalooliselt luterlike ilmikjutlustajate ja prohvetite kõnekasutusele. Seda ilmingut on oma vastses doktoriväitekirjas käsitletud ka Jürgen Beyer (Vt Beyer 2000: 78).

Selgepiirilisemat rolli hakkavad nad evima ikka alles siis, kui jõustub mingi kommunikatiivne kokkulepe või sotsiaalne ootus nende kasutamiskõlblikkuse suhtes. Niisuguste sotsiaalselt diferentseeritud ökotüüpsete žanri-kokkulepete sedastamine, nende konteksti- ning struktuurianalüüs on üks olulisemaid performatiivse folkloristika, täpsemalt etnonarratoloogia ülesandeid.⁴

Traditsioonilise žanrisüsteemi ökotüüpiline teisenemine on põhjustatud osalt sellest, et tugeva pärimusorientatsiooniga ingerisoomlased on olnud kaua lahutatud oma kultuurikeskkonnast. Neile on elulooline, kogemuslikkusel põhinev narratiiv otsekui aseaineks või sillaks kunagise tegelikkuse juurde, reprodutseerides seda psühholoogilises metareaalsuses.⁵

⁴ Üks ja sama žanr võib erinevas kultuuriliümbuses kanda eri staatust, omada lokaalses žanrisüsteemis sootuks teistlaadset rolli. Minu kogutud ainetiku puhul on tegemist ingerisoomse naiste poolt kindlas ajaloolises ja sotsiaalses kontekstis jutustatuga. Seega, kui mingis teises kontekstis ei oleks elulooline jutustamine märkimisväärselt esile tõusnud, siis nüüd, 20. sajandi teise poole ajaloolises, sotsiaalses ja poliitilises olustikus, võime rääkida eluloolisest narratiivist kui intertekstuaalsest makrožanrist. Teatud eeldustel hakkab mingi kommunikatsiooni laad siduma üha enam stereotüüpe, omandades kindlaid struktuurielemente ning rea kohustuslike teemasid. Eluloolises jutustamises võiks rääkida seega kui ühe mikrosootsiumi raames toimuvast naratiivide ökotüüpiseerumisest, kus kõnetegevuse käigus hoitakse alal rühma kuuluvust ning mineviku, oleviku ja tuleviku vahelist dialoogi oma sotsiaalse ja personaalse minapildi tasakaalustamiseks. See, et suhteliselt dispersne narratiiv võib teatud kultuurisituatsiooni raames saada omaette žanri tunnused, võiks antud juhul olla üheks põhiargumendiks eluloolise narratiivi määratlemisel intertekstuaalse makrožanrina (vt nt Honko 1981b, 1985).

⁵ Samast fenomenist võib ehk rääkida J. Pentikäise, L. Honko ja teiste poolt 1960. aastate lõpust alates küsitletud oulangalase, sõjapõgeniku Marina Takaloga seoses (Pentikäinen 1971). Tollal mõjus holistlik elulooline lähenemine ühele ainsale informandile mõneti uudsenda. Kuid õigupoolest oli midagi sarnast aset leidnud juba üle sajandi tagasi teiste emigrantidest marginaalide puhul — kui meenutada kas või väga produktiivseid suhteid, mis sugenesid Samuli Paulaharju ja Anni Lehtose ning Adolf Neoviuse ja Larin Paraske vahele.

ELULOSKEEMI MENTAALNE BAASMUDEL (ITKULISE KÖNEREGISTRI NÄITEL)

Patrilokaalse abielukorralduse ning bilateraalse põlvnemisskeemi korral jaguneb naise elukäik järgmiselt: turvatud tüdrukupõlv (*tyttö_piä, tyttö_valta*) — siirdumine fertiilsesse ikka (*tant-su_naine*) — naine sünnitajana (*sauna_naine*) ja emana — vana väekas naine (*ämmä*). Kuigi pealtnäha võib-olla triviaalne, sisaldab vastav skeem hulganisti kultuurilisi antusi — teravaid vastandusi, norme ja isegi tabusid. Sellisena on ta ka küllalt mõjuvõimas kultuurilitektide organiseerija. Patrilokaasus põhjendab mõrjsja siirdumise lõplikkust ning legitimeerib mehevanemate astumise ema–isa kohale. (Vrd ka ing *mother-in-law*). Bilateraalne põlvnemisskeem tähedab nii isa- kui ka emaliini kaasamist põlvnemise arvestamisel, mis põhjustab naise osatähtsuse järkjärgulise kasvu laste emana ning päädib lõpuks vanema (fertiilses east väljunud) naise arvestatava sõnaõigusega kogukonnas.

Järgnevalt näide sellest, kuidas konstitueeriv on naise seisukohalt olnud lahkumine mehekodusse. Siitpeale on kõik tööpoolest otsustavalt teisiti, mistõttu tekib seos lahkumisega (ühest) maailmast. Aspektimuutus on totaalne, lõplik ja seega saatuslik.

/A morsiat kaik' itkööt, aina?/ Ain', kaik' itkööt. Morsiat kaik' [rõhutatult] itkööt, ko männööt kotont'! Kotont' ko männööt — sulho ko tulloo järkee ... Omam_pövvän takant' lähet, oman kotin ... talon ... yle sen kynnyksen — se on elo jo män't! Ko koton ol' elo hyvä miul'! [nutuselt] Uamusil' käin syömää, ain' issäin sano: "Mitä mei'n Maikko tänä_päin' syöp'?" [...] Mitä Maikko tänä_päin' syöp'? Siel ol' elo toista ko meil! [nutab] Meil' ol' hyvä. Siel' ol' suur pere. Myö ei erältee suaneet männä.

[rahunenult] *Kotont' lähet: ko yle kynnyksen lähet toisee majjaa — elo jo män'!* (MR, Spankkuva, Korpisalo k, snd 1910).

Samasugust otsustavat piiri taha jäämist ning tagasipöördumatust peegeldavad ka järgmised ütlused.

“Mie olin koton’ taatan takan’! Taatan i maaman takan’ ”. (EJ, Kosemkina, Konnu k, snd 1913).

“Mei’n kot’ näky hei’n [äija–ämma] ikkunastaa. Mie ko katsoin ikkunasta, mie sanoin tällain: “Oi, äitillään tulloo savvu truvast.” [...] Ikävä ol’. Kot’tii näkin hyväst mie! Sit’ äijä sano:”Sie, äit’, pa’ tiä ikkuna kii’. Mari ku nousoo uamusil yllää, kapuvaa jakkaral’ ja ikävöip’ ain’ kottii!” (MR, Spankkuva, Korpisalo k, snd 1910).

Suulises traditsioonis mängivad kultuuriliselt etteantud skriptid ning tekstualiseerimisvõtted otsustavat rolli. Nad suunavad ühel või teisel viisil mõtlema ja tegutsema, võimaldades kasutada hästi-viimistletud mnemoonilisi mudeleid. Eepilist eluloojutustamist analüüsides tekib esmajärjekorras küsimus, kuidas on võimalik, et aastakümnetetaguseid sündmusi mäletatakse nii kausaalsest, fak-tuaalsest kui ka meelelisest aspektist otsekui eilset päeva. Kas on asi pelgalt selles, et suulised kultuurid on harjunud meeli ja mälu rohkem kasutama ning usaldama, või eeskätt selles, et neis on reprodutseerimiseks vajalikud suupärased mnemoonilised strateegiad ja võtted? Järgnevalt püüan eluloolise jutustamise näitel osutada, et mälestuste tekstualiseerimine toetub ette antud struktuuri-ridele nii žanrivalikult kui nn jutustamise grammatika seisukohalt. Need traditsioonilised kõnestamisstrateegiad on omakorda seotud kognitiivsete protsessidega, mh episoodilise mäluga.

Rahvapärane elulooline jutustamine on oma paljusõnalisusele vaatamata vägagi ökonoomne, kasutades energiasäästlikku vormi-keelt. Ta evib paiguti rituaaltekstile lähedast tihendatud ja tervendavat sõnavõimu, millele jutustaja kriitilistel hetkedel võib toetuda. Pärimussidusa eluloolise jutustamise üheks tähelepanuväärseimaks avalduseks on nn eepiline elulooline jutustamine, mille raames seotakse spontaanselt sünteetiliseks tervikuks mitmeid pärimusliike ning kõneregistreid. Võib öelda, et jutustaja toetub traditsiooni-listele kõnestamisstrateegiatele eelkõige kriisis-kriitilistest sünd-mustest ja eluperioodidest kõneldes. Kultuuripsühholoogias on üld-tunnustatud tõsiasi, et vastavalt isikliku kriisi sügavusele või ohu suurenemisele valitakse kogemuse tekstualiseerimiseks just struk-

tuuriliselt ja kategooriselt rangelt seotud, seega žanrilised kõnestrateegiad (vt nt Rubin 1995). Üheks lihtsamini mõistetavaks juhuks on ehk vanasõna kasutamine semantiliselt ebamäärases või ebakindlas situatsioonis selleks, et väljuda tekkinud suluseisust (vt nt Briggs 1988: 101 jj). Mida keerukam situatsioon, seda komplitseeritum on žanr rahvaluule lühivormidest memoraatide ja müütideni. Ometi jääb põhimõte samaks: leida tekkinud (kriisi)situatsioonis adekvaatne ja sootsiumi kõiki liikmeid rahuldav kommunikatiivne kood.

Eepiline, vahel tunde kestev jutustamine on võimalik ainult range skematiseerituse tõttu. Et esituses teineteisest kaugel seisvad üksused (faabula) suudetakse siduda kausaalselt ja temporaalselt mõistetavaks tervikuks (süžee), eeldab mingit baasmudelit, mille põhjal loovalt komponeeritakse. Sellest annab tunnistust eeskätt võime esitada vajaduse korral oma elukäik n-õ kokkusurutud variandina vägagi tihendatult. Seda alusskeemi võib iseloomustada kui sotsiaalselt aktsepteeritud ning kultuuriliselt invariantset baas-teksti.

Eluloolise jutustamise temaatiline raamistik on avar. Ometigi iseloomustab jutustamissituatsiooni laiemas laastus kindel kommunikatiivne esitusviis ning interaktiivne häälestus (vt nt Hymes 1972: 62; Vilkkö 1997: 92; Siikala 1980: 137). Kuigi elulooline jutustamine näib olevat dispersne ja raamistamata, on tal siiski oma alusskeem, mida järk-järgult laiendades moodustub episoodiline kärgstruktuur. Sellest annab tunnistust eeskätt jutustaja kompetents esitada eluloo n-õ tihe versioon, mis baseerubki nimetatud skeemile.

Jutustaja adub üldjoontes neid ootusi, millega intervjuuerija talle läheneda püüab. Taotledes kommunikatiivsust, püsib ta neile ootustele vastavas raamistikus. Kommunikatiivsustaotlus eelistab kindlaid keelelisi konventsioone ja kõneregistreid. Tugevama pärimusorientatsiooniga jutustajate puhul sisaldabki eluloolise suunitlusega intervjuu ohtralt enam-vähem kristalliseerunud jutu-pärimuse žanre (nt unenäoseletused, ilmumislood, ennustuspärimus, memoraadid, pajatused; jutustused ravitsemisest, leeritamisest, pulmades, matustest või muudest kriisis-kriitilistest situatsioonidest).

Üldiselt võib märkida, et elulooline intervjuu on oma iseloomult küllaltki tõsine, kuid kaugeltki mitte tõsimeelne. Tõsidust ei põhjusta aga ainult mälestusliku ainese faktuaalse ja põhjusliku tõepära taotlus, vaid kõneakti enda pretensioon autoriteetsusele (Briggs 1988: 3). Niisiis on elulooline jutustamine samapalju fiktsioon, mis saab oma kõnejõu pärimuses antust. Põhjuslike seoste tagantjärele konstrueeritus tuleb ehk enim ilmsiks oma unenägusid kõnestades. Unenägu muutub antud diskursiivses ümbruses uuesti verbaliseerituna järjest selgemaks, omandades lõpuks lausa sümboolse arheteksti väärtuse.⁶ Kuigi unenägu ei ole kunagi olemas olnud, on ta sageli suurema tõeväärtusega kui nii mõnigi fakt. Nagu pärimusteksti puhul ikka kujuneb kõneldu tõeväärtus vastavalt esituse laadile, sõltudes seega teatavate modaliteetide ja kõneregistrite (nt *veenmine* või *kirglikkus*) kasutamisest. On selge, et selle peale kulub suurel määral keele-energiat.

Lisaks kultuurispetsiifilistele žanrilistele skeemidele organiseerivad jutustamist n-ö universaalse narratiivse grammatika nõuded, nn *story grammars*. Igal episoodil on muuseas algusvormel, taustinformatsiooni pakkuv osis, sündmustiku arengut esitav osis ja lõpuvormel. Enamasti on episoodi struktuur siiski keerukam, sisaldades nende obligatoorsete elementide kõrval ka kultuurispetsiifilisi ning vabalt valitavaid osiseid.

Igas kindlas situatsioonis kõneldul ja jutustatul on seega oma kultuuriliselt ootuspärane eelstruktuur (nn grammatika, skript ehk käsikiri), kuhu selgitav, hinnanguline, emotsionaal-afektiivne kõneaines sobitatakse. Kultuuriuurijale tähendab see eelkõige varase enkulturatsiooni faasis omandatud sotsiaalsete piirangute (normide) ja tähendusseoste ning neile vastavate pragmaatiliste tegevusümbruste (nn kontekstisidusad kõnestrateegiad ja kommunikatiivsed žanrid) sedastamist (vt Ben-Amos 1975; Briggs 1988; Hymes 1975).

⁶ On täheldatud nn kultuurilise unenägumise viise, kus teatavad unenäod kutsutakse kogukonna liikmetes esile kindlates rituaalsetes seostes. Siinkohal meenutatagu kas või "unenägude aega" aborigeenidel, unenägude otsustavat mõju neofüüdi initsieerimisriitustes šamanistlike kultuuride puhul ning miks ka mitte tajupsühholoogia seisukohalt küllaltki keerukaks osutuvat ennustuspärimuste kompleksi läänemeresoome rahvastel (vt nt Tedlock 1987).

EPILEPILISE ELULOOILISE JUTUSTAMISE EPISOODILINE STRUKTUUR

Esiteks tekstualiseeritakse traditsioonisidus esitus vormi poolest identsete episoodide kärjena. Kaugeltki mitte kõik episoodid pole aga süžee seisukohalt olulised. Süžeed kannavad vaid üksikud. Vahele kiilutakse assotsiatiivseid või emotsionaalse laenguga episoodide. Süžeed kandvad episoodid on muidugi obligatoorsed, kuid mäluprotsessi sõlmkohti võivad kanda hoopis emotsionaalselt laetud episoodid. Assotsiatiivsed ning emotsionaalsed laiendused on küll valikulised, kuid moodustavad ometigi lõviosa jutustatavast. Näiteks pole harvad juhtumid, kus jutustaja teeb kaks või kolm kõrvalepõiget, eksimata ometigi tegevustiku põhiliinilt. Tundub, et see osutub võimalikuks vaid eluloolise esituse mentaalse alusskeemi tõttu, kus on markeeritud nii olulisemad pöörded põhiliinis kui ka kõrvalepõikevõimalused. Jutustajal on alati võimalus valida mitme vakantse episoodi vahel. Vaid mõned neist on olulised süžee kujundamise seisukohalt.

assots — assotsiatsioonil rajanev episood

emots — emotsioonil rajanev episood

süžee — episood, mis kannab süžeed

>> Ep: –süžee

–assots

+emots > ... > Ep: –süžee

+assots > (...) > Ep: +süžee > Ep: +süžee

–emots –assots –assots

–emots –emot

Skeem 2. Epilise eluloolise jutsutamise invariantne episoodiline kärgstruktuur.

EPISOODI STRUKTUUR NING DRAMAATILISE PREESENSI JA EVALUATSIOONI OSA SELLES

Vähima iseseisva tähendusega üksus fabuleerimise seisukohalt on episood. Episood on mällu talletatud alati mingi kindla mnemoonilise markeri kaudu, mis ei pruugi oma lähtekohalt olla mitte ainult verbaalne, vaid võib põhineda ka ruumitajul, visuaalsel representatsioonil või mingil muul tajul, näiteks helil, valul või koguni lõhnal. Kui satutakse nendele mälumärkidele, siis aktualiseerub vastav episood mälus ja see esitatakse tervikuna. Episood aktualiseerub alati tervikuna, moodustades nn mnemoonilise entiteedi. Seega on episood peamisi jutustamise grammatika ehituskive.

Episoodisised elemendid on algusvormel, taustinfo e sündmustiku lähtekohtade esitus, otsekõneline dialoog e dramaatiline preesens (edaspidi: dp), lõpuvormel, hinnanguline osa e evaluatsioon, mõnikord lisandub uus lõpuvormel.

Neist esimesed kolm on universaalselt jutustamise grammatikat iseloomustavad osised. Dp ja evaluatsioon on aga tesktualisatsioonivõttena kultuurisidusamad. Samas sisaldavad nad sageli kultuuri seisukohalt keskseid moraaliväärtusi ning hoiakuid. Dp on jutustavaid, laululisi ning retsitatiivseid žanre iseloomustav kompositsioonivõte, mis lubab pärimuslikku ainekst läbi isiklike tajumuste ja kogemuste ladestuste elavdada. Otsekõnele rajatud mnemotehnilised mallid omandatakse traditsioonilistes suulistes kultuurides varase enkulturatsiooni käigus näiteks (looma)muinasjuttude või laste kettlaulude kaudu, mille esitus on rajatud sageli dramaatilisele preesensile e dialoogivormile. Kuid sedasama varases enkulturatsioonifaasis kasutatavat dpd esineb ohtrasti ka kõige olulisemaid sotsiaalseid tabusid, piiranguid ja käitumisnorme käsitlevates žanrites, nagu näiteks lüroepikas, memoraatides, unenäojutustamises ning isegi ennustuspärimuses. On selge, et mainitud vormiline sarnasus aitab neid kogukondliku elu argi- ja pühapäeva reguleerivaid žanre nii vastu võtta kui ka aktsepteerida ning lõpuks ka meelde jätta. Seega võiks oletada, et ka elulooliste

kogemuste tekstualisatsioon toetub vähemalt osaliselt pärimus-
žanrites esinevatele kompositsioonivõtetele.

Dramaatiline preesens on konversatsiooni analüüsis ja muus tekstilingvistikas kasutatud mõiste dialoogilise otsese kõne kohta. dp viitab eeskätt otsese kõne kasutamisele mingi minevikus toimunu aktualiseerimisega seoses. Sellega siirdub kõneleja sünd-
muste vahendamisest vahetult sündmuste endi keskele ning samas toimub ümberlülitumine minevikulisest esitusviisist olevikulisse.

Episoodisese struktuurielemendina on dramaatiline preesens küll valikuline, kuid leiab näiteks ingerisooma naiste eluloolises jutustamises üliohtat kasutamist. Seega võib teda pidada kultuuri-
spetsiifiliseks. Samavõrra esineb dp-d ka mõnedes teistes lääne-
meresooma puhtsuulistes kultuurides, näiteks Inari saamidel või Tveri karjalastel. Dp-d — nagu nimigi ütleb — saadab sageli žestikulatsioon ja miimika ning peaaegu et teatraalne kehakeel.

Evaluatsiooni ehk *hinnangulisuse* mõiste on aga pärit William Labovi ja Joshua Waletzky mõisteaparatuurist ja hiljem edasi arendatud diskursiivanalüüsi ühe alusepanija T. van Dijki poolt (vt Labov-Waletzky 1967: 13, 41; van Dijk 1980: 115; Siikala 1990: 35). Evaluatsioon ehk hinnangulisus võib esineda mitme-
sugusel kommunikatiivsel tasandil. Eristatakse *implitsiitset* hinnangulisust, kus see võidakse esitada erinevate stiilivõtete või näiteks süntaktiliste vahenditega, ning *propositsionaalset* (verbaliseeritud) evaluatsiooni, kus hinnang antakse *eksplitsiitsetult* eraldi teksti-
üksusena. Siinkohal on seega tegemist eksplitsiitse hinnanguli-
susega.

Kõneleja isiklik suhe kõneldavasse on iseenesest alati parata-
matu, milleta ei ole tegelikult ükski kõneakt mõeldav. Nii adap-
teeritakse uus informatsioon ehk muudetakse ta koduseks. See aga eeldab ka mingite kindlate tõlkevahendite olemasolu. Kultuur ongi ju teatavasti pidev tõlkeprotsess, kus ühes nišis kehtiv kõnekasutus pannakse ümber teises mõistetavasse keelde.

Nii evaluatsioon kui ka dp kätkevad kumbki ohtasti lokaal-
kultuuri seisukohalt keskseid hoiakuid, mille kaudu eluloolises
jutustuses edastatakse normeerivat, sotsiaalseid püsiväärtusi rõhu-
tavat teavet. Lingvistilises antropoloogias on vastavat koodi haka-
tud nimetama W. Hanksi algatusel autoriteetsuse diskursuseks.

Sellises energiasäästlikkusele püüdlevas kõneaktis kasutatakse vastavas kultuuriruumis juba hästi sissetöötatud kommunikatiivset koodi.

Sootsiumis püütakse kriisisituatsioone ületada traditsioonisidusate, n-ö ikooniliste (kõne)strateegiate kaudu. Toimitakse põhimõttel: "Kus häda kõige suurem, seal abi kõige lähem". Mida sügavam on kriis, seda suurema tõenäosusega toetutakse just rahvapärastele kõnestrateegiatele, neid muidugi asjakohaselt moduleerides. Kõige suurem on nn ikooniline inerts ehk maagilistes ja rituaalsetes seostes. Tuleb ju säärastel juhtudel lausutu kaudu taotella maksimaalset võimalikku autoriteeti. Korrates mingit autoriteetset kõneakti on lausutul kõigi eelduste kohaselt ka enim sõnavõimu. Mingit kriitilist sündmust isiklikus kogemuses tõlgendatakse traditsioonitekstis hõlpsasti näiteks ennustuspärimuse, unenäoseletuse, vaimuliku laulu, memoraadi või miks mitte ka vanasõna kaudu. Omaenese emotsioonid raamistatakse žanriliselt määratud kõnekasutusega. On ka inimesi, kelle suhe oma elukogemusse ei väljendu laiaulatuslikus jutustamises, vaid pigem lühivormides — kõnekäändudes või vanasõnades. Samuti kalduvad just naised tõlgendama oma elukogemusi nii vaimulike laulude kui ka ballaadide kaudu. Ortodoksses kultuuriruumis näiteks itkude kaudu. Saab koguni väita, et ei olegi ühtki sellist pärimuse liiki, millesse elulooline aines ei oleks mingil viisil ladestunud.

Kogemuste ja emotsioonide kanaliseerimine kultuuriliselt etteantud skeemide kaudu omandatakse juba varase enkultureerimise käigus. Dramaatilist preesensit esineb mitmetes, just lastele suunatud folkloorižanrites. Neis joonistatakse rõhutatult välja sotsiaalses suhtluses sagedasti esinevaid modaalsuskeeme kui tüüpilisemaid interaktiivseid kõneakte. Sellist autoritatiivset diskursust valdavad ja suunavad tavaliselt kogukonnas kõrgemat staatusega isikud. Niisuguse diskursuse kujundamisel on üsna sageli tegemist võistlusega. Milline perekond, suguvõsa või klann valitseb n-ö 'õiget teed' — see küsimus on alalõpmata üleval enamikus sotsiaalsetes kooslustes.

Episoodiline mälu talletab erinevalt operatiivsest ning üldkehtivat informatsiooni salvestavast semantilisest mälust inimese enesega (tema füüsilise, tajude ja emotsioonidega) seotut. Episoodiline

ehk implitsiitne mälu mäletab konkreetseid aegu ja kohti. Tema transformatsioonivõimalused ja haavatavusaste võivad olla suured (vt Tulving 1994: 85–90). Aju-uurijate ja neuropatoloogide uurimistulemused näitavad, et kummagi mäluüliigi toimimiseks on ajus oma piirkond. Need mäluüliigid toimivad mälu kahjustustega (patoloogiatega) patsientide vaatlusandmetele tuginedes niisiis paljuski sõltumatult. Ilma episoodilise mälu osaluseta, kui see on kahjustatud, ei ole võimalik luua jälgitavaid narratiivseid seoseid. Sel puhul hämarduvad aegruumilised suhted, samuti iseenese mina mäletamine neis. Nii dramaatilise preesensi kui ka evaluatsiooni rolli episoodilise mäluainese verbaliseerimisel on seega raske üle hinnata (vt ka van Dijk 1998: 78 jj). Evaluatsioon osutub eksplitsiitset ja implitsiitset mäluainest tasakaalustavaks elemendiks episoodis, sidudes isiklikku kogemust üldiselt kehtivate tõdede ja ühiskondlike väärtushinnangutega. Seega võiks evaluatsiooni ehk hinnangulisuse üheks funktsiooniks olla üksikisiku kogemuse ühitamine traditsiooni poolt etteantuga.

Üheks mäletamise tingimuseks on samuti kuuldu filtreerimine läbi üksikisiku füüsilise selle talletamishetkel ja omakorda läbi isikliku kogemuse prisma selle taasesitamisel. Teisalt aga, mälestusliku ainese range struktureerituse ja traditsioonisidususe tõttu võib väita, et traditsioonilise mentaliteediga inimestel ei ole absoluutselt isiklikku saatust, vaid nad elavad üle ning läbi kultuuriliselt ja sotsiaalselt etteantud baas-struktuure, kogevad kõike harjumuspärase, juba varase enkulturatsiooni faasis omandatud mallide kaudu.

Dp täidab ka nn ikoonilise inertsuse ülesannet. Lühidalt lahtimõtestatult tähendab see, et igasugune kriitiline seisund sootsiumis püütakse ületada traditsioonisidusate, n-ö ikooniliste (kõne)strateegiatega abil. Mida ähvardavam on kriis, seda suurema tõenäosusega toetutakse just traditsioonilistele strateegiatele neid aja- ja asjakohaselt moduleerides. Kõige suurem on ikooniline inerts ehk maagilistes ja rituaalsetes seostes. Säärastel juhtudel tuleb lausutu kaudu taotella maksimaalset võimalikku autoriteetsust. Korrates mingit autoriteetset kõneakti, on lausutul ka eeldatavasti enim sõnavõimu. On selge, et kõneliselt püütakse alati kas kehtestada või ka taas- ning vastukehtestada autoriteeti, mille ülesandeks on kujundada väärtushinnanguid. Iga kõneakt on seetõttu konteksti-

sidus oma ettehaaravate ootuste ning tagasiulatuvate mineviku-kogemuste pingeväljas.

Lisaks ikoonilisele funktsioonile on dp-1 täita oma mnemotehniline roll, mida saab avada ka kognitiivse analüüsi kaudu. Dialoog asub alati binaarses pingeväljas, mille sisemine pingestatus võimaldab mällu talletatavat kergemini kodeerida ja hiljem ka reprodutseerida (e dekodeerida). Nn ajendatud (e tingimustatud) kodeerimisümbrus hõlbustab aga mäluprotsesse olulisel määral. Dialoogilises ümbruses toimivad ajenditena kahtlemata intonatsioon, kõne rütm ja — *last but not least* — sooritatava kõneakti modaliteedid. Need moodustavad n-ö kognitiivse ümbruse, mida esitushetkel omalt poolt tõlgendades ja rekodeerides üha taasluakse. Tegemist on nn sünergilise protsessiga.

Lähtudes semantilise ja episoodilise mälu liigi erisusest, võiks väita, et episoodisiseselt reprodutseeritakse episoodi algusvormel ja taustinformatsioon ning osa ka sündmustiku esitamisest semantilise mälu ning nii dp kui ka hinnanguline osa episoodilise mälu poolt. Dp ning episoodi hinnanguline osa osalevad mälu eksplitsiitse ainese ning kogemuslikku laadi implitsiitse ainese absorbentidena, võimaldades nõnda ühitada üldisemaid kultuurimalle pidevalt oma isikliku kogemusega. Selline side ilmneb eriti selgelt rohkem markeeritud žanride, näiteks memoraatide jutustamise juures. Need põhiliselt isiklikke üleloomulikke kogemusi kirjeldavad lood on ühelt poolt ülimalt traditsioonilised ja esituse poolest rangelt struktureeritud, samas ka sügavalt isiklikud, põhinedes elamusel. Näiteks ülimalt kogemuslike, kuid samas rangelt traditsioonisidusate memoraatide esitamise juures on nimetatud dp ning evaluatsiooni elementide kasutamine reeglits.

Ometigi ei ole aktualiseerunud dramaatiline preesens asetleidnu täpne koopia, vaid alati meenutamishetke ja mällutalletamise tingimuste koosmõju. Jutustaja arvates vastab jutustatu muidugi täielikult tõele, sest ta ei ole enamasti teadlik meenutamisprotsesside sünergilisest, mäluainest adapteerivast ning ümberkorras-tavat loomust.⁷ See, et igas narratiivi episoodis on kodeerimis- ning

⁷ Täpsemalt sünergilise ekfooria ja meenutamise ajendite kohta vt Tulving 1994: 105, 126 jj.

dekodeerimisümbros üksteisest interaktiivses sõltuvuses, nähtub ka jutustajate vajadusest jätkuvalt aset leidnud fakte kommenteerida. Kokkuvõtva hinnangu või täpsustuse andmise tarve kas rahva- jutuepisoodi, laulu või ka mõne teise rahvaluuležanri esituse juures johtub pidevast vajadusest viia sellesse kätketud informatsioon vastavusse jutustamishetke ümbruse ja selle tingimustega⁸ (vt elu- loolise jutustamise skeem).

Üsna sageli peituvad just episoodi evaluatiivses osas episoodi reprodutseerimist hõlbustavad markerid. Episoodi esitama asudes on enamasti täpselt teada, milline hinnang episoodis sellele antakse. Järelikult võib väita, et evaluatiivne aines on ühtlasi, olles episoodi kokkuvõtteks resümeeks, ka selle käivitajaks. Episoodi evaluatiivses osas tullaakse tavaliselt lagedale kesksete sümbolite ja väärtushinnangutega, mis peavad kehtima ühis- või kogukondlikul tasemel nii jutustatu raames kui ka jutustamise hetkel. Igal juhul kätkeb evaluatiivne, emotsionaalne ja episoodilise mäluga seotud aines folklooris ohtralt kontekstisidusat teavet, ilma milleta folk- loorne aines võrduks paljalt steriilse folklorismiga.

KOKKUVÕTTEKS

Kokkuvõtvalt võiks tõdeda, et kultuuriliselt määratud tekstuali- satsiooniloogikate uurimisega tegeleb etnopoetika, üks lingvisti- lise antropoloogia koolkondi. Emisistlike kompositsiooni- ja struk- tuuriprintsiipide väljaselgitamine on aga etnopoetika (e etnonarra- toloogia) üks olulisemaid ülesandeid. Igal pärimuslikul jututradit-

⁸ Kuid episoodi dp ja evaluatsioon kui narratiivse grammatika üksused talletatakse paralleelselt mällu ka intonatiivselt. Intonatsioon võib samuti olla üks olulisi markereid episoodi memoreerimisel ja aktualiseerimisel (vt ka Rubin 1995: 68; Chafe 1982: 45). Näib isegi, et nii mäluainese ümberkodeerimise kui ka reprodutseerimise seisukohalt on intonatsiooni- käigud ja modaliteedid verbaalse ning semantilise informatsiooni suhtes mõnikord primaarsed. On ju mõeldav, et mingi eriti markantne lause või ütlus võib meenudes vallandada terve sündmustike ahela. Niisiis, mällu salvestamisel võivad olla olulised hoopis nn modaalsed pindstruktuurid, ilma et üldse rakendataks leksikaalseid või süntaktilisi vahendeid.

soonil on ainulaadne grammatika, mida täpsemalt analüüsides mõistame paremini ka vastava kultuuri iseloomu.

Samuti võiks oletada, et episoodiline mäluliik allub n-ö kultuurilisele hõlvamisele. Ehk teisisõnu, episoodilise mälu toimet on mainitud tekstualisatsioonivõtete kaudu võidud tahteliselt võimendada. On ju teada hulgaliselt kultuurisidusaid võtteid tahteväliste kognitiivsete protsesside tahteliseks suunamiseks. Sellist suunamist või ohjeldamist esineb küllaga näiteks kultuurisidusas unenäotõlgenduses, valutaluvuse reguleerimises, mitmete teiste meelte ja tajudega manipuleerimisel.

Ohtra dramaatilise preesensi ning evaluatsiooni kasutamisega töödeldakse episoodilisi mälupilte tõhusalt pärimussidusate tõlgenduste suunas. Seega ei saa vähemalt pärimustekstide puhul rääkida puhtalt personaalsest psühholoogiast. Mäluainese verbaliseerimine on kultuurisidus ja sellisena juurdunud sügavale emakeele argikasutusse.

Võiksimme seega universaalsetele mõttemallidele vastukaaluks kõnelda mälust kui vägagi inertsest etnokapitalist, millel on ka oma puhtpragmaatiline potents. Kõikvõimalikud toimetulekustrateegiad toetuvadki ju esmajoones sellele, kuidas probleeme on harjutud verbaliseerima, milline on nende tekstualisatsioon. Ühest küljest loob see käitumuslikku inertsi, teisalt taastoodab just neid strateegiaid, mis läbi proovitud ja tõestanud sellega korduvalt oma toimivust.

KIRJANDUS

- Bahtin, M. 1987. *Valitud töid*. Tallinn.
- Beyer, J. 2000. *Lutheran Lay Prophets (c. 1550–1700)*. Diss. submitted for the degree of Doctor of Philosophy. Cambridge. (Käsikiri Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetoolis.)
- Briggs, Ch. L. 1988. *Competence in Performance: the creativity of tradition in Mexicano verbal art*. University of Pennsylvania Press.
- Briggs, Ch. L. 1992. Genre, Intertextuality and Social Power. — *Journal of Linguistic Anthropology* 2, 131–171.
- Chafe, L. W. 1982. The Deployment of Consciousness in the Production of a Narrative. — L. W. Chafe (ed). *The Pear Stories. Advances in*

- Discourse Processes*, vol. 3. University of California. Norwood, New Jersey, 9–43.
- Harvilahti, L. 1999. *Variation and Memory*. Folklore Fellows' Summer School '99. Preprints, 3. Turku.
- Honko, L. 1985. Rethinking Tradition Ecology. — *Temenos* 21, 55–82.
- Honko, L. 1981a. Traditionekologi — En introduktion. — Honko, L., Löfgren, O. (red). *Tradition och miljö. Ett kulturekologiskt perspektiv*. Skrifter utgivna av Etnologiska sällskapet i Lund. Lund, 9–28.
- Honko, L. 1981b. *Uskontotieteen näkökulmia*. Helsinki.
- Hymes, D. 1975. Breakthrough into the Performance. — Ben-Amos, D., Goldstein, K. G. (ed). *Folklore. Performance and Communication*. Paris -Hague: Mouton, 11–72.
- Kaivola-Bregenhøj, A. 1996. *Narrative and Narrating. Variation in Juho Oksanen's Storytelling*. FFCommunications 261. Suomalainen Tiedeakatemia. Helsinki.
- Labow, W., Waletzky, J. 1967. Narrative analyses. Oral versions of personal experience. — Helm, J. (ed). *Essays on the verbal and visual arts*. Seattle: University of Washington Press.
- Mustonen, J. 1931. *Inkerinsuomalaiset seurakunnat*. SKS. Helsinki.
- Pentikäinen, J. 1971. *Maria Takalon uskonto*. Uskontoantropologinen tutkimus. Helsinki.
- Rubin, D. C. 1995. *Memory in Oral Tradition*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Siikala, A.-L. 1980. *Tarina ja tulkinta*. Tutkimus kansankertojista. Helsinki. SKS.
- Siikala, A.-L. 1990. *Interpreting Oral Narrative*. FFCommunications, 245. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Timonen, S. 1999. *Thick Corpus and the Poetics of Singer*. Folklore Fellows' Summer School '99. Preprints, 26. Turku.
- Tulving, E. 1994. *Mälu*. Tallinn: Kupar.
- Tulving, E. 1986. What kind of hypothesis is the distinction between episodic and semantic memory? — *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 12, 307–311.
- Vilkko, A. 1997. Omaelämäkerta kohtaamispaikkana. Naisen elämän kerronta ja luenta. SKS Toimituksia, 663. Helsinki. SKS.
- Van Dijk, T. 1998. *Ideology. A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications.
- Van Dijk, T. 1980. *Macrostructures. An interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction and Cognition*. London.

TRADITION-BOUND LIFE-EXPERIENCE NARRATIVE. 'THE ETHNOPOETIC TEXTUALIZATION' OF MEMORIES

Talsto Raudalainen

The paper discusses the question of the culture-specific narrative structures and the mental scripts underlying them. The material analysed could be characterised as the Personal Life-Experience Narrating (henceforth PLEN) which contains the whole spectrum of traditional narrative genres and speech registers. The ethnic-bounded story-telling patterns could be analysed either as the 'ethnic crisis-solving strategies' or the universal *grammars* to compose the meaningful stories. The universal story-telling grammar and the ethno-specific ways to verbalise personal experiences yield to the *ethno-poetics*, which includes the important categories, distinctions and taboos of the particular culture. Personal experiences are always modified by the textual codes available in the tradition. Thus, PLEN synthesises and transforms these genres and speech codes into an intertextual whole. (Scheme, 1.: *The Genre-Spectrum*) The PLEN becomes more vivacious in certain social conditions and modifies itself on grassroots-levels of the society. One of its tasks is to consolidate the social, ethnic and personal identities of the narrator, but also to keep up the dialogue between different generations. Thus, it is always epochal and socially determined.

The crucial problems considered here concern the ethnic-specific textual strategies based on the *emic* mental patterns. Here I quote especially the school of *ethnopoetics* or *ethnography of speaking*, which started with the investigations written by Dell Hymes in the 1970'ies. The *communicative competence* could be understood here as the correlative of everyday social practices. The member of the particular group always uses the most economical communicative code or poetics fitting to the situation. (E.g., one of the recitative registers having its origin in the ancient Ingrian lamenting genre is quite productive among some of Ingrian-Finnish narrators as well. Certain registers could only appear in the cultures having specific characteristics of descent, kinship and gender.)

The episodic structures of the narrative and its obligatory elements have been analysed in the final part. The episode appears as one of the

main mnemonic entities in the cognitive memory process. The distinctiveness and discrepancy between the *semantic (explicit)* and *episodic (implicit)* type of memories is balanced here inside a minor narrating unit. The exaggerated use of the quoted speech (*dramatic present*) and *evaluation* inside the episode gives enough evidence about the balancing processes between these two types of memories. (See, *Tulving* 1994 (1986)) To put it shortly, here the process of synthesising or intercourse between the personal experiences and the general information shared socially is evident.

Finally, the problem of the *authoritative power of discourse* put into the *evaluative* part of episode is discussed. Numerous poetic manners are used in interactive situations and it makes up the *composition in performance*. The 'discursive power' acquired during the social interaction is one of the most effective regulators within oral culture. The narrators, using the tradition-focused textual techniques, have remarkably more possibilities to shape and control the discourses available in a society.

KULTUURIMÄLU AJALOOLISE RAAMATURETSEPTSIOONI PEEGLIS. NÄIDE VARAUUSAEGSEST RAAMATUMÄLUST JA SELLE LUGEMISEST TÄNAPÄEVAL

Kaldo Orula

Iga ajastu säilitab oma väärtusi. Nii nagu erinevad kaasaegsete hinnangud, arvamused ja seisukohad ning nendest johtuvad mentaalsete väärtuste kogumid, nii erinevad sotsiaalse kommunikatsiooni vahendite iseärasustest ja selle toimimise tingimustest sõltuvalt ka väärtustatud teabe meelespidamise viisid. Millised võimalused avanevad meie ees möödaniku vaimse õhustiku kirjeldamiseks? Sellele vastamiseks keskendume käesolevas artiklis 16. ja 17. sajandi kirjalikele allikatele, mis kaasaegsete silmis olid pelgalt praktilise, funktsionaalse tähendusega, kaugel sellest, et mõista neid kultuuriväärtusliku sisuga tekstidena. Alljärgnevalt käsitleme neid tekste sotsiaalse kommunikatsiooniprotsessi vahenditena, mille abil see protsess toimib ja mis on selle protsessi käigus ka loodud.

Taolise sotsiaalse kommunikatsiooni vahendina mõistame käesoleval juhul ühelt poolt raamatute füüsilist olemasolu väljendavaid kirjalikke loetelusid (nimekirju, katalooge); teiselt poolt ka teoste nimekirju, s.t teatud trükiste koondamist ühte kogumisse üksnes tekstilis-sisulisel alusel. Esmalt mainitud loetelude koostamisel on trükise teksti sisuline aspekt tagaplaanile tõrjutud või hoopis tähelepanuta jäetud, viimatinimetatute puhul aga ainuoluline. Suhe kirjeldatavasse raamatusse on nendel loetelutüüpidel peaaegu vas-

tandlik, ehkki mõlemad käsitlevad raamatut nii materiaalse objektina kui ka tekstina selle kitsas, otseses tähenduses. Raamatukogumit kirjeldavate loetelude juures jääb nende tüpologiseerimine paratamatult ebamääraseks, kui tegemist on raamatukogumite dokumenteerimisega omandisuhte fikseerimise eesmärgil. Selliste loetelude hulka kuuluvad näiteks üksikisiku varainventari nimekirjad, õppeasutuse (kolleegiumi) raamatukogus olevaid teoseid fikseerivad sissekanded erinevates dokumentides, samuti raamatukogukataloogid. Sõltumata raamatukogumi suurusest ja omanikust, kelleks võib olla nii isik kui ka institutsioon, varieerub nende nimekirjade teabeväärtus ja tõlgendusulatus vastavalt loetelu koostamise põhimõtetele. Raamatunimekirjad võivad olla organiseeritud mitmesugustel alustel, käesoleval juhul on tähelepanu pööratud temaatiliselt korraldatud raamatunimekirjadele, nende tõlgendusliku potentsiaali tugevatele ja nõrkadele külgedele varauusaegse vaimse õhustiku kirjeldamisel.

Millisel viisil väljendab raamatukogumi korrastatud nimekiri kaasaegsete retseptsiooni teoste suhtes, kas sellises vormis kultuurimälu peegeldab seda retseptsiooni adekvaatselt? Kolmesuguse teostamispraktika tulemusena koostatud raamatunimekirju analüüsid otsime ühe raamatukultuuri avaldumisvormi raames vastust, kas see (laiemalt võttes aga raamatukultuur tervikuna kui varauusaja peamise kommunikatsioonimeediumi panoraampilt) hoiab kahe järgneva sajandi jooksul talle kujundi oma kaasaegsete jaoks tuntud ja tunnustatud humanisti, viljaka ning populaarse autori — Rotterdami Erasmuse (1466/69–1536) — elutöö mitmekülgsusest.¹ Eelkõige intellektuaalse ajaloo, reformatsiooni ja haridusajaloo valdkonnas on Rotterdami humanisti loomingulise pärandi mõju

¹ Raamatukultuuri all mõistame kultuuriprotsessi, mille keskseks komponendiks on samal ajal raamat kui füüsiline (materiaalne) ja keelelis-tähenduslikku teksti kandev objekt. Raamatukultuuri komplekse ning vastastikku seotud komponentide süsteemi käsitlemise aluseks on raamatu kommunikatsiooni ringi mudel, mille olulisemad komponendid (tekst, autor, trükkija, vahendaja, lugeja jne) on markeeritud Robert Darnton, kes raamatu(aja)loo uurimise eelistatud lähenemisviisiks peab selle nägemist eelkõige ühiskonna “kommunikatsiooni sotsiaalse ajaloo” vormina. Vt Darnton 1991: 140–67.

kaasaegsete ning järeltulevate generatsioonide kultuuriõhustiku kujundamisel tänaseks üldtunnustatud tegur.² Et teha nähtavaks eelkõige üldist kultuuriloolist trendi, on alljärgnevalt püütud mõnevõrra hajutada võimalike lokaalsete iseärasuste mõju kasutatavatele allikatele, keskendudes allikate ühistele või kokkulangevatele elementidele ning nende tõlgendamisele. Seetõttu käsitletakse kolmest kultuurilooliselt mittekattuva tõlgenduspotentsiaaliga raamatunimekirjade rühmast pärinevat teavet, kusjuures need nimekirjad kui raamatuloolised allikad annavad vaid kaudselt tunnistust "üle Alpide" asuva humanismi suurkuju teoste järelmõjust. Lisaks vaadeldavate nimekirjade vormi ja funktsiooni erisustele on need koostatud ka üksteise suhtes geograafiliselt kaugetest kultuuriruumidest.

SILMAPAISTEV RAAMATUINIMENE

Euroopa 16. sajandi intellektuaalses kultuuris mängis madalmaalane Geert Geerts sedavõrd kaalukat rolli, et sel ajavahemikul kaasaegsete tähelepanukeskmes olevaid vaimuelu valdkondi käsitades oli tema loomingu võimatu mööda vaadata. Kaasaegsed ja järeltulevad põlvned tundsid teda autorinime *Desiderius Erasmus Roterodamus* järgi. Erasmuse kirjutised ja selle retseptsioon teevad temast eksemplaarse tegelase Euroopa kultuuriajaloos, kelle kaudu iseloomustada tunnuslikku varauusaja raamatuinimeses selle sõna kogu mitmetähenduslikkuses.³ Peale ajastule üldiselt omase on

² Lähemalt sel teemal vt traditsioonilistele kirjandusloolise ja mõtteajaloolise retseptsiooni allikatele ja meetoditele rajanevaid üksiküksimustest laiemale üldistustasandile orienteeritud uurimusi, nt Battillon 1937, Flitner 1952 ja Mansfield 1979.

³ Raamatuinimesena mõistame raamatu kommunikatsiooni ringis paiknevat inimest, sõltumata tema rollist ja osast selle toimimise mõjutamisel. Siiski on tegemist n-ö paindlikku käsitlust eelistava sõnakasutusega, mis tähendab vaikumisi eeldamist, et osa rollide täitjad selles ringis on rohkem raamatuinimesed kui teised. Nii on teksti autor kasutatava mõiste täpsele tähendusele lähemal kui seda teksti kandva paberi tootnud veski omanik. Vaid rahvuskeeles lugemiskunsti valdav kingsepp kannab endas vähem

tema raamatukultuurilises tegevuses jooni, mis rikastasid raamatute väljaandmise ning levitamise kompleksset protsessi, andes sellele 16. sajandi kontekstis juurde varjundi, mis edaspidi saab raamatukultuuri lahutamatuks ning mitte vähetähtsaks osaks.

Sarnaselt paljude oma ajas säranud humanistidega oli Rotterdami Erasmus silmapaistva eruditsiooniga kaasaegses intellektuaalses miljöös väärtustatud teadmiste valdkondades; ta seisis jõuliselt nende väärtuste maksmapääsvuse eest, mida pidasid eesrindlikuks autoriteedid intellektuaalsetes ja kiriklikes ning ilmalikes võimuringkondades. Madalmaalane oli viljakas autor ja aktiivselt osaline Euroopat katvas õpetlaste “virtuaalses” kommunikatsioonivõrgus *respublica litteraria*. Erasmus elas ajal, kui toimus murrang kommunikatsioonis, mille oli endaga kaasa toonud trükikunsti kasutusele võtmine Euroopas.

Selline areng teadmiste kogumise, säilitamise ja levitamise vallas avas uue meediumi — trükisõna — kaudu uued perspektiivid intellektuaalse elu intensiivistamisel. Vanade ning uute ideede kiire ja ulatuslik liikumine ning kättesaadavus tähendas õpetlaste jaoks 16. sajandi alguseks kultuurisituatsiooni kujunemist, milles peituvate võimaluste ärakasutamiseks ei olnud neil varasemast intellektuaalsest traditsioonist eeskuju võtta. Erasmus oli üks paljudest, kes mõistis trükikunsti kaudu teostatavate võimaluste avarust. Ja ta oli üks edukamaid uue meediumi rakendamisel oma ideede laialikandmiseks üle terve kristliku Euroopa.

Kuid Õhtumaade kultuurikommunikatsiooni vaatepunktist lähedes teeb “humanistide printsiks” tituleeritu tähelepanuväärivaks esindajaks siiski midagi muud — nimelt see, mis esitab Erasmust kui uue aja raamatuinimest. Varauusaegse Euroopa kultuuriajaloo uurija Lisa Jardine nimetab seda tabavalt “isikliku karisma konstrueerimiseks”.⁴ Karisma konstrueerimise taga on Rotterdami

raamatuinimese omadusi kui raamatukõitja, kuid näiteks kõitja või raamatukaupmehe või ka toimetaja, korrektori jmt puhul on vahe tõmbamine keeruline ning määratud erinevate mõjuritega igal konkreetsel juhul.

⁴ Alljärgneva kokkuvõtte aluseks oleva Erasmuse karisma konstrueerimise põhjalikku käsitlust vt Jardine 1993.

humanisti ja tema kaastöötajate järjekindel pingutus oma kaugema eesmärgi nimel — kristliku humanismi edendamiseks ühiskonnas. Nad andsid endale aru, et sõna on seda mõjuvõimsam, mida autoriteetsem on selle kirjutaja. Selle teadmiselega asusid nad intellektuaalses kommunikatsioonisüsteemis, mille efektiivseim osa oli trükised (sealhulgas kommentaarid, pühenduskirjad, avaldatud kirjavahetus), ise kujundama pilti Erasmusest kui suurmehest. Väsimatult ja järjekindlalt tõsteti esile Erasmuse rolli mõtlemise ajaloos, kohandati tema imago vastavalt muutuvale vaimsele õhustikule, n-ö toimetati sihipäraselt kaasaegsetele ja tulevastele biograafidele jäetavaid tunnustusi.

Soodsa imago konstrueerimise kaudu autori levi- ja müügiedu tõstmise taga seisis ka reaalselt tugev loovisiksus. Eelkõige ei olnud Rotterdami humanist imagoloogiliselt konstrueeritud, vaid tegelikult mitmekülgne ja särav raamatuinimene. Ta kasutas oma teadmisi, oskusi ja erakordset töövõimet (vaatamata sagedatele kurtmistele halva tervise üle) antiikajastu mõtlejate ja varasemate kristlike autorite teoste toimetamiseks, tõlkimiseks, kriitiliste kommentaaride ja annotatsioonide kirjutamiseks. Originaalloomingu ettevalmistamise ja levitamise kõrval mängis ta tähtsat rolli teiste autorite teoste intellektuaalsesse kommunikatsioonivõrku toomisel (osaledes näiteks suurkirjastajate Aldus Manutiuse ja Johann Frobeni üleeuroopalise turuga toodangu väljaandmisel).

Käesoleva artikli vaatepunktist on oluline esile tuua kolm tegurit Erasmuse retseptsiooni paljudest mõjutajatest — Erasmuse looming kui selline, Erasmuse enese loodud reputatsioon temast ja need intellektuaalsed, ilmalikud ning kiriklikud jõud, kes seadsid oma eesmärgiks raamatukultuuri normatiivselt kujundada. Silmapaistva raamatuinimesena oli tema trükisesse kätketud looming paljude, väga erinevate seisukohtadega inimeste teadmiste osa ning hinnangute objekt. See teeb mõistetavamaks tema teoste retseptsiooni vastukäivused 16. ja 17. sajandi raamatukultuuri kontekstis.

TEMAATILISELT KORRALDATUD RAAMATUNIMEKIRJAD

Raamatute nimekirjad on kaasaegsetele abivahend nende olemasolust teadmise edasiandmiseks. Milliseid värve kultuuriajaloo maastiku kaardistamisele aitab lisada niisuguse teabetalletamise abivahendi käsitamine, seda demonstreerime esmalt Ungari aladel asunud raamatukogude kohta säilinud materjali abil (Farkas 1990; Fekete 1988).⁵

Institutsioonidele kuulunud raamatute dokumenteerimise praktika näitlikustamiseks kasutame kuut raamatute nimekirja hõlmavat valimit,⁶ mille moodustavad 17. sajandil õppeasutuste raamatukogude raamatuomandi nimekirjad ning mis vastavad kahele tingimusele: (1) sisaldavad vähemalt ühte identifitseeritud Rotterdami Erasmuse teost ja (2) on temaatiliselt mingil viisil ning määral korraldatud. Valimis olevaid raamatukogusid omavate õppeasutuste konfessionaalne orientatsioon peegeldab mõlemat Ungaris 17. sajandil domineerinud leeri — esindatud on näited nii katooliklikust kui ka reformeeritud (kalvinistlikust) teabejäädvustamise traditsioonist. Konfessionaalsest orientatsioonist tulenevaid erinevusi ei võimalda kõnesolevad nimekirjad siiski järeldada, ja see pole käesoleval juhul ka eesmärgiks. Ehkki raamatute nimekirjade erinevused nii teksti organiseerituselt kui ka esitatavate bibliograafiliste andmete täielikkuse poolest on silmatorkavalt suured (varieeruvad nimekirjade struktuur ja raamatute temaatilise klassi-

⁵ Autor toetub siinkohal materjalidele, mis on publitseeritud nimetatud kogumikes, ning teistele samas sarjas (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez) avaldatud allikapublikatsioonidele. Osaliselt kasutatakse ka autori magistritöös esitatud analüüsi tulemusi. Vt Orula 1997.

⁶ Nimetatud valimit raamatunimekirjadest ja nende koostamise aluseks olnud raamatukogudest saab hinnata küll kui väljavõtet konkreetsest teabetalletamise praktikast, kuid eksitav oleks selle tähendust laiendada — valim ei esita representatiivset läbilõiget raamatukogumitest ja nende nimekirjadest kõneks oleva kultuurieregiooni raames.

fitseerimise aluseks olevad põhimõtted), ei sõltu need ilmselt siiski raamatunimekirja koostanud isiku usutunnistusest.

Siinkohal tahaks rõhutada — vaatamata (katalogiseerimisele laiemalt omasele) varieerumisele raamatute temaatiliste rühmade ja kogude korraldusliku süsteemi alljaotuste määratlemisel —, et teoste paigutamine kindlate (olguigi vaieldava ning muutliku tähendusväljaga) struktuurijaotuste alla viitab kaasaegsete ettekujutusele nende tekstide temaatilisest iseloomust, nende kuuluvusest teadlikult korrastatud intellektuaalse kultuuri ühte sektoris.

Heidame alljärgnevalt pilgu Erasmuse retseptsiooni peegeldusele raamatunimekirjades kahel tasandil: esiteks tema koguloomingu ulatuses ja teiseks tema kui “humanistide prints” reputatsioonile nurgakiviks olnud ning ühe kordustrukkkides enim ilmunud teose — “Adagia” — näitel.

1623. a kirjutati Sárospataki linna kalvinistlikus kolleegiumis üles õppeasutusele kuuluvad raamatud, rühmitades need teostes käsitletavate intellektuaalse kultuuri valdkondade järgi (Fekete 1988: 13–55).⁷ Katoliku kirikut teravalt kritiseerinud, kuid sellele ikkagi ka usupuhastuse lõikavates tuultes truuks jäänud humanisti teosed olid kalvinistliku kolleegiumi raamatukogu kasutaja jaoks kättesaadavad. Erasmuse teosed leidis lugemishuviline raamatute hulgast, mis olid koondatud ühte neljast temaatilistest rühmast: *Theologici libri*, *Philosophici Libr[i]*, *Historici in folio*, *Auctores Locor[um] Commun[ium]*. Veel teises mittekatoliiklikus õppeasutuses on raamatute kohta vaevutud koostama nimekiri viisil, mis väljendab kaasaegsete arvamust ühe või teise teose kuulumisest kirjakultuuri mingisse valdkonda. *Scholae Rivulinae* (Nagybanya) raamatute hulgas leiame aastal 1669 teose, mille kohta on tehtud sissekanne — Erasmuse märkused Uue Testamendi koh-

⁷ Sárospataki kalvinistlikus kolleegiumis ei ole raamatuid loetlevad nimekirjad aastatest 1635, 1660–1671, 1680, 1686 temaatiliselt organiseeritud (Fekete 1988: 56–88). Kaasaegsete arusaam seal olevate teoste temaatilise kuuluvuse kohta raamatu- ja mõttemaailmas jääb seetõttu varjatuks.

ta — kataloogi alljaotuses *Commentatores et practici* (Fekete 1988: 379–386).⁸

Jesuiidid olid katoliku kiriku protestantide vastase võitluse lipukandjateks ka Ungari vastureformatsiooni käigus. 17. sajandi alguses vastureformatsioon tugevnes ning saavutas märgatavat edu, sundides kalviniste mitmetes ajaloolise Ungari piirkondades taanuma. Jesuiidid pöörasid suurt tähelepanu hariduse kasutamisele oma eesmärgi teenistuses ning seetõttu on ka nende kasutada olnud raamatute hulka tee leidnud teoste puhul võimalik suure tõenäosusega väita, et teost peeti kaasaegse intellektuaalse kultuuri jaoks oluliseks, kas positiivses või negatiivses mõttes tundmaõppimist väärivaks. Erasmuse teosed on just sellised.

1639 ja 1663 on koostatud kataloogid Pozsony⁹ jesuiitide kolleegiumis olevatest raamatutest (Farkas 1990: 89–148, 149–223). Need kataloogid ei ole analoogsed, kuid on temaatiliselt hästi organiseeritud ja ka bibliograafilisest vaatevinklist põhjalike sissekannetega. Ungari 17. sajandi intellektuaalse elu ühes keskusel resideerivate jesuiitide parema äranägemise järgi puudutasid Erasmuse tekstid teemasid laial horisondil. Rotterdamlase teosed paigutuvad valdkonnanimetuste alla *Interpretes Scripturae Sacrae, Historici Sacra et Profani, Grammatici* (1639), *Humanistae, Varii* (1663). Samast ajast pärineb temaatiliselt korrastatud nimekiri raamatutest, mis on kolleegiumile annetatud ning selles leiame Erasmuse kolm teost teemade “*Concionatores et Catechistae*” ja “*Grammatici*” alt (Farkas 1990: 226, 231).

Veel üks jesuiitide raamatukogu, üle kahe tuhande sissekandega tähelepanuväärne ka oma suuruselt, sisaldab meid huvitavaid teo-

⁸ Nagybanya kalvinistliku kolleegiumi omandis olnud raamatuid fikseerib veel üks korrastatud nimekiri 1699. a, mis sisaldab ka Erasmuse loomingut (Fekete 1988: 404–415). Temaatiliselt ei ole see nimekiri organiseeritud, mistõttu retseptiooniloo vaatekohast saab seda materjali kasutada üksnes kui tunnistust Erasmuse teoste tunnustamise kohta, sest neid peeti omandamist ja säilitamist väärivaks. Varasemad nimekirjad aastatest 1669–1679, 1688, 1696 ei ole korrastatud, s.t tegemist on lihtloeteluga (Fekete 1988: 387–403).

⁹ Tänapäeval: Bratislava.

seid (Farkas 1990: 3–86). See Kassa¹⁰ jesuiitide raamatuomandit kirjeldav kataloog (tõenäoliselt ajavahemikust 1660–1682¹¹) on esitatutest kõige täielikumalt organiseeritud. Kataloogi päises on kasutamishüend ja loetletud peamised sisukategooriad. Täpselt järgitud hüendis antud klassifikatsiooni siiski pole. Nii on sissejuhatavas tekstis koos olev rühm — *Humanistae, Rhetores, Poetae, Grammatici, Symbola Hyeroglyphica etc* — kataloogis mitmeks rühmaks jaotatud. Erasmuse tööd leiame nimetatud rühma iseisivate alljaotustena esindavate gruppide *Humanistae* ja *Rhetores, Poetae, Grammatici* alt. Erasmuse loominguga näide leidub ka raamatute seast, mida ühendab pealkiri “*Graeci*”.¹²

Nii protestantliku Sárospataki ja Nagybanya kui ka katoliikliku Pozsony ja Kassa raamatuomandit fikseerivates raamatunimekirjades põhjal näeme, et mitmekülgse humanisti kirjatööde temaatiline paljutahulisus avaldub käesolevatel juhtudel selgesti 17. sajandi lõpukümneteni.

Millised raskused seisid kaasaegsete ees Erasmuse teoste temaatilisse süsteemi paigutamisel, sellest aitab pilti luua tema “Adagia” peegeldus samades nimekirjades. Nimetatud pealkirja all tuntud ja fikseeritud teose retseptiooni varieerumine on sissejoonistatud juba tema teksti. Peale teksti mitmekihilisuse komplitseerib trükise ühest tõlgendamist seegi, et erinevates editsioonides oli mitmeid vaid osaliselt kattuvaid tekstiversioone. “Adagia” esimene editioon ilmus 1500. a Pariisis ja võitis kiiresti populaarsuse; järgnesid uued ja autori ümbertöötatud väljaanded. Üksnes Erasmuse elu jooksul ilmus kümneid kordustrukke ja järgnevatel aasta-

¹⁰ Tänapäeval: Kosice.

¹¹ Dateering antud allikapublikatsiooni (Farkas 1990) koostajate poolt.

¹² Nimekirja tehtud sissekande rõhuasetuse põhjal, peab autor tõenäoliseks, et Erasmuse teose klassifitseerimisel n-õ kreeka kirjanduse alla oli antud juhul määravaks trükise paiknemine ühes köites mitmete antiik-, sh kreeka autoritega. “*Theocriti, Catonis, Theognidis etc. opuscula cum Adagijs Latinis Erasmi. Item de accensibus ac Dialectis, Sententiae et Adagia. Venetijs 1495. in folio nigro alba memb[rana] margine albo*” (Farkas 1990: 84).

kümnetel vaibus nende ilmumise hoog vaid mõõdukalt.¹³ Nime-
tatud teos tegi autori käe all läbi olulise evolutsiooni. Ta ei kas-
vanud mitte üksnes mahult, vaid omandas autori poolsete kommentaaride
lisamisega uusi sisulisi nüansse, muutudes pelgast vana-
sõnade kogumikust laia kultuurilise sisuga teoseks ühelt poolt (Den
Boeft 1988: 175), ühiskondlikke valupunkte kajastavaks ning ligi
viisteist aastat pärast esmatrükki üha enam ka Erasmuse enese
poliitilisi ja sotsiaalseid reforme toetavate mõtete kandjaks teiselt
poolt.¹⁴

Sajand pärast autori viimaseid suletõmbeid on kuue vaadeldava
raamatunimekirja seas neli sellist, kus “Adagia” (muu hulgas)
esindab Erasmuse loomingut õppeasutuse lugemisvaras. Seega
osutavad nii kalvinistide kui ka jesuiitide raamatunimekirjad, et
16. sajandil populaarse teose tuntuses veel kolm ja enam inimpõlve
edasi pole põhjust kahelda. Kuigi raamatute olemasolu kinnitab
nende looja tust, vaikib see teksti vastuvõtust lugejate poolt.
Millisesse vaimse elu valdkonda kuuluvana näevad 17. sajandi
raamatuinimesed oma elu kestel mitmekülguse ning ajakohasuse
eest hinnatud õpetlase tuntud teost? Kõnesolevates temaatiliselt
organiseeritud raamatunimekirjades on Erasmuse “Adagia’d” pai-
gutatud nelja erinevat nimetust kandvasse rühma: *Historici in folio*
(Sárospatak 1623), *Grammatici* (Pozsony 1639), *Humanistae*,
(Pozsony 1663; Kassa 1660–1682), *Graeci* (Kassa 1660–1682).
Nagu näeme — paljudest iseseisvatest (ja osaliselt ka üksikuna
väljaantud) lugudest koosnevat kogumikku tähistatakse ja seega
mõistekse tervikteosena, kuid sellisena, mille sisu taandamisega
vaid ühele temaatiliselt iseloomustavale märksõnale ei tule
raamatukogumite korrastajad toime. Valdkondadesse liigitamisega
viitavad raamatukogumite korrastajad üldisemale alusele, millelt
lähtutakse ühe või teise teose mõistmisel. Erasmuse “Adagia’d”
astuvad sellisel juhul lugeja ette viisil, mis lubab seda lugema

¹³ Väljaannete kronoloogiat vt van der Haeghen 1893.

¹⁴ *Adagia*’de kogumiku sisulises plaanis aset leidnud muutuste kohta
vt Mann Phillips 1980.

asuda vähemalt kolmesuguse eelhäälestusega kirjutatu suhtes, kolmele laiemale temaatilisele tõlgendusmuustrile toetudes!¹⁵

Esitatud näide institusionaalsete raamatuomandite kohta koostatud nimekirjadest osundab, et teatud piirides peegeldavad viimased kaasaegsete ettekujutust Erasmus'e ühe tippteose sisulis-teemaatilisest rikkusest. Siiski jääb vaid raamatunimekirjadele toetuv pilt üsna üldjooneliseks ning ka tõlgenduslikke piire saab tõmmata ebamääraselt, mitmeid lahtisi otsi vaid markeerides. Just sellisena tõstatub probleem, kui palju on võimalike temaatiliste interpretatsioonide taga realselt nimekirja aluseks olnud trükiste omapära, erinevate väljaannete teksti erinevused. Seda raamatunimekirjadele toetudes kindlaks määrata ei saa, kui trükis pole täpselt identifitseeritav, ja enamiku raamatunimekirjade puhul ta seda pole.

ISIKLIKE RAAMATUTE NIMEKIRJAD RAAMATURETSEPTSIIONI PEEGLINA

Haridusasutuste raamatukogud olid mõeldud kasutamiseks paljudele, mistõttu ka ülevaade riulitel olevatest köidetest pidi olema kättesaadav rohkem kui ühele–kahele inimesele. Kuid raamatuid muretsesid ja hoidsid mitte üksnes inimesed, kes kogusid trükiseid kasutamiseks laiemale lugejate ringile või näitamiseks valitud seltskonnale. Raamatuid ostsid enamasti mitmesuguste huvide ja sissetulekutega inimesed eelkõige enda tarbeks, oma vaimsete vajaduste rahuldamiseks. Isiklikud raamatud, üksikisiku raamatuomand ühiskonnas ja seda võimalikult laias läbilõikes, tervikuna, mitte üksnes selle markantsemate esindajate erandlike näidete najal — selles kontekstis on raamat üldise vaimuelu väga isiku-keskne, kuid samas kultuurimaastikku laiemalt valgustav tunnus. Eesti ala jaoks, mis oli kuni 17. sajandi esimese kolmandikuni kesksete raamatukultuuri viljastavate institutsioonideta (trükikoda, ülikool, raamatuhuvilise mõjuka üliku residents), on tegemist

¹⁵ Kassa kolleegiumi nimekirjas esinev “Adagia” sissekanne *Graeci* rühmas ei näita tõenäoliselt nimekirja koostaja või raamatukogumi korrastaja arvamust teose kohta. Vt ka märkus 12.

raamaturetseptiooni käsitlemisel ühe paljulubavama sotsiaalkultuurilise allikmaterjaliga.

Teadaolevad raamatunimekirjad raeprotokollides ja pärandinventarides isiklike raamatute kohta Tallinna elanikel ei ole temaatiliselt korraldatud.¹⁶ Raamatud dokumenteeriti muu vara hulgas põhimõtteliselt sarnastelt alustelt, sissekande eesmärgiks oli eseme olemasolu jäädvustamine. Seega ei kõnele isiklike raamatute kohta tehtud sissekanded raedokumentides otseselt ja sihiteadlikult väljendatuna trükiste omaniku hinnangust teosele ega nimekirja (varaloendi) koostaja asjakohasest arvamusest. Temaatiliselt organiseeritud nimekirjadega võrreldes on, antud juhul Tallinna allikmaterjalidele toetudes, kindla raamatu tähendust ja vastuvõttu vaimses õhustikus võimalik vaagida peamiselt selle olemasolu või puudumist aluseks võttes.

Sõnu ja isegi tähti kokkuhoidvalt tehtud sissekanded raamatute ülesmärkimiseks, mida inventarinimekirjasid sirvides rohkesti leiame, tunnistavad ikka ja jälle, et dokumendi koostaja ees on olnud raamat, mille autori nimi raamatuinimeste seas ei vajanud täiskujul — Desiderius Erasmus Roterodamus — väljakirjutamist. 16. ja 17. sajandi Tallinnast teame vähemalt kahtekümmend inventarinimekirja Erasmuse töödega. Erinevaid tiitleid on üle kümne, isiklikus omandis olnud trükieksemplaride arv küünib kuuekümne taha (Orula 1997: 19–21). Nimetatud arvud annavad jaatava vastuse esmasele küsimusele — kas on üleüldse põhjust rääkida Rotterdami Erasmuse teoste vastuvõttust ja tema loomingut järelmõjust selles Euroopa kultuuriruumi äärealal.

Erasmuse kohalolu kohalikus raamatuilmas on võrreldes kaas-aegsete autorite enamusega tähelepanuväärselt arvukas ning ehkki liialdus oleks öelda, et see on mitmekesine, ei ole esindatud teoste temaatiline amplituud ka täiesti üheülbaline. Inventarinimekirjade sissekanded lubavad mõningase täpsusega identifitseerida teosed ja nende põhjal anda pilt autori retseptiooni üldistatud suundumustest valitud ajavahemiku piires. Nii saab tõdeda, et üle Euroopa

¹⁶ Autor on *de visu* tutvunud ja siinkohal esitatavate järeldesteni jõudmisel kasutanud Tallinna Linnaarhiivis säilitatavaid arhiivimaterjale: TLA: F. 230, N. 1., S. A.a.38–44, A.e.1–9, B.t.1–12.

levinud “Adagia” on ka tallinlaste isiklike raamatute hulgas üks sagedamaid Erasmuse kirjutisi (Orula 1997: 45–48). Seega demonstreerivad raamatud Erasmuse intellektuaalset järelmõju linnas, mis asus võrdlemisi eemal mõjukatest kultuurikeskustest ja millel veel 17. sajandi esimese kolmandikul puudus oma raamatutootmine.

KEELATUD RAAMATUD — NORMATIIVSED RAAMATUNIMEKIRJAD

Heidame põgusa pilgu veel ühele raamatute nimekirja liigile, milleks on *indices prohibitorum librorum* — keelatud raamatute loetelud. Kas ka selline raamatunimekiri, mis võrreldes eeltoodutega on koostatud hoopis teistel alustel, kannab teavet, mis viitab Rotterdami Erasmuse loomingule mitmekülgsele, humanisti kirjutiste vaimsele haardele, mis tõstis ta oma aja üheks trükitumaks autoriks? Kas Rooma kirikuvõimude poolt keelatuks tunnistatud teoste loetelu annab alust väita, et Erasmuse mitmekülgne retseptioon on 16. sajandi teiseks pooleks jõudnud ajavoolu lihtsustunud sängi kaudu või taandunud mõne üksiku loominguvaldkonna ning teose mäletamise tasandile?

Formaalselt väljendasid nad katoliku kiriku vaimsel autoriteedil rajanevat ametlikku seisukohta, sisuliselt olid koostatud kollektiivse otsustuse tulemusena. Individuaalsed eriarvamused olid seega loomulikult pinnaseks ebajärjekindlusele, mis ilmneb raamatute indeksisse lisamisel või väljajätmisel. Erasmuse loomingule osaks saanud vastukäivate arvamuste rägastik konfessioonide võitluste üleskõetud vaimses õhustikus on keskkonnaks, millest võrsub ka tema teoste ümber toimuv mõningane segadus.¹⁷ Aastatel 1559–1596 koostatud keelatud raamatute nimekirjades (Reusch 1886: 183, 259, 474–475, 547) Erasmuse loomingule suhtes toimuv kõikumine katoliiklikule lugejaskonnale rangelt mittetundmisele määra-

¹⁷ Individuaalsed hinnangud, erisugused rõhuasetused Erasmuse teoste tõlgendamisel võitlesid oma võitlusi katoliku kiriku sees juba autori eluajal. Vt lähemalt Rummel 1989.

tud staatuse ja autori vaimutööga mõõdukat tutvumist lubava seisukoha vahel peegeldab autori teoste vastuvõtu komplitseeritust kõnesolevatel aastakümnetel. Hukkamõistva nimekirja koostajad ei suutnud jääda kindlaks Paulus IV 1559. a *Index*'i rangelt ja täielikult eitavale seisukohale, mille kohaselt Erasmus oli enim hukkamõistetud autorite — *Auctores, quorum libri et scripta omnia prohibentur* [...] — hulgas (Reusch 1886: 183).¹⁸ Ühest küljest kaldusid katoliiklikud “kahjulike” raamatute loetelu kokkupanijad Erasmust nägema autorina, “kes munes muna, mille Luther välja haudus”. Lähtudes sellest, reformatsiooni esimestel aastatel levinud Erasmuse reputatsioonist, püüdsid 16. sajandi keskpaigast alates jõulisele vastupealetungile asunud katoliiklased terava sulega humanisti loomingu mõju intellektuaalsest ühiskonnast välja juurida. Kuid teisest küljest ei saanud kahjulikuks tembeldavate teoste üle otsustajad eirata asjaolu, et Erasmuse eruditsiooni ja tema teoste positiivset tähendust aktsepteerisid ka Roomale ustavaks jäänud õpetlased.

Konkreetselt raamatuomandist teadmist säilitavate dokumentide ja eri institutsioonide poolt hukkamõistetud teoste kohta raamatuinimesi teavitavate *index*'ite koostamispõhimõtetest johtuvad erinevused muudavad ka nende allikate tõlgendusvõimalusi. *Index*'isse kantud teose loetavuse kohta ei anna selle teose keelatuks tunnistamine veel selget tunnistust.¹⁹ Kuid mitut *index*'it kui ühtse (Erasmuse retseptsiooni) protsessi ajaliselt erinevaid ilminguid käsitades näitavad need Madalmaade humanisti kirjutatud pärandi retseptsiooni suhtes rohkem kui pelgalt kirjasõnas väljendatud eitust. Just aastakümneid ärksatena püsivatel vastuolulistel hinnangutel, mis valitsesid tema loomingu tundjate hulgas, rajaneb

¹⁸ Mõni aasta hiljem (1564) pääseb maksvusele erandit salliv sõnastus “Adagia” teatud väljaannete suhtes: “*Auctores primae classis. [...] Adagia vero ex editione, quam molitur Paulus Manutius, permittentur, [...]*” (Reusch 1886: 259).

¹⁹ Vastupidi raamatuomandi nimekirjas olevale raamatule, mille kohta võib piisava kindlusega väita, et teos on lugejale või lugejatele tuttav; seda enam tuntud, mida sagedamini ta varaloendites ette tuleb.

ka see ebajärjekindlus, mis iseloomustab Erasmuse teoste käekäiku katoliiklaste keelatud raamatute nimekirjades.²⁰

LÕPETUSEKS

Kild killu haaval täieneb meie ettekujutus raamatukultuuri peidetud nurkadest, sest kultuurimälule on omane säilida mitmetahulisena ja paljudes vormides. Kasutades näitena 16. sajandi trükisõna ühe lemmiku, Rotterdami Erasmuse, mahuka loomingu esinemist raamatunimekirjades, nägime, et peegeldus ühe autori intellektuaalsest vastuvõtust ja kohast kaasaegses kultuurikontekstis on mõneti ähmane, kuid siiski põhjoontes arusaadav. Raamatunimekiri on kultuurimälu ilming, mida saab lugeda ka sajandeid hiljem. Raamatunimekirjade koostamispraktikast sõltub nende tõlgendusulatus — kasutades kolmesugusel koostamispraktikal rajanevaid raamatunimekirju, mis pärinevad teineteisele kaugetest kultuuri-regionidest, nägime, et nende teabeväärtus raamatute retseptsiooni lahkamisel varieerub suuresti, kuid võimaldab siiski markeerida ajastu vaimset õhustikku. Millisena avaldub neis allikates Rotterdami Erasmuse loomingu retseptsioon? Teemaatilisel organiseeritud haridusasutuste raamatukogude, isiklike raamatuomandite ja keelatud raamatute kohta koostatud nimekirjades ilmneva *Erasmiana* analüüs kinnitab teistel kultuuriloo allikatel rajanevat pilti Erasmuse loomingu vastuolulise retseptsiooni kohta. Isiklikku raamatuomandit kirjeldavad nimekirjad, mis on valdavalt teemaatilisel korraldamata ning seetõttu kitsama tõlgendusulatuslega, toetavad teatud piirides samuti juba väljakujunenud arvamusi Rotterdami Erasmuse loomingu vastuvõtust vaadeldaval ajavahemikul. Ka keelatud raamatute nimekirjad oma ebajärjekindluses kinnitavad, kui mitmetahulised ning mõneti vastuolulised olid kaasaegsete hinnangud “humanistide printsi” loomingulise pärandi kohta. Sotsiaalse kommunikatsiooni vahendid on ka kultuurimälu kandjad.

Raamatunimekirjad 16. ja 17. sajandist toimisid kaasajas kui kommunikatsioonivahendid, mida täna saab kasutada kui raamatu-

²⁰ Vt lähemalt Reusch 1883: 347–355.

ajaloo allikat varauusaegse kultuurimälu valgustamiseks. Antud näidete varal võib väita, et raamatunimekirjade kui sotsiaalse kommunikatsiooni vahendite kasutamine varauaegse vaimse õhustiku iseloomustamiseks on sõltuvalt nimekirjade koostamispraktika eripärast varieeruv ning detailse uurimise jaoks vähesobiv, kuid üldisi tendentse toob siiski piisava selgusega esile.

KIRJANDUS

- Bataillon, M. 1991. *Érasme et l'Espagne*. Vol 1–3. Geneve (1. trükk 1937).
- Darnton, R. 1991. History of Reading. — Burke, P. (ed). *New Perspectives in Historical Writing*. London, 140–167.
- Den Boeft, J. 1988. “Illic Aureum Quoddam Ire Flumen”. Erasmus’ enthusiasm for the Patres. — Sperna Weiland, J., Frijhoff, W. Th. M. (ed). *Erasmus of Rotterdam: the Man and the Scholar*. Leiden, 172–181.
- Farkas, G., Monok, I., Pozsár, A., Varga, A. 1990. Magyarországi Jezsuita Könyvtárak 1711-ig. I. Kassa, Poszony, Sárospatak, Turóc, Ungvár. // *Jesuitenbibliotheken in Ungarn bis zum Jahre 1711*. Bd. 1. Kaschau, Pressburg, Sárospatak, Turóc, Ungvár. Szeged.
- Fekete, C., Kulcsár, G., Monok, I., Varga, A. 1988. Partiumi Könyvházak, 1623–1730. (Sárospatak, Debrecen, Szatmár, Nagybánya, Zilah). // *Bibliotheken in den Partium Regni Hungariae 1623–1730*. Budapest, Szeged.
- Flitner, A. 1952. *Erasmus im Urteil Seiner Welt. Das Literarische Erasmus-Bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Le Clerc*. Tübingen.
- Haegen, F., van der. 1893. *Bibliotheca Erasiana. Répertoire des oeuvres d'Érasme*. Gand.
- Jardine, L. 1993. *Erasmus. Man of Letters: The Construction of Charisma in Print*. Princeton.
- Mansfield, B. 1979. *Phoenix of his age: interpretations of Erasmus c. 1550–1750*. Toronto.
- Mann Phillips, M. 1980. *Erasmus on his time: a shortened version of the “Adages” of Erasmus*. Cambridge.
- Orula, K. 1997. *Erasiana in Sopron. A Comparative Study of the Seventeenth Century Booklists*. M.A. theses. Central European University. Budapest (käsikiri).

Reusch, Fr. H. 1883. *Der Index der Verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*. Bd I. Bonn.

Reusch, Fr. H. 1886. *Die Indices Librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*. Tübingen.

Rummel, E. 1989. *Erasmus and his catholic critics, 1515–22, 1523–1536*. vol 1–2. Nieuwkoop.

BOOK RECEPTION AS A MIRROR OF COMMITTING TO MEMORY AND REMEMBERING CULTURE IN EARLY MODERN EUROPE.

SOME EXAMPLES FROM THE PRACTICES OF COMPILING BOOKLISTS AND ABOUT THEIR UNDERSTANDING TODAY

Kaldo Orula

Various kinds of booklists in the 16th and 17th century functioned as the contemporary means of communication, which today can be used as the source for studying the changes in the intellectual culture, e.g. reception of certain authors in a longer time-span. In the current report three kinds of booklists — the inscriptions of titles signifying books in the thematically arranged libraries of educational institutions, in the private libraries and in the indexes of prohibited books — are presented as the means of communication reflecting an intellectual climate of the period under consideration. The explanatory value of booklists to characterise the mental climate of early modern times varies on a large scale due to the differences in their content, function and formal character. One important reason for that lies in the dissimilar compiling practices of these lists. Though it is not suitable to explore the cultural nicety more closely, this material is revealing common tendencies of book culture.

In order to measure the explanatory power of these sources the more specific and limited question is posed — how is the reception of Erasmus of Rotterdam expressed in the booklists? Does the mere counting of titles of books reveal the scale of complexity and controversial nature in the reception of the great humanists' intellectual heritage as it is known to us from the studies of intellectual and literary history?

All three kinds of booklists, despite the fact that they were compiled in geographically distant areas, show their quality sufficient to be used to estimate certain elements of reception of Erasmus in the terms of book history. The interpretation efficacy is measured by comparing the results with profoundly studied materials on his influence over the culture of early modern Europe. The lists confirm the popularity of the Dutch humanist all over the Western Christendom and refer to the fact that the variety of topics in his work results in multifaceted reception. The conclusions gained from the study of *Erasmiana* based on booklists under investigation are in accordance with the picture one can draw about Erasmus's reception otherwise, using more traditional sources of historical scholarship.

ARTEFAKTIDE MÄLU — EESTIKEELSE TRÜKISE JUHTUM

Kurmo Konsa

SISSEJUHATUS

Informatsioon on muutunud tänapäeva ühiskonna arvestatavaimaks ressursiks. Igasuguse, ka kultuurilise informatsiooni säilitamine on iga ühiskonna, mis soovib peegeldada mõttekalt oma minevikku, hinnata õigesti olevikku ja teha põhjendatud otsuseid tulevikuks, olemuslikuks ülesandeks. Suur osa ühiskonnas säilitatavast teabest asub raamatukogudes ja arhiivides, mis moodustavad ühiskonna informatsioonilise infrastruktuuri selgroo veel pikaks ajaks. Nagu on näidanud ajalooline kogemus, ei tõrju uued infotehnoloogiad seniseid välja, vaid tulevad nende kõrvale, muutes sellega kommunikatsioonisüsteemid veelgi komplitseeritumaks. Üleminek valdavalt suulisel kõnel baseeruvalt kommunikatsioonitüübilt kirjali-kule ja hiljem käsikirjadelt raamatutele sarnaneb käesoleval ajal toimuva üleminekuga raamatutelt digitaalsele infole. Üleminekuga suuliselt kommunikatsioonilt kirjalikule kaasnes paljude teadmiste kaotamine. Tänapäeval on säilitamise kõige üldisemaks eesmär-giks niisuguse infokao vältimine. Autori, raamatu valmistaja ja lugeja kõrval on kommunikatsioonisüsteemis sama oluline roll ka raamatute säilitajal. Informatsioon esineb alati mingisuguste arte-faktide kujul, olgu nendeks siis raamatud, dokumendid, audio-visuaalsed teavikud, kompaktplaadid, museaalid või ajaloolised paikkonnad. Ükski nendest ei säili igavesti. Happeline paber lagu-neb 50–80 aastaga, kompaktplaatide eluiga on isegi seadmete ja

tarkvarasüsteemide vananemist arvestamata, 10–15 aastat. Mälu olemasolu nõuab pingutust, seda nii üksikisiku, kuid veelgi rohkem, kogu ühiskonna tasandil.

KULTUURIPÄRANDI SÄILITAMINE

Terve rea objektidega on inimkonnal erilaadne suhe, mis põhineb kultuurilistel, mitte näiteks majanduslikel väärtustel. Selliseid objektid kuuluvad kultuuripärandi hulka. Kõige laiemas mõistes moodustavad kultuuripärandi ajaloolise, teadusliku, kunstilise, sotsiaalse, tehnoloogilise vm väärtusega objektid. Vaadates kultuuripärandi definitsioone, näeme et nendeks loetakse teatud väärtusega objektid. Väärtuse mõistet ennast ei ole üldjuhul defineeritud. Tuleb ilmselt leppida Eric Wainwrighti tõdemusega, et “objekt on väärtuslik, kui keegi mõtleb, et see seda on” (Wainwright 1995). Kultuuripärandiga on seotud hulk spetsiifilisi tegevusi, nagu säilitamine (kogumine, registreerimine, dokumenteerimine, konserveerimine, restaureerimine), uurimine ja kommunikatsioon (näitused, uurimis- ja õppetöö jne). Nende tegevuste käigus eristataksegi meid ümbritsevast keskkonnast kultuuripärandina käsitletavat osa. Kultuuripärandi moodustavad vägagi erilaadsed objektid: esemed, dokumendid, raamatud, kunstiteosed, elusorganismid, ehitised, arheoloogiliamälestised jne.

Kultuuripärand võib seega esineda artefaktidena, narratiivi ja mäluna ning paikkondadena.

Artefaktid on kõik inimese loodud materiaalsed objektid, alates näiteks geoloogilisest näidisest, mis on kogutud, see tähendab oma algsest kontekstist eemaldatud ja mida säilitatakse mingil kindlal eesmärgil, kuni kosmoselaevani. Erilise rühma artefaktide hulgas moodustavad kommunikatiivsed artefaktid: raamatud, dokumendid, pildid, helisalvestised, arvutiandmekandjad jne, mille peamiseks funktsiooniks on informatsiooni jäädvustamine ja vahendamine. Pikemas perspektiivis eeldab kultuuripärandi olemasolu tema säilitamist. Mõistega *säilitamine* tähistatakse kõiki tegevusi, mis aeglustavad objektide vananemist, takistavad lagunemist, kaitsevad kõikvõimalike kahjustuste eest, pikendades nende kasutus-

aega (Feather jt 1996: 3–5). Et säilitamisel on nii teaduslik kui ka praktiline külg, käsitletakse seda nii teadusliku eriala kui ka praktilise ametina. Säilitamise teaduslikud ja praktilised aspektid koos moodustavad säilitusparadigma — eelduste, printsiipide ja tegevusviiside kogumi, mida jagavad teabeasutuste töötajad ning mis on nende tegevuste ja maailmavaate mudeliks.

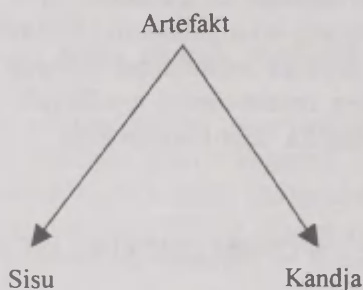
Mitte ühtegi objekti ei ole võimalik säilitada lõpmatult pika aja kestel. Selles mängivad oma osa nii materjalide eluiga, kõikvõimalikud õnnetused, katastroofid, ruumiprobleemid jne. Äärmiselt oluline on ka kultuurikeskkond — see, mida otsustatakse säilitada, on ju otsus käesolevas ajas ega pruugi olla tuleviku-seisukohast sugugi mitte kõige õigem. Siit kerkib paratamatult küsimus info, mitte niivõrd konkreetse objekti säilitamisest. Objektidelt kantakse info teistele kandjatele — infot uuendatakse. Sellisteks info uuendamise tehnoloogiateks on näiteks mikrofilmimine ja digitaliseerimine. Informatsiooni säilitamine uuendamise kaudu on laialt levinud strateegia, esialgu küll peamiselt raamatukogudes ja arhiivides, kuid moodne tehnoloogia võimaldab säilitada juba ka kolmemõõtmeliste objektide digitaalseid kujutisi. Seoses digitaalse informatsiooni osakaalu plahvatusliku kasvuga ühiskonnaelu kõikides sfäärides võib täie kindlusega väita, et informatsiooni uuendamine muutub säilitamisel järjest olulisemaks. Järjest tähtsamaks muutub ka küsimus: mida me tegelikult säilitame, kas artefakti või informatsiooni? Säilitamise seisukohalt on oluline püüda kirjeldada artefaktides leiduvat ja nendega seotud informatsiooni, sest omaksvõetud artefaktide infomudelid määravad lõppkokkuvõttes ka säilitusstrateegiad.

ARTEFAKTIDE INFORMATSIOONILISED MUDELID

Vaatleme järgnevalt kahte kommunikatiivsete artefaktide infostruktuuri mudelit trükiste näitel.

Dihhotoomne mudel

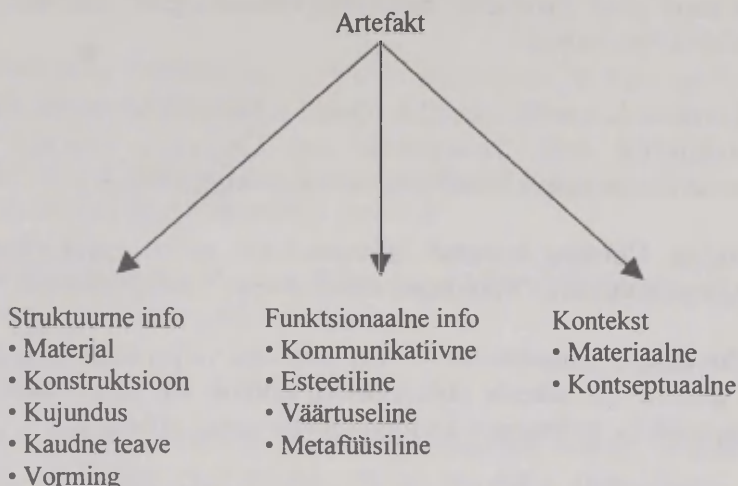
Kõige levinum ja arusaadavam on ilmselt selline mudel, kus trükises leiduv teave jagatakse dihhotoomselt (joonis 1). Või pigemini, kus trükist ise käsitletakse koosnevana sisust kõige laiemas mõttes ja materiaalsest kandjast. Trükis on kui mahuti, kus asetseb tekst, mida võib ilma igasuguse infokaota tõsta ümber teise anumas. Näiteks Linnar Priimägi kirjutab oma essees “Renessansivaimu talumatu kergus: “Kirjandus ei vaja raamatut, raamat on ainult kirjanduse ajutine üürikorter, pakk ühest servast kinnipandud pabereid — naeruväärne ese, ehkki käepärasuselt geniaalseid leiutisi.” (Priimägi 2000). Dihhotoomse mudeli tulemuseks on see, et sisu abstraheritakse artefaktist ja väidetakse, et tegelikuks säilitusobjektiks on enamikul juhtudel ainult informatsioon. Selline dihhotoomne mudel võetakse kas formaalselt või informaaalselt aluseks paljude säilitustegevuste korral. Suures osas lähtuvad mikrofilmimine, digitaliseerimine ja muud info uuendamise meetodid just samasest teoreetilisest mudelist. Kuigi osa artefaktide korral võib niisugune käsitus olla isegi õigustatud, on selline dihhotoomne mudel siiski liigne lihtsustus, et kasutada seda säilitustegevuste alusena.



Joonis 1. Artefakti infostruktuuri dihhotoomne mudel.

Mitmetasandiline mudel

Trükises saab eristada kolme informatsioonitasandit (joonis 2; vt nt van Mensch 1990): struktuurne, funktsionaalne ja kontekstuaalne.



Joonis 2. Artefakti infostruktuuri tasandiline mudel.

Struktuurne info

Struktuurne info haarab kõik objekti füüsilised (struktuursed) omadused — materjali, konstruksiooni, kujunduse, vormingu ja kaudse informatsiooni.

Materjal. Trükis koosneb vägagi erinevatest materjalidest, nagu paber, trükivärvid, papp, liimid, nahk jne. Iga materjal on omakorda küllaltki keeruka koostisega ja vägagi erinevate füüsikalisekeemiliste omadustega. Artefaktide kahjustusprotsessid sõltuvad oluliselt materjalide omadustest. Peamiseks trükiste valmistamisel kasutatud materjaliks on paber. Paberi koostis on tema tootmise ajaloo jooksul oluliselt muutunud ja need muutused mõjutavad märkimisväärselt paberi vananemist ning säilivust. Sama puudutab

ka kõikvõimalikke teisi materjale, mida trükiste valmistamiseks on kasutatud.

Konstruksioon. Konstruksioon väljendab viisi, kuidas objekt on kokku pandud ja millistest osadest see koosneb. Trükiste konstruksioon on ajaloo kestel samuti oluliselt muutunud: on tulnud kasutusele uusi materjale, muutunud tehnoloogiad, maitset ja kasutajate nõudmised.

Kujundus. Kujundus tähendab objekti väljanägemist, vormi, värvi, kaunistusi, stiili, ikonograafiat jms. Ühesuguse materjali ja konstruksiooniga trükis võib olla erisuguse kujundusega.

Vorming. Vorming kajastab informatsiooni esitus-, struktureerimis- ja paigutusviisi. Vormingus eristatakse mitmesuguseid osi.

Teabe (sisu) väljendusviis — sisu võib olla väljendatud mitmeti, kas tekstina (s.t sõnade järjestusena), pildina või nende kombinatsioonidena, andmetena, kartograafiliste materjalidena jne.

Info esitusviis — kuidas tekst on paigutatud, struktureeritud, kujundatud jms.

Lisandused — kõikvõimalikud hilisemad lisandused, nagu juurdekirjutused, allajoonimised, märkused, omanikumärgid jne.

Kaudne informatsioon. Kaudne teave on kõik see informatsioon, mis koguneb trükisesse tema eluea vältel. Sagedased on mitmesugused botaanilised leiud — taimed ja erinevad taimeosad. Samuti jätavad trükiste valmistajad ja kasutajad trükistesse rikkalikult jälgi, olgu nendeks siis juuksekarvad, küüne — ja nahatükid või toidu — ja tahmaosakesed (Vnouček 1991).

Funktsionaalne informatsioon

Funktsionaalne informatsioon viitab artefakti kasutusele. Arusaadavalt võib igal artefaktil, sealhulgas trükisel olla mitu funktsiooni.

Kommunikatiivne funktsioon. Infoobjektide korral on tavaliselt esikohal kommunikatiivne funktsioon. Infoobjekt vahendab meile mingeid ideid, teadmisi jms.

Esteetiline funktsioon. Trükiste korral on tihti oluline esteetiline funktsioon — raamatuid käsitletakse kunstiteostena, neid kasutatakse näiteks interjööride kujundamisel jne.

Sümboolne funktsioon. Objektid tähendavad midagi, talitlevad teatud märgi ja/või tekstina.

Väärtuseline funktsioon. Teatud raamatute omamine näitab haritust, rikkust, kõrget staatust ja prestiiži.

Metafüüsiline funktsioon. Mõnede raamatute korral on oluline nende suhe üleloomuliku maailmaga.

Kontekst

Mõiste *kontekst* tähistab objekti ja keskkonna suhteid. Konteksti võib kirjeldada süsteemina, millel on kaks dimensiooni — materiaalne (füüsiline) ja kontseptuaalne.

Füüsiline kontekst sisaldab kõiki teisi objekte, millega trükis on valmistamisprotsessis ja edasisel kasutamisel seotud. Kontseptuaalse süsteemina võib konteksti mõista kui kultuurilist ja sotsiaalset keskkonda, millega artefakt on seotud.

Järeldused

Trükised on artefaktid ja sellisena sisaldavad vägagi erilaadset informatsiooni, peale sisu ka teavet nende endi tootmisajaloo ja koos sellega kindla ühiskonna ajaloo kohta. Trükis on oma aja materiaalse kultuuri osa ja kannab endaga osakest sotsiaalsest kontekstist, mis on ta loonud. Niisugune informatsioon on ühelt poolt oluline raamatuajaloo seisukohalt, teiselt poolt mõjutab see ka tekstide tähendust. Teksti mõte sõltub suuresti esitusest. Raamatut loetakse täpselt nagu igat teistki informatsioonilist artefakti alati tervikuna. Kõik trükise elemendid — paber, lehtede mõõtmed

ja kuju, teksti asetus, kirjatüüp, köite materjal ja kujundus — tähendavad midagi lugeja jaoks, kõik nad mängivad lugemisprotsessis oma osa (vt näiteks Genette 1997; Tanselle 1998).

Artefakti informatsiooniline struktuur ei ole lihtne, sest info-tasandid on seotud ja mõjutavad üksteist. Säilitamine ei ole artefakti informatsioonilise struktuuri seisukohalt passiivne tegevus. Juba artefakti sattumine teabeasutusse, kas raamatukokku, arhiivi või muuseumisse, muudab tema funktsionaalset ja kontekstuaalset informatsiooni. Rääkimata konserveerimisest või info uuendamisest, mis muudavad nii struktuurset, funktsionaalset kui ka kontekstuaalset informatsiooni. Säilitusstrateegia valikul on artefaktide informatsioonilise struktuuri arvestamine fundamentaalse tähtsusega, eriti puudutab see info uuendamise tehnoloogiaid (kserokopeerimine, mikrovormide loomine, digitaliseerimine jms), mille käigus luuakse eriomase infostruktuuriga uus objekt.

Trükiste nagu ka muude artefaktide säilitamine eeldab säilitatava infokogumi eelneva määratlemise. Eestikeelse trükise korral on olulisteks säilitusstrateegia valikut mõjutavateks asjaoludeks leiduvus, trükise füüsiline seisund, trükist kui objekti iseloomustavad tunnused.

EESTIKEELSE TRÜKISE SEISUND

Valdav enamus Eesti kultuuriruumis loodud ja sellega seotud informatsioonist on kirjalikul kujul. Krista Aru kirjutab: “Eesti raamatu ajalugu on Eesti väiksust arvestades suuresti kogu ühiskonna ajalugu. Seetõttu on igal kirjutatud sõnal eriline vastutus ja kohustus ühiskonna ning selle liikmete ees.” (Aru 2000: 5). Eestikeelse trükise säilitamine on meie kultuurimälu seisukohalt olulise tähtsusega, samas eeldab see võimalikult adekvaatset informatsiooni trükiste seisundi kohta. Järgnevalt käsitleme eestikeelse trükise struktuurset seisundit, tuginedes projektile “Thule — kultuuriväärtuste seisund Eesti suuremates raamatukogudes”, mis tehti UNESCO ja Avatud Eesti Fondi toetusel aastatel 1998–2000. Projektis osalesid neli peamist Eesti raamatupärandi säilitamisega tegelevat raamatukogu: Eesti Rahvusraamatukogu (RR), Tartu

Ülikooli Raamatukogu (TÜR), Akadeemiline Raamatukogu (AR) ja Eesti Kirjandusmuuseumi Arhiivraamatukogu (KM).

Projekti “Thule” üldeesmärgiks oli uurida eestikeelsete trükiste seisundit ja säilitustingimusi ülalnimetatud raamatukogudes. Statistiliselt kujunduselt oli tegemist süstemaatilise valikuga nimekirjadest, mis moodustati Rahvusbibliograafia ja Eesti Kirjandusmuuseumi kartoteekide alusel. Uuring haaras kogu Eesti raamatupärandi alates 1525. aastast, mil ilmus esimene teadaolev eestikeelne raamat, kuni tänapäevani. Trükiste mahu järgi võeti loendisse kõik nelja- ja enamaleheküljelised trükised. Loendisse ei arvatud ja seega jäid uurimise alt välja ajalehed, ajakirjad, graafilised trükised, separaadid, noodid, kaardid, mikrofilmid ja muud mitteraamatud. Valimi suuruseks oli 1982 nimetust. Uuringu raames hinnati arhiivieksemplari (s.t eksemplari, millele on kehtestatud kõige rangem kasutus- ja hoiukord) seisundit. Kui selliseid eksemplare oli mitu, valiti uuringuks kõige originaalilähedasem ja/või kõige paremas seisukorras olev trükis.

Trükiste füüsilise seisundi hindamiseks kasutati eksperthinnangute meetodit, mille korral vaatleja hindab teatud eeskirju järgides objektide (trükiste) kuuluvust vastavasse rühma. Trükiste seisund määrati neljaastmelisel skaalal: 1 — kahjustamata, 2 — osaliselt kahjustatud, 3 — kahjustatud ehk ohustatud ja 4 — tugevasti kahjustatud.

Tugevasti kahjustatud trükiste hulka kuuluvad sellised, mille edasine säilimine on võimatu ilma kohese konserveerimiseta.

Analüüsides valimisse sattunud trükiste ilmumisaegu, on näha, et 1920.–1990. a on ilmunud 92,5% ning 1950.–1990. a 68% trükistest. Küllaltki suur osa trükistest on seega ilmunud perioodil, kui Eesti kuulus Nõukogude Liidu koosseisu. Nõukogude majandusüsteemi eripära peegeldub selgelt ka eesti trükise seisundis ja põhjustab suures osas neid erinevusi, mis ilmnevad võrreldes näiteks Lääne-Euroopas või Ameerika Ühendriikides ilmunud trükisetega (Reiska 2000).

Trükiste üldseisund uuritud kogudes on toodud tabelis 1. Kõige paremas füüsilises seisukorras on trükised Kirjandusmuuseumi Arhiivraamatukogus, kus kahjustamata trükiste osa on $47\pm 2,2\%$ ning kahjustatud ja tugevasti kahjustatud trükiste osa $26,3\pm 1\%$;

Akadeemilises Raamatukogus on kahjustamata trükiste osa $26,4 \pm 2,2\%$ ning kahjustatud ja tugevasti kahjustatud trükiste osa $35,4 \pm 1,2\%$; Rahvusraamatukogus on kahjustamata trükiste osa $17,5 \pm 1,7\%$ ning kahjustatud ja tugevasti kahjustatud trükiste osa $50,7 \pm 1,2\%$; kõige halvemas füüsilises seisukorras on trükised Tartu Ülikooli Raamatukogus, kus kahjustamata trükiste osa on $11,3 \pm 1,6\%$ ning kahjustatud ja tugevasti kahjustatud trükiste osa $60,5 \pm 1,2\%$. Toodud andmetest on näha, et küllaltki suur osa trükistest on kas tõsiselt kahjustatud või kahjustusohus (tabel 1).

Tabel 1. Trükiste üldseisund uuritud raamatukogudes

Seisund	KM		RR		AR		TÜR	
	arv	%	arv	%	arv	%	arv	%
1	954	$47 \pm 2,2$	325	$17,5 \pm 1,7$	405	$26,4 \pm 2,2$	175	$11,3 \pm 1,6$
2	547	$27 \pm 1,9$	591	$31,8 \pm 2,1$	586	$38,3 \pm 2,4$	437	$28,2 \pm 2,2$
3	444	$21,7 \pm 1,8$	681	$36,6 \pm 2,2$	426	$28 \pm 2,2$	591	$38,1 \pm 2,4$
4	93	$4,6 \pm 0,9$	262	$14,1 \pm 1,6$	114	$7,4 \pm 1,3$	348	$22,4 \pm 2,1$

Üheks olulisemaks moodsaid trükiseid kahjustavaks teguriks on nende paberi happeline reaktsioon (Fellers jt 1989). Happeline paber vananeb kiiremini, on mehhaaniliselt vähevastupidav ning tundlik kahjulikult mõjuvate keskkonnafaktorite toime suhtes. Väga happelise paberiga ($\text{pH} < 5,0$) trükiste hulk uuritud raamatukogudes on toodud tabelis 2. Kõige suurem on sellise paberiga trükiste osa Akadeemilises Raamatukogus — $87 \pm 1,7\%$ ja kõige väiksem Tartu Ülikooli Raamatukogus — $76 \pm 2\%$. Uuritud näitajatest on paberi happelisuse probleem üheks teravamaks, sest happeline paber muutub teatud aja möödudes ka mehhaaniliselt hapraks, mis omakorda mõjutab juba otseselt tema säilivust (tabel 2).

Tabel 2. Väga happelise paberiga (pH<5,0) trükiste hulk uuritud raamatukogudes

Raamatukogu	Arv	%
KM	1590	78±1,8
RR	1559	83,8±1,7
AR	1331	87±1,7
TÜR	1179	76±2

KOKKUVÕTE

Iga ühiskonna ülesanne on säilitada ja muuta võimalikult laialdaselt kasutatavaks olemasolev kultuuripärand. Ühiskonna esimeseks prioriteediks on tema kultuuripiirkonnas loodud kultuuripärandi säilitamine. Vaatamata näilisele lihtsusele ja arusaadavusele on inimese loodud objektide-artefaktide ja sealhulgas loomulikult ka spetsiifiliselt kirjaliku informatsiooni transmissiooniks ettenähtud objektide — käsikirjade, raamatute, ajalehtede, ajakirjade jms, kahjustumine tegelikult kompleksne ja keeruline valdkond. Kahjustumise all mõistetakse tervet hulka protsesse, mille tulemusena toimuvad artefaktide materjalide või struktuuri muutused vähendavad objektide säilivuskvaliteeti. Säilivuskvaliteet on objekti omadus säilitada teabeterviklus ja käideldavus ettenähtud aja kestel. Teabeterviklus hõlmab neid artefakti olulisi tunnuseid, mis määratlevad selle kui teistest selgelt eristatava tervikliku objekti. Teabetervikluse seisukohalt on artefaktide korral olulised tunnused, mille eristamine on säilitamise eelduseks. Trükiste nagu ka muude artefaktide säilitamine eeldab säilitatava infokogumi eelneva määratlemise. Tuginedes projektile “Thule — kultuuriväärtuste seisund Eesti suuremates raamatukogudes”, mis viidi läbi UNESCO ja Avatud Eesti Fondi teotusel aastatel 1998–2000. võib teha küllaltki olulisi järeldusi eestikeelse trükise säilitamisstrateegiate kohta. Esiteks, säilitamise seisukohast on leidumus küllaltki väike. Teiseks, küllaltki suur osa trükistest on kas kahjustatud või kahjustusohus. Kolmandaks, senised säilitusstrateegiad ei ole efektiivsed, sest keskenduvad kogude asemel üksikobjektidele.

KIRJANDUS

- Aru, K. 2000. Milles seisneb eesti kirjaliku kultuurivara erilisus? — *Eesti raamatu seisund. Projekt THULE: Artiklite kogumik*. Tallinn: Eesti Rahvusraamatukogu, 5–8.
- Feather J., Matthews, G., Eden, P. 1996. *Preservation Management: Policies and Practices in British Libraries*. Gower Publishing Limited.
- Fellers, C., Iversen, T. Lindström, T., Rigdahl, M. 1989. *Ageing/degradation of Paper*. Stockholm.
- Genette, G. 1997. *Paratexts: thresholds and interpretation*. Cambridge University Press.
- Priimägi, L. 2000. Renessansivaimu talumatu kergus. — *Eesti Päevalehe kirjanduse ja esseistikalisa Arkaadia* 32 [16.09.], 7.
- Reiska, R. 2000. Eestis kasutatud trükipaberitest ja nende valmistamise iseärasustest alates 1940. a. — *Eesti raamatu seisund. Projekt THULE: Artiklite kogumik*. Tallinn: Eesti Rahvusraamatukogu, 33–39.
- Tanselle, T. 1998. *Literature and Artifacts*. The Bibliographical Society of the University of Virginia.
- van Mensch, P. 1990. Methodological museology; or, towards a theory of museum practice. — *Objects of knowledge*. London and Atlantic Highlands: The Atlone Press, 141–157.
- Vnouček, J. 1991. Can we manage to restore medieval books without any loss of information? — *Internationale Arbeitsgemeinschaft der Archiv-, Bibliotheks, und Graphikrestauratoren — Preprints*. Uppsala.
- Wainwright, E. 1995. *Culture and Cultural Memory: Challenges of an Electronic Era. Conference paper at 2nd National Preservation Office Conference: Multimedia preservation — Capturing the Rainbow, in Brisbane, 28–30 November 1995*.
[<http://www.nla.gov.au/nla/staffpaper/npow.html>]. 11.10.2000.

ARTIFACTS' MEMORY — A CASE OF AN ESTONIAN PRINTED MATTER

Kurmo Konsa

The task of every society is to preserve cultural heritage and make it widely available. The first priority of the society is to preserve the established cultural heritage. In spite of simplicity and intelligibility of it the damaging of man-made objects- artifacts, and among them deterioration of certain artifacts meant for transmission of specific written information- manuscripts, books, newspapers, magazines etc is quite complex and complicated domain. Deterioration can be defined as processes, which individually or in combination, result in changes to the properties of an artifact material or structure, thereby reducing the preservation quality of artifacts. The preservation quality of artifact is its ability to retain its informational integrity and availability in anticipated course of time. Information integrity includes those features of artifact which determine it as a clearly distinguished complete object. In terms of informational integrity different artifacts have different relevant characteristics. To distinguish them is the precondition of preserving. In spite of simplicity, it is not easy to answer the question, what we are going to preserve-text, paper, binding etc. The most intelligible and common is the model, where the information in the book is divided by dichotomy into the content and the carrier. A book is a tank, which contains a text. It is possible to displace the text into a new receptacle without any loss of content. This approach is the basis to the strategies of information reformatting in preservation microfilming and digitization. The other possibility is to treat printed matters like multilevel information objects, which contain beside the text different other information. Printed matter is a part of culture of the time and is bearing a social context, which have created it. In addition to text the printed matters contain information about the history of production.

According to the project Thule- The State of Cultural Heritage in Major "Estonian Libraries", which was carried out by support of Open Estonia Foundation and UNESCO in 1998–2000, we can make quite relevant implications about the preservation strategies of Estonian printed matter.

First, in the terms of preservation the availability is quite small. Secondly, quite big part of printed material is damaged or in danger of damaging. Thirdly, present strategies of preservation are relatively inefficient, as they concentrate on single objects instead of collections.

IDEOLOOGILINE ARHITEKTUUR KUI ÜKS MÄLU KANDJAID: ITAALIA, SAKSAMAA, NÕUKOGUDE LIIT

Siim Sultson

Kahe sõja vaheline maailm, eriti Euroopa, tegi läbi omapärase arengu, kus alles hüljatud põhimõtted võeti paari aastakümnega taas omaks — ehkki väliselt muudetud kujul — ning oldi jälle maailmasõja lävel ...

Esimeses maailmasõjas langenud monarhiate varemetele tekkis palju uusi riike. Ühelt poolt oldi üle saadud vanadest traditsioonidest ja raskepärasest vormikõnest, kuid teisalt ei kajastanud uudne, tulevikku vaatav moodne ehituskunst seda hiilgust ja harmooniat, mis hoovas ikka veel vastu endiste monarhiate renessanslikest pargigruppidest, baroksetest väljakukompositsioonidest ning klassitsistlikest arhitektuuriansamblistest ja linnatelgedest.

Veelgi enam: modernistliku arhitektuuri uudsus, puhtapindsus ja alguse värskus hakkasid peagi tunduma õõnsate ning hirmuäratavalt mittemidagiütlevatena.

Ehkki Lääne-Euroopas “pehmenes” konstruktsioonikeskne lagedate pindadega asümmeetriline arhitektuur kiirkorras kesk-klassi võidusümboliks funktsionalismiks ja Nõukogude Liidus¹ rakendati konstruktsioone kogu oma ehedas karmuses uudse ja helge tuleviku rajamise teenistusse, oli modernism 1920. aastate

¹ 30. detsembril 1922 moodustati Nõukogude Liit. Siin ja edaspidi arvan ka Nõukogude Venemaa aegsed kavatiseid artikli ühtsuse huvides nimetuse “Nõukogude Liit” alla.

lõpuks pinda jalge alt kaotamas. Hoolimata sellest, et oldi edukad elamuehituseksperimentides (*Rundling* Saksamaal), tegeldi hoolega modernistliku elukeskkonna kujundamisega (*Bauhaus*), jälgiti huviga Le Corburier' ettepanekuid (Pariisi *Voisin*'i plaan), peeti moodsaid elamuehitusmesse (*Weißenhofsiedlung* Stuttgartis, 1927), kavandati väikelinnade uudeid südamikke (*Villeurbanne* Prantsusmaal) või planeeriti poolulmelisi joonlinna ja ühiskondlikke rajatisi (Nõukogude Liit), sundis tekkinud vaimne tühjus ja õud inimkonna kultuurilise käekäigu pärast haarama taaskord kinni traditsioonidest ning otsima tuge monumentaalsetest vormikaanonitest. Liiatigi jäi tavalistele inimestele järsult võrsuv modernism võõraks ja arusaamatuks.

Eluolus asendus sõjalõpu joovastus visa järjekindlusega õõnestava masendusega. Sõjale järgnenud majanduslangus kiskus vägisi kätte ühiskondlikuks agooniaks, mis tahtis nullida kõik vaevalt kümne aastaga saavutatu. Õli valas tulle varsti juba tervelt 1/6 planeeti hõlmava Nõukogude Liidu ühtaegu inimesi uute eluideedega hullutav ja veriselt tagurlik poliitika.

1930. aastate alguses muutus terves Euroopas arhitektuur riigi ideoloogia mõjualuseks. Ehkki uus vormikeel oli ülemaailmselt ühesugune — monumentaalselt traditsionalistlik: USA-s monumentaliseeriti liberaalset Uut Maailma, Ühendatud Kuningriigis kinnitati impeeriumi asumaades emamaa kohalolekut, Prantsusmaal ja tema asumaades vabariiklikku korda, sai uus trend oma ehedaima väljenduse just Itaalias, Saksamaal ja Nõukogude Liidus. Totalitaarsetes riikides muutus taastärganud traditsionalism tugeva riikliku ideoloogia ja materiaalse toetuse abil suurejooneliseks ning ansambliliseks sobivate arhitektuuriajalooetappide sobivalt sünteesitud mälukandjaks.

Itaalias leiti enesekindlust antiigist ja vararenessansist, mida sai igaviku põhimõttel edukalt sünteesida. Renessanslike mõistete *quattrocento*, *cinquecento* põhjal kujundati uue õilsa ajastu termin *novecento*, mille põhjal jäädigi igavikuliseks (Frampton 1989: 217).

Saksamaal haarati kinni 19. sajandi alguse Karl Schinkeli sünteesitud Kreeka- ja Rooma vaimulisest napist laadist, sekka Niebelungide-aegset ürggermaanlikkust, mille pinnalt vaadati minevikku, et jätta endast tuleviku inimestele maha imetlusväärne jälg.

Nõukogude Liidus aga pöörduti tagasi ühtaegu riiklikult vihatud ja rahvale helgelt armsa tsaariaegse Peterburi klassitsismi rüppe. Juurde haarati sobivaid noppeid Rooma antiigist, vanast Egiptusest ja renessansist, et siis sarnaselt 1920. aastate konstruktivismiga sammuda lootusrikkalt lõputusse tulevikku.

Žongleerides üsna sarnaselt arhitektuuriajalooaga, olid nii Nõukogude Liit, Saksamaa kui ka Itaalia veendunud vaid oma maa ideologiseeritud arhitektuurikeele ainuõigsuses, s.t teisi vaimselt nii lähedasi diktatuurirežiime ei võetud tõsiselt või need isegi välistati (Nõukogude Liit *versus* Saksamaa). Kuid sõides ühe ideoloogia vastu, ollakse ikkagi paratamatult ka ise sellega seotud. Mida vaenulikumalt suhtutakse teise ideoloogiasse, seda tugevaks läheb seos/seotus. Nii muutusidki kolm Euroopa suurt diktatuurirežiimi oma kiviste ideoloogiate kehastustelt märkamatult üksteise sarnaseks.

ITAALIA — MATEERIAST ÄRA IGAVIKKU

Itaalias jagunes 1920. ja 1930. aastate arhitektuur tinglikult kaheks: nn usklassikaks ja funktsionalismiks, millest esimest esindas vanaakadeemiline koolkond ning teist enne Esimest maailmasõda nooruses futurismiga laineid löönud uus põlvkond. Ehkki mitmed endised futuristid olid Mussolini isiklikud sõbrad, muutus funktsionalismi viljelevate arhitektide looming alates 1920. aastate lõpust järjest taunitavamaks, sest oldi ju liiga internatsionaalsed, analüütilised, traditsioonitud. Seega mälu kandjate loojatena tühised (Lampugnani 1989: 169).

Teisalt, hoolimata kõlavatest loosungitest, ei saanud majanduslikult kiratsev Itaalia lubada endale raske ajaloolise dekooriga kalleid ehitisi. Liiatigi oli ajaloolist, antiikaegadeni ulatuvat arhitektuuri külluses. Seega oli optimaalne imeda läbi Itaalia mitmetuhande aasta pikkuse ajaloo välja ehtroomalik kõiki arhitektuuriile puudutav essents, destilleerida traditsioonidest välja põhiline, ürgomane. Tagajärjeks oli lihtne ja napp vormikeel, Rooma sõjaväelaslikkust meenutav ajatu laad, milles peegelduvad suured tühjad elutud pinnad, kus vorm püüab vabaneda materiast. Püüdes

nii hõlmata tervet oma maa ajalugu ja tuua see kõik kaasaega, s.t destilleerida kõigist senistest kivistunud mälukandjatest veelgi kivisem ja igavikulisem kontsentraat, keerati Antiik-Roomat ja iidset ladina rahvast ihalevas Itaalias kultuurimälu käsitlemisel “vint üle”. Tekkis olukord, kus koorem muutus abitult nii suureks, et seda tuli asuda kärpima ja õgvendama.

Mussolini esiarhitekt Marcello Piacentini nägi suurt vaeva, et luua Mussolini orderit, mis sünteesituna liktorikirvest ja kõigi antiiksete sammaste segust (Bunin, Savarenskaja 1971: 179–185), tehti teoks aastatel 1931–1932 Roomasse rajatud *Via dell' Impero* näol. Tegemist oli pompöösse 30 m laiuse prospektiga Mussolini residentsist *Palazzo Venezia*'st *Colosseum*'ini. Et nautida massitendusi antiiksete dekoratsioonidega, tuli asfalttee rajamiseks kuulsal varemeteväljal kõigepealt sügavalt üles kaevata ja siis asfaldiga hoolikalt katta Trajanuse Foorum, Augustuse Foorum, Caesari Foorum, Vespasianuse Foorum, Nerva Foorum ... (Bunin, Savarenskaja 1971: 179–185). Ametliku õigustusena sellisele ajaloomälu õgvendamisele toodi esile halvad liiklustingimused ja vajadus luua uusi töökohti (Kostof: 1995: 717–718). Samal arhitektil valmis 1929. aastal sõlmitud Laterani kokkuleppe järel Peetri kirikule suurejoonelist vaadet loov *Via Concillazione* (Vale 1992: 28), mille puhul tuli samuti hävitada terve hulk kiviseid pika mälu kandjaid.

Mõlemad prospektid pidid materialiseerima Mussolini 1925. aastal antud lubaduse teha Rooma viie aastaga samamoodi üle maailma imetletuks, kui see oli Augustuse ajal (Vale 1992: 29). Kuid Mussolini tajus peagi, et iidne Rooma on uhkete plaanide jaoks lootusetult kitsas ja ajaloolisest ehituskoest umbes. 1942. aastale kavandatud Rooma Näituse puhuks planeeriti Rooma külje alla nn. Uus-Rooma, mis pidi kehasutama totalitaarse riigi vajadust sünteesida vabalt senist kultuurimälu läbi arhitektuursete mälukandjate, mis omakorda lavastuslike dekoratsioonidena pidid olema suunatud nii olevikku kui igavikku. 1942. aasta Rooma Näituse plakati on justkui vormi irdumine materjalist, kus järele on jäänud vaid helenduvad kriipsud, niisamuti nagu kogu tolleaegse Itaalia ideoloogia irdumine tegelikkusest (käimas oli Itaaliale järjest hävitavamaks muutuv Teine maailmasõda). Uhkest näituseplatsist

uueks linnasüdamikuks kujunema pidanud ideest teostus vaid *Palazzo Civilitá* kui igavikuline monument hukkunud ideoloogiale.

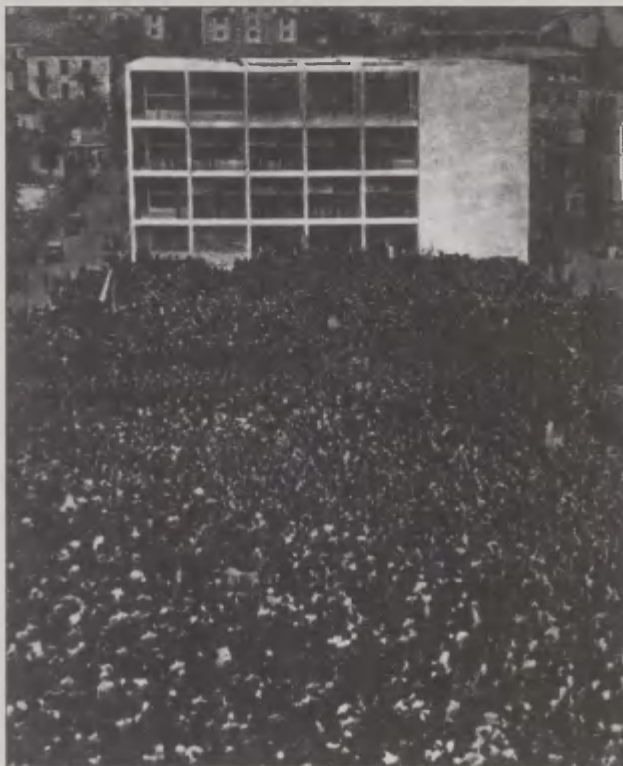


Foto. *Casa del Fascio* (1932–1936, Como).



Foto. *Palazzo della Cività Italiana*, EUR 1942 (Framton 1989).

SAKSAMAA — 1000-AASTASE OLEVIKU MÜÜTILINE MINEVIK

Ühes 1930. aastate algusega hakkas Saksamaal jõudu koguma klassifitseerunud monumentalism, mis Hanno Walter Krufti sõnul oli Kreeka–Saksa–Preisi kombineeritud ideaali järglane (Kruft 1994: 390). Samas sünteesis Hitleri *Erster Baumeister* Albert Speer oma eelkäija Paul Ludwig Troosti neoklassitsismist ja Heinrich Tessenowi lihtsusest oma laadi, mis tema enda sõnul olevat tuginenud Ledoux’le ja Boulléele, kelle kõrval viimane suur arhitekt olevat aga olnud Karl Schinkel (Kruft 1994: 390–391). Nimelt selline monumentalism sobiski suurepäraselt toetama võimu, sest just arhitektuur suudab kõige paremini kujutada korda, stabiilsust, suursugusust, igavikulisust (Kostof 1995: 717). Mitte

mingi ajaloolise stiili üksühene matkimine, vaid usin pärandi sünteesimine, sellest parima väljavõtmine ning kohalikesse oludesse sobitamine süvistas valitseva ideoloogia oma kivise raskusega rahva mällu.

1934. aastal kavandas P. L. Troost Münchenisse *Königsplatz*'ile NSDAP mälestusehitiste kompleksi, mille arhitekt valis kui kõige enam klassitsistlikule vormikeelele vastava linnaväljaku (Bunin, Savarenskaja 1971: 189–194), et siis kohandada see ametliku stiili mustris vabaõhuetendustele ning miitingutele. Selleks osutuski *Königsplatz*, mille kompositsioonis on tunda Andreas Schlüteri Berliini ehitamata jäänud kuninglikku väljakut — *place royale*'i — aastast 1702. Selle pikiteljele oli Paul Klenze kavandanud aastail 1848–1862 neoklassitsistlikud propüleed, et neist edasi jõuda külgnevale, ümarale keskse obeliskiga *Karolinenplatz*'ile. See kõik kokku, mida Hitler nimetas “germaani tektoonikaks” (*germanische Tektonik*), andis suurepärase ettekujutuse saksa rahva võimsast, kompromissitust ehituspärandist (Troost 1938: 15, 16). Heroiseerides ürggermaani (*urgermanische*) vaimu, annab kompleks oma muuseumihoonetesse ja puudesse kätketud külmade-elutute vormidega suurepärase lähtekoha Kolmanda Riigi ideoloogia näitlikustamisele. Troost asetab *Königsplatz*'i ja *Karolinenplatz*'i vahele neli uut ehitist: korduvate propüleedena väravakompleks Au Templid (kummaski kaheksa sümboolset riigivapiga kivikirstu) ja kaks Schinkeli laadis administratiivhoonet (lõunapoolses armastas resideerida Hitler). Ideedest vaimustunud jalutajale võis raskepärase vormikõlaga kompleks pakkuda tõepoolest tervistavat naudingut, mille nimel Troost ilmselt lisaski riigistiilis ehitistele ekspressiivsust nii vormis kui materjalivalikus.

Paralleelselt valmis (1934–1937) Nürnbergis Kolmanda Riigi keskne paraadide ja NSDAP kongresside kompleks, mille hiiglaslik paraadplats, ülipikkade tribüünidega Tsepelliinide väli ja kongresside palee ühtekokku kippusid mõtmetelt võistlema juba ühe väiksema linnaga. A. Speeril oli oskus luua lavakujundajana kiiresti monumentaalsuse efekt. Vastavalt Goebbelsi näpunäidetele sai just selline väljakuline lavastus (nagu ka 1935. a Berliini Tempelhofi lippudemereline parteidemonstratsioon) endale tugeva massimeedia (raadio, film) teenimise varjundi. Leni Riefenstahli

1934. aasta dokumentaalfilm “Triumph des Willens” (“Tahte triumf”) on esimene kord, kus arhitektuur oli asetatud läbi kino-kaamera pilgu propaganda teenistusse (Frampton 1989: 218).

Siit edaspidi justkui arvestaski Natsi-Saksamaa ideologiseeritud esindusarhitektuur võimalustega saada heade nurkade alt filmi. S.t arhitektuur kui kivistunud mäluandja ja ideoloogia kehastus sai filmi kaudu veelgi mäluandja ning asus nüüd filmivahendina aktiivselt omakorda ideoloogiat vormima.

A. Speer kasutas suursuguseefekti saavutamiseks Egiptuse, Babüloonia, antiigi, klassitsismi jne eeskujusid. Ta sai innustust ka Prantsusmaal peetavatest revolutsiooni aastapäeva tähistamisest ning lasi Nürnbergis peetavate parteipidustuste ajal suunata pime-das tuhanded prožektorivalgusjoad kilomeetrite kõrgusele taevasse. Sellist vaatamängu hakati nimetama Valguse katedraaliks (Curtis 1996: 355).

A. Speeril valmis 1938. aastal Berliini põhja-lõunatelje kavand, mis koosnes paraadväljakute ketist, selle kesksest valitsuskeskusest (sh Riigikantselei) ning monumentaalsest sõjaväehoonestust ühes memoriaalkompleksidega. Selles on ühelt poolt tunda mussolini-likku ajaloo õgvendamist (vana Berliini arvelt) ja teisalt maitse-nihet igavikustamise suunas. Tegemist oli itaallaste omast mõneti erineva tendentsiga. Näiteks Nürnbergis väljendus see põhimõte madaltoekas ehituskehandis, et kauges tulevikus, kui tuhandeaas-tane Saksa Riik on hukkunud, mõjuda väärrika varemetekogumina, mille nimel (justkui valgustusaja varemekultus) oli keelatud iga-sugune metalliga armeerimine. Berliinis jälle töödeldi tuhande-aastalisuse nimel ümber schinkellikud karmid, kuid elegantsed proportsioonid, P. L. Troosti verevaene Toskaana order muundus A. Speeri loomingus veelgi elutumaks lamepindseks, kandiliseks pool- ja täissammastikuks (Frampton 1998: 218).

Tempelhofi lennuväljalt alanud põhja-lõunatelg pidi A. Speeri sõnul olema justkui “Berliini *Champs-Élysées*” (ehkki originaalist kaks ja pool korda pikem) ning lõppema Brandenburgi värava juures hiiglasliku kongressiehitisega *Große Halle*, mis pidi peagi oma kuusteist korda suuremate mõõtmetega olema suurem ühtsuse sümbol kui Rooma Peetri kirik (Vale 1992: 22–25).



Foto. Zeppellini väli Nürnbergis. Kesktribüün (A. Speer 1934–1937).



Foto. *Große Halle* makett Berliinis, A. Speer 1938 (Frampton 1989).

NÕUKOGUDE LIIT — HOOGSALT HELGESSE TULEVIKKU

Nõukogude Liidus sai uus stiil õnnistuse juba Leninilt (Kostof: 1995: 718), ehkki ametlikult algas sotsialistlik realism kommunistliku partei keskkomitee otsusel aprillis 1932 (Frampton 1989: 213).

Kui 1931. aastal toimus rahvusvaheline konkurss Kremlis kõrvale jõe kaldale Nõukogude Palee projekti saamiseks, siis heideti kõik vähegi modernsed tööd (Le Corbusier, W. Gropius, A. Perret) otsustavalt kõrvale ning anti roheline tee Boris Jofani sotsialistliku realismi vaimulisele, pulmatorti meenutavale ajalooliste stiilide segu kujutavale tööle. Hoolimata rahvusvahelisest skandaalst asuti Jofanilt tööjooniseid tellima, sest arhitekt oli oma töö paabelitornilikus kujus kõige täpsemini ära tabas kommunismi ülemaailmsuse, mille keskpunktiks oleks 450 m kõrgune, hiiglasliku Lenini kujuga Nõukogude Palee. Mis sellest, et pilvise ilmaga oluks Lenin peadpidi vihmapiilvedes, aga hea ilmaga oleks see helge tuleviku versta post nähtav juba 70 km kauguselt. Tegemist oli “uue nõukogude arhitektuuri” tähisega, mille järel hakkasid



Foto. Nõukogude Palee kavand (B. Jofan 1934).

kerkima pseudoneoklassitsistlikud monumendid (Frampton 1989: 214). Nõukogude Palee asukoht ei olnud valitud suvaliselt — äsja hurraaga lammutatud Lunastaja Kristuse peakirikuga asemel pidi nüüd rahva mällu sööbima hiiglasliku jumala — Lenini kuju.

Justkui pika kardinaga hoonestati linnade tänavad üle Nõukogude Liidu Moskva Gorki prospekti eeskujul tiheda, monotoonse korduva hoonestikuga. Tihtipeale kulgesid karniisid ühtse joonena tervete kvartalite ulatuses, koosnedes neorenessanslikest palazzolikest kortermajadest, poodidest ja aktsentidena mõjuvatest neoklassitsistlikest võiduvärvakestest, ühiskondlikest hoonetest (kinod, klubid, teatrid) (Kostofi 1995: 718–719).

Sellised Saksamaa-sarnases laadis prospektid pididki viima helgesse, lõputusse tulevikku. Erines vaid teine ajaline nihestus ja dekoori lopsakus.

Nagu saatuse irooniana sattusid teineteist välistavad Nõukogude Liit ja Saksamaa Pariisi 1937. maailmanäitusel oma paviljonidega vastakuti. Siin tuli tegelikult ehedalt välja kahe niivõrd sarnaseid mälukandjaid produtseeriva ideoloogia aja-ruumi käsitluse erinevus: sakslaste staatilisele mineviku olevikku kivistamisele vastandub nõukogulik dünaamiline olevikust lõputusse tulevikku samumine (Veera Muhhina skulptuur “Töölise ja kolhoositar”, 1937).

Ehkki ühiskondliku hoonestuse ja linnakujunduse juures püüti rõhutada marksismi ja “rikkumata” Vana-Kreeka demokraatia paralleele, mida vooderdati hüüdlausega “Sambad rahvale”, meenutasid linnadesse kavandatud teljelised ja pompöössed vaated üha enam vana õnnist tsaariaega ... (Curtis 1996: 359).

1947. aastal, Moskva asutamise 800. aastapäeval hakati linna südamiku ümber, kiirtena väljuvate tänavate äärde püstitama kaheksat pilvelõhkujat kui uusi aktsente (Lampugnani 1989: 290). Sellega ideoloogiliste mälukandjate loomisel libastuti: niivõrd kui tuure koguva külma sõja tingimustes põhjati kõike ameerikalikku (“formalistlik kastarhitektuur”), hakkasid riigi pealinnas kerkima pilvelõhkujad. Veelgi enam, Moskva jõe kaldapealsete juures on tunda, kuidas siluettide gootilike pilvelõhkujate endi ja ümbruse puhul valitseb hämmastav sarnasus 1910. aastate Chicagoga.

Ajalooliste stiilide matkimine, kokkusobitamine ja isegi mõnetine kaasajastamine vastavalt ideoloogiale oli kui üks vahend astuda jalaga minevikku, viia end sellega kooskõlla ja siis üle oleviku astuda teise jalaga tulevikku.

KIRJANDUS

- Curtis, W. J. G. 1996. *Modern Architecture since 1900*. London.
- Frampton, K. 1989. *Modern Architecture: a Critical History*. London: Thames and Hudson.
- Kostof, S. 1995. *A History of Architecture. Settings and Rituals*. NY/Oxford: Oxford Univ. Press.
- Kruft, H. W. 1994. *A History of Architectural Theory from Vitruvius to the Present*. Princeton.
- Lampugnani, V. M. 1989. *Encyclopaedia of 20th — Century Architecture*. London: Thames and Hudson.
- Troost, G. 1938. *Das Bauen im neuen Reich*. Bd. 1. Bayermuth: Gauverlag Bayermuth.
- Vale, L. J. 1992. *Architecture, Power and National Identity*. London.
- Bunin, A. V., Savarenskaja, T. F. 1971. *Istorija gradostroitel'nogo iskusstva*. T. 2. Moskva: Stroizdat.

IDEOLOGICAL ARCHITECTURE AS MEMORY SUPPORT: ITALY, GERMANY, SOVIET UNION

Siim Sultson

A strongly ideological architecture in Europe between the two World Wars and during World War II was characteristic mainly in Italy, Germany and the Soviet Union. In these countries the middle class had been winners after the regime based on monarchies which was reversed by the World War I, causing overwhelming joy but also some anxiety. Economic decline after the WW I threatened the society, which risked to lose everything that they had achieved during the previous decade, like Soviet

Union, encompassing 1/6th of the whole planet, practised a blood-covered retrograde policy while preaching misleading miraculous ideology.

Ordinary people started to love monuments related to fallen monarchies — Renaissance park designs, baroque square arrangements, classicist axes for cities and monumental form models which seemed to embody peace, harmony and well-being. These people, by the way, failed to understand modern construction-centred, bare and asymmetric architecture, which inspired horror as to the cultural progress of the mankind, even when this kind of architecture was rapidly “softened”, becoming functionalism.

Although the next and new tradition-based architecture was quite similar everywhere — e.g. in the U.S.A., the United Kingdom and France-, the new trend most strongly appeared in state ideology countries where the material support was also the biggest — in Italy, Germany and the Soviet Union. In these countries, strong ideologies were crystallised into *grandiose* and *ensembliste* memory carriers in architecture.

In Mussolini’s Italy, identity support was found in Antique and Renaissance styles, copied in a new way, thus *quattrocento* and *cinquecento* becoming *novecento*, which tried to step over the borders of time and space.

In Hitler’s Germany, the Greek and Roman style as reinvented by Karl Schinkel in the 19th century, became fashionable again, mixed with Niebelung *urgermanische* elements. The Past was considered as ideal and the new monuments inspired by it were meant to leave a perfect legacy of Hitler’s era to the generations to come within a thousand years ...

In Stalin’s Soviet Union architects returned to the St. Petersburg tsar-time classicism, so hated officially by the regime, but so much loved by the ordinary Russians! Some suitable Rome Antiquity ancient Egypt and Renaissance elements were added, so that like the 1920s constructivism, this “new” architecture could head towards the “happy future”.

However, even when playing in a similar way with their architectures, these ideology-strong countries ignored or excluded each other’s ideologies as was the case for the Soviet Union versus Germany. But the more one is hostile, the more one resembles the object of their hostility, becoming more and more similar and having similar memories ...

Imitating, adapting and fitting together historical styles according to ideologies was a way to step into the Past and at the same time trying to reach for the Future, in order to remain eternally in the memory of peoples.

MÄSS MÄLU VASTU KAASAEGSES EESTI KUNSTIS

Kaire Nurk

MÄLU

Mälu problemaatika on viimastel aegadel kunstilmas mitmel moel aktuaalne. 1996 AICA aastakonverentsil Rennes'is Prantsusmaal käsitleti mälu teemat kahest aspektist (Treier 1996b).

Esiteks puudutati praktilisi probleeme, mis on seotud kunsti, eriti nüüdistehnoloogiat kasutava kunsti säilitamisega, seega museaalseid probleeme. Kunstniku tasandil ilmestas seda kujukalt prantsuse kunstnik Orlan, kelle loominguks on oma näo opereerida laskmine kunstiajaloost ja kristlikust ikonograafiast pärit näidete järgi (Treier 1996c). Kunstiteosed, milleks on eelkõige rituaalsed operatsioonid, leiavad aset galeriis. Operatsiooni ajal toimub kommunikatsioon kunstniku ja publiku vahel. Galerii on ühendatud satelliidi vahendusel paljude teiste galeriide ja kunstikeskustega üle maailma, kus publik saab jälgida toimuvat, olla kontaktis, vestelda kunstnikuga. Orlan soovib ka, et tema keha, millest on saanud paljude plastiliste operatsioonide tarkvara, säilitataks pärast tema surma muuseumis.

Kuidas sellist äärmiselt kallist kunsti jäädvustada ja säilitada? Juba praegu peab Orlan vanu, tehniliselt vananenud ja kasutamiskõlbmatuks muutunud videolinte võidujooksus tehnika uueningega CD-ROM-idele ümber salvestama. Selle asemel, et teha uusi töid, on kunstnik sunnitud vanu mehhaaniliselt ümber lindistama. Sellele kuluvad suured ressursid. Säilitamine takistab uue loomist?

Probleemidekompleks pole enam puhtalt praktilis-majanduslik, vaid omandab eetilisi ja ideoloogilisi värvinguid. Kuid kahtlemata toetub iga edasimineku säilinud vanale.

Teiseks käsitleti teoreetilisi probleeme, seonduvalt postmodernismi ja modernismi diskursusega. Kongressi sissejuhatavas sõnavõtus eritles Paul Ardenn kaasaegses kunstis pikka ehk ajaloolist mälu, lühikest mälu ehk olevikutunnetust ja mälu puudumist, mõistes viimase all modernismi. Modernism, mis tahtis aina uut ja uut luua, eitas sidet vanaga ja seega ka eeskujude võimalust. Kongressil püüti kummutada näiteks Joseph Beuyssi kui üksiku geeniuse müüti, kes olevat lähtunud puhtast inspiratsioonist, kelle kunstil puudunud mõjutused ja allikad. Otsiti Beuyssi kunsti esteetilisi, ajaloolisi ja kontseptuaalseid juuri. Üritati tõestada, et modernismilgi on mälu ja et kriitiku ülesanne on see leida, isegi kui kunstnik ise väidab vastupidist (Treier 1996b).

Postmodernism seevastu kiirgab pigem mälukultust. Tema pöördumine mineviku kunsti poole ulatub otseste laenude ja tsiitaatideni. Edward Lucie-Smith fikseerib kaasaja postmodernistliku maali laenu minevikuteostest järgmiselt: figuurid asetatakse samadesse poosidesse, kasutatakse premodernistlikku kujutamisaaladi, laenatakse kompositsioon, tsiteeritakse (Lucie-Smith 1995).

Eestis on Heie Treier püüdnud pisteliselt tuvastada Eesti maalil postmodernistlikke minevikulaene, eelkõige maali aastanäitusega 1997 seoses toimunud teoriaseminaril (Treier 1997a). Samuti pärineb Heie Treierilt pikem algupärane teoreetiline analüüs postmodernismikäsitusest Eestis, kõrvutavalt nn modernistlikul ja postmodernistlikul kunstiajal, sealjuures tähelepanuga Eestile omastele aja- ja tähendusnihetele. Et artikkel pärineb aastast 1995, mil postmodernistlik filosoofiataust ja sünteesinähtused polnud Eesti kunsti laiemalt veel jõudnud, oli võimalik tuvastada uusi põhimõtteid (Treier 1995b) vaid fotos (Destudio; Eve ja Peeter Linnap ning nende korraldatud rahvusvaheline Saaremaa fotofestival 1992).

Et käesolevalt on suund rohkem mäluaituse analüüsile/markeerimisele ning mõningate üldjoonte (esseistlikule?) esitamisele, siis sel kunsti enesesisesel minevikujaatusel ma siinkohal pikemalt ei peatu. Samuti, vaid markeerides, vaatleksin Eesti kunsti suhetumisel minevikuga kunstivälise ainese kasutamise kaudu, mis

seostub eelkõige ja massiivsemal kujul Eve ja Peeter Linnapi kuraatoritegevusega ja Saaremaa rahvusvaheliste kunstibiennaalidega (Treier 1995a).

Esimene Saaremaa biennaal toimus 1995. aastal pealkirja all "Ajaloo vabrik" ja tegeles totaalse riigiajaloo, progressiajaloo ning subjektiivse, väikese ajaloo, kunstniku oma ajaloo ehk autobiograafia vastandamisega. Ühtlasi avati ajaloo salajasi mälusoppe — oli teoseid, mis kasutasid konkreetset ajaloomaterjali või dokumenti (Treier 1996a). Biennaal toimus ajalookihistitest paksus Kuressaare lossis, luues dialoogi ja aktualiseerides hoone ajaloolist mälu (Varblane 1995). Teine Saaremaa biennaal — "Invasioon" —, mis toimus kaks aastat hiljem, analüüsis militarismi ja vägivalda. Paljude teoste sünni- ja/või tegevuskoht oli mahajäetud polügoon või sõjaväebaas (Treier 1997b). Siiski — autentset ajaloolist materjali, suhestumist sotsiaalse ja poliitilise mälega kasutab Eesti kunstnik harva ja rohkem kuraatori eestvedamisel ehk inspireerimisel.

MÄSS MÄLU VASTU

Paralleelselt mitte eriti levinud ja väheintensiivse minevikuhuviga on Eesti kunstis hoopis domineerivamalt tegemist mitmeplaanilise amneesiaga, murranguga. Mitmed tähenduslikud näitused on uuritud ja modelleerinud Eesti kunsti arenguloogikat ja potentsiaali.

Eesti kunsti ja kunstniku suundumuse tervet sajandit läbiva arengu seast tõi ehk sugestiivsemalt, igatahes otsustavamalt ja reljeefsemalt esile Eha Komissarovi kuraatorinäitus "Mälestusi XX sajandi kunstnikust", mis toimus aastavahetusel 1999/2000 Eesti Kunstimuuseumi Rüütelkonna hoones. Käsitlemata sajandi viimast kümnendit, osutas see näitus samas potentsiaalile, tänu millele hüpe ehk murrang Eesti kunstis, ajaliselt lokaliseeritav enim 1990. aastate teise poolde, on saanud võimalikuks. Ehkki, nagu tõdeb kriitik Johannes Saar, näituselt sajandialguse Kristjan Rauda ja sajandilõpu Kiwa võrreldes: "algus ja ots ei saa teineteisest aru, sest nende vahel on veel mitu algust ja otsa" (Saar 1999), ei peakski võib-olla praegushetkes eriti suurt murrangut nägema, sest on ju kogu 20. sajand olnud murranguterohke.

“Mälestusi XX sajandi kunstnikust”, mahult ja sisukontsentratsioonilt suurnäitus — ikkagi ühe rahva terve sajandi kunst — oli kokku surutud üliväikesele pinnale (7 tuba ja 1 saali moodi ruum), ning oli ilmselt just seetõttu oli sunnitud läbi tegema pika kujunemisprotsessi, mille käigus sõeluti välja kõik kergemakaalulised ja vähema tähendusliku tagamaaga teosed (loomulikult, nagu alati seoses kunstiga, ei saa välistada subjektiivsust) ja mis, ühendades ja kombineerides erisuguseid lähenemisprintsippe, andis tulemuseks kristalliseerunud ja selge joonise. Komissarov markeeris eelkõige muutusi kunstniku tunnetuse arengus, seda läbi erinevate elutahkude (Komissarov 1999). Lisaks, otsekui pealekauba, sugenes ka ülevaade kujutamisladi muutustest, ehkki kunstivooluline (formaal-vormilooline) lähenemine ei olnud eesmärk, pigem tabu. Mis aga selle ülevaate tervest sajandist eriliselt tähenduslikuks tegi, oli näituse/sajandi lõpuruum, mis pühendatud abstraktsionismile (Näitustööde nimekiri 1999). See ei olnud ühe kunstivoolu tutvustamine-kirjeldamine, vaid olulise muutuse esiletoomine kunstniku ja teose suhetes — ja sellele tähendusliku koha andmine. Abstraktsionism on värv teistlaadseks tajuks. Abstraktsionismis ei kontsentreeru kunstnik enam ühelegi endast ja ühtlasi pildist väljaspool asuvale objektile, vaid süüvib täiel määral tööprotsessi kaudu enesesse.

Prantsuse 1970.–1980. aastate nn uues esteetikas, näiteks Gilles Deleuzi käsitluses, suudab kunst kaasaegses nn vaatamängu-ühiskonnas oma positsiooni kunstina (ehk/ja mõjurina) säilitada vaid siis, kui ta loob seesuguse audiovisuaalse kujundi, mis lubab kuuldavat ja nähtavat seostada ebaratsionaalsel viisil, keele vahendusega, moodustades nii “mentaalse *image*’i, mis kehtestab nägemisaistingu ja mõtte otseseose”. Deleuze möönab sarnasust abstraktsionismiga (Krull 1992). Seega avas abstraktsionism kogu kunstiajaloo foonil, mis on olnud valdavalt väiksemate või suuremate õukondlike ideoloogiate tellimus ja visuaalne narratsioon, olulisel määral mentaalse kontakti kunstniku ja teose vahel. Abstraktsionism avas vahetuima kanali, kui miski iganes varem on seda teinud ja üheks selle arenevaks tulemiks on üha orgaanilisema kunsti sünd. Uues kunstis, näeme seda ka 1990. aastate Eestis, on kunstnik-inimene enneolematult/lahutamatult saanud teose osaks.

Deleuze'ist tulenevalt oleks siis abstraktsionism see, mis tegi olulise investeeringu praeguse kunsti elujõusse.

Johannes Saar süvendas ja nüansseeris atraktiivselt Eesti kunsti aastanäituse raames Rottermanni soolalaos 2000. aasta kevadel toimunud kuraatorinäitusega "AIDS kultuuris. Immuniteedi kadumine kunstis" kunstniku uut rolli (ehk uut rõhuasetust): "Eesti kunstnikud on teel. Egotsentristest (maailma)loojatest on saamas tundlikud ilmajaamad, kelle identiteediks ja sõnumiks ongi ümbritsev keskkond" (Saar 2000a, 2000b). Seega siis on kunstiteose olemuseks alaliselt muutuva ümbruse peegeldus läbi inimese. Kui illustreerida, siis kunst ei tegele enam näiteks tulekahju kujutamisega, ta näitab meile inimest, kes on tulekahju üle elanud. Või mõne rõõmu, või mõne valu. Väikese või suure, vahet pole.

Kuidas siiski iseloomustada seda muutust, mida Eesti kunstilmas on kohati tõepoolest vastu võetud "senini kunsti tähendust üleval hoidnud esteetiliste ja eetiliste väärtuste totaalse kollapsina" (Helme, Kangilaski 1999: 258)? "Lühike eesti kunsti ajalugu" fikseerib muutuse järskuse järgmiselt: "1996. aastaks oli selge, et traditsioonilise meedia vallast lahkunud kunst, noorest generatsioonist üles kasvanud kunst on suutnud hõivata arvestatava positsiooni ning on asunud tegelema küsimustega, millel pole mingit sidet isegi enam 5–6 aasta vanuse kunstiga, rääkimata normatiivsest esteetikast" (Helme, Kangilaski 1999: 262). Seda tendentsi kinnitab ka noorima kunstnikkonna esindaja Kiwa, rääkides uuest põlvkonnast, kes on "paaril viimasel aastal avalikkuse ette jõudnud eesti kunsti püha traditsiooniga miskit viisi suhestumata". Kiwa protestib sealjuures noorte nimetamise vastu alternatiivideks või "kontrakultuuriks"; ta räägib lihtsalt noorte subkultuurist (Kiwa 1998).

Seega mitesuhestumine vastandumiseta? Kuid noorimal,¹ pärast 1996. aastat tulnud põlvkonnal ei pruugi enam suhestu-

¹ Käesolevaks ajaks läbi löönud noorima, 1996. aastal avalikkuse ette tulnud põlvkonna üheks markantsemaks avalöögiks tuleb ilmselt pidada näitust "Lollipopi fiktsioon" Tartus Rüütli galeriis (7.–9. mai 1996), kus üks põhitagijärg oli Kiwa. Sellele kolmepäevasele aktsioonile tuli hulgaliselt ka vastukajasi ajakirjanduses; Karin Tarto artikkel Sirbis (07.06.1996) lõppes küllalt julgete, nüüdseks juba prohvetlike sõnadega: "Äkki on see Buratino näitus millegi suure ja rahvusvahelise algus?".

miseks 1980. aastate ja varasema kunstiga piisavalt informatsiooni ja kogemust olla, milles on oma osa ka Eesti kunsti püsiekspositsiooni puudumisel Tallinnas. Seetõttu on kõige huvitavam ja probleemirikkam vaadelda n-ö murdepõlvkonda. See on põlvkond, kes on sündinud 1960. aastatel, kunsti õppinud 1980. aastate teisel poolel ja 1990ndate algul ning saanud veel küllalt traditsioonilise kunstniku (maalija, graafiku, disaineri, lavakujundaja) hariduse. See on põlvkond, kes tegelikult mäletab² endisi esteetilisi norme, kuid on need oma loomingus käesoleval ajal justkui unustanud. See on põlvkond “väljaspool klassifikatsioone” (Kelomees 1997), põlvkond, kes on muutuse enese kaudu läbi elanud, teoks teinud, mitte valmis kujul ümbritsevast keskkonnast saanud. See on põlvkond, kellel pole murranguga tarbiv, vaid loov suhe. See loovus seisneb õpitu hävitamises, eitamises, unustamises. Ehk — ümbersalvestamises. Loovas ümbersalvestamises.

Esitaksin osalise, mittetäieliku kaardistuse sellest eitusest mõneti juhuslikult ja mõneti intuitiivselt kujunenud valiku — nelja kunstniku³ nelja näituse — põhjal ühisjooni tuletades. Kaardistus põhineb Eesti ajakirjanduses kompaktsemateks diskussioonideks koondunud või üldisemalt aktsepteeritud uuelaadilistel nähtustel.⁴

Noorimat, end tõestanud põlvkonda esindab ka nn [mobiil]-galeriiks kogunenud tegelaskond, eelkõige Marko Laimre, Lennart Mänd, Mari Laanemets, Killu Sukmit, Piia Ruber, Piret Räni, Andrus Kõresaar, Jasper Zoova, Kadri Kangilaski.

² Ja ühtlasi tunnistab õpinguajal saadud kogemuste ja teadmiste olulisust. Vt nt Juske 1995; Kivi 1996; Liivrand 1996; Koppel 2000.

³ Jaan Toomik (snd 1961), kunstiõpingud Eesti Kunstiinstituudis 1985–1991 (maal); Ülle Marks (snd 1963), kunstiõpingud Eesti Kunstiinstituudis 1982–1989 (graafika); Jüri Kass (snd 1956), kunstiõpingud ENSV Riiklikus Kunstiinstituudis 1974–1979 (tööstuskunst/disain); Erki Kasmets (snd 1969), kunstiõpingud Tallinna Pedagoogilises Instituudis 1987/1988 ja 1989/1990 (joonestamine ja kunstiõpetus), Tallinna Kunstiülikoolis 1990–1993 (lavakujundus), 1993–1995 (magistrantuur) ning Helsingi *Kuvataide Akatemias* 1995.

⁴ Ükski neist ühisjoontest ei ole absoluutne järsk eitus, tegemist on pigem varjundirohke muundumisega. Kõigi nende nähtuste ümber puhkenud väiksemad või suuremad, emotsionaalsemad või argumenteeri-

SUURTE NARRATIIVIDE EITAMINE

Esimeses vaadeldavas teoses, kunstnik Jaan Toomiku videoinstallatsioonis "Tee São Paulosse" (1993)⁵, ujub peegelkuup vees, peegeldades muutuvat, vahelduvat veesillerdust ja hetketi ka kalda-kontuure. Kaldad on Tartu, Praha ja São Paulo (Lapin. Toomik 1994). See on teekond, mille kunstnik Jaan Toomik oleks läbinud, kui ta elanuks veel sünnilinnas ja oleks sealt mööda otsesirget sõitnud 1993. aastal São Paulo kunstibiennaalile, oma esimesele suuremale välisesinemisele. Teame, et biennaal São Paulos oli algajale kunstnikule otsetee rahvusvahelisele areenile.

Toomiku teises teoses, videol "Nimetu" (ka "Isa ja Poeg", 1998)⁶ uisutab kunstnik jääväljal, äratuntavalt mererannal. Ta kihutab mööda sirgjoont otse vaatajale vastu, joonistab mõned sõlmed ja sirged rööbiti rannaga/ekraaniäärega ja kaob tagasi kaugusse (Nurk 1998). Teame, et kunstniku lapsepõlv möödus mere ääres ja et tal on intensiivsed mälestused veevälja seletamatust kaugusekutsest. Ja aastaks 1998 on kunstniku side kodumaaga kujunenud sarnaseks jääväljal uisutajaga, kes tuleb, et jälle minna.

tumad mõttevahetused-diskussioonid, mis sageli lähtusid lihtsalt erinevalt alustelt, pole kehtestanud ühest seisukohta, mis ajalise distantsi puudusel oleks ka mõeldamatu. Seoses erialase ajakirja puudumisega aastatel 1996–2000 on probleemid leidnud kajastamist jooksvas ajakirjanduses, tihti ka vaid markeerimise või viitamise tasemel, ilma põhjalikuma teoreetilise läbitöötamiseta.

⁵ Reprodutseeritud kaadrid kataloogis "Lapin. Toomik: 22. Rahvusvaheline São Paulo Biennaal" (1994); kataloogis "Jaan Toomik" (1997); ajalehes Postimees (21.04.1995). Töö oli esimest korda eksponeeritud São Paulo rahvusvahelisel kunstibiennaalil ja esimest korda Eestis J. Toomiku isikunäitusel Eesti Kunstimuuseumis Tallinnas Rüütelkonna hoones (1997).

⁶ Reprodutseeritud kaadrid kataloogis "10PAAR. Eesti ja Flaami kunst", lk 79; Eesti Kunstnike Liidu aastaraamatus (1998, lk 85); ajakirjas Kunst.ee nr 1; ajalehes Sirp (29.05.1998); ajalehes Sõnumileht (19.05.1998). Teos eksponeeriti esimest korda Tallinnas Linnagaleriis (1998), järgnevalt on teost korduvalt eksponeeritud Eestis, välismaal on "Isa ja poeg" üks eksponeeritavamaid eesti kunstnike töid.



Fotod. Ülle Mark, Jüri Kass. *Nimetu*. Digitaalfoto 1998.

Kolmandas teoses näeme kunstnik Ülle Marksi digitaalfotosid sõlmituses kätest ja kipsjäljendeid kätest⁷ (Vabar 1998). Käed on kunstniku atribuut nii otseselt kui ka üldisemalt. Traditsioonilist kuivnõela tegeva naiskunstniku käed on tugevad ja täpsed. Veel täidavad selle näituse fotopindu Ülle Marksi tütre juuksed (arvuti-

⁷ Reprodutseeritud ajalehes *Sirp* (20.11.1998); ajalehes *Eesti Ekspress/Areen* (27.11.1998). Teost eksponeeriti esimest korda Tallinnas Linnagaleriis (1998). Järgnevalt on Ülle Marksi ja Jüri Kassi ühistöö "Nimetu" olnud edukas rahvusvaheliselt (preemia Krakowi graafika-triennaalil 2000).

töötlus Jüri Kassilt). Juuksefotod on sarnased Marksi traditsioonilise graafikaga (nt "Läbi punase" 1993, kuivnõel, 97×72 cm) (Lõugas 1995).

Neljandas teoses⁸ näeme Erki Kasemetsa nõöpe, mida on täpselt sama palju, kui kunstnikul elupäevi — ja piimapakke, mida kunstnik loodab koguda sama palju (Koppel 2000). Piimapakkidele dateerib Kasemets oma elu väikesi sündmusi: millal võttis auto-maadist 100 krooni, millise lakiga kattis põranda jne. Kriitik Mari Sobolev konstateerib: "Kogu see databaas ei sisalda mingeid märkimisväärseid ajaloo pöördpunkte, ei ole seal kangelastegusid ega katastroofe. Banaalsuste kroonika [...]" (Sobolev 2000).

Kõigis teostes on tegemist selgelt autobiograafilise matejaliga. "Isiku silme ees ei seisa enam objekte, mida võiks tähistada mitteminana, Teisena" (Saar 2000a). Ideoloogiline/ühiskondlik/kollektiivne mälu on justkui unustatud? Ühtegi tuntud suurt maailmaajaloolist narratiivi pole võimalik otseselt tuvastada. Kuid — olles selle välja öelnud, hakkab Kasemetsa ruumi täitvas kindlas korras piimapakkide rivistus mõjuma totaalsena (kui mitte totalitaarsena). Mari Sobolevi lause kõlab täismahus järgmiselt: "Banaalsuste kroonika ainus funktsioon on säilitada taasringlusse lastud elu tühje pakendeid". Kui võtta sest lausest kõik lisandid ära, saame kätte arhetüüpse aluspõhja: "Kroonika funktsioon on säilitada elu".

Jüri Kass on juuksed arvutitöötlusega mõnedel fotodel põlema süüdanud ja teistel fotodel külmutanud — kas iidne suur jutustus tulest ja veest (Kivimäe 1998)? Ja Jaan Toomiku suured jutustused tulest ja veest ja igavesest muutumisest. Mari Sobolev tõdeb: "Toomik pole avastanud ühtegi uut teemat ega võtnud kasutusele ühtegi uut nippi" (Sobolev, Van Durme 2000). Kunstnik pigem kordab igivana olemiskogemuse algpõhja. Tuli ja vesi kui loomingu ja kui elu kaks lahutamatu vastandpoolust. Hävitus ja taassünd koos.

⁸ Reprodutseeritud ajalehtedes Postimees/Arter (19.02.2000), Eesti Ekspress/Areen (02.03.2000); fotod Tartu Kunstimaja galerii fotokroonikas. Paljude näituste seas oli Kasemetsa lakkamatult kestav kunstiprotsess eksponeeritud ka Tartu Kunstimaja Monumentaalgaleriis (2000) — pealkirja all "Episoodiline mälu".

Võime aduda — nn suur narratiiv pole kadunud, see kulgeb läbi inimese (kes selle ju loonudki!). Või nn väikeste narratiivide sees. Või on suur narratiiv inimlikustunud, kaotanud oma politiseerituse jm idealistlikud kujud. Ka Kelomees tõdeb “Teekonnast” kirjutades: “Kolm kohta: Tartu–Praha–São Paulo — nad asuvad sirgjoonel, saatusejoonel, sidudes mandreid sureliku kehaga.” (Kelomees 1997).

ILU EITAMINE⁹

Kunstnik ei saa juhtida ega kujundada peegelduse kompositsiooni peegelkuubil, kontrollida tuhandete piimapakkide ja värvitäppide stiihias koloriidilisi kooskõlasid, ega kujundada käe kipsmaskis salvestuvaid proportsioone ja mustreid. Ja ometi on tulemus ilus(?). Ambivalentset suhet traditsioonilises vormis ilu ja selle eitamise vahel puudutab Johannes Saar järgmiselt: “Kasemets oskab hinnata maalilisi väärtusi, kuid ei huvitu maalikunstist [...] Asi (piimapakk) ja tema kujutis (ülevärvitud piimapakk — KN) lähenevad teineteisele kriitiliselt ja maalijad on kimpus tööga, et lühiühenduse tulemus on maaliline — maalilised väärtused kipuvad elama kauem, kui klassikaline maal, ta elab uutel materjalidel” (Saar 2000c).

Tulemus on rohkem looduse ja juhuslikkuse ilu. Ilu, mida evib inimene või mis tahes teine objekt/subjekt. See on kunstniku juhitud, proportsioneeritud ja värvitud ilu eitamine. Kunstnik tegeleb teiste probleemidega kui maalilistega, milles ilu on üks tähtsamaist.

⁹ Esteetika kui probleemi teadvustas teravalt Eve ja Peeter Linnapi kuraatorinäitus “Inventuur esteetika muuseumis” (1994): “Eesti kunst tegeleb üksnes välise vormi, st esteetika küsimustega”; samuti on puudutatud estetismi seoses maali aastanäitustega: Heie Treier räägib maali ajendina puhtmaaliliste kvaliteetide (koloriit, teostuse perfektsus jms) asendumisest sõnumi, idee, seisukohavõtuga, mis kaudselt puudutab ka ilu kui puht(maali)kunstilist kvaliteeti (Treier 1998; Treier 1999) ja n-ö antiestetismi seoses Sorose EKKK aastanäitustega (1993–1996).

KUNSTITEOSE EITAMINE¹⁰

Jaan Toomik sõidab Tallinnast Tartusse, et püüda peegelkuubile Emajõe pinnavirvendusi, puid ja kaldavõsa, inimesi ja mööduvat süstasõitjat. Toomik ei maali veesillerdust, ei skulptureeri vanasid pajusid ega joonista linnakontuure. “Pilt lakkas eksisteerimast sõnasõnalises tähenduses siis, kui J. Toomik asendas lõuendi deformeerunud, rebestatud või kihiliseks tõmbunud pindadega, kus augud, murded ja läbilõiked on tõeliseks mälu materjaliks teisenenud ainekihiks” (Komissarov 1998). “Temast sai vaikiv vaatleja, tema kunst aga kaotas kehalise ulatuvuse ja hakkas ilmnema vaid vaataja reaktsioonides: katarsises, pettumustes, ärevuses, ebamugavustundes jne”, kommenteerib juhtumit kriitik Johannes Saar (Saar 1995). Ülle Marks ja Jüri Kass fotografeerivad olemasolevaid käsi ja juukseid, võtavad olemasolevalt käelt jäljendi.” Albert Anni kujutab loodust, Kasemets piimapakki ei kujuta, vaid maalib selle peale” (Saar 2000c). Kunstnikud ei tee uuesti olemasolevat. Nad esitavad selle. Nad otsivad, leiavad üles, sõidavad kohale, koguvad olemasoleva kokku ning jäädvustavad selle otsitud/leitud/avastatud orgaanilise–bioloogilise–geograafilise–sotsiaalse–psühholoogilise–sotsiaalse jälje mälukandjale — videole või fotole, võtavad kipskoopia või kasutavad valmisobjektina. Või kasutades Anne Lõugase väljendit seoses

¹⁰ Probleemi teadvustamise algus seostub kriitik Ants Juske tehtud eesti ühe esimese kuraatorinäitusega “Kunsti piirid” Tallinnas Ajalooinstituudi galeriis 1994 (Juske 1994). Märt Väljataga väitab seoses näitusega, et “[...] võimetus leida ammendavat definitsiooni nähtusele, millel on ajalugu ja mis on väärtustatud, nt kunst, luule, eestlane vms — ei tähenda, et me saame kasutada neid mõisteid, nagu ise tahame. Kuigi kunstiteostel pole teosesiseseid ja silmaga nähtavaid kunstilisuse tunnuseid, määrab eseme kunstilisuse kunstniku kavatsus ja eseme väärtuslikkus” (Väljataga 1994: 49). Vt ka Treier 1994. Uuesti puhkes diskussioon seose Sorose EKKK-i 3. aastanäitusega “Biotoopia”, mille kureerijad olid Sirje Helme ja Eha Komissarov (1995). Vt selle kohta Vint 1995a, 1995b, 1995c; Väljataga 1995. Krista Kodres nendib “Biotoopia” näitusega seoses: “Kunst ei kao, kuid vähemalt osa temast on muutumises” (Kodres 1995). Vt ka kuraatorite kontseptsioonituvustust: Kultuurileht, 24.11.1995.

Ülle Marksiga kataloogis “Viis graafikut”: kunstnike teoseid võib vaadelda “vaimse liikumise kinnipüütud jäljena.” (Lõugas 1995).

Kui näitus on läbi, sulgub kogutu videokasseti musta karp, piimapakist lõigatud tekstiribad keritakse hiigelrullile, kipsist käed pakitakse hoolikalt pehmesse pakendisse. Esitus pakitakse kokku. Kolmemõõduline galeriiruum jääb tühjaks. Galeriist väljudes jõuame jõekaldale ja näeme loendamatu peegeldusi, anname Ülle Marksile terekäe ja näeme Toomikut São Paulost tulemas ja New Yorki minemas ning poes riulitel piimapakkide lõputut rivi. Intervjuus ütleb Kasemets: “Minu kunsti võib nimetada *trash art*’iks, sellega haakub ka sotsiaalne teema. See on nagu elukunst, pikaajaline ja subjektiivne protsess, mis peaks tooma lisaväärtuse.” (Koppel 2000).

Kunstiteos eitatakse traditsionaalsete meediate vormi mõttes (maal, skulptuur, graafikatõmmis) ja kunstliku, elukauge sisu mõttes kuni selleni välja, et elusaines kaasatakse vahetult kunstiteosesse/protsessi. Öeldut vahendab ilmekalt ka Kiwa: “Neopopi mõte ongi see, et elad selles keskkonnas, saad impulsse ning tekitad igapäevakogemusest oma kunstiteose, mis sünnib eluviisi juhusliku kõrvalproduktina [...] Kunstisaarekesed on mingi *faking* Greenbergi jama. Pidades silmas suurlinlikku tsivilisatsiooni — kõik ongi kunst.” (Kiwa, Soans 1997.) Ning dramatiseeriv värving Saarel: “Kaovad mõisted ja eristamisvõime, kõik kooslused on juhuslikud ja ajutised.” (Saar 2000a).

KUNSTITEOSE AUTORI EITAMINE¹¹

Kui eitada kunstiteost, siis järgneb sellele loogiliselt ka teose autori eitamine. Kuid nagu eelnevad, on seegi eitus vaid osaline. Autori uusimaaegses taandamises on üheks baastähiseks Roland Barthes’i

¹¹ Diskussiooni, milles muu hulgas kasutati sageli, küll mitmesuguses tõlgenduses Joseph Beuyssi lauset “Igaüks on kunstnik”, lähteks sai kirjanik Tõnu Õnnepalu artikkel “Avangard, arjärgard ja primitiivne kunst” (1997a). Vt Juske 1997; Vint 1997; Õnnepalu 1997b; Nurk 1997; Unt 1998; Juske 1998; Lestberg 1998; Ehlvest 1998.

“Autori surm” (1989), mis ilmus esmakordselt 1967. Sibülliealine kultuur on kuhjanud mälupanga. Arvuti juhatab käepäraselt kogu inimkonda kõikjal minevikku. Inimkond on saanud ajamasina ja asunud õhinal reisile. Mälupank on vabalt avatud nii kunstnikule kui ka vaatajale. Kunstnik ei pea end kehtastama Autorina ja piirama Vaataja (liikumis)vabadust.

Ei Toomik, Marks ja Kass ega Kasemets lisa selgitusi. Eha Komissarov on korduvalt märkinud Toomiku püüdu neutraalsusele. Toomik ja Marks nimetavad oma teose nimetuks või jätavad hoopis nimetamata. Sest kuidas nimetada nimetamatut? Nad annavad edasi / vahendavad Jumal-Autori loomingut, selle lõputut polüfooniati. Kirjeldamatut.

Käemaskis ei ole agressiooni, tema hoidvus sisendab stabiilsust — ometi on õrnõhuke kipsvorm ülimalt habras ja võib hetkega puruneda (Kivimäe 1998). Peegelkuup kaotab pidevalt mälu — pole midagi kindlat ega püsivat. Ja ometi on üks kindel: muutumine. Muutumatu on muutumine.

“Vabalt kulgev objekt, olles ühelt poolt kõik see, mida ta peegeldab, kuid samas olles sellest kõigest vaba, sõltumatu, omamata mälu, mis muudav ta klammerdumatuks ümbrusest”, seisab Toomiku kaastekstis oma videole (Lapin. Toomik 1994). Ja nii on ka Autoriga. Autori kontseptsiooni- ja nimetamisediktaat taandub. Individuaalse Autori “surm” pühitseb inimese.

MÄSS EHK POST SCRIPTUM¹²

Tulles tagasi abstraktsionismi-investeeringu juurde, millest sai kasvatatud, mida konstateeritud või mis ehk ongi vahetum sidekanal teose ja inimese vahel, võib jõuda selleni, et kunst on oma arengus (ärgem kartkem seda sõna) läbi väiksemate ja suuremate, ajutiste, pärististe või jäävate mälukaotuste (ehkki ma ei usu, et on

¹² Post scriptum on n-ö eelnenud käsitluse eetilisesseistlik lisand, selles kasutatakse mõistet *mäss* Camus'likus tähenduses, et avardada konkreetajalise mässi ja mälukaotuse dimensiooni. Ühtlasi on see eetiline aktsent ajendatud teatud eetikakriisi ilminguist kunstielus.



Fotod. Videoinstallatsioon "Tee São Paulosse" (1994).

olemas jäävaid mälukaotusi, kõik kordub kunagi), läbi ajaloolis-konkreetsete mässude ehk eituste saavutanud aina suurema läheduse inimesele. (Kui me teame, kes on inimene.)

Kui uskuda Albert Camus'd, siis on inimese inimlikemaks pärisosaks metafüüsiline mäss, s.o mäss ebaõigluse, orjuse, terrori vastu. Hetkest aga, kui metafüüsiline mäss unustab oma algidee, saab sellest endast ebaõiglus, orjus, terror. "Mässuline mõte ei saa hakkama ilma mäluta: ta kujutab endast lakkamatut valvelolekut" (Camus 1996: 39), metafüüsilise mässu algidee meelespidamist.

Mida mäletavad Ülle Marksi käed kipsjäljendeis või fotodel või Erki Kasemetsa nõöbid ja piimapakid või Jaan Toomiku uisutaja — või uisutav Jaan Toomik? Võib-olla nad mäletavad algmässu. Nad kannavad endas eitusele vaatamata puhast, nihilismist hävitamata/puremata jaatust. Dionüüsilist, nietzschelikku jaatust (Krull 1996). Juta Kivimäe on Ülle Marksi ja Jüri Kassi näituse puhul kirjutanud: "Avatud peopesade õnnistus- või palvežest on vägivallatuse manifest, kuid ka fotodel korduvad käte põimingud on erakordselt rahumeelsed, kontemplatiivsed" (Kivimäe 1998).

Mälukaotus kunstis, peale selle, et see ei ole ka kunstsiseselt kunagi absoluutne, on võib-olla just neil amnesia hetkil millegi väga olulise intensiivne mäletamine

KIRJANDUS

- Bart, R. 1989. Smert avtora. — *Izbrannye raboty. Semiotika, poetika.* Moskva, 384–391.
- Camus, A. 1996. *Mässav inimene.* Tallinn: Vagabund.
- Ehlvest, J. 1998. Eksitused Autoriga. — *Sirp* 15.05.
- Helme, S., Kangilaski, J. 1999. *Lühike eesti kunsti ajalugu.* Tallinn: Kirjastus Kunst.
- Helme, S., Komissarov, E. 1995. Biotoopia — kunst keset olemise probleeme. — *Kultuurileht* 24.11.
- Juske, A. 1994. Kunsti piirid — kus, millal. — *Vikerkaar* 6, 51–52.
- Juske, A. 1995. Jaan Toomik — eesti kunstnik. Intervjuu. — *Rahva Hää* 27.05.
- Juske, A. 1997. Kõik pole kunst, mis läigib. — *Kultuurileht* 07.02.
- Juske, A. 1998. Surnud Autor ja tema õigused. — *Sirp* 08.05.

- Kelomees, R. 1997. Väljaspool klassifikatsioone. — *Jaan Toomik: näitus Eesti Kunstimuseumis. Kataloog*. Tallinn.
- Kivi, A. 1996. Jaan Toomikule meeldib piire ületada. Intervjuu. — *Sõnumileht* 26.01.
- Kivimäe, J. 1998. Nimetu meditatsioon kahele. — *Eesti Ekspress/Areen* 27.11.
- Kiwa. 1998. Kättemaks, pisarad ja veri. — *Postimees/Kultuur* 23.10.
- Kiwa, Soans, H. 1997. Propaganda: Dialoog. — *Kultuurimaa* 27.08.
- Kodres, K. 1995. "Biotoopia" näitus ja mõtteid kunsti võimalikkusest. — *Eesti Päevaleht* 13.12.
- Komissarov, E. 1998. Jaan Toomik. — *Eesti kunstnikud. Artists of Estonia I*. Tallinn: Sorose Kaasaegse Kunsti Eesti Keskus, 219–220.
- Komissarov, E. 1999. 20. sajandi eesti kunstniku mälestuseks. Eesti Kunstimuseumi 80. juubelile ja sajandilõpule pühendatud näituse kuraatoritekst. Eesti Kunstimuseum.
- Koppel, A. 2000. Erki Kasemets vastab. — *Postimees/Arter* 19.02.
- Krull, H. 1992. Uus esteetika Prantsusmaal. (Robert Flecki kirjutis ajakirjast "Flash Art", No. 156, January/February 1991. Laiendatud refereering). — *Kunst* 2, 22–25.
- Krull, H. 1996. Nihilism: Nietzsche käsitus. — *Katkestuste kultuur*. Tallinn: Vagabund, 50–59.
- Lapin. Toomik: 22. Rahvusvaheline São Paulo biennaal. Kataloog. 1994. Tallinn: Sorose Kaasaegse Kunsti Eesti Keskus.
- Lestberg, L. 1998. Kunagi sureva Autori mõte. — *Sirp* 15.05.
- Liivrand, H. 1996. Castaneda, unenäod ja maalimine. Intervjuu Jaan Toomikuga. — *Eesti Ekspress*. 15.11.
- Lucie-Smith, E. 1995. *Art Today*. London: Phaidon, 228–251.
- Lõugas, A. (koost) 1995. *Maie Helm, Virge Jõekalda, Anu Kalm, Ülle Marks, Piret Smagar: Viis graafikut. Pihtimused paberil*. Näitus EKMis 1996. Tallinn.
- Nurk, K. 1998. Postsemiootiline Toomik. — *Sirp* 29.05.
- Nurk, K. 1997. Primitiivsuse ökoloogia. Vestlus kunstnik Andrus Kase- maaga. — *Postimees* 04.03.
- Näitusetööde nimekiri. 1999. 20. sajandi eesti kunstniku mälestuseks. Eesti Kunstimuseum.
- Saar, J. 2000a. AIDS kultuuris. Immuniteedi hajumine. — *Posti- mees/Arter* 29.01.
- Saar, J. 2000b. AIDS kultuuris. Immuniteedi kadumine kunstis: kuraatori- kontseptsioon eesti kunsti ülevaatenäitusele "Eesti kunst. Eesti võimalused" — *Sirp* 28.01.
- Saar, J. 200c. Episoodiline mälu. — *Postimees/Arter* 19.02.

- Saar, J. 1995. Jaan Toomik: Portree. — *Postimees* 21.04.
- Saar, J. 1999. Kunstivorst jõululaul. — *Postimees/Arter* 18.12.
- Sobolev, M., Van Durme, V. 2000a. *10 PAAR. Eesti ja Flaami kunst. Kataloog*. Tallinn.
- Sobolev, M. 2000b. Piimapakk kui infokandja. — *Eesti Ekspress/Areen* 02.03.
- Tarto, K. 1996. Buratino seikleb jälle — *Sirp* 07.06.
- Treier, H. 1994. Kunsti piirid? — *Kunst* 2, 18–19.
- Treier, H. 1995a. Biennaali organiseerimise retsept. — *Vikerkaar* 11, 55–58.
- Treier, H. 1996a. Fabrique d' Histoire: kokkuvõte. — *Kunst* 1, 5–9.
- Treier, H. 1996b. Kunstiteose mälu. — *Kultuurimaa* 02.10.
- Treier, H. 1997a. Maalikunsti mälust. — *Postimees* 12.05.
- Treier, H. 1999. Maal ja mittemaal. — *Eesti Ekspress/Areen* 15.07.
- Treier, H. 1997b. Militaarne invasioon kunsti. — *Vikerkaar* 7–8, 74–77.
- Treier, H. 1996c. Nägu kui kunstiajalugu. Intervjuu prantsuse kunstniku Orlaniga. — *Eesti Ekspress/Areen* 01.11
- Treier, H. 1995b. Postmodernismi mõiste Eesti kunstimaailmas. — *Kunstiteaduslikke uurimusi*. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, 244–260.
- Treier, H. 1998. Ülev ja madal. — *Eesti Ekspress/Areen* 24.07.
- Unt, M. 1998. Kopeerijad koos. — *Sirp* 17.04.
- Vabar, V. 1991. Ingel. — *Vikerkaar* 4, 33–34.
- Vabar, V. 1998. Käed: Ülle Marksi ja Jüri Kassi ühine näitus Kunstihoone galeriis. — *Sirp* 20.11
- Varblane, R. 1995. Ajaloo Vabrik ja Artell Saaremaal. — *Postimees* 16.08
- Vint, T. 1995a. (Kunsti)teose sünd ja (lühi)elu(lugu). — *Kultuurileht* 24.11.
- Vint, T. 1995b. Aiapäkapiku iluaed. — *Eesti Ekspress/Areen* 08.12.
- Vint, T. 1995c. Huvitav liigisisene tõuaretus. — *Eesti Päevaleht* 22.12.
- Vint, T. 1997. Ants Juske — suurim Eesti kunstnik pärast Wiiraltit. — *Kultuurileht* 14.02.
- Väljataga, M. 1994. Kriitiku kriitika. — *Vikerkaar* 6, 48–50.
- Väljataga, M. 1995. Meeldiv kunst ja ideeline kunst — teadmiste ja esteetika vahel. — *Eesti Päevaleht* 08.12.
- Õnnepalu, T. 1997a. Avangard, arjäärgard ja primitiivne kunst. — *Kultuurileht* 31.01.
- Õnnepalu, T. 1997b. Kunst kui hinge tehnoloogia. — *Kultuurileht* 21.02.

REVOLT AGAINST MEMORY IN MODERN ESTONIAN ART

Kalre Nurk

“A freely moving object, on the one hand being everything it is expressing, on the other hand independent and free from everything, without having any memory, which could cling to environment [...] Manifesting motion as the only reality.”

This is a paragraph from the covering letter of Jaan Toomik's installation “A Journey to São Paolo” (1993). The undertaking and the installation wreathing it were the ground and aim of this paper.

‘Memory’ has recently been a point at issue in the world of art. “Memory” was a general subject at AICA yearly conference in Renes in 1996. French art critic Paul Ardenne presented the following characteristic features in modern art: long or historical memory, short memory or cognition of present, absence of memory.

In the second part of 1990-s remarkable attention was paid to the category of memory in general and particularly in art reception in Estonia. With reference to Yearly Exhibition of Painting (1991) the art critic Heie Treier discussed memory in painting (with reference to Edward Lucie-Smith's book “Art Today”, published in 1995). Within the framework of Yearly Exhibition of Estonian Art (2000) the project by Johannes Saar “AIDS in culture. Disappearing identity in art” was dealing with mapping (and /or forcing) changes within art in Estonia. Eha Komissarov's retrospective and review curator project about Estonian millennium art in Estonian Art Museum was titled “Memoirs About a 20th Century Artist”, in order to indicate the crossroad, not so much in the position and stylistic visage of art but above all in the institution of an artist.

Such radical changes resulted in denial of past in art, which according to Ardenne might be called amnesia, can be (and it's more intriguing) interpreted in the light of Albert Camus' “metaphysical revolt”, discovering the maintenance of memory in the loss of memory.

In the upheaval of Estonian art not a little role is played by social revolution, which has amplified a watershed in art in a small and periphery society like Estonia into an unusual conflict. We could distinguish the following points in the revolt of new young Estonian art in 1990-s:

First, denial of long narratives in art, i.e. revolt against standardised ideological social/collective memory. The end of the so called period of long narratives and the beginning of period of short narratives (stories of personal life events).

Secondly, denial of beauty, i.e. revolt against the work of an artist as a piece of art. It means a revolt against aesthetical memory, revolt against the beauty phenomenon, essential in art tradition.

Thirdly, denial of a piece of art, i.e. revolt against pieces of art (conventionally considered as a result of an artist' activity), which could be called as well as biological/organic/memory trace becoming the object of interest- up to the point to proclaim it a piece of art.

Fourthly, denial of the author of the piece of art, i.e. revolt against (constant) memory of the piece of art, i.e. the death of the artist as an author, interpreting the piece of art through the eyes of Spectator or/and deriving support from the treasury of indeterminate historical layers of cultural memory.

The loss of memory in art is in many ways intertwined with remembrance.

RAHVUS — UNUSTAMINE VÕI MÄLETAMINE

Epp Annus

MA ALUSTAKSIN KUUEST

Laia nahkvööga tume talupojakuub. See on eesti rahvusruumis laialt tuntud. Tema sees kõnnib 20-aastane poet — Kristjan Jaak Peterson. On aasta 1820. Eesti rahvust pole veel olemas. Ent just sel aastal on Kristjan Jaak Petersoni nähtud: “Kui Liivimaa talurahvale 1820 oli kuulutatud pettelist vabakslaskmist, on teda Riia tänavail liikumas nähtud, seljas laia nahkvööga talupojakuub, õlgadeni ulatuvad juuksed tuules lehvimas.” (Suits 1953: 118). Vaadake pilku, millega Kristjan Jaaku “on nähtud”: see pilk näeb lehvi- ja juukseid ja talupojakuube ning selle taga rahva-ajaloos olulisi sündmusi. Tähdeldagem seejuures: me ei tea, kes näeb. Me näeme pilku, aga mitte pilgu omanikku. Tähdeldagem veel: pilk on ilmselt ainukordne, seotud ühe kindla ajamomendiga — pilk ja Kristjan Jaagu kuju ning kuub kohtusid pärast 1820. aasta “talupoegade pettelist vabakslaskmist”. Aeg pilgu ümber annab nähtule tähenduse — ajaline järgnevus viitab, ilma küll otse välja ütlemata, kahe sündmuse otseseosele: enne talupoegade petteline vabakslaskmine, siis Kristjan Jaak ja kuub.

Romantilise hingega noorpoet, kes kannab rahvuslikku kuube, pikad juuksed tuules lehvimas, on üks eesti rahvusmütoloogia tuumkujundeist: visioon noorest üliandekast kangelasest, kes suri kahetsusväärset noorelt. Kui pikad lehvivad juuksed annavad kujule vajaliku romantilise värvingu, siis kuub konkretiseerib vägi- last. Mida muud saaks üks talupojakuub kõnelda, kui mitte tõen-

dada Kristjan Jaagu poolehoidu oma rahvale? Rahvuslik vaenlane baltisaksa kogukonna näol kannab endal süüd Kristjan Jaagu talendi tunnustamata jätmises; tema luuletusi ei tahetud avaldada, tema rahaline kitsikus päädis surmatõvega. Varajane surm pakub müüdiloomeks suurepäraseid võimalusi, kuivõrd elu tegelikkus ei saa neile vastu rääkida. Lõpuni realiseerimata elu, millel on alati tiseks alles kõik tulevikuvõimalused, elu, millest on maha jäänud ka vaid vähene kogus tõestusmaterjali millegi konkreetse väitmiseks, on mütoloogidele tänuväärne huviobjekt, hea tugi allikas rahvusliku eneseteadvuse tugevdamisel — ja selleks on Kristjan Jaagu kuju nüüdseks juba sadakond aastat kasutatud. Järgnevalt heidan põgusa pilgu Kristjan Jaagu ja tema kuue loole, nii nagu rahvuslik kirjutus seda Jaagu-müüdi esimesel poolsajandil esitas — ehk jälgin ilmselt ühest allikast pärineva väite “Kristjan Jaak Riias talupojakuuega” arengut ja erinevaid esinemiskujusid. See annab omakorda võimaluse tagasi tulla rahvusliku narratiivi sisemise dünaamika juurde.

Pöördugem 20. sajandi algusesse, Kristjan Jaagu avastamisaega. Villem Reimann kirjutab 1901. aastal: “Tema [Kristjan Jaak Peterson] on esimene haritud eestlane, kes ennast eestlase tundis olema ja kes seda südikamalt ja avalikumalt igalpool püüdis üles tunnistada, kui vaevalt keegi teine pärast teda. Selle asja poolest läks tema nii kaugemale, et tema ajuti — 1820. aasta lõpul ja 1821. aasta algul — avalikult Riia linnas Eesti rahvariidis käis, millest ta oma päevaraamatus kujutuse on valmistanud.” (Reimann 1901: 15). Kristjan Jaaku sedakorda ei nähta — V. Reimann, esimene 20. sajandi Kristjan Jaagu-kirjutaja, on selle poolest eripärane. Reimann kõneleb teost endast, mitte vaatlevast pilgust: Kristjan Jaak “käib” tänavail, tema ise, ükskõik, kas kedagi on nägemas või mitte — Reimanni jaoks on Kristjan Jaak väljaspool kahtlust. Võib-olla pole Kristjan Jaagul vaatajaga pistmistki — aga ei, rõhutatud on käimise *avalikkust* — avalik käimine eeldab ja ootab nägijat, see on midagi muud kui lihtsalt ühest punktist teise liikumine, see on eneseteadlik, manifesteeriv käimistegevus. Näiliselt vastab samale loogikale ka Kristjan Jaagu nägemise ajaline pidevus: tegemist pole ühe, võib-olla ainukese, deklaratiivse jalutus-käiguga mööda tänavaid — Kristjan Jaak liikus tänaval oma

kuuega vähemalt kaks korda, 1820. aasta lõpul ja 1821. aasta algul, aga tõenäoliselt oli neid kordi rohkem. Siiski, ei liikunud Kristjan Jaak sellises rõivastuses ringi kogu aeg, vaid *ajuti*.

Rõivastuse tüüpi on aga nüüd tähenduslikult täpsustatud: Kristjan Jaagul pole seljas mitte lihtsalt talupojakuub, vaid *Eesti rahvariided* — ilmselt on tegemist sama riietusesemega, aga selle tähenduslik kuuluvus on saanud klaari ühemõttelisuse: rahvarõivas, mitte lihtsalt talupojakuub. Eesti rahva rõivas — mitte mis tahes talupoja kuub. Toodud tsitaadile järgnevad katked “Päevaraamatust” kuue ja sõprade suhetest — ent, tähenduslikumat algusesse seades, on Reimanni loos oluliseks, põhjuslikkuseahela loojaks “eestlaseks olemise tunne”. Paraku võib sellega kaasneda ka kurvastust sõprade hoiaku muutmise pärast.

Mihkel Kampmann omakorda jutustab järgmist: “Peterson leppis haruldasel mõõdul piskuga, avaldas iseenese vastu suurt usaldust ja oli täis karakter, kes tõtt ja õigust taga nõudes sellest palju ei hoolinud, mis selleaegne seltskond temast arvas. Ajuti käinud ta Riias avalikult Eesti rahvariides, mis sakslasi kangesti pahandanud ja mitmed sõbrad temast eemale peletanud. [...] Elu ülimalt sihiks peab ta tõde ja tarkust.” (Kampmann 1912: 275). Kampmann võtab üle Reimanni “rahvariide”-teesi; nagu Reimann, nii osutab ka tema rahvariide-kuuele kui teatavale vaheseinale Kristjan Jaagu ja tema kamraadide vahel. Ent põhjus–tagajärg-suhe on muutunud: kui Reimanni toodud Kristjan Jaagu sõnadest kõlab pettumust — miks hinnatakse inimesi kuue järgi, kui väidetakse, et kuub ei loe? —, siis Kampmanni Kristjan Jaak on demonstratiivne kangelane. Rahvariided kehastavad Kristjan Jaagu tõejanu, Kristjan Jaagu kuub kõneleb oma kandja üllastest iseloomujoontest. Ehk rahvuse poolt vaadatuna: inimene, kellel rahvusideed meeles mõlguvad, on loomupäralt üllas, väiklusest ja alpusest eemalehoidja.

Ent pangem tähele: Kampmanni Kristjan Jaak käib Riia tänavatel küll *ajuti* nagu Reimannilgi, aga sealjuures on kadunud vähimadki ajalised klambrid. Käikudele on aga lisandunud umbmäärasust: Kristjan Jaak *käinud* ajuti ja avalikult. Midagi või kedagi on ilmunud käija ja teksti vahele: nägijaist ei ole küll juttu, aga ilmselt on Kristjan Jaagu käimistest kusagilt kuulnud. Käimistelt on kadunud nende eneseküllasus — umbmäärane kõnevorm eeldab vahen-

dajat — mis vahest osutab sellele, et käimise *avalikkus* on ennast ära tasunud. Keegi on käimistest teadlik.

1932. aastal esitab Mart Lepik taas sellesama tekstikoha: “Üha progresseeruv tiisikus ja üliõpilasaastail kätteõpitud alkoholiuimast unustuse otsimine samal ajal kiirendasid tema [Kristjan Jaagu — E. A.] vaimlise ja füüsilise isiku täielikku allakäiku. Endiselt trotslik teistest üle oleku ja eraldumise tarve [...] on elu lõpupäevil avaldust otsinud kõige veidramalt kombineeritud rõivastises. Seljas laia nahkvööga talupojakuub, peas must barett, pikad, õlgadeni langevad ja tuules lehvivad juuksed, nagu sünge ja käes kohutavalt suur okslik kepp — säärase kõigist võõrdununa ja kõiki oma veidra välimusega eemale tõrjuvana on nähtud teda Riia tänavail liikumas.” (Lepik 1932: 375).

See on hoopis teine figuur: veidrik-üksiklane, kelle kummalisust rõhutab kohatu riietusmaneer. Talupojakuub rõhutab Kristjan Jaagu üksiklust, erinevust teda ümbritsevatest Riia tänavatest, selles pole väljakutset ühiskonnale või omahõimu armastust, selles peegeldub lootusetus, äralõigatus normaalsest. Ajaline telg on nüüd paigas — see on allakäiguaeg, mis ei vaja tugipunktiks konkreetseid daatumeid. Anonüümne nägija on kohal, aga vaatepilt ei kosuta meelt. Tegemist on draamaga. Pildile on lisandunud barett, mis ei takista siiski juukseid tuules lehvimast — aga romantilise sära asemel näeme õudu, pildile punkti panevat *kohutavat keppi*, tõrjuvuse kvintessentsi kehastust. Iga detail rõhutab allakäiku, haigusest ja alkoholist kuni kohatu rõivastuseni — Kristjan Jaak on eemalepeletav, mitte enam ülev figuur.

Neli pilti, nii sarnast oma detailides ja sõnastuses, ja nii erinevat oma tähendustes. Nii sarnast isegi oma tähendustes — näeme arengut ja kulgu, näeme samu tähendusosakesi erisuguse rõhuga üksteise külge liituvat. Tunnistame kuuega Kristjan Jaagu ajalist umbmäärasust, aga ka küsimata küsimust allikate suhtes: kõik kirjutajad peale Reimanni seavad Kristjan Jaagu ja oma kirjelduse vahele kellegi nähtamatu kolmanda, nägija või kuulja, kelle isikut ei ole võimalik täpsustada (võib-olla on selleks kindlatooniline Reimann?). Näeme Kampmaa Kristjan Jaagu õilsat eraldiolemist, ülenemist massi lihtsameelsusest võtvat Mart Lepiku kirjutises traagilise ja paratamatu varjundi; näeme rahvariide või talupoja-

kuue püsimumist joonistuse keskpunktis; näeme rõhuasetust kas vaba tahte või ühiskonna surve poole. Kristjan Jaagust ja tema kuuest on võimalik moodustada hulganiselt erisuguseid tähendusüksusi — võib rõhutada nende eestilisust, nagu tegid 20. sajandi algul Reimann, Kampmaa ja noor Gustav Suits¹, aga võib ka tõlgendada tema elukäiku kui isiklikku ebaõnnestumist, põhjuseks ebakõla andekuse ja tahtejõuetuse vahel. Nagu leiab M. Lepik, “loodus oli aga teda [Kristjan Jaaku — E. A.] vaeslapseks jätnud tugeva ja koordineeriva tahtejõu poolest, mis tema kaootilist isikut, tema irratsionaalseid põhitunge oleks ohjeldanud” (Lepik 1932: 376). Ka 1950. aastate Gustav Suits suhtub Kristjan Jaaku palju kriitilisemalt kui siinse kirjutise algul toodud tsitaadist võiks välja lugeda; tema romantiline tuules lehviv Kristjan Jaak asub lõigu sees, agana, vastukaaluna millelegi muule — allakäigule: “K. J. Petersoni ees oli paratamatu allakäik. Riiaski oli tal võimatu keelduda Tartus kätteõpitud ja külgnenud alkoholijoovastusele andumisest. Aga enda allakäiku täitis ta mitte ainult tüütavate kreeka, ladina, vene, inglise ja saksa keele tundide andmisega. Ärksate ja laialdaste keeleteaduslikkude huvidega on ta ise uurinud koguni Põhja-Ameerika pärisrahvaste keeli. Ta karakter on olnud küllalt südi kinni pidama oma künnilisest mõttetarkusest ja vaese omahõimu armastusest.” (Suits 1953: 118). Nii osutub talupojasaatusele kaasaelamine küll tubliks teoks, ent samas siiski vaid agaks, leevenduseks, allakäigu pehmeneduseks. Samas jääb Suitsu kirjeldatud Kristjan Jaagu lõpp ikkagi rahvuslikult värvituks, vastu-pidi Lepiku isikukesksele, sotsiaalsete üldistuste vastu protesteerivale nägemusele.

Lisagem neljale Kristjan Jaagu ja kuue pildile veel mõned konstateeringud. Kuue-teema lõpetuseks sobib puäntlik tsitaat Th. Freytagi kirjast kasuisa K. G. Sonntagile 14. märtsil 1820: “Tema [Kristjan Jaak Petersoni] rõivastuse näilist iseäratsust (*Renom-*

¹ Albumis “Võitluse päevil” (1905) lisab Gustav Suits Reimanni väitele Kristjan Jaagu rõhutatud eestilisele olekule veelgi paatost, rõhutades Kristjan Jaagu eesti soost *luuletaja-iseloomu*, erinevat orja-eestlase nähtamatuks püüdvast vari-mudelid. Peab ütleva, et Mart Lepiku artikli valguses mõjub see väide, leebelt väljendudes, ootamatult.

misterey) vabandab küll see kurb olukord, milles ta siin elab. Tal on ainult üks ainus, pealegi kulunud kuub; ma kinkisin talle tema suureks rõõmuks ühe musta kuue.” (Lepik 1932: 368). Arne Merilai peab võimalikuks just selles kingitud kuues näha eesti rahvuslastele nii olulist talupojakuube: “Petersoni kuulsast mantlist on teada kahte. Selle kinkis talle kaaslane juba Riia päevilt, üliandeka Petersoni austaja ja kestva toetaja Liivimaa kindralsuperintendendi Karl Gottlob Sonntagi kasupoeg, kui poiss Tartus pikalt joonuna juba liiga räbalduma hakkas. Peterson võis muidugi mantli ju tellida, teostus ja vahendid polnud aga sellegipoolest temalt — ostjaks oli sakslane.” (Merilai 2000). Sel juhul sisenes sümboolne kuub, mis kattis rahvuskangelast, rahvuslikku mütoloogiasse n-ö väljaspoolt, “vaenlase” käe läbi. Ent ükskõik milline Kristjan Jaagu kuue päritolu ka oli — igal juhul tundub Kristjan Jaagu ja baltisaksa ühiskonna vastandus põhjendamatu. M. Lepiku artikkel valgustab põhjalikult Kristjan Jaagu suhteid baltisakslastest mentorite ja abistajatega, osutades lõppkokkuvõtteks igakülgsele tähelepanule ja toetusele, millega Kristjan Jaaku ümbritseti.

Eelnev püüdis veidigi avada Kristjan Jaagu ja tema kuuega seonduvate tõlgendusvõimaluste paljusust. Rahvuslikult meeletatud narratiiv 20. sajandi alguse allikate otsimise perioodil toob neist esile just Kristjan Jaagu loo rahvusliku lugemisvõimaluse. On tüüpiline, et Mart Lepiku müütilõhkuv artikkel pärineb just 1930. aastatest, rahvusriigi teisest kümnendist, mil rahvuslik identiteet oli saamas piisavalt kindlatoeliseks, et võis juba otsapidi selle traagelniitidele osutama hakata. Samavõrra loomulik on aga ka Lepiku käsitlese ununemine järgnevate okupatsiooniaastakümnete rahvuslikust teadvusest, kuhu Kristjan Jaak on kindlalt jäänud talupojakuue kindla-meelse kandjana, eestimeelsete luuletuste autorina.

Kristjan Jaagu lugu on tüüpiline näide rahvusnarratiivi loome-meetoditest: juhuslikku detaili, antud juhul ebaselge päritoluga kuube esiplaanile seades luuakse oma ajajärgu tüüpilisest kosmopoliidist rahvuslikult mõtlev kangelane. Kristjan Jaagu kuju toimib eesti kultuuriruumis kui eesti rahvuse kehastus enne selle sündi, kui eeskuju järgnevatele põlvedele, kui rahvuslike püüdluste innustaja ja toetaja. Sealjuures lummab mind ennekõike Kristjan Jaagu ja rahvuse suhte sisemine peeglistruktuur: Kristjan Jaagu huvi eesti

keele ja talupojakultuuri vastu baseerus sama hapral pinnal kui kujuneva rahvuse hilisem tähelepanu Kristjan Jaagu eesti-huvi vastu. Eestlus Kristjan Jaagu moodi oli fantaasiapilt, mõttemäng ilma seda kinnitava elukogemuseta, üks paljudest ebatavalist ihkava noore intellektuaali kummalistest harrastusest, eksisteeris vahest samas kujutluslikus mõõtnes kui kas või tema taotlus saada misjonäriks. Kristjan Jaak kirjutab küll noorukieas eestikeelseid luuletusi ja tundis huvi eesti keele ja rahvaluule vastu — aga see huvi oli lahutatud reaalsest ruumist, elavast kultuurist. Kõigile on teada, et Kristjan Jaak ei sündinud eestikeelses ühiskonnas, ei kasvanud siin üles. Kõik tema eestikeelsed luuletused on kirjutatud enne, kui ta Tartusse õppima läks, esimest korda eestikeelse maailmaga kokku puutus. Tartus elas ta vaid oma alla poolteist aastat kestnud ülikooliõpingute vältel — ent selgi perioodil veetis ta aega ülikoolikaaslastega, mitte talurahva keskel ringi liikudes. Ning on märkimisväärne, et pärast lühiajalist Tartu-perioodi Riiga naastes Kristjan Jaak eestikeelseid luuletusi enam ei kirjuta. Sellest ajajärgust on visandeid keeleuurimuslikest probleemidest, tõlkeid ja saksakeelseid originaalluuletusi, ent mitte enam eestikeelset luulet (Lepik 1932: 374).

Niisiis ilmneb, et Kristjan Jaagu soov samastada end eesti talupojakultuuriga taandus sellega esimest korda, kaudseltki kokku puutudes. Võib-olla oleks näiteks Tartus üles kasvanud Kristjan Jaak hakanud kirjutama lätikeelseid luuletusi, uurima läti mütoloogiat? Igal juhul on alust arvata, et Kristjan Jaagu eestluse-huvi oli tema kodust lahkunud, Riiga elama asunud perekonna kodunostalgia peegeldus ja ülekanne. See ei olnud isegi mitte tema enda nostalgia, kurbus kaotatud kodukoha pärast — see oli võõra (kuigi kodusoleva) igatsuse avaldus, mis nooruki kasvades taandus. Perekondliku nostalgia pinnal, oma allikaihalse, kuuluvusotsingu tõukel loob Kristjan Jaak oma, üsna lühiajalise kokkukuuluvustunde talupojakultuuriga — ja sellele toetab hilisem rahvusemütoloog omakorda teise astme, topeldunud allikaihalse. Samamoodi hapral, kujutluslikul pinnal konstrueerib ka rahvuslik mütoloog Kristjan Jaagu kuju endale sobivaks iidoliks, valides selleks ühe lugemisviisi paljude võimalike seast, toetudes kuuele, mis — samahästi kui rahvuslikule

meelele võis osutada Kristjan Jaagu raskele majandusseisukorrale, mitte kangelaslikkusele, vaid üksindusele ja veidrusele.

MÜÜTILINE JA MODERNNE

Rahvuslik liikumine on sisult *modernne* liikumine, mis kannab endas progressiusku, unistab täiuslikust tulevikust ja püüdleb kõigest hingest selle poole. Aga, samal ajal, et oma tulevikuihalusele põhja luua, pöördub ta minevikku, püüab luua endale sobivat minevikku. Sellisel viisil on rahvusloome protsess, mis liigub kahes suunas korraga: ühelt poolt, ja enesestmõistetavalt, on ta suunatud ettepoole, tulevikku, ülesehitustööle — ja samal ajal, teiselt poolt, otsib enese vastupeegeldusi minevikus. Rahvuslikult meelestatud intellektuaalid püüavad minevikku idealiseerida, et siis tulevikku mineviku najale nõjatada. Nende ühised pingutused loovad rahvusele müütilise minevikuruumi, möödunud, käestlastud täiuslikkuse ajajärgu, mis asustatakse rahvuseelsete rahvusmeelsete kangelastega. Sellise identiteedimuutuse loomulikustamine on enamasti üsna vaevarikas. Sama konarlik kui Kristjan Jaagu lugu on ka Kalevipoja saatus: rahvuseelsed Kalevipoja lood kirjutatakse eesti eeposeks, millest saab rahvusliku eneseteadvuse oluline tugipunkt — kuigi rahvusega ei olnud neil lugudel algul mingit pistmist ja “Kalevipoeg rahvapärasel kujul oli võrdlemisi jõhker, toores, vähearukas hiid”, nagu teatab Fr. Tuglas (Tuglas 1934: 42 — jällegi 1930. aastail). Kuivõrd “Kalevipojas” leidub rahvuslikku paatost, tuleb selle eest tänada Kreutzwaldi, mitte algseid lugusid². Rahvusmütoloogi suhe mine-

² On tähelepanuväärne, et just Kreutzwaldi vahelesekkumist, teksti muutmist, kohandamist, on hiljem eepose puuduseks peetud — sest nii on tekstikogumi “autentsus” vähenenud. Ent rahvuse seisukohalt oli Kreutzwald eepose, autentse alliteksti looja, tema ajale oli vaja rahvusele sobiliku algteksti. Autentse mineviku loomine, väljamõtlemine, üleskirjutamine oli tollal rahvuslike intellektuaalide üks põhitegevusi — ja mis oleks veel autentsem kui just äsja, värskelt väljamõeldud, kulumata, tarbimata minevik. Sealjuures oli muidugi esimeseks tingimuseks mineviku sobilikkus olevikule — “Kalevipoja” autentsus, mõistetuna oma ajastu kaudu, oli eepose loomisajal piisavalt veenev.

vikuga on täis keerukohti. Ennekõike on kummastav selle suhte põhiline loomus. Miks peaks rahvus, modernse ajajärgu vili ja üks ilmekamaid modernse mõtlemise väljundeid, pöörduma mineviku poole ja looma seda just eelkõige harmoonilise kohalolu ruumina? Just sellisena löid Jakobson, Kreutzwald ja nende mõttekaaslased idealistlikke visioone iidsest õitsvast Eestimaast, kujutlusi müütilisest täiuseajast, ühtsest, harmoonilisest maailmast³. Ben Anderson kirjeldab sellist täiuseaega “mineviku ja tuleviku üheaegsusena olevikus” (Anderson 1991: 24). Rahvuslik narratiiv väärtustab müütilist maailma kui transsendentaalset kodupaika, kui igikestvat olevikku, kus inimesed — väidetavalt — kuuluvad kokku nii oma ajaga kui neid ümbritseva maailma ühtsusega. Müütiline maailm, mida noor, tekkiv rahvus nii väga väärtustab, mida ta endale autentseks taustaks loob, baseerub maailma muutumatusel, igakindlal korrasolul. Rahvus kui idee aga kuulub täiesti teistsugusesse, müütilise maailma muutumatusele järsult vastanduvasse mõtteviisi — rajaneb progressiusul, maailma muutmisel — kuulub modernse mõtlemise sfääri. Modernset usutakse lammutavat traditsiooni, põlastavat vana, ihalevat uut maailma, paremat ilmakorda — selles on esmapilgul raske leida kohta müütilisele, modernieelsele, olemasolevaga rahulolevale maailmapildile. Rahvuslik narratiiv on tüüpiline modernne projekt — ent kuidas on võimalik, et sealjuures toetub ta just müütilisele, muutumatuse ja igavese püsikindluse ideedele? Modernse mõtlemise ajajärk on otseses opositsioonis mütoloogilise maailmaühtsusega: üks neist baseerub igavesel kohalolul, tsüklilisel kordusel “valmis” maailmas, teine ettepoolesuunatusel ja progressil.

Minevikuloome tundub olevat modernseile mõtlejaile üldse, ka väljaspool rahvusliku identiteedi loomise katseid, südamelähedane tegevus: modernistid on läbi aegade pühendanud hämmastavalt palju tähelepanu nende oma mõtteviisile vastanduva, kunagise müütilise maailma kenaduste joonistamisele. Innukalt tegeleb sellega näiteks György Lukács, kes kirjutab neist õndsatest aegadest (*zelige Zeiten*), pannes mängu ilukõnelisuse kuldvara: maailm on mõõtmatu, aga kodune; maailm on täielik, hinge jaoks pole vahet

³ Tõsi, Kristjan Jaagu näide on veidi teiselaadse loomuga — aga selle juurde naaseme artikli lõpus.

sisemisel ja välisel. Täielikkus on omane igale maailma osakesele, on iga üksiknähtuse ülesehitavaks printsipiiks maailmas, “kus teadmine on voorus ja voorus on õnn, kus ilu teeb maailmamõtte nähtavaks” (Lukács 1994: 26). Lukács mõõnab siiski, et modernist lämbunuks selles suletud “õndsuses” — rahvumütoloog seevastu hoidub igasugustest kriitilistest märkustest kaugel.

Ilmselt on tarvis teha ekskursid müütilise ja modernse suhetesse üldiselt. Üheks tugipunktiks võiksid olla Jean-Francois Lyotardi kirjutised modernsusest. Lyotard väidab oma essees “Modernsust ümber kirjutades”: “Mitte postmodernne, vaid klassikaline ajajärk peaks olema modernsuse vastandpooleks. Klassikalise ajajärgu juurde kuulub ajalikus, kus tulevik ja minevik hõlmaksid nagu ühtset elutotaalsust samas tähendusüksuses. Näiteks just niiviisi organiseerib ja jaotab müüt aega, luues jutustatava loo algusele ja lõpule rütmi, kuni nende riimumiseni välja.” (Lyotard 1991: 25).

Lyotardi klassikalist võib mõista kui müütilist. Oma essees “Aeg tänapäeval” järgib Lyotard sama mõttejoont, võrreldes müüdi narratiivi modernsusega. Müüdi narratiiv, mis keskendub eriti aja kontrollimisele, esitab suletud maailma. Müütilises narratiivis, ütleb Lyotard, “sündmused on jumaliku oraakli poolt ette määratud ja inimolendite ainsaks ülesandeks oma juba akroonselt või sünkroonselt olemasolevate identiteetide lahtirullimine.” (Lyotard 1991: 67). Modernne projekt, vastupidi, eeldab tuleviku avatust, maailma vormimise võimalikkust moderni ideaalidele vastavalt.

Nii esitab Lyotard müütilise ja moderni kui kaks peamist kultuurilist vastandit, kaks peamist, vahest ka võitlevat inimkonna suurnarratiivi. Erinevuseks on ühelt poolt ajataju ja sellega kaasnev maailmapilt, teiselt poolt eelnevaist tulenev subjektipositsioon.

Huvitaval kombel võib Lyotardi kaksikjaotuses näha paralleeli Juri Lotmani sageli avaldatud usuga inimkultuuri olemuslikku kahetisusse, tsüklilis-kontinuaalse ning lineaar-diskreetse mõtlemisviisi opositsiooni kui kultuuri struktuuriloovasse jõusse. Lotman kirjutab: “Inimkultuuri olemuslik kahetisus on seotud tema süvima tuumaga: sellega, et temas on konfliktiselt ühendatud lineaarne suunatus ja tsükliline korduvus.” (Lotman 1999: 163). Selle kahetisuse kõrvuti eksisteerimine, täieliku tõlkimatuse või-

matus, aga pidev sellesuunaline pürgimus võimaldab kultuuri uuenemise, usub Lotman: “Nimetatud kaht tüüpi tekstide [diskreetsete ja mittediskreetsete — E. A.] alaline interferents, vastastikku teineteise keelde tõlkimine ning kreoliseerimine tagab kultuurile võimaluse tema kolmanda põhifunktsiooni täitmiseks (informatsiooni säilitamise ja edastamise kõrval) — uute teadete produtseerimise.” (Lotman 1990: 320)⁴. Lotman toob esile järgmised vastandpaarid, rõhutades näidete lisamise võimalikkust:

lapse teadvus	<----->	täiskasvanu teadvus
mütoloogiline teadvus	<----->	ajalooline teadvus
ikooniline mõtlemine	<----->	sõnaline mõtlemine
tegevus	<----->	jutustus
luuletused	<----->	proosa

(1992: 38)

Kahest mõttelaadist üks, homo- ja isomorfne, analoogiaid otsiv, sobib luulele, osalt matemaatikale ja filosoofiale. Teine avaldab järgnevusi, põhjus–tagajärg-ahelaid, kronoloogilisi ja loogilisi seoseid — nagu jutustavatele tekstidele iseloomulik. Esimesse kuulub lapseteadvus ja müütiline teadvus, mida ei asendata hiljem teistsugusega, vaid jääb kaasa töötama poeetiliste seoste loojana (Lotman 1992: 37, 38).

Mitmes artiklis kõneleb Lotman mütoloogilisest teadvusest just eespool toodud vastanduse valguses, mütoloogilise kuuludes mittediskreetsesse, tsüklilis-kontinuaalsesse tekstitüüpi. Müüdi olulise tunnuseks nimetab ka Lotman selle allutatust tsüklilisele ajale: “sündmused ei kulge lineaarselt, üksnes korduvad igavesti teatud kindlas ettemääratud korras, kusjuures alguse ja lõpu mõisted on neile põhimõtteliselt kohaldamatud.[...] Mütoloogilist tüüpi jutustus ei moodustu ahela põhimõttel nagu ilukirjanduslik tekst, vaid “mähkub” umbes nagu kapsapea, kus iga leht kordab teatud variatsioonidega kõiki teisi, ning ühe ja sama alguse süžeeuuma lõputu kordamine põimub juurdekasvatamiseks avatud tervikuks.” (Lotman 1990: 321).

⁴ Kahe süsteemi tõlkimatust (täpse tõlkimise võimatust) rõhutab Lotman, nt 1999: 198 ja 1992: 38).

Lotman rõhutab sealjuures diskreetsuse või mittediskreetsuse olemist struktuuri alusena või suhtelise dominandina (nt diskreetsel keelebaasil ehitatakse mittediskreetne luule), mitte teisest teravalt eraldatuna. Artiklis “Kultuurifenomen” toob Lotman esile tõiga, et müütiline maailm pole üheski inimühiskonna arengustaadiumis saanud olla ainuke inimeadvuse organiseerimise vahend. Juhuslike sündmuste, inimliku argisuse sfäär on alati kuulunud lineaarsesse maailmakulgemisse. Nii astus müüdi kõrvale, mis kõneles sellest, mis pidi juhtuma, see, mis tegelikult juhtus, maailma pankroonsuse kõrvale astus reaalne aeg. Mütoloogilise ajajärgu puhul on tegemist ajaloolise etapiga, mil mütoloogiline tendents domineerib kultuuris — see aga tähendab kultuuri endakirjelduse viisi, mis märkab vaid mütoloogilist: “Sel perioodil kirjeldavad kultuurikandjad oma kultuuri endale mütoloogia alusel loodud metakeele terminites, mistõttu mittemütoloogilised objektid jäävad nende kirjeldusest lihtsalt välja.” (Lotman 1990: 319). See väide peab paika ka mütoloogilise ajajärgu tagantjärele kirjeldamise kohta. Vaataja huvi suunatus määrab selle, mida ta näeb: kui rahvusmütoloog otsib minevikust müütilist, siis see on ainuke, mis tema pilgule märkamisväärseks osutub.

Mõlemad algimpulsid on kultuurilis-intellektuaalselt väärtuslikud. Lotman rõhutab just kahe mõtlemisviisi vastastikuste mõjutuste olulisust: “tsüklikis-kontinuaalne ning lineaar-diskreetne teadvus on vastastikku teineteist mõjustanud kogu kultuuriajaloo vältel ning seda vastastoimet tuleb pidada inim mõtlemise kui niisuguse eripäraks üldse.” (Lotman 1990: 326). Kirjanduse ja mütoloogia suhete pinnal kõlaks sama väide järelikult: “Seetõttu võib mütoloogiat ja kirjandust vaadelda mitte kahe ühes ajaühikus ei kunagi kohtuva, teineteisele järgneva ning üksnes uurija teadvuses kõrvutuva moodustisena, vaid kahe vastastikku teineteist täiendava tendentsina, kus kumbki algusest peale eeldab teise olemasolu ning teadvustab ennast ja oma eripära alles kontrastis teisega.” (Lotman 1990: 319).

Kas võime modernse ja müütilise, ehk täpsemini, rahvusliku modernsuse ja rahvuseelse müütilise, asetada Lotmani teljele? Lotmani jaoks on müüdi vastandiks kirjandus, kusjuures ta osutab just kahe kultuurinähtuse vastasmõjule, müütilise kaastegutsemi-

sele ka kirjanduslikus. Nii Lyotardi kui ka Lotmani käsitlused vähendavad ajalise telje tähtsust; Lotmani nägemus kaotab eriti ka tavapärase tugevatoonilise eristuse modernse ja sellele eelneva vahel. Modernse ja müütilise vastandus oleks teiselaadne, kui me püüaksime sealjuures kinni pidada rahvusmütoloogide esitatud ajalisest — “enne üks, pärast teine” mõtteviisist. On aga ilmne, et müütilise ja rahvusmodernse põhjuslikkus- ja järgnevussuhe eksisteerib vaid rahvuslase ettekujutuses, müütiline on modernse vastaspool, loodud idealiseeritud kujul rahvusliku kujutlusvõime abil.

Üheks tõenduseks, et müütiline on rahvusmoderni seisukohalt tema enese teinepool ja vastupeegeldus, mitte konkreetne ajalooline periood ja mõtteviis, on kas või modernse ja müütilise pidev territooriumide ümberjagamine, müütilise täiusehõngu kandumine üha uutele territooriumidele vastavalt modernse nüüdisetke pidevale ajalisele uuenemisele: rahvuslik ärkamisaeg nägi oma põhilise müütilise vastaspoolena ajajärku, mis eelnes ristisõdadele, omariikluse silmis omandas rahvuslik ärkamisaeg müütilise aura, järgneva Vene okupatsiooni vältel kattus omariiklus müütilise paistega.⁵

Rahvusmüütilist kui rahvusmoderni tagasipeegeldust, millel pole otsesuhet ajaloolise tegelikkusega, näitab ka rahvusnarratiivi suhe müüti kui esteetilise objekti, suhe, mis lähtub modernsest elutunnetusest ja ettekujutusest, mis on teravalt lahus müüdi kunagisest toimest mütoloogilises teadvuses. Lauri Honko rõhutab toimiva, elusa müüdi funktsioonina valitseva maailmakorra kaitset: müüt säilitab kogukonna väärtusi ja reegleid, selle rituaalne esitus hoiab maailma kaose eest. Rituaalide kaudu säilitab müütides peegelduv maailmakord oma väärtuslikkuse, müüdid on neisse uskva inimese elumudeliks. “Müütides jutustatud sündmustel on religioosse inimese jaoks kaheldamatu tõeväärtus.” (Honko 1984: 49). Rahvusliku mõtteviisi jaoks aga puudub müütidel tõeväärtus, nad on näidised maailmamudelid, mis on kaotanud oma kehtivuse. Müüdid, kunagine ülim tõde, on nüüd saanud “rahva kõrge vaimuseisundi” tõenduseks, nagu Carl Robert Jakobson vaimustusega,

⁵ Müütiliste ja modernsete alade ümberpaiknemisest olen kirjutanud lähemalt: Annus 2000a, okupatsiooniaja ja rahvusluse suhetest vt Annus 2000b.

olukorra paradoksaalsust tabamata, oma isamaakõnedes kuulutab. Jakobson kinnitab, et vaba talurahva mütoloogia “näitab meile Esti-rahvast ühes nii kõrges vaimu olekus, nagu meie seda üksi kõige rohkem haritud vana-aegse rahva juures leiame.” (Jakobson 1991: 24).

Modernistidele pole müütiline maailm loomulik, toimiv argi-maailm. Mis oli kord olnud inimeste ülimaldseks usuks ja kooskõlaks, on nüüd saanud tunnistuseks millestki muust, esteetiliseks kategooriaks, täiusihaluse kehastuseks. Müütiline on modernis kaugel tegelikkusest — ja just sellisena, oma loomupära ümberpööramise kaudu, on ta muutunud kasutatavaks ideaalina, tegelikkusest eraldi seisva klantspildina. Modernisti pilk näebki müütilises just pilti — staatilist, raamitud, kõlblikku imetlevaks vaatluseks, mõeldamatut tegelikkuseks, ideaalset estetiseeritud eeskujuks. Müütpilt on täiuslikkus, millel puudub tõeväärtus.

Samas suunas edasi mõeldes tundub tähenduslik Vana-Kreeka mõtlejate pakutud *mythos*'e ja *logos*'e vastasseis. Rein Undusk arutleb kahe mõiste suhte üle logose ülemvõimu algusaegade perspektiivis: “*Mythos* on väljamõeldis, pette- ja muinasjutt, inimkonna lapseikka kuuluv maailma seletusvorm, *logos* aga tõene ning tegelikkusele vastav sõna, mõte või kosmiline printsiip ~ see VI sajandil eKr alguse saanud ning hilisemat kreeka mõtlemist tugevasti ilmestanud vastasseis märgistab ühelt poolt ajaloolist etappi üleminekul poeetilis-religiooselt kujutluselt mõistelis-ratsionaalsemale maailmakäsitlusele, kuid teiselt poolt peegeldab nimetatud konflikt märksa keerulisemat ja igavikulisemat suhet üleloomulikkusest toituva fantaasia ning keelelist määratletust ihkava aru vahel.” Jättes siinkohal tähelepanuta muinasjutu ja tõelisuse küsimused, saame innustust uuest, tundlikumast kahetisusest: fantaasia — aru, poeetiline—religioosne ja mõisteline—ratsionaalne. Need vastandpaarid pole sünonüümsed Lotmani-poolse tsüklilis-kontinuaalse ning lineaar-diskreetse eristamisega. Näiteks ratsionaalsust taotlevad matemaatika ja filosoofia võivad Lotmani liigituse järgi kuuluda tsüklilis-kontinuaalsesse teadvusse. Võibolla on tegemist ka põhimõtteliselt väga erinevat laadi vahetegemistega: Lotman liigub formaalseid tunnuseid mööda, aga ei kõnele liigituse

tagapäradest, kui selleks mitte arvata mõned viited vasaku ja parema ajupoolkera funktsioneerimise erinevusele.

Rein Undusk selgitab *mythos*'e ja *logos*'e vahelist dilemmat kui müütilise olemiskeele ja mõistekeele vastuolu: mõistekeele ratsionaalsus teeb võimatuks oleva ühtsuse. Ehk siit võime teisipidi edasi mõelda või tagasi tulla eelnevalt rahvuse kohta öeldu juurde: logose valitsemisajast, kuhu muidugi ka rahvusmodernsus kuulub, pole olev ühtne. Modernne maailmapilt rajaneb kollektiivsel puudujäägi, ebatäiuslikkuse tundel — sest kuidas teisiti oleks mõeldav selle edasipürgiv, uuendusmeelne paatos. Edasipürgimise liikumapanevaks jõuks saab olla vaid olemasoleva ebatäiuslikkuse tajumine. Ebatäiuslikkus ei saa aga eksisteerida lahus teadmisesst täiuse võimalikkusest — sestap kannab modernne endas ka kujutluspilti müütilisest täiusest.

Müütiline ei funktsioneerigi modernses aga vaid mineviku täiusena, modernile kättesaamatu vastandina: modernne ja müütiline on üksteisest lahutamatu läbi põimunud, müütiline minevik, konstrueeritud modernse mõtlemise poolt, kannab ka tugevat modernset alget; ning vastupidi, modernne edasiliikumine toetub mitmeti müütilistele kujutlustele. Viimasele mõttele saab jällegi leida toetust Lyotardilt, kes ütleb muu hulgas: “Suured modernsuse narratiivid võtavad müüdilt üle printsipi, mille järgi ajaloo üldine kulg on hõlmatav [...] ideaal, mis asub vabadusnarratiivi lõpppunktis, on väidetavalt hõlmatav/saavutatav.” (Lyotard 1991: 68). Edasiliikumise ideel kui niisugusel on mõte vaid siis, kui sellel on mingi eesmärk, kui kulgemise lõpus terenduks kohalejõudmine. Kohalejõudmine aga tähendaks liikumise lõppemist. Nii kummaliselt kui see ka ei kõla, näib moderni eesmärgiks olevat oma modernsuse ületamine, väljavahetamine täiuses seisundi, olemise ühtsuse vastu — mis aga oma ajalisuse tähenduses oleks imekspandavalt sarnane müütilisega — sest täiuses seisund on ju kujutletav kui eesmärgi saavutamine, niisiis ka edasiliikumise, progressi peatamine.

Modernne rahvuslik narratiiv näib siis funktsioneerivat koguni kahekordse eneseituse najal: ühelt poolt konstrueerib ta oma ideaaliks müütilise mineviku, totaalselt erineva rahvusliku narra-

tiivi enda püüdlustest, teiselt poolt seab ka enda eesmärgiks omaenese modernsuse ületamise.

Nagu äsja mainitud, osutab modernse ja müütilise pidevale vastastikule nakatamisele seegi, kuidas rahvus oma müütilist minevikku loob: ühelt poolt, jah, maalitakse kauget minevikku õnneajana, kohalolu, ajatuse, maailma ühtsuse paigana, teiselt poolt asustab modernne mõtlemine selle omataoliste kujudega. Kristjan Jaagu mütologiseerimine tundub esmapilgul rahvuse müütilisele minevikuihalusele vastu rääkivat: Kristjan Jaak ei elanud ometi harmoonilistes suhetes ümbritsevaga, tema isiksus oli modernselt katkine — miks rahvus just temas ühte pidepunkti nägi? Ent Kristjan Jaagus peegeldub rahvuse enda minevikuihalus, allikaotsing — Kristjan Jaak jutustab rahvuse lugu enne tema teket. Ka tema tunneb huvi selle keele vastu, kannab just neid rõivaid — ja rahvuslik mõte muudab talupojakuue Kristjan Jaagu seljas mitte ihukatteks, vaid demonstratsiooniks. Kristjan Jaak räägib rahvuse lugu mitmeidkümnend aastaid rahvusest varem, olles allikaks ja allikahaluse vahendajaks ühekorraga. Selleks looks pole mitte kunagine õne- ja täiuseaeg, vaid selle potentsiaalne võimalikkus, mille “vaenlased”, noort luuletajat takistades, võimatuks muutsid.

Ka Kreutzwaldi esitatud Kalevipoja lugu on müütilise ja modernse mõtlemise segu: ühelt poolt on loo dominantideks muistse(te) vägilas(te) kangus ja müütilisemaigulised ruumiparameetrid, teisalt ei tee Kalevipoeg muud, kui püüab omas ruumis, oma vägilasjõu ja targemate abimeestega, üht riiki, rahvusriiki muidugi, üles ehitada. Ka “Kalevipoja” kõigile tuntud lõppfraasid, mis kuulutavad paremate aegade saabumist pärast Kalevipoja vabanemist, on segu müütilisest kordusest ja modernsest uue ootusest, uuest, mis tuleb juba olnu kaudu, mis kannab nii teistsugusust kui ka korduvust.

Modernne ja müütiline on niisiis kaks mõtlemispoolust, kaks maailmasse suhtumise viisi, mis ühel ajal nii toetavad kui ka vastustavad teineteist. Rahvusnarratiiv näib jutustavat modernset lugu, ent oma mälus kannab ta müütilist maailmaühtsust. See müütiline ühtsus ta mälus on aga üsna modernsete joontega. Modernse rahvusnarratiivi eesmärgiks näib olevat tagasi- või edasijõudmine müütilisse ühtsusse, aga see ühtsus eksisteerib vaid ta enda ettekujutuses.

KIRJANDUS

- Annus, E. 2000a. Kiigelaul mineviku ja tuleviku vahel: rahvuslikust mütoloogiast. — *Looming* 1, 88–95.
- Annus, E. 2000b. Postmodernism kui hilissotsialismi kultuuriloogika. — *Keel ja Kirjandus* 11, 769–780.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Honko, L. 1984. The Problem of Defining Myth. — Dundes, A. (ed). *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. University of California Press, 41–52.
- Jakobson, C. R. 1991 [1870]. *Kolm isamaa kõnet*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Kampmann, M. 1912. *Eesti kirjanduselo peajooned*. Tallinn.
- Lepik, M. 1932. Kristian Jaak Peterson. — *Eesti Kirjandus* 8, 353–376.
- Lotman, J. 1990. Kirjandus ja mütoloogia. — Lotman, J. *Semiosfäärist*, 317–346.
- Lotman, J. 1992. Fenomen kul'tury. — Lotman, J. *Isbrannyje stat'i. I. Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury*. Tallinn: Aleksandra, 34–45.
- Lotman, J, Uspenski, B. 1999. Müüt — nimi — kultuur. — Lotman, J. *Semiosfäärist*, 189–218.
- Lukács, G. 1994 [1916]. *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epic*. München: DTV.
- Lytard, J.-F. 1991. Rewriting Modernity. — Lyotard, J.-F. *The Inhuman. Reflections on Time*. Transl by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 24–35.
- Lytard, J.-F. 1991. Time Today. — Lyotard, J.-F. *The Inhuman. Reflections on Time*. Transl. by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 58–77.
- Merilai, A. 2000. Monumendiks vaskunud poeet. — *Eesti Päevaleht*, 11.03.
- Reimann, V. 1901. Kristjan Jaak Peterson. — *EÜSi album. Kuues leht*. Jurjev (Tartu).
- Suits, G. 1953. *Eesti kirjanduslugu. I. köide. Algusest kuni ärkamisaja lõpuni*. Lund: EKK.
- Tuglas, F. 1934. *Lühike Eesti kirjanduslugu. 33 pildiga*. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus.
- Undusk, R. *Topose mõiste kujunemine ja roll Euroopa retoorilise mõtte arengus*. Lõpetamata käsikiri.

NATION BETWEEN FORGETTING AND REMEMBERING

Epp Annus

In the present paper I outline some specific features of the way nation is narrated. My main point of interest is the convergence and juxtaposition of a static mythical present and a modern forward-movement in national narrative. As an example I consider the story of the poet, Kristjan Jaak Peterson, who may be claimed as the nation's mythical mirror-image. That is, the story of Kristjan Jaak Peterson becomes a story of a nation acted out many years *before* its birth, insofar as the figure of Kristjan Jaak in his allegedly national coat is celebrated as an embodiment of a nation already before its birth.

National "re-vival" is a process that moves in two directions at once: on the one hand, as it aims to establish a nation, it is a modern movement that has faith in progress, one that dreams of and strives towards a Perfect Future. But, on the other hand, in order to ground this motion towards the *future*, it turns towards *past*, shows interest in a pre-national community and folk tradition. Nationally oriented intellectuals strive towards an idealization of the past times in order to create the possibility of a national future, based on the ideal past. Their joint intellectual efforts establish *the mythical space of a nation*, a lost period of perfection in the past. National narrative claims a mythical world as its transcendental home, a homogeneous world, a perpetual present where people belonged "naturally" to the unity of world. Hence the tension of national narrative. The mythical world is based on un-changeability. The idea of a nation, however, is based on progress, on change; it belongs to the sphere of *modernity*. The era of modernity and that of mythological unity are opposites: one based on everlasting presence, on cyclical repetition in a 'ready-made world', the other on forward-movement, on progress.

The readings of Jean-Francois Lyotard and Juri Lotman help to conclude that the causal and temporal connection between the prenatal mythical and the national modernity exist *only* in the national imagination. The mythological past, the time of origins, is not strictly connected with a specific historical period. The mythical is the other side of the modern, an idealized fantasy-image that has no direct, one-to-one correspondence with any kind of specific historical period.

For a nation, myths have lost their truth-value. Myths that formerly expressed the utmost truth for a community, become in their posthumous afterlife *aesthetic objects*, embodiments of nation's desire towards perfection. The mythical in the eyes of a modern man, appearing as it does, far distanced from the spheres of modern reality, has exactly in that way, through a *reversal* of its *natural* being, become usable as an ideal, as an image separable from reality. The modernist eye sees in the mythical a monument, a picture — a static, framed object suitable for admiring observation, but unthinkable for practical usage as a trustworthy world model. Idealized aesthetized paragon — myth-image is a perfection without truth-value.

The mythical in modernity does not function only as an image of past perfection, unattainable antipode: modern and mythical are intertwined, inseparable. The mythical past constructed by a modern thinking unfolds also with clearly modern features; and the other way round, the modern forward-movement is carried by a mythically-flavored imagination.

The modern and the mythical are two ways of thinking, two ways of connecting with the world that simultaneously both support *and* oppose each other. National narrative seems to tell a modern story, yet its imagination is full of the mythical — while the specific mythical vision it is full of is quite modern. The modern in a national narrative aims to arrive at the mythical, yet this mythical is born quite precisely of this modern imagination.

EESTLASTE ETNILISEST MÄLUST LÕUNA-AAFRIKA NÄITE PÕHJAL

Karl Hillemaa

Käesolevas artiklis tahaks peatuda sellel, kuidas üks imeväike eestlaste kogukond nii kaugel, nagu on Lõuna-Aafrika Vabariik, on suutnud 70 aasta jooksul eestlust üleval hoida, ja, etnilise mälu osal rahvusliku identiteedi püsimises selles kauges piirkonnas.

VARASEMATEST SIDEMETEST

Ligikaudu 150 000 eestlast, see on 13% eestlastest ehk iga kaheksas, ei ela alaliselt Eestis (Raag 1999: 7). Eestlased on suutnud kohaneda ja leidnud endale kodu kõikidel mandritel, sealhulgas Aafrikas. Tänapäeval asub väliseestlaste suurim kogukond Mustal Mandril Lõuna-Aafrika Vabariigis.

Ehkki kogukonna kujunemislugu jääb põhiliselt 20. sajandisse, on natuke teada ka Eesti varasematest sidemetest selle Aafrika piirkonnaga. Teadaolevalt esimene eestimaalane jõudis Aafrika lõunatippu juba 1663. aastal. Selleks oli Tallinnast pärit Ottho Ralingh, kes astus hollandlaste Ida-India Kompanii teenistusse ning teenis selle rajatud Hea Lootuse neeme kindluses kapralina (Kloeke 1950: 241). Täpselt sada aastat hiljem (1763) astus sama kompanii teenistusse ning kolis Kaplinna teinegi eestimaalane, Narvast pärit Johannes Rauck, kelle puhul on oletatud, et ta oli hoopis eestlane perekonnanimega Rõuk (Siiraja 1991).

Ka mitmed Eestiga seotud maailmarändurid ja meremehed külastasid küll lühikest aega, aga siiski, oma reise käigus seda kauget ja eksootilist piirkonda. Näiteks Adam Johann von Krusenstern (1797), Otto von Kotzebue, Johann Friedrich Eschscholtz (1818) ja esimese eestlasena laevamehaanik Jüri Jürison (1866–1867) (Klaassen 1988: 37, 67, 134).

Lõuna-Aafrikaga on seotud ka mitmed Eesti usutegelased. Näiteks 1860. aastatel Tartu ülikoolis õppinud ja seejärel kirikuõpetajana mitmel pool Eestis (Valjalas, Rõuges, Tallinnas Oleviste koguduses) töötanud Eliaser Traugott Hahn, kes oli sündinud 1848. aastal Lõuna-Aafrikas Komachas. Usutegelastest tuleb mainida veel Virumaalt pärit Carl Theodor Hasselblatti, kes oli misjonär buuride vabariigis Transvaalis aastatel 1867–1882 (Vt nt Hiie-maa 2000: 51–56).

Teise Inglise-Buuri sõja aastail viibis Lõuna-Aafrikas rida eestlasi ja Eesti sakslasi, toetades buure nende iseseisvusvõitluses nii vabatahtlikena lahinguväljal kui ka meditsiinitöötajana (Vt nt Rütman 1995).

Kõik varasemad kokkupuuted jäid siiski üksikjuhtumiteks, enamasti ka lühiajalisteks. Püsiv eestlaste kogukond hakkas Lõuna-Aafrikas kujunema alles 1920. aastate lõpul. Sel olid ka omad põhjused. Noore Eesti Vabariigi majanduselu oli 1920. aastatel alles ennast üles ehitamas ja riigi majandusraskuste tõttu otsis osa eestlastest paremaid elatusvõimalusi välismaalt. Väljaränne Eestist kahe maailmasõja vahelisel perioodil oli pidev, ehkki mitte väga arvukas. Perioodil 1924–1938 lahkus Eestist 16 300 inimest, kellest 41% siirdus teistesse Euroopa maadesse, 30% Põhja-Ameerikasse, 19% Nõukogude Liitu ja 8% Austraaliasse. Väljarände apogee jäi aastatesse 1925–1927 (Kulu 1992: 75–77).

EESTI KOGUKONNA TEKE LÕUNA-AAFRIKAS

1927. aastal kirjutas Päevaleht kiitva ja reklaamiva artikli Lõuna-Aafrika Uniooni kohta, nimetades seda “uueks Ameerikaks” ja “piiramata võimaluste maaks” (Päevaleht 1927). Samal aastal asuski sinna elama Tartumaalt pärit Endel Muna, endine kauban-

dus-tööstusministeeriumi ametnik ning ajalehe Kaja kaastöötaja. Ta rajas Kapimaal karjafarmi, jätkates paralleelselt ka ajakirjandustööd ning tegutses hiljem fotograafina Durbanis (Muna PA 1–3). Praktiliselt võib teda pidada Eesti kogukonna rajajaks Lõuna-Aafrika Unioonis. Peatselt, 1920. aastate lõpul järgnesid talle mitmed ettevõtlikud eestlased, kes teenisid elatist mitmesugustes valdkondades: rajati farme, äriettevõtteid, töötati insenerina kaevanduses või teedeehitusel. Enamus eestlastest püüas omandada LAU kodakondsuse. Viimase saamine polnud väga raske, sest peale inglaste ja hollandlaste suhtuti üldiselt kõige soosivamalt skandinaavlastesse, millisesse kategooriasse arvati ka eestlased. 1930. aastate lõpuks kujunes eestlaste koloonia ligikaudu 30-liikmeliseks (Klaassen 1991: 41). Need mõnikümmend eestlast moodustasid vaid tühise osa LAU-sse aastatel 1924–1938 sisseerännanutest, keda oli 92 400 inimest (Sokolov 1984: 121). Eestlastest väljarändajate suhteline arvukus Lõuna-Aafrika Unioonis oli ka üheks põhjuseks, miks selles kauges riigis avati 1933. aastal Eesti konsulaat (Klaassen 1992: 291–292).

Ehkki eestlased elasid laialipillatult LAU hiiglaslikul territooriumil (1 123 266 km²), üritati ühteist ette võtta ka eestluse säilitamisel. Kuigi veel 1936. aastal kirjutas Lõuna-Aafrikas elav Richard Lätti, et esialgu “ei saa siin veel juttu olla mingisugusest koonduimisest seltsidesse” (Lätti 1936: 126), põhjendades seda just eestlaste laialipillatusega, libises juba 1937. aastal Eesti ajakirjandusest läbi teade, et on alustatud ettevalmistustega Eesti Seltsi asutamiseks (Välis-Eesti 1937: 144). Teadaolevalt selleni ei jõutud¹.

Lõuna-Aafrika väliseestlaste identiteedi probleemid tõusetusid juba Teise maailmasõja eelõhtul. 1939. aastal kirjutas Lõuna-Aafrikas elav Arnold Lätti, et üheks valusamaks küsimuseks väliseestlaste peres on järelpõlve kaotsimine eestlusele. Selle tõkestamiseks soovitas artikli autor ka mitmeid meetmeid: nii eestikeelsete korrespondentskursuste organiseerimist (n-ö kirjakoolid) kui ka

¹ Kahe maailmasõja vahelisel perioodil organiseerusid väliseestlased mitmetes kaugemates regioonides juba seltsideks. Näiteks oli eesti seltside tegutsemine üsna aktiivne Kaug-Idas (Hallik 1999: 76–80).

emakeelsetest raamatutest kohaliku eestikeelse raamatukogu rajamist (Välis-Eesti 1939: 87).

EESTI KOGUKOND PÄRAST TEIST MAAILMASÕDA

Eestlaste suurim väljarändeperiood jääb Teise maailmasõja aega, mil Eestist lahkus Läände umbkaudu 70 000–75 000 eestlast (Raag 1999: 62). Lõuna-Aafrikasse jõudsid neist paljud Rootsi kaudu. Aastatel 1946–1948 suundus Rootsist neli väikest alust Lõuna-Aafrikasse, pardal kokku 86 inimest. Merereis kestis mitu kuud, laev “Ly” oli teel tervenisti üheksa kuud. Neljast laevast jõudis pärale paraku vaid kolm (“Dagmar”, “Ann-Mari” ja “Ly”) kokku 70 inimesega (Kadak 1974: 224–228). On teada, et pärast Teist maailmasõda jõudis siia Rahvusvahelise Pögenike Organisatsiooni kaasabil ka kaheksa eestlast Saksamaalt (Raag 1999: 71). Igatahes kui kokku liita kahe maailmasõja vahelisel perioodil Lõuna-Aafrikasse jõudnud veerandsada eesti immigranti ning pärast sõda saabunud, siis oli 1950. aastate algul eestlasi ilmselt veidi üle saja. 1971. aastal ilmunud Lõuna-Aafrika entsüklopeedia annab eestlaste kui ühe väikseima kogukonna üldarvuks juba umbes 150 inimest (Standard 1971: 393). Enamus eestlasi asus elama LAV-i suurematesse linnadesse Pretoriasse, Johannesburgi, Kaplinna, Durbanisse.

Kui enne Teist maailmasõda ei õnnestunudki eestlaste seltsielu käima lükata, siis uute eestlaste saabumisega sai teoks ka kauaoodatud Eesti Seltsi loomine. Esimene selts asutati 14. detsembril 1948 Kaplinnas² (Eesti 1956: 172). Mõni aasta hiljem (1951) loodi Eesti Selts ka Johannesburgis (Kadak 1974: 243). Johannesburgis ja Kaplinnas tegutsenud ning eestlust ülalhoidnud Eesti seltside tegutsemise kõrgaeg jäi 1950. ja 1960. aastatesse. Seltsi liikmete arv näiteks Johannesburgis oli tavaliselt 20–25 inimese vahel (Kadak 1974: 252). Teada on ka juhtum, kus seltsi liikmete arv oli kaks inimest. Nimelt Pretoria kõrgoolides õppejõududena töötanud Ants Kirsipuu ja Mihkel Truu kuulutasid 1970. aastatel naljaviiluks välja kahe-mehe Pretoria Eesti Seltsi (Hiimaa PA 1).

² 1950. aastal asutati ka Eestlaste Abistamise Fond Lõuna-Aafrikas.



Foto. Kaplinna Eesti Seltsi vana-aasta õhtu aastavahetusel 1955/56. —
Foto Anni Terri erakogust.

Seltside tegevus oli mitmekülgne: alates rahvatantsu harrastamisest ja laulukooris laulmisest kuni eestikeelsete väljaannete publitseerimiseni. Paraku 1970. aastatel Lõuna-Aafrika eesti seltside tegevus seiskus. On oletatud, et paljuski seetõttu, et sealne liikmeskond oli väljarändamiste tõttu kahanenud (Raag 1999: 71). Aga mitte ainult. Tundub, et seltsidele said saatuslikuks ka seltsi liikmete erimeelsused. Nii näiteks toimus 1966. aastal Kaplinna Eesti Seltsis tuline koosolek, kus arutati seltsi raha kulutamist. Eestlased jagunesid varanduslikul põhimõttel: jõukamal järjel olnud tahtsid puhkekodu, vähem jõukad surnuaeda. Lõi välja tõeline eestlaste kangekaelsus: pärast seda, kui matusepaiga pooldajad kogusid paar häält rohkem, ütlesid eri leeridesse jäänud endised perekonnasõbrad üksteisele vaevalt “Tere” (Mikko 1993; Hiiemaa PA 4).

Nii või teisiti — praeguseks on seltside tegevus mitmel põhjusel soikunud ning ligikaudu 100 inimeseni küündiv Eesti kogukond on 43 miljoni elanikuga LAV-s muutuste teel, mis paraku võib tähendada koos vanema põlvkonna kadumisega ka eestluse kadumist

selles kauges piirkonnas. Muutuste teel on ka riik ise. 1994. aasta esimesed vabad valimised tähistasid ka sellise totalitaarse süsteemi nagu *apartheid* kokkuvarisemist. Valge kogukonna ebakindlus tuleviku suhtes on nende kiirete muutuste taustal selgelt tuntav. Paljud kas on juba lahkunud või mõtlevad sellele, teiste seas ka eestlased. Oma juurte juurde Eestimaale naasmine on üks, paraku mitte eriti populaarne lahend. Niisuguste sündmuste kontekstis tõusetub eestlaste keskealise ja noorema põlvkonna hulgas aina teravamalt identiteedi küsimus. Paratamatult tekivad küsimused, millele ei saagi alati väga kindlaid vastuseid anda. Kust läheb piir eestlaseks olemisel? Kui suur osa on identiteedi säilitamisel mälul ning kas tugev ajaloomälu ja -taju võib asendada eesti keele ununemist? Et neile küsimustele vastuseid leida, on artiklis lisaks küsimustikele (Hiiemaa PA 4) kasutatud ka isiklikke vestlusi Lõuna-Aafrika eestlastega (Hiiemaa PA 1–3)³.

TÄNAPÄEV JA EESTLUS

Üht osa Lõuna-Aafrika väiksemaid Euroopa kogukondi (itaalia, portugali, poola) seob peale kogukonna suuruse (võrreldes Eestiga) ka kindel asustuspiirkond ning väga tähtis element identiteedi säilitamisel — *usk*, antud juhul katoliiklaseks olemine (Zukowski 1998: 93–94; Basson 1988: 7). Eestlaste puhul paraku pole usk siiski olulise tähtsusega. Ehkki valdav osa küsitletuist olid luterlased, oli ka katoliiklasi ja lihtsalt ateiste. Tõepoolest, need Lõuna-Aafrika eestlased, kes olid tulnud näiteks Rootsi kaudu, liitusid kohaliku Rootsi kirikuga, millest sai Põhjala rahvaste kirik (Kadak 1974: 252). Samas väitsid mitmed ametlikult luteri usku eestlased, et tegelikult, vaatamata luterlaseks olemisele, on neile sümpaatne mõni teine religioon (Hiiemaa PA 4). Üheks selliseks populaarseks

³ Et artikli autor viibis Lõuna-Aafrika Vabariigis vaid kolm nädalat (1999. a. detsembris) ja Eesti kogukonna ajaloo uurimine ei olnud reisi ainuesmärk, õnnestus 34 nimekirjas olnud perest esialgu intervjuuerida ning küsitleda vaid kümnekonda.

usundiks oli budism. Seega langeb luteri usk kui eestlase identiteedi tugev alustala põhimõtteliselt ära.

Oluliseks rahvuse tunnusemärgiks on *keel*. Ometi pole see riigi-piiride kadudes, näiteks Lõuna-Aafrika oludes aksioom. Enamus eestlasi on paraku sunnitud ka kodukeelena kasutama kas inglise või afrikaani keelt. Laialipillatud ja väikese kogukonna puhul on noorema põlvkonna eestlaste jaoks iseenesestmõistetav tendents abielluda põhiliselt inglaste või afrikandritega, mis loomulikult aitab kaasa kiirele assimilatsioonile. Lõuna-Aafrikas ei kujunenud välja eestikeelset kooli ja ka vanematepoolne keeleõpe on paljudel olnud juhuslik. Juba Aafrikas sündinud eestlaste eesti keele oskus oli üldjuhul kehv, ehkki mõnikord oli see ka hea. On teada juhtumeid, kus eesti lapsed kasutasid eesti keelt omaealiste keskel sala-keelena (Hiiemaa PA 2).

Ometi tuli Aafrikas mitmel korral kokku puutuda juhtumitega, kus eestlaseks pidasid ennast järjekindlalt ka need, kes ei olnud eesti keelt kunagi osanudki. Tavaliselt oli tegemist eestlaste järeltulijatega, kes pärinesid segaabiellust, kas eestlase ja inglase või eestlase ja afrikandri abiellust. Eesti keelt nende peredes praktiliselt ei räägitud. Vaatamata sellele peeti Eestit oma kodumaaks ja ennast vaieldamatult eestlaseks. Näiteks eesti kogukonna rajaja Endel Muna poeg Peeter Muna (Endel Muna teisest abiellust), ei rääkinud küll sõnagi eesti keelt, kuid oli muretsenud LAV-i Eesti konsulaadi kaudu endale Eesti passi (Hiiemaa PA 3).

Samas on tähelepanuväärne, et küsimusele, kui tähtis on eestlaseks olemisel eesti keele oskus, vastasid kõik head keeleoskajad, et see on eestlaseks olemisel, identiteedi säilitamisel väga oluline. Kahel juhul vastati isegi väga kategooriliselt, et inimene, kes üldse keelt ei valda, ei tohiks ennast eestlaseks kvalifitseerida (Hiiemaa KA 4).

Eesti keele tuleviku suhtes LAV-is ei ole eestlased eriti optimistlikud. Hääbumisprotsessi kestuseks prognoositakse keskeltläbi 20–30 aastat (Hiiemaa PA 1–4). Viimasteks headeks keeleoskajateks jäävad ilmselt praegu 50–60-aastased eestlased. Ehkki praeguseks on kogukond täienenud ka mõne noorema 20–30-aastase kodueestlasega, on, arvestades olusid, raske prognoosida eesti keele säilimist kauemaks kui nende eluiga, kui ei tule just suuremat

eestlaste juurdevoolu LAV-i. See on aga praegusi poliitilisi olusid arvestades vähetõenäoline.

Üheks eestluse ülalhooidmise mooduseks on Eestiga seotud *traditsioonid ja kombestik*. Mis puudutab traditsioone, siis kõik eesti keelt kõnelejad pidasid vajalikuks tähistada eestlastele olulisi tähtpäevi ja pühi. Tähtpäevade tähistamise sagedus langeb vastavalt antud järjekorrale: jõulud, Vabariigi aastapäev, ülestõusmispühad, üksikjuhtudel jaanipäev ning emadepäev (Hiiemaa PA 4). Eestipäraste toitude valmistamine ilmnes küll vaid ühel juhul: Aafrikas sündinud, kodundusõpetajana töötava keskealise eestlanna peolaua üheks komponendiks olid näiteks sült, mulgi kapsad, verivorst (Hiiemaa PA 2, 4).

Olukorras, kus Eesti jääb väga kaugele ja elatakse eraldatult ka oma kogukonnast, omandavad Eestiga seotud mälestusesemed reliikvia staatuse. Eestiga seotud esemed olid olemas igas peres: alates Eestist pärit kuusekübist kuni perearhiivini välja, mida inglisekeelne noorem põlvkond enam küll lugeda ei suutnud, kuid säilitas kui püha reliikviat. Sinna vahepeale mahuvad loomulikult raamatud, Eesti maakaart, Eesti lipp, suveniirid jms. Ühel juhul olid selleks ka rahvarõivad (Hiiemaa PA 4).

Olukorras, kus rahvuse olulisemad tunnused hakkavad kaduma, on tähtis *ajaloomälu*. Mineviku mäletamine ja tundmine aitab vastata ka küsimusele: "Kes ma olen?". Tähtsustuvad mitte ainult enda mälestused, vaid ka esivanemate jutustatu. Pärast Teist maailmasõda Aafrikas sündinud eestlaste põlvkond mäletab üsna hästi oma vanemate minevikku ja lugusid Eestist. Olulisel kohal on igas peres Lõuna-Aafrikasse saabumise lugu ja selle mäletamine, sellega seotud ajaloo-sündmuste tähtsustamine (Hiiemaa PA 4). Nooremat põlvkonda iseloomustab heatahtlik suhtumine Eestisse, kust nende vanemad olid omal ajal sunnitud keerulise poliitilise olukorra tõttu jäädavalt lahkuma. Põlvkondadevaheline mälu konflikt ei ole küll terav, kuid eksisteerib siiski. Teise maailmasõja ajal Eestist lahkunute suhtumine on ettevaatlikum ning kätkeb vähem eufooriat ka tänase Eesti osas. Seevastu, põlvkond vanemaid eestlasi, kes lahkus Eestist kahe maailmasõja vahelisel perioodil ning peamiselt majanduslikel põhjustel, mäletavad Eestit sarnaselt

noorema põlvkonnaga küllaltki positiivses valguses ning on oluliselt lootusrikkamad ka endise kodumaa tuleviku suhtes.

Küsimusele, milline on vanim legend, muistend või uskumus, mida mäletatakse oma esivanemate poolt jutustatust, sain näiteks Aafrikas sündinutelt vastuseks järgmised lood: Kalevipoeg; Tallinna linn, mis kunagi valmis ei saa; lugu sellest, et Rannamõisa kandis on rannikukoobastesse suguvõsa poolt peidetud mereröövli aare; uskumused pühade puude ja kivide kohta; samuti moodused kurjade vaimude kodust eemalhoidmiseks (Hiiemaa PA 4). Siin tekib juba omalaadne suulise pärimuse efekt: lugusid jutustatakse põlvestpõlve ja keelestkeelde ning neil on etnilises mälus tähtis osa.

Olulist rolli identiteedi säilitamisel niisuguses olukorras täidab ka Eestit puudutav *kirjandus*. Siin võiks tuua näite Teise maailmasõja ajal noorukieas kodumaalt lahkunud eestlasest, kes abiellus hiljem afrikandrilannaga ning suhtles vaid minimaalselt kohalike eestlastega, õigemini viimased kümme aastat polnud eesti keeles üldse kõnelnud (Hiiemaa PA 4). Ta oli minetanud suuresti oma kõneoskuse ja -julguse, kuid luges vabalt eestikeelset kirjandust. Juhuslik negatiivne kogemus kodueestlastega, kes väitsid, et tõeline eestlane on vaid eesti keelt kõnelev inimene, süvendasid temas veelgi teadmist, et vaatamata kõigele on ta ikkagi eestlane. Eestlust aitasid tal säilitada just nimelt ajaloolased teosed (nii eesti- kui ka võõrkeelsed) Eesti kohta. Sidemed kodumaaga, praktiliselt ka kohalike eestlastega, tal puudusid, seetõttu on Eesti ajaloo tundmine ja mäletamine tema jaoks pea ainsaks võimaluseks teadvustada ennast eestlasena.

JÄRELDUSED

Üldtuntud definitsiooni järgi on rahvus ajalooliselt kujunenud inimrühmitis, mille põhitunnused on ühine asuala ja keel. Samuti tuleb arvestada selliste faktoritega nagu kultuur, usk jne. Kui need tunnused aga kaovad, sel lihtsal põhjusel, et inimene on sunnitud elama ja kohanema võõras keskkonnas, et põlvkondade vahetudes kaob side emamaaga ja lõpuks väheneb või ununeb emakeele-

oskus, kuid ennast indentifitseeritakse siiski eestlasena — mis saab siis? Kas ollakse eestlane? Arvan, et mälu, enese ja oma esivanemate mäletamine võib asendada rahvuse väliste tunnuste minetamist. Ei tahaks küll spekuloida taoliste mõtteväljatusega nagu “Ma olen see, kelleks ma end mõtlen”, mis muudab antud küsimuse paratamatult mitmeti tõlgendatavaks. Aga kui inimesele on jäänud eestlaseks olemisel ainsaks pidepunktiks tema ajaloomälu, tuleb seda respektierida, sest ka ühist eneseteadvust koos ühise päritolu kujutlusega võib pidada üheks rahvuse tunnuseks.

Kõik ülalöeldu ei ole omane üksnes Lõuna-Aafrikale. Kõikjal maailmas puutuvad eestlased kokku etnilise mälu probleemiga. Identiteeditunne on tugevam seal, kus on suuremad, kompaktsed eestlaste kogukonnad, nõrgem seal, kus eestlased elavad hajali. Oluline on ka asukohamaa poliitika etnolingvistiliste vähe- muste suhtes, majanduslikud võimalused ja muu seesugune.

ALLIKAD

Hiiemaa PA = Karin Hiiemaa personaalne arhiiv

Hiiemaa PA 1 = Intervjuu Ants Kirsipuu'ga 16. detsembril 1999. aastal Kaplinnas.

Hiiemaa PA 2 = Intervjuu Anna Christina Curtin'iga 11. detsembril 1999. aastal Johannesburgis.

Hiiemaa PA 3 = Intervjuu Peeter Muna'ga. 16. detsembril 1999. aastal Kaplinnas.

Hiiemaa PA 4 = Küsimustik. Detsember, 1999. a, Lõuna-Aafrika Vabariik.

Muna PA = Peeter Muna perearhiiv

Muna PA 1 = Ajaleht Kaja tõend, et Endel Muna on lehe kaastöötaja. 15.06.1927.

Muna PA 2 = Endel Muna. *Curriculum vitae*. 24.01.1927.

Muna PA 3 = Endel Muna. *Details of Life and Education*. S.a. (1927?).

KIRJANDUS

- Basson, L. 1988. Portuguese immigration into South Africa. — *Familia* 25: 1, 2–9.
- Eesti Kroonika 1957*. 1956. Stockholm
- Hallik, M., Klaassen, O-M. 1999. Eesti Vabariigi loomise mõju eestlaste rahvuslikule liikumisele Kaug-Idas. — *Acta Historica Tallinnensia* 3, 75–87.
- Hiiemaa, K. 2000. *Südame kutsel: Eesti misjonärid Aafrikas*. Tallinn.
- Kadak, K-A. 1974. *Mitme taeva all*. Stockholm.
- Klaassen, O. 1988. *Loenguid Eesti afroasiaatika kujunemisloost*. Tartu.
- Klaassen, O-M. 1991. Eesti suhetest Lõuna-Aafrika Uniooniga aastail 1918–1940. — *Kleio* 4, 41–44.
- Klaassen, O-M. 1992. *Eesti Vabariigi konsulaarpoliitika Aasias ja Aafrikas 1918–1940*. Dissertatsioon. Tartu.
- Kloeke, G. G. 1950. *Herkomst en groei van het Afrikaans*. Leiden.
- Kulu, H. 1992. *Eestlased maailmas: ülevaade arvukusest ja paiknemisest*. Tartu.
- Lätti, R. 1936. Kiri Lõuna-Aafrika eesti farmerite elust. — *Välis-Eesti* 5, 126–128.
- Mikko, M., Mikko, M. 1993. Eestlasi Aafrikas jääb meenutama kalmistu. — *Pühapäevaleht* 27. 11. *Päevaleht* 1927. 27. 02.
- Raag, R. 1999. *Eestlane väljaspool Eestit*. Tartu.
- Rütman, T. 1995. *Eesti ja Inglise-Buuri sõda (1899–1902)*. Diplomitöö. Tartu.
- Siiraja, M. 1991. Meie ja Lõuna-Aafrika. — *Postimees* 12.11.
- Sokolov, B. V. 1984. Immigratsija v JUAR v XX v. — *Narodõ Azii i Afriki* 2, 119–124.
- Standard Encyclopaedia of Southern Africa* 1971. Vol 4. DEV-FOR. Cape Town.
- Zukowski, A. 1998. The Polish Community in South Africa. — *South African Journal of Cultural History* 12 (1), 91–97.
- Välis-Eesti* 1937: 5, 144.
- Välis-Eesti* 1939: 3, 87–88.

ABOUT THE ETHNICAL MEMORY OF ESTONIANS ON THE GROUNDS OF SOUTH-AFRICAN EXAMPLE

Karin Hiiemaa

Approximately 150 000 Estonians, which is 13% of all Estonians, that is every 8th Estonian does not permanently live in Estonia. Estonians have been able to adjust, and have found their home on different continents, including Africa. The biggest Estonian community now on the Black continent is in the Republic of South Africa.

Although, as far as known, the first Estonian went to South Africa already in 1663, the beginning of the Estonian community did not start until 1927, when the first officer of the Ministry of Trade and Industry, Endel Muna, moved to the Union of South Africa. At the end of 1920-s and in the 1930-s several other Estonians followed him, and before the World War II the colony consisted of 30 people. The bigger wave of resettling happened after World War II, when many war refugees arrived to South Africa through Sweden. By now, most Estonians live in the biggest cities of South Africa like Pretoria, Johannesburg, Cape Town.

In the Encyclopaedia of South Africa, published in 1971, Estonians were referred to as the smallest ethnic group in the state, with the total number of about 150 people. The most intensive time of activity of Estonian Associations, which were keeping up Estonian traditions, and acting in Johannesburg and Cape Town, was in 1950–1960. By now, their activity has almost stopped for several reasons, and the Estonian community of 100 people among the population of 43 million undergoes changes which unfortunately might mean together with the loss of the older generation also the disappearance of Estonian customs in this remote area. That is why the problem of identity arises more and more among the Estonians. People living in an unfamiliar environment can be helped to feel themselves as members of their nation by historical memory. This must be respected because common self-concept with the image of common origin can be considered as one of the characteristics of a nation.

KAKS MUDELIT EESTLASTE KOHANEMISEL TEISE MAAILMASÕJA TAGAJÄRJEL ASET LEIDNUD KULTUURIREAALSUSE KONTEKSTUAALSETE MUUTUSTEGA

Alli Aarelald

PROBLEEMISEADEST

Viimaste aastate kestel on Eesti ühiskonna üheks oluliseks diskursuseks saanud eesti ja vene kogukonna võimalik integratsioon. Euroopa Liidu ja OSCE ametnike nõudel on seda protsessi püütud oluliselt forsseerida, kuid esialgu pole erilist edu saavutatud. Loosungliku stiili à la “Kas Sa Indrekut ja Sergeid tead? Kenad inimesed mõlemad” kasutamine on tekitanud mõlemas kogukonnas pigem tõrksust kui koostöövalmidust. Niisugune n-ö rinnaga integratsioonile pealeminemine on seadnud nii uurijad kui ka praktikud omakorda küsimuse ette, milliste parameetritega ikkagi sisulist integratsiooni mõõta. Sotsioloogilist tüüpi integratsioonimoonitooringu kõrval oleks tulus rakendada ka sotsiaalantropoloogilist käsitlust, fikseerimaks pigem traditsioonide järjekestvust kultuuri-ruumis kui hetkehoiakuid sotsiaal-poliitilises mõõtkavas. Mitme keelkonnalt ja kultuuritüübilt erineva rahvuskogukonna rahulik kooselu on võimalik saavutada nii jõulise administreerimise kui ka pikaajalise vastastikkuse austamiskoolituse kaudu. Teine tee on esimesest kindlasti efektiivsem. Väga oluline on motivatsioon, miks suurem või väiksem grupp uusasukaid peaks soovima integreeruda sellesse väärtuselis-normatiivsesse keskkonda, kuhu nad

mis tahes põhjusel on otsustanud elama asutada. Ühtaegu aga tuleb analüüsida ka integreerumispaiga põlisrahva valmidust migratsioonigruppide elu- ja käitumislaidiga kas kohaneda või siis uusasukaid pikema perioodi vältel võõristada.

Eestis praegu toimuvad integratsiooniprotsessid on Teise maailmasõja järel Läänemere ümbruses toimunud ulatuslike migratsioonilainete ja neile kaasnenud mentaliteedimuutuste osaks. Migratsiooniprotsessid Põhjamaades, kahel Saksamaal, Poolas ja Baltimaadel on olnud sisult erinevad, kuid samas sisaldavad hulgaliselt võrdlusemomente. Baltimaade migratsioonilained on seotud otseselt NSV Liidu agressiivse läänesuunalise laienemisega ning muudesse (põhiliselt küll slaavi) keele- ja kultuuritüüpidesse kuuluvate inimgruppide sihikindla segamisega põliselanikkonna hulka. Eesti riikliku taasiseseisvumise järel on aktsendid täielikult ümber paiknenud ning üldiselt enam ei väideta, et balti, sh eesti ja slaavi rahvad on sõjajärgsete kümnendite vältel sulandunud uueks ajalooliseks koosluseks nimetusega ühtne nõukogude rahvas — või pehmemas variandis — eestimaalased. Ometi on sovetiperioodi kestel endise Eesti NSV territooriumil (mis on teatavasti väiksem Eesti Wabariigi omast) juba toimunud olulised integratsiooniprotsessid, mis on muutnud nii kodueestlaste kui ka baltivenelaste käitumist ja mõttelaadi. Pärast 1944. aastat Eestisse saabunud põhiliselt venekeelse elanikkonna mentaliteeti ei saanud pikki aastakümneid arusaadavalatel põhjustel uurida, nii nagu ei saanud esitada küsimust kodueestlaste kohanemiskustest nõukogude võimuga.

Ajendatuna vajadusest tõlgendada integratsiooni sügavamalt, on käesolevas artiklis keskendutud eelkõige eestlaste eneste kohanemis- ja sulandumisprotsessidele võrdlevalt nii siin- kui ka sealpool Läänemerd. Paralleelse vaatluse alla tuleb eestlaste kohanemine nõukogulike kultuurimallidega kodumaal ja läänelike kultuurimallidega Rootsis. Allikateks on eluloolised intervjuud nii Kodu-Eestis (tehtud aastail 1996–1998, N73) kui Stockholmi eesti kogukonnas (tehtud aastal 2000, N13). Nii Eestis kui Rootsis asujate iseloomustuseks on nende kuulumine n-ö võitjate hulka, s.t et küsitletud on põhiliselt neid inimesi, kes pärast traumaatilist 1944. aastat üldkokkuvõttes edukalt elus edasi jõudnud. Valdavalt on tegemist olnud humanitaarintellektuaalidega, kes mäletamise

kõrval on suutnud omaenda mälu ka kõrvaltseisja pilguga kommenteerida.

MIDA ON INTERVJUDES VÕRRELDUD?

Keskmiselt kolm tundi kestnud eluloointervjuudes alustasid kõik respondentid lapsepõlvkodu ja vanemate kirjeldamisest, vastasid küsimustele õpiaastate tingimustest ja laadist, iseseisva karjääri alustamisest ja edasisest kulgemisest, pere loomisest ja omaenda laste maailmapildi kujundamisest. Valdavalt oli tegemist respondentidega, kes olid jõudnud pensioniikka ja elukogemustega rikatult analüüsisid nii iseenda kui oma põlvkonna elukäiku vastavalt kodu- või väliseestlastena.

Nii ühel kui ka teisel juhul tundus, et sotsiaalsete muutuste tempo on olnud kiirem, kui inimeste psühholoogilised kohanemismehhanismid oleksid lubanud. Mälestustes kajastub see kui tollaste sündmuste kontrastne esitamine, pöördepunktide terav markeerimine. Mälestused kas Nõukogude okupatsiooni sissetulekust või paadipõgenikena Rootsis kohanemisest 1940.–1950. aastal on respondentide elulugudes jäädvustunud eredalt ja märksa ilmekamalt kui stabiliseerunud elu 1960.–1980. aastatel. Tegemist on ühe olulise kultuurimehhanismi aktsentueerimise — unustamise dialektikaga: järsu muutuse hetk fikseeritakse mälus päeva täpsusega, rutiini jõudnud kultuurimallide järgimine aga ergutab pigem unustamist.

Iga elu ja selle lugu on loomulikult kordumatu. Samas saab juba litereeritud intervjuudele esitada standardiseeritud uurijaküsimusi respondentiga pool sajandit tagasi toimunu kohta. (Seejuures ei maksa luua illusiooni, et inimesed jutustavad sündmustest nii, nagu need tookord aset leidsid; aastakümnete taha jäävast pajatatakse minakaitse läbinud, ebaseeldivast puhastatud ja enesekesksust rõhutav versioon.) Sotsiaalanthropoloogilisest vaatevinklist pakkusid huvi elukeskkond tervikuna, esemelise keskkonna ja toitumisharjumuste muutused, peresuhted ja noorte koht kiiresti teisenevates sotsiaalsetes suhetes jms. Iga inimese kultuuriidentiteeti hoiavad üleval paljud normatiivsed mustrid (*patterns*), seehulgas kogu

individuaalset eluteed korrastavad sotsiaalsete reeglite kogumid üldnimetusega siirderiitused (*rite of passage*). Väga oluline koht individuaalse identiteedi määramisel on ka elu käigus kujunev keelise suhtlemise keskkond, mis sõjajärgses tegelikkuses ei saanud ühelgi respondentidest piirduda pelgalt emakeele kõnelemisega. Mitmekeelsus kaasnes teistsuguste kultuuriruumidega kokkupuutest või nendesse vahetust sisenemisest. Erinevates kultuuriruumides tegutsemine tekitas intervjueeritute elukäikudes nii või teisiti probleeme “oma” ja “võõra” suhetest, eestlaseks olemisest kas Vene (Nõukogude) või Rootsi taustsüsteemis.

Niisiis, sisuliselt mäletavad Balti mere vastaskallastel elavad eesti inimesed kahte kultuurilise integratsiooni (assimilatsiooni) teed. Ühel juhul oli tegemist oma kodudesse jäänud eestlaste valu-lise kohanemisega neile osaks saanud ja rohkeid kannatusi toonud nõukoguliku elu- ja mõtlemislaadiga. (Muide, tänase päevani ei ole uurijad sõandanud kodueestlaste kohanemist nõukogude korraga tõlgendada kui üht võimalikku integratsiooni, kuigi tegelikkuses leidis nimme aset kahe väga oluliselt erineva kultuurimudeli piisavalt vägivaldne ühteliitmine.) Teisel juhul oli vaatluse all valdavalt 1944. aastal paadipõgenikena Rootsi jõudnud eesti kogukonna sulandumine ainsasse otseselt sõjast puutumata jäänud Läänemere äärsesse ühiskonda. Intervjuudest selgub, et uued kultuurikon-tekstid suudeti omandada ehk nendesse integreeruda umbes kümne aasta möödudes pärast suurte muutuste algust. Seejuures on kontekstuaalsete muutuste põhiline omaksvõtt seotud mingi laiema kõlapinnaga sotsiaalse sündmusega. Kodueestlaste puhul oli selleks Stalini surma (1953) järel tekkinud teatav Nikita-aegne libera-liseerumine, Rootsi eestlaste puhul aga Rootsi kodakondsuse saamine 1950. aastate algupoolel.

Mainitud kahe integratsioonimudeli kirjeldamine omakorda võiks pakkuda uusi lähtekohti praeguste vene ja eesti kogukonna suhete süvaanalüüsiks. Tundub, et hetkel on integratsioonitemaa-tika kaldunud liialt kodakondsuse ja keeleoskuse valdkonda, elu artefaktiline korraldus, traditsioonid, peremudelid, mentaliteete kandvad väärtusmaailmad aga on jäänud tagaplaanile. Artikli järg-nevas osas pakun välja ühe võimaliku skeemi integratsiooni-protsesside analüüsiks.

ESEMELINE KESKKOND

Eestlased kodumaal

Sõda ja sellele järgnenud stalinlikud repressioonid (natsionaliseerimine, kolhoseerimine, küüditamine) mõjusid eestlaste kodule ja esemelisele keskkonnale pärssivalt. Pommitamistega oli hävinud arvukalt kodusid põhiliselt Tallinnas, Tartus ja Narvas, pisteliselt ka mujal. Paljud varasemad majapidamised või suurpered lagunesid, 1943.–1944. aasta sõjapõgenike ja 1949. aasta deporteeritute vallasvara kandsid sugulased või võhivõõrad laiali. Hulgaliselt esemeid, eelkõige mööblit, lauanõusid, kunsti- ja väärisesemeid, vahetas neljakümnendatel oma peremeest nii konfiskeerimiste kui ka maa ja linna vahelise naturaalkaubanduse (tarbeesemed toiduainete vastu) käigus. Pärast sõda puhkes õitsele komisjoni- ja täikamajandus, kusjuures müüjateks olid sageli rahahädas vaevlevad eesti pered, ostjateks aga märksa paremates rahaoludes Vene sõjaväelaste naised.

Neljakümnendate teisel poolel ja viiekümnendate alguses oli rahvas väga väikese ostujõuga, mis tähendas ka seda, et äärmiselt harva muretseti uut mööblit või kodutarbeid, kõnelemata kodude kaunistamisest ostetud kunstiteoste või rikkalikumate tekstiilidega. Väga palju vajalikke tarbe- ja ilu esemeid püüti valmistada oma kätega: mehed meisterdasid väiksemaid mööblitükke, nagu riulid, pingid jne, naised olid ametis linikute heegeldamise, patjade tikkimise, kaltsuvaipade kudumise jms-ga. Nii materiaalne kitsikus kui ka soov peituda uue agressiivse väliskeskonna eest mõningastki turvalisust pakkuvate koduuste taha andis tulemuseks esemelise keskkonna ulatusliku konserveerumise. Kodudes püüti säilitada “eesti aega”, armsaks saanud esemeid, mis olid sageli seotud kas hukkunud või Siberisse saadetud lähisugulaste mälestustega.

Sõjajärgse perioodi sotsiaalorientatsioonide üheks markantseks tulemiks olid segarahvuslikud ühiskorterid, eelkõige suuremates linnades. Paljude endiste majaperemeeste avaratesse korteritesse pandi elama Vene ohvitseride perekonnad, ränk elamispinna puudus tekitas “igas toas eri pere” olukorra ka teistes sotsiaalsetes

kihtides. Teise rahvuslik-kultuurilise tagamaaga inimeste asumine eestlaste korteritesse tõi kaasa pikki aastaid väldanud kultuurišoki. Kuigi ühiskortereid hakati likvideerima juba 1960. aastatel alanud uuselamurajoonide rajamisega, lõppes see protsess alles 1990. aastatel, mil majade tagastamine endistele omanikele tekitas uue võimaluse sundühiselu lõpetamiseks. Erisuguste kulinaarsete harjumuste, esteetiliste tõekspidamiste ja olmekultuuriga inimeste koosolu kitsastes korterites oli rängaks katsumuseks eelkõige olijatele, aga teataval määral ka juurdetulijatele.

Kodueestlaste memuaarides on rohkesti detaile migrantide veidrast käitumisest neile võõras esemelises keskkonnas. Intervjuudes meenutati korduvalt vene prouade ilmumist "Estonia" teatrisse melaneesöösärkidesse rietatuna. Et vene olmes oli neil aegadel öösärk üldse vähelevinud ese, siis ei maksagi imestada, et polettidel nähtud ja siidkleitidega võrreldes ilmselt odavad öösärgid ärgitasid ohvitseriprouasid jäljendama stiili "Nataša Rostova läheb ballile". Ühes mälestuslõigis kirjeldatakse kelmikalt vastust küsimusele, mis ese on see kõvera otsaga ning riidega kaetud kepp ja milleks teda tarvitatakse. "See on vihmavari. See tuleb kiiresti avada siis, kui lähed kellegi akende alt mööda ja kipud aknast väljavisatava solgilasu alla jääma." Omajagu kurbnaljaks on Sillamäelt pärit vene vanememme mälestus, kuidas ta Eestisse saabudes esmakordselt nägi poeletil vähemalt viiekilost lahtist võikamakat, millest kaalukaubana tükikesi lõigati. Varasemas elus oli ta kogenud või esinemist vaid tillukestes kogustes.

Järelduseks võiks väita, et eestlaste ja venelaste erinevad arusaamad artefaktidest, samuti ideoloogiliste vahenditega pealesurutud "õnnelik" kooselu ei saanud milleski soodustada vabatahtlikku integratsiooni kui vastastikust olmenormide ja esemelite tõekspidamiste austamist ja jäljendamist. Pigem oli tegemist kahepoolse kultuurišokiga.

Eestlased Roots

Neid oli vähe, kes taipasid juba varem ära minna või vähemalt valmistusid kodumaalt lahkumiseks näiteks välismaa pankades valuutaarveid avades. Sakslaste lüüasaamine Stalingradi all

1943. aastal oli olnud selgeks märguandeks, et Vene okupatsioon võib tagasi tulla, enamus inimesi aga ootas viimase hetkeni, et siis kabuhirmus paatidel üle mere päästvate skääride või Gotlandi saareni jõuda. Põhiliselt mindi, kohver käe otsas, kaasas esmatarbeesemed, olulised dokumendid ja fotod, heal juhul mõned perekondlikud reliikviad või vanaema lauahõbe. Seega sai eelnevate aegade materiaalsest elukeskkonnast vaid mälestus, kõike tuli otsast peale hakata.

Rootsile olid ülemere — paadipõgenikud teretulnud, sest kiirele moderniseerumiskursile asunud ja sõja läbi vähe kannatanud riik vajas hulgaliselt vabu töökäsi. Esmalt oli olnud plaanis nende sissetoomine Lõuna-Euroopa maadest, luterlikust ja küllaltki sarnase eluoluga Eestist saabujad olid kindlasti eelistatum kontingent. Et tavarootslased olid sõjaga vähe kokku puutunud, siis tundsid nad tugevat missioonitunnet venelaste eest põgenejate abistamisel. Vene hirm on olnud rootslaste juhtmotiiv juba Põhjasõja kaotamisest saadik ning pealetulvava Vene okupatsiooni küüsisist pääsenute materiaalselt abistamist peeti heaks tooniks. Nagu mäletab nüüd viiekümnendates eluaastates õppejõud, kuulis ta lapsena tihti ütlemist: “Võta kohe kaks kommi, sa oled ju põgenik!” Riigi panus oli nimetamisväärselt suur: purupaljana Rootsi randa saabunud pandi kohe karantiinlaagritesse, varustati esmaste nn. kuningariiete ja toiduainetega. Küllaltki ruttu saadeti enamus mehi põgenike-laagritest töökohtadele (eelkõige metsatöödele), naised–lapsed jäid laagritesse veidi kauemaks. Umbes aastaga oli valdav osa paadipõgenikest nii või teisiti iseseisvat elu alustanud.

Ühiskorterite elust ei jäänud puudutamata ka Rootsi jõudnud eestlased, sest majanduslik kitsikus sundis üürima kortereid esialgu mitme pere peale ühiselt. Stockholmis ja mujal tekkisid eestlaste n-ö. kobarasumid, lähestikku paiknevad korterid odavamates linnaosades, kus nii liiklusolud kui ka kommunikatsioonid (telefon) olid tagasihoidlikumad. Esemete nappus tihendas sotsiaalset lävimist, sest mõndagi sai naabertänavalt laenata, ka ei loetud paljuku käia naabritele telefoniteateid edasi andmas. Esialgsed esemed või raha nende soetamiseks saadi samuti Rootsi riigilt (ka laenuks) ning nii sisustasid eestlased oma esimesi elamisi tagasihoidlike raudvoodite ja odavate mööblitükkidega. Olude paranendes edenes ka eseme-

line keskkond, mis hakkas üha rohkem sarnanema rootslaste omaga. 1950. aastatel vallandus Rootsis olmelise moderniseerumise laine ning peagi haaras see kaasa ka juba majanduslikult iseseisvuvaid eestlasi. Koliti mugavamatesse ja avaramatesse korteritesse või majadesse, osteti uutele esteetilistele töekspidamistele vastavaid tarbeesemeid. Minevikust polnud midagi kaasa võtta ja seega võis orienteeruda üksnes tulevikule.

Seega toimus esemeline integreerumine Rootsi ühiskonda kiiresti ja suhteliselt soodsatel tingimustel. Et sidemed kodumaaga olid täielikult katkenud, siis ei tulnud kõne allagi nn eestiaegsete asjade hankimine. Heal juhul võis mõni meistrikses toota käsitöenduslikult eesti motiividel pisiesemeid, mida ka meelsasti osteti. Põhiliseks eestlust kinnitavaks artefaktiks muutus raamat, samuti eestikeelne ajaleht. Et paadipõgenike seas oli palju kõrgintellektuaale, oli ootuspärane emakeelsete kirjastuste kiire teke. Rootsi eestlased olid varmad alles hoidma koduraamatukogude traditsiooni, poliitiliste olude pehmenedes ja sidemete taastumise järel kodumaaga toodi oma Rootsi kodudesse kaasa eelkõige raamatuid, samuti kunstiteoseid.

Kõige rohkem hoidsid eestlased kinni mõningastest toitumisharjumustest, nagu hapukapsaste, verivorstide ja hapendatud leiva söömine, koduste mooside keetmine ja seente soolamine jms. Eri- list meelehärmi oli rootslastest naabritele valmistanud hapukapsa keedulõhn, mille kohta oli käidud ka aru pärimas ja meelepaha avaldamas. Eestlased omakorda ei tahtnud kuidagi harjuda rootslaste magusa heeringaga ja pelgasid tooreste šampinjonide söömist. Meie must leib aga levis ruttu ka rootslaste seas ning on populaarne tänini pagaritoote Eesti leib nime all. Niisiis, vastastikuse söögilaua tundmaõppimine on üks integratsiooni soodustavaid teid.

Alalõigu kokkuvõtteks tuleb nentida, et paadipõgenike sulandumine rootsi ühiskonnale iseloomulikku esemelisse keskkonda toimus küllaltki kiiresti. Ühelt poolt soodustas seda 1930. aastate elulaadide suhteline sarnasus, teiselt poolt Rootsit ennast haaranud uuenduslaine, millega läksid innukalt kaasa oma kodusid taasloovad eestlased.

ARUSAAMAD PEREKONNAST

Eestlased kodumaal

Sõda kahekordse okupatsiooni tingimustes oli täielikult teisendanud naiste rolli perekonnas. 1930. aastatel oli üha laiemalt levinud ideaal naisest kui tublist ja targu toimetavast koduperenaisest, kelle põhiroll on mehele turvatunde loomine ja laste haridustee toetamine. Kuigi tegelikkuses levis märksa rohkem praktilise taluperenaise tüüp, soosis ühiskond koduhaldja mudelit. 1940. aastad murendasid niisuguse ideaali pea olematuks, sest mehed läksid Vene või Saksa poolel sõtta ning naised pidid kodu ja lastega üksipäini hakkama saama. Linna-proua positsiooni säilitamine läks vähestel korda, paljud linnanaised pidid jätma senised kodud ning minema koos lastega maasugulaste juurde (loe: söögile lähemale) sõjapakku. Erisuguste võimurite kehtestatud esmatarbekaupade kaardisüsteemid ja pidev toiduainenappus ergutas naistes kombineerimisoskust, kokkuhoidlikkust, isetegemise vajadust. Paljudest maa-asumitest said sõja tagajärjel meesteta külad, kus naiste kanda jäi nii kolhoseerimine kui ka isata poiste kasvatamine. Need pered, kellele sai osaks õnn näha oma isa või poega sõjast elusana naasvana, tajusid peagi, et lahingutes üleelatu oli oluliselt muserdanud meeste psüühikat. Endistes rindemeestes avaldus robustsus, viinalembus, nad lootsid kodust rohkem, kui vaesed olud suutsid pakkuda.

Niisugustes sotsiaalsetes oludes hakkas küpsema varasemast erineva käitumisega naine. Elu õpetas naisi, et eelkõige tuleb loota iseendale, sest lapsed tahavad süüa iga päev, juhtugu ümberringi mis tahes vapustused. Paljud pikaleveninud ja luhta läinud pruudieaga noored naised otsustasid esimestel sõjajärgsetel aastatel vabade meeste puuduse tõttu soetada endale vallaslapsed. Nii pandi alus uuele perestruktuurile: (vanaema) — ema — laps(ed), isa puudumine oli muutunud tavaliseks.

Nõukogulik ideoloogia jutlustas normatiivset lugu naisest kui mehega võrdsest olendist. Naist ergutati valima mehelikke elukutseid (traktorist, teetöeline, kolhoosis oli naine mehega võrdne põllutöeline, linnas ehitaja või majavalitseja). Uus võim soosis

naiste hariduslembust ning peagi täitusid kõrgkoolide auditooriumid sellise hulga naistudengitega, mida varasem Eesti ajalugu ei tundnud. Ajapikku hakkas naiste haridustase ületama meeste oma, vaieldamatult kergitas see naissoo eneseteadvust.

Sovetliku hoolitsuse keskmis ei olnud lapsi kasvatav täispere, vaid soodustused olid ette nähtud eelkõige üksikemadele. Vallasema seisusest sai privileeg korterjärjekorras, koolisoodustuste ja sotsiaaltoetuste saamisel. Meeste varasem väeramatu õigus perepea positsioonile oli tugevasti kõikuma löönud, rääkimata sellest, et paljude perede tarvis neid lihtsalt ei jätkunudki.

Kokkuvõtlikult tuleks öelda, et karm ja iseseisvumisele sundiv sõjast tingitud reaalsus oli teisendanud eesti naiste väärtusmaailma selliselt, et uus nõukogulik apologetika mehega võrdsest naisest leidis pikapeale soodsa pinnase. Varasem kodukana idüll lagunes, kodumaale jäänud eesti naise teisev väärtusmaailm hakkas kohati päris tugevasti resoneeruma uue riigikorra nägemusega naissoost.

Eestlased Rootsis

Paadipõgenike seas oli palju pereinimesi. Teiseks oluliseks rühmaks oli eri sõjavägedes teeninud noormehed, kes pidasid paremaks Vene vägede eest jalga lasta.

Väga mitmed respondendid kõnelesid sellest, et juba Eestis koduperenaise seisuses olnud emad või sagedamini vanaemad jäid ka Rootsis koduseks. Üle viiekümneaastastel oli uute oludega harjumine vaevalisem, pealegi vajasisid ka kodud ning lapsed keerulistes oludes rohkem hoolitsust kui tavaliselt. Jõukamal järjel Eestist lahkunute puhul ei tekitanud naiste koduperenaisena jätkamine probleeme. Vaesem rahvas (hulgaliselt rannakülade elanikke) pidi endale Rootsis kiiresti uue elatusallika leidma ja naised sattusid tekstiilitööstusesse, haiglatesse madalama astme personaliks; Stockholmis töötasid paljud postisorteerimiskeskuses.

1940.–1950. aastate Rootsis valitses endiselt täispere ja mehe kui perekonnapea ideaal. Paljud rootsi naised pidasid koduperenaise ametit või töötasid osatööajaga. Seega leidsid kesk- ja vanemas eas paadipõgenikud Rootsist eest peremudeli, mis läks

väga hästi kokku nende varasema kogemuse ja pereväärtustega. Noorte neidudena Rootsi saabunud aga pidasid tüüpiliste pagulas-tena oluliseks iseseisvat elus edasijõudmist ja püüdsid seetõttu omandada praktilist ja hästitasustatavat ametit (nt hambaarst ja -tehnik). Et valdav osa pagulaslastest ja -noorukitest õppis koos rootsi eakaaslastega, siis võtsid nad peagi omaks viimaste arusaamad perekonnast ja sugupooltevahelisest tööjaotusest. Muide, mitmed respondendid tõdesid, et rootsi kodude ukсед avanesid eelkõige just lastele, keda pereemad tunnustasid ja mõistvalt toetasid. Täiskasvanute suhted olid keerulisemad, sest introvertse elutunnetusega rootslased oma kodude uksi võõrsilt tulnuile kuigi kergelt ei avanud.

Paarikümnetuhandelise kogukonnana suure rahva sekka elama asumine tõi paratamatult kaasa segaabiellude problemaatika. Kesk- ja vanemaealiste ideaaliks kujunes "puhas eesti perekond", mida püüti elunormiks seada ka oma lastele. Need, kes saabusid Rootsi 15.–25. eluaasta vahemikus, s.o olles jõudnud või jõudmas abiellumisikka, võimaluste korral seda ideaali ka järgisid. Takistuseks võis olla niisuguse elukoha või ameti pidamine, kus kokkupuuted sobivas eas eesti soost partneritega lihtsalt puudusid. Parimateks "kosjakontoriteks" esimesel pagulukümnen dil olid vilkalt tegutsenud eesti noorsoo-organisatsioonid. Selle põlvkonna esindajate abiellumine rootslastega tähendas tihtipeale protesti marurahvusliku vanenematekodu vastu. Rootsi gümnaasiumides ja ülikoolides käivad noored inimesed omandasid eluvaate, mis ei sundinud neid pisarsilmi taga igatsema Eestisse mahajäänut ega olema tolerantsed üksnes eestimaise suhtes. Kui vanemad kippusid neile rootsi sõpru ja armsamaid nina peale viskama, võiski tulemuseks olla soov irduda sellisest rõhutatud ja pealesunnitud eestikesksusest ning suhtestuda avarama rootsi keskkonnaga. Kaks naisrespondenti jutustasid, et vastuseks autoritaarse isa eestikultusele, otsustasid nad oma lastele eesti keelt enam mitte õpetada. Segaperekondade hulk juba Rootsis sündinud ja üles kasvanud laste seas on järk-järgult suurenemas, mis viitab normaalselt toimivale assimilatsioonitendentsile alates kolmandast põlvkonnast. Sõja ajal noorte inimestena Rootsi saabunute lapselaste eesti keele oskus on juba minimaalne, neid kasvatatakse valdavalt rootsi peremudelite kohaselt.

Tõdegem, et Rootsi ümberasunutel säilisid kodumaalt kaasa võetud ettekujutused perest ja meeste–naiste suhetest küllaltki kaua. Viimast tänu asjaolule, et rootslaste peremudel tollasest eestlaste omast oluliselt ei erinenud. Järgnevate aastakümnete jooksul sulandusid eestlased rootslaste sotsiaalsetesse võrgustikesse sedavõrd, et hakkasid oma perekujutelmi muutma koos uue asukohamaa põhirahvusega, sellega oluliselt ka segunedes.

TRADITSIOONID JA RITUAALID

Eestlased kodumaal

Suurem osa nii kalendritähtpäevadest kui ka inimest eluteel saatvatest siirderiitustest olid Eesti Wabariigi päevil seotud kas kiriklike või rahvakultuuriliste traditsioonidega. Neile lisandusid riiklikud tähtpäevad nagu vabariigi aastapäev ja Võidupüha. 1939. aastaks olid rahvusidentiteeti kandvad traditsioonid ja rituaalid eestlaste teadvuses kindlalt juurdunud. 1940. a. juunipöörde, eriti 1944. aasta taasannektiooni järel püüti eestlaste arusaamu nii aastaringiga seotud pühadest kui ka inimese eluteed saatvatest rituaalidest täielikult ümber kujundada.

IGASUGUNE kiriklik tegevus oli ebasoosingus, seega ka eestlaste suurim kalendaarne püha — jõulud. Ametlikult see püha keelustati ja asendati nääridega (nimetus rahvatraditsioonist!). Paljud respondendid jutustasid, kuidas nad tegelikkuses jõule edasi pidasid, isegi Siberi vangilaagris ja asumisel. Kõige armsama püha keelustamisega tootis nõukogude võim esimese laiaulatusliku kodanikuallumatuselise ilmingu. Paksude kardinatide taga ja võõraste pilkude eest varjatuna jätkasid kodueestlased jõulude tähistamist ning sellest sai omamoodi vandeseltslaslik tegevus. Probleeme tekkis eelkõige neil inimestel, kes töötasid kõrgematel ametikohtadel ja kellel võis kodusest jõulupidamisest või jõuluõhtul kirikus käimisest tekkida tõsisemaid komplikatsioone. 1950. aastal sündinud helilooja jutustas loo, kuidas tal väikese poisina oli tohutult raske mõista, miks jõulud nende kodus mingite tähtsate onude külaskäigu järel näärideks muutusid ning tal keelati jõulude mainimine. Keskealine kirjanik

rääkis, kuidas nende peres punastega kaasa läinud ja seejärel sakslaste hukatud vanaisa eest sovettidelt saadava toetuse eest jõululauda kaeti.

Teiseks eestlaste jaoks oluliseks kalendaarseks pühaks oli olnud 24. veebruar — Eesti Vabariigi aastapäev, mis uute võimude poolt otsemaid keelustati. Üks respondentidest kirjeldas, kuidas 1946. aastal nende kooli direktor kogu kooli vabariigi aastapäeval aulasse rivistas ja sõnatult, üksnes muusika saatel selle päeva tähendusrikkust kohalolijatele meenutas. Koputajat selles koolis õnneks ei leidunud, direktori julgustükk aga seisis koolipoistel kaua meeles. Rahvale pakkus pilkamismõnu asjaolu, et päev varasemale ehk 23. veebruarile sattus Nõukogude armee aastapäev, mis nagu markeeris ja meenutas ka kadunud vabariigi olemasolu.

Riigikorra muutus tõi kaasa kalendaarse aastatsükli kulgemise korraga kahes ringis — avalikus ja privaatses. Aasta suurimateks ametlikeks pühadeks kujunesid mai- ja oktoobripühad, mille puhul saadi mitu vaba päeva ja poodidesse ilmusid müügile defitsiitsed toidu- ja tööstuskaubad. Kahe suure töörahva püha vahele mahtus hulgaliselt ametipäevi, nagu nõukogude kalurite, metallurgide, transpordi- või kaubandustöötajate jne. päevad. Enamjaolt suhtuti neisse humoorikalt, kuigi ametiühingute toetusel võis ametipäevigi rikkalike söömaaegade või väljasõitudega tähistada. Pikapeale harjuti taolise ametliku/eraviisilise kalendriaasta kaksikkulgemisega, eriti meeldisid rahvale pikad maipühad, mida sai kasutada edukalt aiamaal kevadtööde tegemiseks.

Siirderiitused olid sovetieelsel perioodil olnud tihedalt seotud kirikuga, mistõttu viimase positsiooni muutus ühiskonnas külvas nii hirmu- kui ka kindlusetusetunnet. Kiriklikud riitused asendati osaliselt küll ilmalikega, kuid 1940.–1950. aastail oli neisse suhtumine kahetine. Karistushirmus peljati avalikku ristimist ja laulust, ometi mindi perekonnaseisuametis sooritatud formaalsuste järel tihtipeale salamisi kirikuõpetaja juurde käärkambrisse ja lasti lapsuke siiski ristida või noorpaar ka jumala palge ees paari panna. Eestlaste hulgas ei levinud niisugused nõukogulikud rituaalid nagu uutele ilmakodanikele viisnurkadega kaunistatud märkide kinkimine või pulmaliste poolt “igavese tule” küllastamine. Kiriklikesse matustesse suhtus uus kord leebemalt, liiatigi tekkisid varsti ka

ilmalikud matusekõnelejad ja -muusikud, kelle rituaalne väljendusoskus oli kiriku omaga küllaltki sarnane.

Pulmade kõrval oli varasemate aegade üks kaunemaid siirde-riitusi leeritamine. Nii repressioonide hirmus kui ka uute ideoloogiliste suuniste tingimustes hakkas leerilaste arv kiiresti kahanema. Tahe täiskasvanuea saabumist pidulikult tähistada aga jäi ning appi tuli võtta uustekkelised kombetalitused. Ametnikud püüdsid üht-teist teha passisaamise või esmakordse valimistele tuleku puhul, kuid siin erilisi nõukogulikke traditsioone välja ei kujunenudki. Eesti omapäraks sai komsomoli tippjuhtide poolt leeri asendamiseks välja mõeldud noorte suvepäevad, mida organiseeriti 1950. aastate lõpus ja 1960. aastatel, siis suri see uudistraditsioon välja. Noorte suvepäevad olid küllaltki pompöössed, meenutades oma struktuurilt siiski ka leeri. Selle rituaali oluliseks osaks oli talvel korraldatud mitmesugused koolituskursused (kokandus, kirjandus, käitumisõpetus jne), mille eduka lõpetamise korral omandati õigus osa võtta umbes nädalasest suvisest telklaagrist. Sellise metsalaagri korraldamises kajastusid ka omaaegse skautliku liikumise järelmõjud, uudsed oli vestlusingid muusikute, kirjanike jt kultuuriinimestega, tantsuõhtud ja “naelaks” kohtumised vanade kommunistidega. Rahvasuu andis suvepäevadele pilkenime — *võsaleer*.

Kokkuvõtlikult võiks öelda, et kalendriliste ja inimese elukulgu märgistavate rituaalide muutused olid märkimisväärselt suured. Et vastavate rituaalide lubamine või keelustamine oli muutunud vahetuks ideoloogilise töö objektiks, siis ei saa kõnelda kodueestlaste vabatahtlikust kohanemisest uue võimu poolt sisse seatud kombetalitustega. Pigem valitses tendents, et oma ja traditsioonilist püüti toimetada nii, et võimude silm seda riivama ei ulatuks. Ametlikud tseremooniad aga tehti silmapilgutamata kaasa, sest keegi ei soovinud endale ilmaasjata tülinat kaela tõmmata. Tõendiks, et põhjalikku integratsiooni selles valdkonnas siiski ei toimunud, on paljude sõjaaeelsete traditsioonide kiire taastamine pärast 1991. aastat. Teatavad muutused eesti inimeste teadvuses pika okupatsiooniperioodi vältel siiski toimusid, eelkõige suudeti unustada paljud rahvakalendrilised kombetalitused.

Eestlased Rootsis

Rootsimaale jõudnuil säilis nii kalendaarsete pühade kui ka siirderiituste struktuur põhimõtteliste muutusteta. Tegemist oli sama luterliku kongregatsiooni alaga ning eestlastel tuli valida, kas säilitada oma kodused nüansid nende täitmisel või võtta aluseks rootslaste harjumused.

Suurima pühana säilisid jõulud, vahe oli eelkõige jõululaua katmise kommetes. Rootsised eelistavad ka jõulude ajal nn. rootsi lauda rikkalike singilõikude ja mitmekesiste soojade suupistetega, eestlased on jäänud kindlaks seapraele hapukapsasega ning verivorstidele. Viimaseid tuli tihtipeale ise valmistada, sest kohalik toiduturg niisugust artiklit ei tundnud.

Ajanihe oli ka kevadsuvise tuletegemise traditsioonis. Nimelt teevad rootslased tuld maiööl, mitte jaanipäeval. Viimast võetakse rohkem piknikuna, kus tuleb süüa eelkõige kodumaiseid toite, seehulgas ka esimesi varaseid Lõuna-Rootsis valminud maasikaid. Jaanipäevast tuletegemist metsas ei peeta tulekahjuhirmu pärast soovitavaks. Tundub, et Rootsi eestlased on jaanipäeva tähistamiseks valinud vahepealse variandi: õlu ja pidu on, aga tuletegemise keelust ka suurt üle ei astuta.

Küllaltki ruttu juurduis eestlaste seas rootslastele omane luciapäeva tähistamine detsembri alguses. Et luciapäeva sümbol — küünlakrooni peas kandev tütarlaps — on emotsionaalne ja meeleolukas, siis tekkisid ka eesti koolides ja noorteseltsides peagi omad Luciad. Seevastu taandus vastlapäeva tähistamine põhiliselt vahu-koorekuklite söömisele, mida on Rootsi pagaripoodides ohtralt saada. Kerged muutused tekkisid ka lihavõtteatribuutikas: värvitud munade vahele hakati asetama värvilisi sulgi ja keraamilisi kukekesi, eriti hakati pidama lugu pasha söömisest.

Läbi kogu okupatsiooniaja tähistati Välis-Eesti ringkondades erilise pidulikkusega 24. veebruari. See oli ainus tõeliselt eestilik tähtpäev, mille järjekestev ritualiseerimine andis tunnistust eestlaste elujõu kestmisest eksiilis.

Siirderiitustes (ristsed, leer, laulatus, matus jt) mingeid põhjapanevaid muutusi esimestel pagulaskümnenditel ei toimunud.

Eestlastele oli uudiseks, et ka gümnaasiumi lõpetamine oli kiriklik ning lõpetanud said õiguse kanda tekleid, mis pidulikel sündmustel neid teistest kohalolijatest eristas. Tänapäeval on see traditsioon taandunud. Muutunud on ka matusekombed (muldasängitamise asemel domineerib tuhastamine, tseremoonia on tagasihoidlik ja lühike ning sellele ei järgne rikkalikku peielauda, mälestushiied on asendamas surnuaedu jne), millega rootsieestlased on valdavalt kaasa läinud. Pigem tekitavad neis nüüd kohmetust meie pisarate-rohked ja pikkade leinatalitustega matused, samuti vanemaealiste naiste tihe surnuaedades käimise komme.

Järelduseks nentigem, et inimese eluteed ja kalendaarset tsükllisust korrastavate ning kultuuriliselt aktsepteeritud traditsioonide ja rituaalidega ei olnud Rootsi põgenenud eestlastel vaja oluliselt kohaneda. Luterliku kultuuriruumi ühtsuse tõttu oli tegu vaid teisejärguliste mugandustega. Hilisemates kümnendites toimunud teisenemistega on suudetud rootslastega võrdselt sammu pidada.

SUHTED TEISTE RAHVUSTEGA

Eestlased kodumaal

Teise maailmasõja aastad olid Eesti muutnud peaaegu mono-etniliseks maaks, sest lahkunud olid baltisaksa, (ranna)rootsi ja vene valgekaartlikud kogukonnad, hävitatud siia jäänud juudid ja mustlased. 1944. aasta sügisest hakkas etniline pilt hoogsalt teisenema, sest taas marssisid sisse Vene väed, nende kannul hulk Venemaa eestlasi ning sõja-(nälja-)põgenikke Leningradi, Pihkva ja Novgorodi oblastist.

Eestlaste ja venelaste suhted ei saanudki kujuneda liiga lähedaseks, oma rolli etendasid ka ajaloosündmustest tingitud küllaltki vastandlikud identiteedid. Venelased saabusid siia võitjarahva mentaliteediga: nad olid puhastanud Euroopa fašismist, Eesti aga oli alaks, mida sai käsitleda kui sakslastega koostööd teinud piirkonda. Eesti kultuuriruum tundus kuidagi saksapärasena, siin oli palju gootikat, rahvas riietus ja käitus saksiku peenutsemise varjundiga, rääkis arusaamatus keeles ja oli kokkuvõtlikult määratletav

kui võõras. Mitteomaks tunnistamine tähistati sõnaga *fašistõ*, mida on lihtrahva seas kasutatud eestlaste "hellitusnimena" viimase ajani välja. Paljud Vene sõjaväelased soovisid ennast Eestis sisse seada nii, et põlisrahvus nende igapäevaellu ei puutuks. Eesti ei olnud kaugeltki ohutu piirkond: nii mäletab Sillamäe vanamemm, et üheks suurimaks hirmuallikaks olid ümbruskonna metsades pesitsevad metsavennad, mille tõttu püüti vältida muidu nii armsaid seenel- ja marjulkäimisi. Kaheaastase lapsena 1948. aastal ohvitserist isaga Eestisse elama asunud nüüdne naisõppejõud mäletab, et ainsana nende perest lävis eestlastega tatarlasest lapsehoidja, kes käis lähedal asuvalt turult toiduaineid ostmas. Elati esialgu Eesti ohvitseridele ehitatud majas, naabriteks olid üksnes Vene ohvitseride perekonnad. Lapsi oli majas palju ning see võimaldas suure omavahelise suhtlusringi teket. Ise puutus ta põliselanikega esmakordselt kokku 12-aastaselt, kui vanemad panid ta pioneerilaagrisse ja ta märkas ootamatult, et tema kõrval on hoopis teisiti riietuvad ja käituvad eesti lapsed. Järgmine terav teistsuguse kultuuriruumi kohalolu tõdemus sündis filoloogiarebasena, kui ühiselamus peetava peo ajal hakkasid eesti tudengid laulma "Välja, välja vabariigi seest ..." ning tõrkusid andmast seletusi, kes ja millise vabariigi seest peab välja minema.

Ka enamus eestlastest hakkas kohe selgelt eristama "omi" "võõrastest" ning püüdis sulguda rahvuslikku kapslisse. Linna-rahva seas muutis olukorra keeruliseks juba eespool mainitud segarahvuslike ühiskorterite teke, millega põliselanikel tuli lihtsalt, hambad ristas, kohaneda. 1949. aastal Vene soldatite kätega toime pandud küüditamised ja 1950. aasta märtris aset leidnud parteiladviku "puhastamine" eestlastest olid selged märguanded, et uus stalinlik võim peab kohalikke elanikke teise sordi rahvaks. Eestlasedki õnnistasid venelasi hüüdnimega *vankad* ning võtsid nende suhtes sisse kaitseasendi. Hilisemas igapäevaelus võis eestlaste ja venelaste suhetes tekkida ka positiivseid hoiakuid ja meeleolusid, kuid esialgne makrotasandi vastasseis jäi kauaks püsima. Nii olme- line kui ka tööalane segregatsioon on ennast pidevalt ilmutanud, kord teravamates, siis jälle mahedamades toonides. Nõukogude võimu aastakümnetel säilitas kumbki kogukond oma rahvusliku

identiteedi, mille üheks oluliseks tunnusjooneks oli teise poole käsitlemine ohtliku ja vaenulikuna.

Suurte rahvuskogukondade vahele võivad jääda väiksemad etnilised kooslused, kelle ülesandeks on tõlketöö tegemine ja kogukondadevaheliste teravamate nurkade mahalihvimine. Kodu-Eesti puhul tuleks selliseks puhverkogukonnaks pidada Venemaa eestlasi. Tõsi, see mikrokogukond omakorda pole kuigi homogeenne, sest põhiliselt küll administreerivale tööle saabunute kõrval olid ka need, keda sakslased veel sõja ajal Leningradi oblasti eesti küladest tagasi kodumaale küüditasid. Suhtumine Venemaa eestlastesse ehk "jeestlastesse" on algusest peale olnud ambivalentne ning paljuski sõltunud konkreetsest inimesest. Seda suhtumist võiks kokkuvõtlikult sõnastada kui elamist võõrana omade keskel. Gatšinast jt asunikepiirkondadest tagasitlunud lihtinimesed adusid kaua, et ühelt poolt tuntakse neile kaasa ja püütakse abistadagi, teiselt poolt aga häirib kohalikke nende kummaline keelepruuk ja "vene aktsent" olmes. (Muide, sama kordus 1950. aastate lõpupoole Siberist tagasitlunutega.) Märksa komplitseeritumad olid kodueestlaste suhted kõrgematele ametipostidele asunud Venemaa eestlastega. Üldiselt käsitleti neid kui rahvuslikke äraandjaid, truualamlikke Moskva tööriistu, ideoloogilisi tuulelippe. Et enamus neist oli saanud hariduse 1930. aastate repressioonidest tiine Puna-Vene vähemusrahvuste ajuloputusega tegelevates õppeasutustes, siis oligi nende "seltsimeeste" maailmapilt üpriski jäik ja ühekülgne. Venemaa eestlaste näol oli sageli tegemist kultuurimarginaalidega, kes ei tundnud sügavuti kumbagi kultuuriruumi ning püüdsid oma ignorantsust tasa teha kõva hääletooni ja juhtimisstiiliga. See ei tähenda, et "jeestlaste" seast ei võinud võrsuda väga häid kultuurivahendajaid, kes suutsid tõlkida Moskva käsulauad eestlastele arusaadavasse keelde, ning vastupidi, kaitsta eestlaste huve Moskva ametkondade ees (suurepäraseks näiteks olgu TRÜ pikaajalise rektori Fjodor Klementi tegevus).

Kokkuvõtteks öelgem, et pikka aega on eesti-vene kogukonna suhteid varjutanud okupatsioonihõng. Nii olid kui ka juurdetulijad on olnud oma tõdedes kindlad ning integratsiooni asemel on realiseerunud kurtide dialoog. Paraku on vajaka jäänud ka suure tõlkevõimekusega vahendajagrupi olemasolust, sest Venemaa eest-

lased kui potentsiaalsed kultuuritõlgid ei täitnud oma ajaloolist missiooni.

Eestlased Rootsisis

Rootslastele kui Skandinaavia ajaloolisele valitsejarahvale meeldib olla suureline ning hädalisi abistada. Kui ta aga märkab, et eilne hädaline hakkab täna jalgu alla saama, siis tõlgendab ta teda otsemaid kui konkurenti, keda tuleb tihedas võistluses alla suruda. 1944. aasta paadipõgenike puhul vallandusid rootslastes mitmesugused vastakad tunded. Nagu eespool mainitud, nähti eestlastes esmalt Vene võimu eest pagejaid ning sellisena vajasid saabunud elementaarset humanitaarabi. Teiseks käsitleti eestlasi kui kunagisel hiilgeajal ülemereprovintsis paiknenud alamaid, kes seetõttu olidki peaaegu nagu omad. Rootslased ei olnud unustanud, et eestlaste luteriseerimine oli põhiliselt nende ajalooline teene ja seega olid nad meelitatud tulijate kultuurilisest ja usulisest sarnasusest. Kolmandaks tundsid demokraatliku kuningriigi alamad mõningast süütunnet eestlaste maa ajaloolise vallutamise pärast ning olid lunastamistahtes igati valmis abistama paadipõgenikke uue elu sisseadmisel Rootsi Kuningriigi pinnal.

Eesti kogukond leidis rootslaste silmis kiiret tunnustamist. Eriti meeldis rootslastele, et eestlased suutsid lühikese ajaga luua seltside kaudu heatasemelise iseorganiseerumise struktuuri, mistõttu nende tegevus oli rootslaste tarvis läbipaistev ja usaldustäratav. Oma osa etendas eestlaste südidus õppida aasta-paariga selgeks rootsi keel, mis vältis edasised kommunikatsiooniraskused.

Mälestustes kõneldakse, kuidas rootsi naised olid suhtunud alguses vaenulikult eestlaste omavahelisse suhtlemisse emakeeles Stockholmi postitöötlemiskeskuses ning teinud märkusi "mustlaskeele" tarvitamise suhtes. Eestlannade rootsi keele oskuse paranedes olid seesugused probleemid lakanud.

Hoolimata esialgsetest olmeraskustest oli eestlaste edasijõudmine rootsi ühiskonnas hea: paljud noored suutsid kärmesti ja edukalt lõpetada Rootsi kõrgkoolid ning asuda vallutama karjääriredelit koos rootsi noortega. Tundub, et enamusel juhtudest otseid tagasilööke polnud, sest eesti noored valdasid nii rootsi keelt

kui ka sotsiaalset etiketti ning põgenikupäritolus ei nähtud takistust. Olukord võis komplitseeruda, kui eesti soost noor tõusis ametiredelil positsioonile, mis pani teda esindama Rootsi riiki rahvusvahelisel tasandil. Siis soovitati tal pigem rõhutada oma Rootsi kodakondsust kui eesti päritolu. Ka võis tekitada meelepaha olukord, kus üks eestlane püüdis oma kõrgema ametnikukoha mantlipärijana näha teist eestlast.

Ka eestlaste ja rootslaste vahel seisis puhverminoriteet — kahe lainena Eestist Rootsi emigreerunud rannarootslased. Viimaseid käsitlesid rootslased kui naasnud suguvendi, paadipõgenikke aga kui selle rahva kildu, kes oli olnud sõbralik rootsi asunike suhtes Eestis. Kuigi rannarootslased ei tegutsenud mingite eriliste kultuuritõlkidena, lõi nende tagasitulek Rootsi soodsa õhustiku eestlaste omadeks tunnistamisel tavarootslaste silmis. Rannarootslased osutusid Rootsi ja Eesti ajaloolise läheduse elavaks lüliks, mis omakorda aitas oluliselt kaasa eestlaste positiivse imago tekkele Rootsimaal.

Rootslased peavad eesti paadipõgenike juhtumit üheks õnnestumaks immigrantide integratsiooni näiteks Teise maailmasõja järgses ajaloos. Suure rootsi ja väikse eesti kogukonna vahel pole tekkinud kohanemiskonflikte, eestlased on olnud sotsiaalselt distsiplineeritud ja majanduslikult edasipüüdlid ning praktiliselt kinni püüdnud rootslaste kõrge elatustaseme (vestlustest prof. H. Runblomiga Uppsala ülikoolist ja prof. C. Westiniga Sockholmi ülikoolist, aprill 2000). Kõik intervjueeritud väitsid, et neis on välja kujunenud harmooniline topeltidentiteet, s.o nad tunnetavad ennast korraga nii rootslasena kui eestlasena. Kodu-Eesti oli nende jaoks armas maanurk, kuid enamus respondentidest (kümme 12-st) pidas Eestisse tagasipöördumist töö- ja perekondlike sidemete tõttu võimatuks. Kaheteistkümnest küsitlusest ei olnud lapsi neljal, viis neist rääkis oma täiskasvanud lastega ainult rootsi keeles, lastelastega suhtles eesti keeles üks respondent (kes aga tegelikult elab juba kahe maa vahel, s.o perekond paikneb Eestis, vahetult Eestiga seotud töökoht aga Rootsis).

MÕNINGAID ESIALGSEID JÄRELDUSI

Et uurimisprojekti välitööd on alles pooleli, tuleb kirjutist vaadelda kui kahe integratsioonimudeli joonistamise esialgset visandit. Ka ei luba artikli etteantud maht kasutada pikki tsitaate intervjuudest, mis muudaksid kindlasti praeguse kuiva skeemi ilmekamaks ja kõnekamaks.

Mõistes integratsiooni kui kahe või enama sotsiokultuurilise grupi, kogukonna, rühmituse jms niisugust liitumist ühtseks tervikuks, mis samal ajal laseb säilida ka osapoolte suhtelisel autonoomsuse ega suru neid kellegi ühekülgse meelevalla alla, saab Teise maailmasõja järel eestlastega toimunud tõepoolest käsitleda kui eripalgeliste integratsioonimudelite realiseerimist. Integratsiooni saab käsitleda majanduslikust, poliitilisest jt aspektidest, käesoleval juhul piirdutakse mõõtkavaga, mille parameetriteks on mitmed rahvuslikku identiteeti väljendavad nähtused (harjumuspärane esemeline keskkond ja peresuhted, traditsioonid, etnilise "teise" konstrueerimine).

Kodu-Eesti puhul tuleb tõdeda, et võõrvõimu ideaal integreerida eesti rahvas nõukogude rahvaste ühtsesse perre realiseerus vaid osaliselt. Riigipiiride suletuse ja raudse eesriide poliitika tõttu ei olnud eestlastel võimalik teha valikut, kas muuta oma esemeline keskkond üleliiduliseks või mitte, küll aga püüti nivelleerimistendentsidele vastu seista koduloome rahvuslikkuse ideaali ja oma kätega tegemise mentaliteediga. Mis puutub peresuhtesse, siis läks patriarhaalse täispere ideaal kaduma sõja tõttu, mille järel kasvas oluliselt vabaabielude, vallaslaste ja vastavalt ka üksikemade arv, levis naise tunnustamine perepeana. Viimane omakorda resoneerus sovetliku ideoloogiaga mehe ja naise võrdsusest igas eluvaldkonnas. Kultuuriruumi ühes olulises raamistikus — traditsioonid ja rituaalid — toimus üleminek topeltmõõdistamisele, mis omakorda oli üheks sovetisüsteemis laialt levinud kahepaiksuse ilminguks. Olulisest integratsioonist nõukogulike traditsioonidega siiski kõnelda ei saa, sest nende unustamine pärast 1991. aastat oli efektiivne. Kõige nõrgemini toimis integratsioon rahvusküsimuse

valdkonnas, kus kahe kogukonna jagunemine omadeks ja võõras-teks säilis NSV Liidu lagunemiseni.

Paadipõgenike integreerumist Rootsi ühiskonda võib pidada peaaegu ideaalilähedaseks kultuuridevahelise sulandumise näiteks, kuigi ka sellel on oma pahupool (assimilatsioon juba teises ja kolmandas põlvkonnas). Rootsi ühiskonnale oli umbes paari-kümnetuhandelise eesti kogukonna saabumine 1944. aasta sügisel nii majanduslikult kui ka ideoloogiliselt vastuvõetav ning seetõttu tehti kõik paadipõgenike kiireks kohandamiseks uue asukohamaa oludega. Tulijate intellektuaalne potentsiaal ja sotsiaalsete võrgustike loomise oskus oli hea, mis omakorda soodustas sujuvat rootsi keele omandamist, eestlaskonna nobedat iseorganiseerumist, aga ka sulandumist haridusmaastikul ning tööjõu turul. Et tegemist oli liikumisega ühesama luterliku kultuuriareaali sees, siis ei olnud vaja ületada mingeid traditsioonide erinevustest tekkinud barjääre. Kahepoolse rahvusliku tolerantsuse oludes ei kujunenud identiteedikonflikte: eestlased omandasid kiiresti kõrge dialoogsuse-astmega eesti–rootsi topeltidentiteedi.

Kahe eespool visandatud integratsioonimudeli edasine täpsustamine peaks andma aluse üleminekuks kahe järgneva mudeli loomiseks. Nendeks oleksid venekeelse kogukonna kahe erisuguse kihistise — sõja lõpul tulijad ja 1970. aastail n-ö ühtse nõukogude rahva esindajatena saabunud — mentaliteedi ja identiteedi tundma-õppimine biograafilise meetodi kaudu. Mainitud kontingentide mentaliteedi kirjeldamine aga omakorda oleks heaks lähtealuseks praeguste küllaltki komplitseeritud integratsiooniprotsesside tõlgendamisel.

ESTONIANS' ADAPTATION TO NEW CULTURE REALITIES AFTER WORLD WAR II

Aili Aarelaid

Estonians' adaptation to Soviet cultural reality in homeland and to Western culture pattern in Sweden is examined in the paper. It concerns two different models of integration into a new socio-cultural environment. The source materials are biographical interviews in Estonia (1996–1998, N73) and Stockholm (2000, N13). The characteristic of both sides is that the respondents belong to “winners”, they have been successful in their life after 1944, most of them are humanitarian intellectuals. Recollections about the beginning of Soviet occupation as well as settling down boat-refugees in Sweden in mid-forties are more vivid than about routine everyday life in 1960–1970. It concerns the dialectic of well-known culture mechanism “accentuation — forgetting”. Drastic moment of change is fixed precisely, the following routine culture patterns induce forgetting. In both cases the pace of social changes is faster than psychological mechanisms would let, so recollections about turning points are better marked.

According to interviews new culture contexts can be acquired in ten years. The adoption of contextual changes is connected with broader meaning of social events. In the case of homeland Estonians it was the liberalization period after Stalin's death, in the case of boat-refugees when they acquired Swedish citizenship at the beginning of 1950-s. The respondents living in Estonia had more artefact-centered recollections about the events in 1940-s than Estonians living in Sweden. In the first case it was very important to have memory about home as maintainer of Estonian Republic time through traditions and interior. Refugees had lost their item-centered environment, for them recollections about getting new things and adopting new social rules were more important. In the recollection of home Estonians the adaptation process contained everyday white lies and deceptions, for people in Sweden it was important to achieve a better position in the country of residence. The loss of trust or gaining confidence in the abrupt change was talked about in Estonia. The key concept for people in Sweden was career opportunities in new homeland. The maintenance of mother tongue as language for commu-

nication and education was taken for granted in Estonia. In Sweden the subject of language was relevant, especially for those people who had finished high school in Estonia.

Those who stayed in Estonia adopted brutal new social rules by retaining quite safe culture attitudes and often informal set for communication. Overseas Estonians tried to adopt Swedish rules, purposeful social activities — a large set of voluntary organizations — became the main means of preserving identity.

TRAUMA JA MÄLU.

MINEVIKU ÜLETAMISEST REPRESSEERITUTE KOGEMUSES

Terje Anepalo

Seal need repressseeritud on tõesti niimoodi, nad on imelikud inimesed. Ma lihtsalt kohe ei salli seda. Minul pole küll midagi repressseeritud. ... Aga need on väga imelikud. Nad räägivad oma mälestusi seal ... Noh, see suri ära ... Hahahaha — ja siis jälle naeravad niimoodi ja kõik [...] mina oleks pahane, oleks surmani vihane, ma oleks vaenlane nende kõigiga, kes midagi teinud on. Kui ka midagi teinud ei ole, lihtsalt selle süsteemi vastu. Aga need on: ohohoo ja ahahaa, olime näljas ... Vot võtavad seda niimoodi [...] Ja see ei ole mitte üks isik vaid paljud nendest räägivad, ise räägivad. [...] Mul jääb nihuke mulje, et nad on nagu kuidagi andestand kõik, et nojah oli, oli, nalja sai ka ja kõik ...

Meenutamine täidab olulist kohta inimese elus, selle abil luuakse sild mineviku ja oleviku vahel. See on tegevus, mille käigus toodetakse versioone tõelisusest ning milles on tähtis isiklik kogemustasand. Olenevalt situatsioonist täidab meenutamine mitmesuguseid sotsiaalseid ja individuaalseid funktsioone, ühes ja samas olukorras võib ta samal ajal täita mitmeid paralleelseid funktsioone (Saarenheimo 1997: 22). Funktsioone saab liigitada selle järgi, kas neis on rõhutatud psühholoogilised (mina-käsituse, enesehinnangu ja identiteedi tugevdamine, jätkuvustunde ülalpidamine, elukäsit-

lus), sotsiaalsed (ajaviiteline ja informatiivne roll, ühtsustunde säilitamine) või eksistentsiaalsed (elatud elu tähenduse ja väärtuse tunnistamine, möödunu ja kaasaja ühtesobitamine) aspektid (Sama: 46–47).

Meenutades tõlgendab inimene möödunud elu, tuletades meelde elu rikastanud kogemusi ning annab elule hetkehinnangu, seostades niimoodi omavahel möödunut ja kaasaega. Möödunud kogemuste meeldetuletamine seob meid meie varasema minaga. Minevikumälestustel on seega oluline roll inimese identiteedi konstrueerimisel, nad annavad olemisele tähenduse, sihi ja väärtuse, kujundades indiviidi minatunnetust. Iga inimese elu pakub mitmesuguseid kogemusi positiivse-negatiivse skaalal. Kuidas kujundavad suhet minevikuga, sellele tagasivaatamist läbielatud traagilised, ängistavad kogemused?

Möödunud 20. sajand Eestimaal on pakkunud piisavalt traagikat. Eestlastele paistavad eriti silma sajandi keskpaika jäänud 1940. aastad (sõda, ühiskondlikku pööret saatnud vägivald: vangistamised, küüditamised). Alljärgnevas püüan avada repressioonid üleelanud eestlaste suhet minevikuga, kasutades allikainesena nii suuliselt kui kirjalikult meenutatut. Vaatlen, mis iseloomustab nende minevikukogemuste jagamist sotsiaalses suhtluses ühiskonna ametliku “mälutuse” taustal. Samuti uurin, milline on mineviku õigluse/ebaõigluse mõtestamine repressseeritute meenutustes.

Projekti “Mälu kui kultuuritegur” raames olen teinud eluloolisi intervjuusid repressseeritutega, kus minupoolne huvi on suunatud eelkõige nende repressioonidejärgsele elule, ehk teisisõnu väljasaatmiskohtadest tagasipöördumisele järgnenud elule. Samas tingis elulooline lähenemine terviku loomist, s.t rohkemal või vähemal määral ka eelnenud elust jutustamist. Artikkel tugineb kümnele intervjuule 1920. ja 1930. aastatel sündinud inimestega. Neist kolm on üle elanud 1941. a juuniküüditamise ja seitse 1949. a märtsiküüditamise; intervjuueeritutest kuus on naised ja neli mehed. Olen jälginud põlvkondliku eristamise printsiipi, sest samad sündmused ja kogemused elatakse eri vanuses läbi eri moodi (Passerini 1992: 11, Korkiakangas 1996: 34). Ka mälestusi jaganud inimesed ise rõhutasid seda.

Meil kõigil on oma Siber, erinev rõhuasetustes. Vanadel kodust lahkumine, kustuv elujõud, eemal lastest, toetajatest, arstibist — nii oled. Mille eest? Täiskasvanute põlv. Üksikud naised lastega. Mis saab, mis saab su lastest, kui ise murdud? Kas jaksad? Räige, nõme surve — seegi harjumatu, raske töö, võõras maa [...] Noortel oli kergem. Oli jõudu, lihtsat füüsilist jõudu. Ehk küll elu lõhutud, haridus katkenud, maailm ahenenud — ent veel on nooruse optimismi. (KV 877: 97).

Kirjaliku allikana olen kasutanud Eesti Rahva Muuseumis repressioone käsitlevatele küsimustikele (küsimusleht nr 200: 1941. aasta küüditamine, elu asumisel, Tartu 1998, ja küsimusleht nr 201: 1949. aasta küüditamine, elu asumisel, Tartu 1998) saadetud vastuseid (ERM KV 867–883). Kuigi kirjapandu on paljuski küsimustiku poolt suunatud, on vastajad kohati vabanenud küsimustiku raamidest ja kirjutanud endale sobival viisil enese jaoks olulistest mälestustest. Ühtlasi andsid vastused informatsiooni inimestest, kes on soostunud oma minevikukogemusi laiemalt jagama. Antud valimis on ka intervjuusid ERM-i küsimustikele vastanutega.

Suuliste ja kirjalike mälestuste erinevus on sageli ilmne. Kahtlemata on suulistes meenutustes rohkem spontaansust: nad on tavaliselt fragmentaarsemad ja episoodilisemad. Kirjalikes meenutustes järgitakse temaatilisi ja kronoloogilisi raame täpsemalt. Mälestused pressitakse sageli lausetesse kokku. Nii kirjutas 1932. a sündinud naine vastuses ERM-le oma töölesaamisest Eestisse tagasisaabununa järgmist.

Meil siiski oli õnne, sest minul oli elukutse olemas. Käisin HM [haridusministeeriumis] ning mind saadeti Rápina rajooni, tol ajal oli seal ka haridusosakond. Rápina Keskkool vajas just vene õppekeelega klassidesse matemaatikaõpetajat. (KV 869: 438).

Intervjuu käigus sisaldasid sama naise meenutused Eestis töölesaamisest pikka emotsionaalset lugu, kuidas ta kõigepealt pöördus kodulinna Võru haridusosakonda, kus osakonna juhataja kohaliku

inimesena tema kui tagasitulnud küüditatu ära tundis, tema nime küsis ja seejärel teatas, et Võrus õpetajaid ei vajata. Pärast äraütlemist sõitis jutustaja järgmisel päeval tõesti Tallinna haridusministeeriumi töövõimalusi uurima. Ministeeriumis päriti, kust töösoovija tuleb, ja vastust kuuldes oli ametnik väga üllatunud, sest just samal päeval oli saabunud kiri Võru haridusosakonnast, milles teatati vene keele õpetaja vajadusest. Ministeeriumis soovitatakse jutustajale seejärel Räpinat, kuhu ka õpetajat vajatakse. Nii sõidabki noor pedagoog tööd otsima Räpinasse ja sealne haridusosakonna juhataja võtab ta tööle. Meenutus algas lausega

Vat praegu on halb rääkida, kas teate, ma ei ole isegi nende aastate jooksul mitte kellelegi ütelnud, sest mul on lihtsalt häbi olnud.

Ja lõpeb kokkuvõttega

[...]temast hiljem oli, sai ju minule kolleeg — ma töötasin 23 aastat temaga koos ära keskkoolis, aga ma ei ole tänaseni tihanud talle ütelda, et “Ma ju mäletan sind!” Tema abikaasaga me oleme sõbrannad ja ma käin nende poole ka ja nüüd on ta suur eestlane! Aga vot siis tol ajal — näed kuidas oli!

Lugu, mis kirjapandud meenutustes täiesti puudub, tõuseb suulises meenutuses jõuliselt esile. Kuna lugu on seotud konkreetse inimese, endise kolleegiga — on see (ehk) teatud enesetsensuuri kaalutlustel muuseumi jaoks kirja panemata jäetud.

Samas mõjutas ERM-i saadetud vastuste iseloomu ka küsimuslehtedes esitatud küsimuste informatiivne laad. Rõhuasetuste erinevust Siberi-kogemuste edastamisel kommenteeris üks ERM-le vastuse saatnud naine järgmiselt, öeldes, et muuseumile kirjutades püüdis ta lihtsalt küsimustele vastata. Kuid Siberist omavahel rääkides jutustab ta igasuguseid koomilisi, halenaljakaid või kurbi lugusid.

MINEVIKUMÄLESTUSTE JAGAMINE — VALIV JA VALIKULINE

Inimesed on pidevas dialoogis nii oma minevikuga kui ka oma ümbrusega, rääkides teiste isikutega oma mõtetest ja ideedest. Mälule tuginevat reaalsust interpreteeritakse üha uuesti nii individuaalselt kui ka kollektiivselt. Maurice Halbwachsi mälu kollektiivset iseloomu rõhutava käsitluse juhtidee on, et mineviku meeldetuletamine eeldab kommunikeerumist teistega.

Emotsionaalselt eriti negatiivselt koormatud sündmusi, mis on kaugel igapäevaelu normaalsusest, tajutakse traumaatilisena ning neil on afektiivne mõju nii indiviididele kui ka kollektiividele. Psühholoogias täheldatakse seoses traumaga mahasurumisprotsessi mälus, s.t et teatud protsessid alateadvuses väldivad tahtlikult traumaatilise mälestuse sattumist teadvusse (Schooler, Eich 2000: 386). Traumaatilised poliitilised sündmused on harilikult allasurutud "vaikivad mälestused", mis vabatahtlikult unustatakse, sest need tavaliselt lõhestavad ühiskonda. (Paez, Basabe, Gonzales 1997: 147, 149). Selliste sündmustega kaasneb tavaliselt rohkem või vähem tahtlikult loodud kollektiivne mälukaotus e. amneesia. Just Nõukogude võim viis läbi totalitaarset, poliitilisi eesmärke teenivat kollektiivset unustust. Teatavasti surus see võim ka Eestis mälestused repressioonidest aastakümneteks avalikku unustusse.

Traumaatiliste minevikusündmuste omaksvõtmisel, nendega toimetulemisel on keskne roll kognitiivsetel protsessidel, seda nii intrapersonaalselt e indiviidisiseselt (mõtisklus juhtunu üle) kui ka interpersonaalselt e indiviidide vahel (sotsiaalne jagamine). Sotsiaalset jagamist defineeritakse ühelt poolt kui emotsionaalse sündmuse uuesti esilekutsumist sotsiaalselt jagatud keeles ja teiselt poolt kui kommunikatsiooniprotsessi või dialoogi, mille jooksul osa isiklikust emotsionaalsest kogemusest jagatakse sotsiaalsete partneritega (Paez, Basabe, Gonzales 1997: 155).

Kuivõrd ja kellega on oma minevikus läbielatud jaganud Eesti represseeritud ise? Eristaksin siin intiimset, oma pere ringi/tasan-

dit; laiemat suhtlusringkonda, s.t eelkõige kolleege-töökaaslasi ning minevikukogemusi jaganud saatusekaaslasi.

Minevik pereringis

Sarnaselt mitmetes teisteski kultuurides uuritud traagiliste kogemuste edastamisega järgmisele generatsioonile¹ on ka eesti represseeritud seda vältinud. Näiteks jutustas 1924. a sündinud naine, et nad leppisid kohe abielludes mehega kokku oma minevikust (s.t asumisest ja vangla-aastatest) rääkida lastele väga vähe, peaaegu üldse mitte. Nad otsustasid lapsi mitte traumeerida, sest tema enese jaoks oli Siberi-minevik väga raske peahaavava lõppenud vägistamiskatse pärast. Vanemad leppisid kokku, et lapsed võivad ise otsustada ja valida oma poliitilise orientatsiooni, s.t ühinemise oktoobrilaste, pioneeri- ja komsomoliorganisatsiooniga. Naine märkis, et paljudes Siberi-minevikuga peredes vanemad keelasid lastel n-ö vastaspoolele mineku, kuid nemad pidasid õigemaks nii mitte teha. Ja kui ta hiljem, juba kooliealistele lastele, hakkas rääkima lugusid Siberi elust, siis “arvustada seal, et nii või naa”, s.t hinnangute andmist ta vältis. Niisiis, oma minevikutraagikat ei tahtud lastel kogeda lasta, lastele esitatud minevik oli selekteeritult faktiline, mitte hinnanguline. Kaugemale ulatuvalt eksisteeribki seos: kui inividid jagavad mineviku kollektiivseid traumasid rohkem, tekib hoiakute polarisatsioon ühiskonna suhtes, sest inimesed võivad sel juhul edastatu sobitatada püsivamalt oma sotsiaalsesse identiteeti ning sellega tugevdada kas positiivset või negatiivset hoiakut (Paez, Basabe, Gonzales 1997: 156). (Esitatud juhul ilmselt hoiduti kujundamast laste sotsiaalset identiteeti.)

Vastupidist mineviku edasiandmist illustreerib järgnev katke intervjuust:

¹ Näiteks on seda rõhutatud holokausti üleelanud juutide puhul. Meie naabritel soomlastel on järgmiste põlvete ees vaikitud traumaatilistest mälestustest seoses Soome kodusõjas punaste poolel olnutega ning N Liidu ja Soome vaheliste sõdade veteranide ja evakueeritud karjalaste sõjamälestustest. (Raninen-Siiskonen 1999: 41; Peltonen 1999: 133–135; Peltonen 1996)

Meie rääkisime kõik, absoluutselt kõik ... algusest kohe peale, nagu hakkas mõistust võtma [...] Mina hakkasin teda niimoodi, temale seda asja selgitama, et vastavalt tema arule ja mõistusele, tema arengule noh. Niipalju kui laps selles eas on võimeline mõistma, siis räägid talle nii nagu lapsele räägitakse ja suuremaks saab siis räägid sügavamalt ja räägid põhjalikumalt ja ... Tema teab minu täpset saatust ja isa saatust, oma isa tähendab ja tal on kõigest selge pilt. Ja nüüd sellest on tal siis kujunenud oma, kuidas ütelda — niisugune resüme. (Naine, snd 1932, Tartu).

See naine pidas oma kogetu jagamist ning (nagu sellest lõigust järeldub) kindla hinnangulise suuna andmist järgmisele generatsioonile ainuvõimalikuks. Rõhutades, et teistmoodi ei ole võimalik, kui niipalju on seljataga, sest mineviku silumine lapse ees ei tule päris hästi välja. Näibki, et mineviku edasiandmise soov/soovimatus ning see, mida ja kuidas edastatakse, on otseses seoses läbielatu personaalse omaksvõtmise võimega. Sagedasemad on intervjuudes siiski vastused, milles tõdetakse, et järgmine põlv teab vanema(te) repressioonist kui üldisest faktist, mitte aga detailsemalt. Seda esitati seoses noorema generatsiooni huvipudusega.

No üksikasju ei — tollepärast noored on noored noh. Nemad põhimõtet teavad, aga detailid — nendel noortel on tead nii oma asi ja noh nagu eriti nagu detailid neid nagu ei huvitagi. Lihtsalt teavad — nii see asi oli ja aksepteerivad seda, aga rohkem ei. (Mees, snd 1933, Tallinn).

Rohkem on minevikumälestusi pereringis jagatud vanema generatsiooniga, s.t repressioonid läbielanud vanemad ja lapsed omavahel. (Laste all pean ma silmas intervjuueerituid, kes on sündinud 1920.–1930. aastatel). Sarnane kogemustaust, kuigi võimalda erinevas vormis (nt laager ja väljasaatmiskoht) soodustas ja kergendas meenutamist ja meenutuste mõistmist. Just pere-tasandil

läbielatu jagamine on olnud väga oluline instrument aitamaks minevikku omaks võtta, sellega toime tulla.

Ma ei ütleks, et oleks keegi üles võtnud lausa, aga noh — ikkagi tuli. Ikkagi tuli: noh, vat seal Siberis nii ja nii ja nii, kasvõi, pikki arutelusid oli võibolla vähe, aga ikkagi. Aga üldiselt nad isegi kuidagi olid vajalikud. Ma isegi leian, et et vat inimene tahab oma elu mingil määral mõtestada ja ja need arutelud Noh, ema isa, isa vähem, aga noh ema ja õde ja, ikkagi aeg-ajalt me arutasime mõnda üksikut seika või seal inimesi ja noh ikka ka selles liinis, mis me siis seal nüüd ise valesti tegime ja mis me seal ikka õigesti oleme teinud — ka need asjad. (Naine snd 1932, Tallinn).

Sellistes jutujamistes edastati vanema põlvkonna kogetut, nende hinnanguid, arvamusi ja suhtumisi, mis nüüdseks on oma koha leidnud laste, s.t minu intervjueeritute lugudes.

OMAD JA VÕÕRAD — KOGEMUSTAUSTA OLULISUS

Oma minevikus kogetu avamine laiemas suhtluses oli represseritutel väga vähene. Jättes kõrvale hirmu võimalike võimupoolsete uute repressioonide ees ja omapoolse soovimatuse, määras seda ka ümbritsevate, s.t teise poole ükskõiksus ja mõistmatus. Näiteks meenutas 1932. a sündinud naine, kuidas ta kord jutustas ühest Siberi kolhoosipeost töökaaslastele ning loo lõppedes ütles üks nendest (temast umbes 10 a vanem): *Kuule Irma, sina valeta ikka nii, et sa ise ka usud!* Kogemus, mida Irma jagada soovis, ei leidnud talle sobivat vastuvõttu, sest poolte kogemustaust oli erinev. Edasises intervjuus rääkis Irma, kuidas tema vestlused teiste represseritutega on kinnitanud temas veendumust: minevikku pole mõtet jagada kogemuslikus mõttes väljaspoolsega.

Ja ma olen seda paljudega rääkind — kõik on püüdnud seda vältida. Jah, ei taha või tähendab — ei ole mõtet, mis jaoks, ei ole vaja. See on sinu aeg olnud, see on sinu oma asi. Seda ei

maksa enam teistele ette nina peale hõõruda, mis mõte sellel on. (Tartu).

Läbielatust vaikitakse ümbritsevate ees mitmesugustel põhjustel. Psühholoog James Pennebaker väidab, et traumaatiliste sündmuste edastamine on pärsitud, sest meenutused võivad olla väga valusad või tugevdada isiku/grupi stigmaga märgistamist. Aga ka seetõttu, et trauma läbielanud ei taha häirida oma lähedasi, sest ollakse teadmatutes viimaste reaktsiooni suhtes. Sageli ei suudagi lähedased leida midagi positiivset, mõtestamaks jagatut. Sotsiaalpoliitiliste sündmuste puhul vaikitakse repressioonide hirmus (Paez, Basabe, Gonzales 1997: 161–162). Vieda Skultans, kes on analüüsinud lätlaste eluloolisi jutustusi, märgib mineviku jagamisega seoses, et kogetu (repressioonides üleelatu) eneseshoidmist põhjendasid intervjuueeritud sooviga mitte koormata ümbritsevaid. Lapsi säästeti eriti seetõttu, et minevikumälestused oleksid võinud teha raskemaks nende elamise kaasajas, täiskasvanuid aga vältimaks lisamast neile täiendavat emotsionaalset pinget, kuna ümbritsevatel “olid juba oma mured” (1998: 51–52).

Saatusekaaslastel, inimestel, kellega koos veedeti asumise- või vangla-aastaid, on eriline roll repressseeritute elus ning nende suhete loomisel ja korrastamisel minevikuga. Enamus repressseeritutest on säilitanud tänaseni lähedased kontaktid kas vähema või rohkema arvu kaaslastega. Tavaliselt on jäädud läbi käima paari- kolme-neljakesi, eelkõige kirjavahetuse või külaskäikudega, kuid kui elama on asunud hulgakesi üksteise lähikonda, nagu nt Tartu lähedal Puurmanis, siis on püsinud isegi tihedad igapäevased kontaktid.

Saatusekaaslasli eristatakse selgelt teistest ümbritsevatest, nad on inimestena lähedasemad ja teistest paremad. Ühe informandi sõnutsi on “sugulased ka head inimesed, aga siberlased veel paremad”. Koos on läbi elatud sellised kogemused nagu toidupuudus ja nälg, olemine võõras kultuuriümbruses, marginaali staatus võõras keskkonnas ja sellest väljavõitlemine. Neid iseloomustades rõhutatatakse, et minevikus kogetu on andnud neile omaduse, mida võiks sõnastada kui “elu püsiväärtuste parem mõistmine”. Saatuse-

kaaslaste tähistamiseks kasutatud sõna *siberlane*, *Siberi-inimene* sisaldab ühist kogemust ja seeläbi tekkinud ühtsusetunnet (meietunnet). Tarja Raninen-Siiskonen märgib, et ümberasustatud karjalased mõistavad sõjapõgenikuks (evakueerituks) olemist pere liikme või suguluse sünonüümina (1999a: 203).

Kriisisituatsioone kogunud grupi liikmetele on oluline rääkimine kaaskannatajatega, see aitab edasi elada, minevikust edasi liikuda (Raninen-Siiskonen 1999b: 41). Represseeritute omavahelises suhtluses on aluseks kaasaeg ja argielu, mineviku ja Siberi osast selles märkis üks intervjueeritustest “jooksvalt võib-olla tuleb meelde midagi”. Läbielatuga seondult on meenutustes esiplaanil (kogetud) koomilised situatsioonid. Järk-järgult on kaugenetud mineviku traagilisest küljest, kasutades selleks ka huumorit, isegi absurdi. Viimane tuleb selgelt esile ühes teadlikult lavastatud vastandtseenis. 1932. a sündinud naine rääkis, kuidas nad koos õega korraldasid 1968. a Siberi-aegsete koolikaaslaste kokkutuleku õe ja tema sõbranna kahetoalises korteris. Ühte tuppka kaeti tavaline peolaud, aga teise, kuhu kokkutulijad kõigepealt juhatati, söögilaud Siberis: ajalehe peal leib, sool ja kartul. Jutustaja kommenteeris kohtumist “elluäratatud” möödunuga:

“Ja vat siis nendel sai nii põnev ja niipalju naerda tolle üle, et näe kui ruttu tahetakse ära unustada ...” (Võru).

Albrecht Lehmann räägib idaaladelt ümberasustatud sakslaste elulugudes olnud jutustustest ületatud konfliktide kohta. Need on lood kunagistest konfliktisituatsioonidest ümberasumispaikades, s.t uuel kodumaal, mida jutustajad esitavad naljandivormis. Vastavalt sellele, kuidas kogemusest jagu saadakse, see läbi töötatakse, muutub ka žanr (1989: 189).

Meenutatud minevik on tavaliselt nii individuaalne kui ka kollektiivne, s.t me vajame teiste inimeste mälestusi nii enese mälestuste kinnitamiseks kui ka nende kestmiseks. Eriti lähiminekü ühiskondliku liberaliseerumise ja vabanemise ning murrangu seoses on represseeritud korraldanud omavahelisi suuremaid kokkutulekuid (nt Siberis ühes külas koos elanud küüditatud).

Sellistel koosolemistel konstrueeritakse ühiselt minevikku, toimub mälestuste jagamine.

Me alati istume koos, siis meenutame — oi lõbusaid lugusid on! Ega meil palju niisugust kurba polegi meenutada, see ei püsigi nagu meeles. Aga ikka lõbus lugu meelde — sealt saab ka seda teada, mille ise oled ära unustanud. (Naine, snd 1932, Tartu).

Ka intervjuudes edastati mulle jagatud mälestusi, s.t räägiti lugusid, mida oli kuulnud kokkutulekutel.

ÕIGLUS JA EBAÕIGLUS — MINEVIK TÄNAPÄEVAS

Mälestused on muutuvad, sest uued sündmused, uued kogemused reageerivad senitalletatuga, asendades seniseid ja kaotades (mingi) osa nendest ning reinterpreteerides teist osa, väljendamaks uusi hinnanguid. (Raninen-Siiskonen 1999b: 40). On loomulik, et kõik meie elus kogetu mõjutab alati meie mälestusi, samuti aeg/moment, mil me meenutame. Minevikus kogetut meelde tuletades me reinterpreteerime seda oma järgnevate kogemuste ja praeguse vajaduse taustal.

Represseeritute praegustes meenutustes tuleb esile õigluse ja ebaõiglusega seonduv, sest see on seotud rehabiliteerimise ja tagastamisega. Nende isiklikes nägemustes, s.t. intervjuudes on vastavad hinnangud, arvamused väga mitmekesised, erinedes ühiskondliku diskursuse võrdlemisi ühesest, fikseeritud seisukohast.

Kogetud ebaõigluse tunnistamine võimu poolt, s.t süü võimupoolne mahavõtmine ja õigluse taastamine on olnud olulisem represseeritute vanemale põlvkonnale. Nad tajusid end süü kandjana, kuigi ebaõiglaselt, kuid siiski süü kandjana, sest neile (eriti meestele) oli võimu poolt esitatud konkreetne süüdistus. Näiteks meenutas ühe intervjuueeritud mehe abikaasa, kuidas tema ämmal oli kõrge vanaduseni hinge peal süüdi jäämine (“sina oled natsliku organisatsiooni liikme perekonna liige”) võimude ees. Ta püüdis Eestisse tagasitulnuna veel vene ajal Tallinna vastava kirja esitamisega seda muuta, kuid sai äraütleva vastuse. Vestluses mehega,

kes 1960. aastatel prokuratuuris töötades püüdis oma äia palvel saavutada ta õigeksmõistmist, rõhutas vestluskaaslane, et äi ei lootnud kaotatud talu, s.t kodumaja tagasi saada, vaid soovis eneselt ebaõiglast süüd ära võtta.

Minu poolt intervjueeritute, s.t noorema põlvkonna hulgas ei tunnetata süütu olemise vajadust nii teravalt. Näib, et süütu olemine / süütuku tunnistamine pole neile samavõrd oluline. Nad ilmselt ei taju end süüga vahetult seotud olevat, nagu see oli eelkõige vanemal generatsioonil. Juba nõukogudeaegse amnestiaga, s.t pärast otseste repressioonide lõppu, tuli neile, väljasaatmisel nooruki- või lapseas olnutele teadmine, et nad “on lihtsalt vana-ma(te)ga kaasas olnud”. Sellest rääkides rõhutas 1932. a sündinud naine enese siseveendumust oma süütuses, millest talle piisab, sest “ega too kiri mulle midagi ei anna”. Rehabiliteerimist, s.t süü äravõtmist Eesti riigi poolt peetakse isegi mõttetuks ja koguni solvavaks, sest süüdi oldi ju teise riigi ees.

No need rehabilitatsioonid me saime muidugi kohe kätte. [...] No vat nüüd ongi. No vat minu arust, rehabiliteerimine — ma ei ole ju, mis mind rehabiliteerida, ma ei ole ju teinud midagi. Vat ma olen isegi nagu natukene solvunud või — mis mind rehabiliteerida, mille eest? Et ma olen, kas nüüd rehabiliteeriti siis seesamune, et ma olen Nõukogude Liidu vastane olnud, et võeti mult see süüdistus ära. Olen jah vastane olnud, olen edasi vastane. A mis tähendab see rehabiliteerimine siis, mis on rehabiliteerimine — õiguste taastamine. Missugused õigused, missugused minu õigused on siis nüüd taastatud rohkem kui mõnel teisel Eesti kodanikul. Või süüdistus mult esitatud — ma kannan uhkusega seda süüdistust! Ma ei vaja seda rehabilitatsiooni. Pigem ma tunnen, pigem ma tunnen — rohkem solvatuna ... (Naine, snd 1932, Tallinn).

Enese õigeks tunnistamise vajadus on muutunud viimase kümne aasta jooksul. Leitakse, et tänapäeva ühiskonnas ei ole sellel tähtsust. 1923.a. sündinud naine, kes 1990. aastate alguses kirjutas rehabiliteerimistaotluse, leidis, et tol ajal oli see loomulik, kuid

nüüd tundub niisuguste paberite kirjutamine talle “nii võõras ja võõrik kohe”. Ise põhjendas ta seda enese eemalejäämistundega kõigest, lisades “Aitab kah vanainimesele!” (Tartu).

Varade tagastamine — kunagi kaotatu materiaalne hüvitamine, mis peaks olema õigluse materiaalne taaskehtestamine — on tekitanud erinevaid tundeid ja käitumisviise. Nii tunnistas 1932. a sündinud naine, et kõige kompensatsioonidega seonduvaga tegeles tema vend.

Mina ei oleks iialgi seda teinud. Minu pärast oleks see võinud jääda kõik olemata. [...] mul tekib mingi tõrge. ... Ma ei taha niisukesti asju, kus ma pean tõestama seda, mida ei peaks üldse olemas olema [...] Miks ma pean seda tõestama. (Tartu).

Tema jaoks on tagastamisprotsess valuline, sest äratub traagilise mineviku ja seetõttu ei ole ta ise tahtnud ega suutnud otseselt selles osaleda. Tagastamisprotsessi vastu ollakse isikliku tunde tasandi, sisemise tasakaalu lõhkumise pärast, kuid seda peetakse mittevajalikuks ka ühiskondlikust vaatenurgast — ühiskonna kui terviku rahurikkujana. 1924. a sündinud naine, kelle kodukoht kolhooside ühendamise käigus kadus ja hiljem võssakasvanud ääremaaks muutus, arvas, et kompensatsioonideks makstavat raha oleks tulnud hoopis “riigi kindlustamiseks ja riigi elu edendamiseks” kasutada “ja palju pahandusi oleks ära jäänud” (Pärnu).

Meenutustes omandi restitutsioonist ilmneb, milline suhe on loodud kaotatud omandiga, mida see tähendab või sümboliseerib. Järgnev tsitaat näitab, et vaatamata vahepealsel ajal juhtunule on omandi tagasisaamine oluline, sest seda ei loeta kuuluvaks üksnes saajale, selles kehastub mitme põlvkonna omand, tegemist on sümbolväärtuse, mitte ainult konkreetse materiaalse vara tagasisaamisega.

Tema, tema [jutustaja ema] rääkis seda südameverega, tema jaoks oli ääretult tähtis, et ükskõik kes meie suguvõsast sinna läheks ja noh, ikka midagi noh, et tema luges seda sugupõlvede tööd ja vaeva ja seda metsikut tööd, mis seal on noh mitu põlve näinud. Tema luges seda. Ja tema jaoks see oli tõesti noh

niivõrd oluline, et tema väiksest pensionist pani kõrvale raha, et noh, noh — talu heaks. (Naine, snd 1932, Tallinn).

Ühe osa repressseeritute meenutused sisaldavad tagastamisega seonduvat tuntavalt nostalgilist emotsiooni. Nostalgia on eriline meenutamisele tooni andev tunne, mis tähendab mälestustele kurvameelse igatsuse või eriastmeliste heameele ja mineviku nautimise värvingu andmist. Nostalgilist tooni kandvale meenutusele liitub alati minevikust ilmajäämise tunne ja teisalt igatsus naasta sinna minevikku või saada see tagasi (Korkiakangas 1999: 171–172). Bruce Rossi iseloomustuses on nostalgilise mälestuse *teine* miski, mis on kadumas, kadunud, kaotatud, mille meenutamiseга liitub loobumist ja kurbust ning mis muutub nostalgiliseks osaliselt ka unustamise kaudu (tsit Korkiakangas 1996: 37–38). Nostalgia abil leevendatakse mineviku ja kaasaja vastuolu. Minu intervjuudes löid kaks naist tagastamise üle mõtiskledes oma kodust rääkides selle tunde. Mõlemal juhul ei pääsenud perekond pärast repressioone enam koju tagasi ning kolhooside ajal hävisid mõlema talu hooned. Ühel juhul püüdsid vanemad korduvalt kodutallu elama asuda ja tütar abistas neid palvete ja taotluste tegemisel, teises loos kodutallu asuda ei püütud, kuid ema eestvõttel käidi vähemalt korra aastas kodukohas. Tütar iseloomustas neid retki:

Ja siis me käisime meenutamas, et vat seal läks nii ja seal oli see majakene ja seal oli see hoonekene ja siit läks tee. (snd 1932, Tartu).

Nostalgia kohta on rõhutatud, et see võib olla kultuuriliselt või sotsiaalselt õpitud, näiteks inimeste (pereliikmed, saatusekaaslased) või esemete (fotod, päevikud) abil (Korkiakangas 1996: 38). Mõlemal juhul ei kajastu nostalgiatunne ainult oma elukogemuse kaudu, vaid vanemad on paljuski loonud lastele sügava “kadunud kalli kodu” emotsiooni. Üks nendest naistest nimetas kõiki hilisemaid elukohti “äraolemise paigad ajalikud”. Mõlemast loost selgus, et lahkuti (1940. aastate sündmuste ja olude käigus) rikutud

või lõhutud kodust, kuid meenutustes oli välja lõigatud seda tabanud segaduse, purustuse aeg; valitsev oli rahulik, enne pöördelisi aegu eksisteerinud kodu.

LÕPETUSEKS

Ajaline distants võib muuta mälestusi, neis sisalduvaid kirjeldusi ja hinnanguid. Möödunud aastakümnetel toimunud mineviku jagamine ning ületamine on mõjutanud represseeritute lugusid minevikus kogetust. See ilmneb mitte üksnes indiviidi, vaid ka ühiskondlikul tasandil, kus praegused mälestused repressioonidest on esitatud paratamatult eelkõige noorema põlvkonna silmade läbi. Just mitmete represseeritute endi arvamused on oluliselt muutunud, erinedes tuntavalt praegu ühiskonnas valitsevaks kujundatud seisukohtadest. 1941. a 14-aastase noorukina küüditatud mees on oma Siberi-katsumuse asetanud järgnenud sõja-aastate taustale, mis temaealised eesti poisid kas Saksa või Nõukogude relvajõududes sõjakeerisesse viis.

... Ma olen enda seisukohalt seda asja arutanud. Kas mul läkski kõige halvemini? Minu aastakäik (sнд 1927) oleks ükskõik kumma võõrvõimu mobilisatsiooni alla kuulunud. Sakslased oleks mu lennuväe abiteenistusse värvanud, nõukogulased kindlasti Kuramaale kupatanud. Ellujäämise võimalused olid Siberis siiski tublisti suuremad. [...] Sain juba 14-aastaselt iseseisvaks ja saadud elukogemus on mulle igati kasuks tulnud. (KV 869: 86).

KIRJANDUS

- Korkiakangas, P. 1996. *Muistoista rakentuva lapsuus. Agraarinen perintö lapsuuden työnteon ja leikkien muistelussa. Kansatieteellinen Arkisto 42.* Suomen Muinaismuistoyhdistys. Helsinki.
- Korkiakangas, P. 1999. Muisti, muistelu, perinne. — Lönnqvist, B., Kiuru, E., Uusitalo, E. (toim) *Kulttuurin muuttuvat kasvot. Johdatusta*

- etnologiatieteisiin*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, *Tietolipas* 155, Pieksamäki, 155–175.
- Lehmann, A. 1989. Flüchtlingserinnerungen im Erzählen zwischen den Generationen. — *BIOS: Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History*, 2, 183–206.
- Paez, D., Basabe, N., Gonzalez, J. L. 1997. Social Processes and Collective Memory: A Cross-Cultural Approach to Remembering Political Events. — Pennebaker J. W., Paez D., Rimé B. (eds) *Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 147–174.
- Peltonen, U.-M. 1996. *Punakapinan muistot. Tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 657. Rauma: West-Point Oy.
- Peltonen, U.-M. 1999. The return of the narrator. — Ollila, A. (ed) *Historical Perspectives on Memory, Studia Historica* 61, SHS, Helsinki: Hakapaino Oy, 115–137.
- Raninen-Siiskonen, T. 1999a. *Vieraana omalla maalla. Tutkimus karjalaisen siirtoväen muistelukerronnasta. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 776. Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy.
- Raninen-Siiskonen, T. 1999b. Reminiscences of War Memories. — *Ethnologia Fennica. Finnish Studies in Ethnology* 27, 37–43.
- Saarenheimo, M. 1997. *Jos etsit kadonnutta aikaa. Vanhuus ja oman elämän muisteleminen*. Tampere: Vastapaino.
- Schooler, J. W., Eich, E. 2000. Memory for Emotional Events. — Tulving, E., Craik, F. I. M. (eds) *The Oxford Handbook of Memory*. Oxford University Press, 379–392.
- Skultans, Vieda 1998. *The Testimony of Lives. Narrative and Memory in post-Soviet Latvia*. London and New York: Routledge.

TRAUMA AND MEMORY: REPRESSED ESTONIANS COPING WITH PAST

Terje Anepalo

Memories of past are an important factor in shaping the identities of people. They provide a meaning to existence and thus shape individual perception of the self. How do personal tragedies experienced shape the relationship with the past? The paper focuses on the relationship with the past of Estonians subjected to the repressions (deportations) of 1941 and 1949. Oral (biographical) interviews and written memoirs have been used as source material.

Traumatic political events have given rise to "silent memories" which are usually repressed. Such events are typically associated with collective amnesia which to a greater or lesser extent is deliberate. In acceptance of and coping with traumatic experience the central role is played by interpersonal (social sharing) and intrapersonal (rumination) cognitive processes.

What characterises the sharing of past experience of repressed Estonians in social interaction on the background of the officially practised social "amnesia"?

Similarly to relaying of tragic experience to the next generation investigated in other cultures, Estonians have avoided such transmission. It was frequently found that the next generation was aware of repressing of their parent(s) as a general fact and not in detail. Children were spared first and foremost because the memories might have caused them difficulty in their everyday lives. Mutual sharing of memories was more frequent among parents and children who had both been repressed. The compatible background of experience in those cases facilitated reminiscing and interpretation of memories.

Only extremely rarely did the repressed people reveal their past experience in wider communicative contexts. In addition to fear of possible new repressions by the authorities and personal reluctance, this attitude was entrenched by indifference and lack of understanding of others. A different experiential background precluded adequate reception of what such people might have wished to share.

Peers in ill fate had a special significance in the lives of the repressed people and in how these people established connections with the past. Peers were clearly and positively distinguished from others on the basis of common past and the resulting perception of shared identity. Interaction was conducted proceeding from the current moment of time and comical situations tended to dominate the recounting of experience. The tragic facets of the past were thus gradually shifted out of focus.

Another issue discussed in the paper is rationalisation of past justice/injustice in the memories of the repressed people and the impact on it of rehabilitation and restitution of property carried out by the government of the Republic of Estonia. It appears that acknowledgement by the authorities of the injustice inflicted was more significant for the older generation. The younger interviewees did not regard themselves as connected to any "guilt" (at the time they were children or youngsters) and consequently did not seem to be sharply aware of the need to be "not guilty". The need for rehabilitation has undergone changes even during the last decade and in the modern society it is no longer regarded to be of major importance. Restitution as material re-establishment of justice has caused different feelings and behavioural patterns in the repressed people. Restitution was opposed for considerations associated with the need to retain inner emotional balance, it was also considered to be an intruder in the peace of society as a whole. Reminiscences about restitution of property revealed the relationships with the lost property, its meaning and symbolic value. With respect to restitution memories of part of the repressed people contained a markedly nostalgic yearning for the "sweet home" that had been lost.

The intermediate decades have influenced the stories about the past. This is evident not only at personal, but also social level where memories of repressions are inevitably mostly presented through vision of the younger generation.

SÜNDMUS ERI ALLIKATE VALGUSES (KÜÜDITATUTE NÄITE VARAL)

Aigi Rahi

Pärimust kui ajalooallikat seostatakse tavaarusaamas eelkõige etnoloogide ja folkloristide tööde-tegemistega. Paraku selgub, et sellel võib olla tähtis roll ka lähiajaloo uurimisel. Massirepressioonide ajaloo uurimine pakub väga hea võimaluse pärimusel põhineva ajaloolise tõe hindamiseks.

Massirepressioonide temaatika kuulub nende hulka, millest nõukogude ajal pidi pikalt vaikima. Seetõttu oli vastava teema uurimine ja juurdepääs arhiivimaterjalidele praktiliselt võimatu. Küüditamise kui sõjalise operatsiooni allikad olid salajased. Paljud rangelt salajased korralduslikud instruksioonid tuli dokumendi saajal mõne aja möödudes saatjale tagastada, enamasti kümne päeva jooksul. Seega tuleb nende sündmuste rekonstrueerijal läbida rohket aega nõudev tööetapp, kus sadade säilikute läbitöötamisel tekib enamasti mosaiik, mille killud alles erinevate allikate analüüsi kaudu omandavad konkreetsema sisu.

Rahva mälus on aga küüditamistest kindel jälg. 1980. aastate teisel poolel pääses nimetatud teema viimaks eesti ajakirjandusse ja oli kesksel kohal tollases ühiskondlikus elus. Et arhiivimaterjalid olid eri aegadel hävitatud, Venemaale viidud või sisaldus teave vaid üksikute kildudena kolmandajärgulistes allikates, tugines Nõukogude massirepressioonide uurimine selle esimesel perioodil eelkõige *pärimusele*. See ajajärk meie ajaloost, mis oli allutatud unustamisele, lahvas ühtäkki esiplaanile kogu rahva ajaloolises mälus.

Läände pääsenud, kel puudus juurdepääs algallikatele, üritasid mälu põhjal taastada mitte ainult sündmusi, vaid kokku panna ka okupatsiooniohvrite nimekirju. 1968. a avaldati Saksamaal ilmuvas eestikeelses ajalehes Võitleja Aleks Kurgveli üleskutse “Langenud võitlejate auraamatu” koostamiseks. Aastatega kogunes sellesse nimekirja ca 15 000 isikut. Nende seas olid rindel langenud, Nõukogude võimu poolt mõrvatud, laagrites surnud, küüditatud, arreteeritud, Eestist põgenemise käigus hukkunud või teadmata kadunuks jäänud. Sellest osa, kommunistmivastases võitluses hukkunud 6666 isiku andmed publitseeriti 1998. a Eestis raamatus “Pro Patria” (Kurgvel 1969–1983; Kurgvel, Lindmäe 1998).

1990. aastatel avanes ajaloolastele tasahilju juurdepääs suletud allikatele. Ometi kulus veel aastaid, enne kui hakkasid ilmuma asjakohased teaduslikud käsitlused. Esilekerkinud küsimusi oli palju, neile vastajaid napib tänini. Sihikindlalt hävitatud materjalides leidunud teave on õnnestunud siiski kildhaaval taastada.

Alljärgnevalt püüangi võrrelda, mille poolest erineb pärimusel põhinev ajalooline tõde dokumentides kajastatust. On üsna loomulik, et neis mälu toetuvates, Läänes koostatud nimekirjades oli rohkesti vigu, kuid samas oli see tollal ainus võimalus nende nimede jäädvustamiseks.

NIMEKIRJAD JA MÄLESTUSED

Väga suured erinevused esinesid küüditatute arvus. 1949. aasta küüditatute koguarv kõikus erinevates käsitlustes 20 000st 100 000ni. Välis-Eesti uurijatel olid kasutada kaudsed andmed ja nad pidasid tõenäoliseks arvu 60 000. H. Ligi ja E. Laasi poolt arhiivandmetest ammutatud arvu 20 702 peeti vähendatuks. (Ligi 1988, 1989ab; Laasi 1987, 1989ab). Andres Tarand heitis ajaloolastele ette oskamatusust ja ebaprofessionaalsust (Tarand 1989). Teda ja paljusid teisi takistasid nii väikest arvu uskumast isiklikud mälestused: pealtnägijad olid loendanud vaguneid, mälestustes aga kordus ikka ja jälle motiiv vagunites valitsenud tohutust ruumpuudusest. Alles kümme aastat hiljem, tuginedes põhjalikult läbitöötatud ja nüüdseks ka suures osas publitseeritud küüditatute

nimekirjadele, selgub, et tollaste päevade hirmutekitavad kogemused ei andnud teed objektiivsele hinnangule (Rahi 1998: 62–64).¹

Üsna mitmele 1980. aastate lõpu ja 1990. aastate alguse esmaäljaannetele, milles on kasutatud rohkesti mälestusi, on neis esinevate vigade tõttu hiljem osaks langenud palju etteheiteid. See paneb ajaloolased mälestustega üsna ettevaatlikult ümber käima. Tõsi, et tegemist on väga väärtusliku allikaliigiga, ei eita sealjuures keegi.

MÄLUPILT VERSUS ARHIIVIALLIKAS

Küüditamine oli vapustus, mis sööbis kauaks ohvrite mällu. Selle sündmuse vahetute tunnistajate talletatud informatsiooni väärtus on ajaloolase jaoks aga väga eripalgeline.

Nii võib esitatud küsimusele järgneda konkreetse vastuse asemel sootuks vaidlus stiilis “selle kohta olen ma kuulnud midagi sellist” või “meie kandis oli kõik hoopis teisiti”. Mõned neist on eriti kategoorilised.

See väide, et küüditati umbes nii, et keda kätte saadi, viidi ära ja kui puudu tuli, võeti “keegi” juurde, ei pea paika. Iga perekonna kohta oli koostatud kirjalik dokument märtsi alguses ja kui kedagi ei saadud kätte, siis koostati aruanne, mis põhjusel jäi see ja see ära viimata. (A. Tompsoni ankeet)².

Täpsustuseks peab ütlema, et vastav puudu olev dokument võidi vormistada ka veel enne ešeloni väljumist, kuid küüditamise korraldusliku poolega sai 1949 märtsis kursis olla vaid väga kindel ringkond, kelle hulka küüditatud küll ei kuulunud (v.a väga äärmuslikel puhkudel).

¹ Mis puutub vagunite ülekoormatusse, siis olid viimased Eestist väljuvad ešelonid tõepoolest väga ülekoormatud, erinevalt esimestest. Ešelonide lõpus oli aga ridamisi tühju vaguneid, mõnesse neisse olid paigutatud küüditatute asjad, millest paljud hiljem ilma jäid.

² Kasutatud ankeetide materjalid artikli autori valduses.

Paraku ongi aeg nende sündmuste kirjeldamisega nii kaugel, et ehedat mälestust jagub juba harva. Paljud sündmuste kaasaegsed on surnud või liiga noored, et seda aega mäletada. Paremateks korrespondentideks on osutunud naised, kellel olid tollal väikesed lapsed, ja mehed vanuses 16–36 aastat.

Oma senises uurimistöös olen kasutanud nii küüditatute kui sellest pääsenute anketeerimist ja intervjuerimist. Võrreldes elulugude uurijatega, kes hindavad esitatud lugu kui tervikut, soosides autoripoolset teemade, rubriikide valikut, eelistab ajaloolane pigem küsimustikku ning üritab suunata vastajat abistavate ning faktikesksete pärimistega. Paljud vastajad tahaks vestlusel isevoolu teed minna lasta ning seda suunamata eelistataks rääkida sootuks millestki muust. Samas on palju seiku, millele vastajad ise üldse tähelepanu ei pööraks, kui just ei küsitaks. Ka küsimustiku koostaja ei pruugi pöörata alati tähelepanu faktidele, mis omandavad kindlama tähenduse alles teema põhjalikuma uurimise käigus. Ja siis võib olla abi ka esmapilgul kaudsetena tunduvatest kirjeldustest.

Esitan mõned näited, kuidas iseloomustavad sama sündmust eri allikad, olgu nendeks siis suuline ja kirjalik või kaks ja enam suulist/kirjalikku allikat. 1996. aastal korraldasin 1949. a Tartumaa küüditamisnimekirjades olnud isikute ankeetküsitluse, millele vastas üle 300 inimese, tänaseks on nende arv *ca* 400.

1949. a märtsis pääses küüditamisest ligi kolmandik nimekirjadesse kantutest. Seetõttu küsitlesin ka pääsenuid, selgitamaks, mil moel pääsemine võimalikuks osutus, millised olid operatsiooni läbiviimise nõrgad küljed. Kõrvuti bürokraatia näpuvigadega oli heasoovlikke hoiatajaid ja ka lihtsalt õnnelikke juhuseid. Samas on tegu üsna delikaatse ainesega. On tõsi, et kui üks pere nimekirjast kustutatigi, lisati nende asemele juba järgmine. Igaüks kasutas ju võimalust enese või oma lähedaste päästmiseks.

Küüditamisest sain teada pärast lõunat, päeval, mille öösel algas viimine. Pärnust helistas Aino ja küsis, kas ma õhtul sünnipäevale lähen. Ütles, et oodatakse kogu peret ja luges ette, kes veel külast kutsutud on. No siis oli asi selge (S. Põhako ankeet), [kes kuulusid väljasaadetavate sekka. Noor vallaametnik lippas pimeduse varjus külarahvast hoiatama.]

1996. aastal otsis mind üles üks mees, kes eelistas ankeedile vastamise asemel vestlust ja rääkis loo, kuidas teda 1949 märtsipäeval oli hoiatatud ning kuidas ta end küüditajate eest varjas. Samas ei pääsenud äraviimisest tema seitsmendat kuud rase naine, kellega naise ema vabatahtlikult kaasa läks, sest ei söandanud tüdart üksi jätta. Mees tulnud mõni päev hiljem redust välja ja läinud Tartu "halli majja" (julgeolekusse) ning palunud end naisele järele saata. Mitmekordsetest palvetest hoolimata ei lubanud võimud tal Siberisse sõita. Antud juhtumi puhul püüdis mees oma tegu vabandada. Loo teine osapool oli teisel arvamusel. Mees jäi Eestisse, kus ta lõi mõne aasta pärast uue pere. Paraku ei tea ma ka rohkem juhtumeid, kus kedagi oleks takistatud perele järgnemast. Enamik näiteid on sellised, kus osa pereliikmete äraviimise korral järgnesid neile teisedki. Juhtus sedagi, et aastaid hiljem Siberisse omakseid vaatama sõitnu võidi määramata ajaks sinna jätta.

Instruktsiooni kohaselt võidi väljasaatmata jätta raskesti haiged ja viimast kuud rasedad. Teame ka seda, et sellest ettekirjutusest ei peetud kõikjal kinni. Eraldi nõudena ei tohtinud välja saata neid, kelle lähedane pereliige oli teeninud Punaarmees, kuid ega seegi tegelikkuses päästnud.

Segadust tekitas see, et vend oli olnud Punaarmees. Nõuti tema dokumente selle kohta, aga ma ei leidnud neid kuskilt. (I. Paunmaa ankeet).

Seega oli seadus üks ja praktika teine asi. Mälestuskillud juhivad uurija tähelepanu seikadele, millest siiski ei piisa nende kinnitamiseks ega ümberlükkamiseks. Vajaliku kinnituse leiame dokumentidest. Ja kindlasti ei ole võimalik vaid mälule tuginedes taastada väga mitmeid tahke, sh seadusandlikku poolt. On küll kirjeldusi, kuidas võimud ühes või teises kohas näiteks küüditamisel ja hiljem asumisel olleski talitasid, kuid konkreetseks vastuseks vajame ka vastavasisulisi ettekirjutusi ning otsuseid.

Suuri erinevusi on küüditamise käigu kirjeldamisel. Mälestustes valitseb teadmine, et kaasa võis võtta vähe kraami. Kus ainult riided, kus antud siiski 3 tundi asjade kokkupanemiseks ja lubatud iga inimese kohta 50 kilo pagasit. Küüditajatele antud instrukt-

sioon³ lubas iga perekonna kohta kaasa võtta 1500 kg toitu ja kraami (Sabbo 1996: 845).

Kummal allikal on õigus? Asja lähemal uurimisel selgub, et valitseski variantide paljusus ja kaasavõetava pagasi suurus ulatus 16 kilost 2 tonnini, kusjuures takistuseks võis saada nii transpordi korraldamatus, küüditajate hirm ja ebakindlus kui ka vallandunud paanika.

Küsimusele, kas rongist mõni inimene ka põgenema sai, on vastatud, et *ei olnud rongis mingeid üleloendusid ega põgenemiskatseid. Põgenemistest kuulda ei olnud. Kuhu seal minna! Räägiti, et esimesi põgenikke oli juba Ristil olnud ja ka tee peal Venemaal oli veel põgenikke. Muidugi loeti meid täpselt üle, ülelugemisi tehti iga päev, vahest mitu korda päevas, ka tervise kohta päriti iga kord. Arst käis küll igal hommikul vagunis tervise kohta küsimas ja jagas ka mingeid tablette soovijatele.*

Aruannetest NSVL siseministrile loeme, et küüditatute üleloendamine teeloleku ajal kuulus saatjate igapäevakohustuste hulka. Ešelonides oli Moskvast saabunud meditsiinipersonal. Arstide hinnangul oli ravimitega varustamisel suuri puudusi, osas ešelonides polnud üldse ravimeid (Sabbo 1996: 849, 876).

Omaette probleemiks jääb objektiivse hinnangu andmine kogu küüditamise vältel toimunud põgenemistele. Praktiliselt kõik küüditatud mäletavad, et midagi niisugust juhtus. Eks need lood levisid suust suhu ja moondusid seeläbi tihtilugu tundmatuseni. Nii mõnigi paarikuine põgenemiskatse on osutunud aruannete põhjal paari-päevaseks. Samas, teades, et kui mõni asumisele saadetu põgenema pääses, järgnes ka järelevaatajate karistamine, on põhjust arvata, et kõik juhtumid ei ole aruannetesse jõudnudki. Aruandest aruandesse käib läbi arve, kui palju põgenikke on jätkuvalt jooksus, keda pole õnnestunud tabada. Eestlasi on neis nimekirjades võrdlemisi harva (Vene Föderatsiooni Riiklik Arhiiv. F. 9479. N. 1. S. 455).

Teame, et arvestatav osa Siberisse küüditatutest on seal arreteeritud ning seejärel vanglasse saadetud. Ka vangistamiste sage-

³ NSVL siseministri 12. märtsi 1949. a käskkirj nr. 00225 *Kulakute ja nende perekondade, bandiitide ja natsionalistide perekondade väljasaatmise kohta Leedu, Läti ja Eesti territooriumilt.*

dus on jätkuvalt vaieldav. Enamasti jäävad ka vangistamiste põhjused ebamääraseks, sest neid on interpreteeritud mitmeti. Tuli ette juhtumeid, kus inimesi vangistati nõukogudevastase tegevuse paragrahvide alusel (lauldi eesti laule, räägiti jutte, mida tõlgendati nõukogudevastase propagandana). Need motiivid korduvad nii sündmuste tunnistajate kui ka lihtsalt neist kuulnute mälestustes.

Seevastu varastamisega seotud vangistamistest ei soovita eriti rääkida (ehkki asja lähemal uurimisel selgub, et inimese vangistamise aluseks oli just nimelt selline juhtum). Üldkehtiv moraal peab varastamist paheks ja ega neist taheta ka rääkida. Mõistmiseks tuleb arvestada olusid, kuhu need inimesed olid sattunud. Varastatud toidust sõltus inimese enda või tema perekonna ellujäämine. Vargus võimaldas ära elada. Kas inimesi, kellelt riik oli praktiliselt kõik neile kuuluva enesele võtnud, saab üldse riigi ja kolhoosi tagant varastamise eest hukka mõista? Siberis oli eestlaste üldine suhtumine näppamisele muutunud ja seda seostati mälestustes teoorjuse ajaga.

Eraldi tahan rõhutada, et vahel on mälestustes kirjeldatud intsidente, millele vaevalt mujalt kinnitust leida õnnestub. Üks sellistest juhtus hiidlaste ešeloni transportimisel mandrile:

Õo hakul jõudsimme Jaagarahule. Seal meid laaditi laeva "Läänemaa". Kõrval oli ka teine laev, vist "Visera", selle pardal märkasin järgmisel päeval oma koolivenda. Laeva laaditi paar päeva, vedu oli ju kaugel ja transport väeti. Laevad lahkusid sadamast üksteise järel, meie "Läänemaa" läks teisena. Saatjaks oli sõjaväekaater. Sõitsime suure tiiruga ümber Hiiumaa mööda Läänemerd. Kusagilt oli aga lahti pääsenud mere miin ja see ulpis nagu sarviline saatan seal laineteharjal, pealegi üsna ähvardavalt meie suunas. Eelmiselt laevalt anti märku semaforilippude abil ja nii saadi ikka mööda laveerida sellest ümmargusest ja sarvilisest surmast. Kui ta oli meie seljataha ohutusse kaugusse jäänud, hakkasid kaatrimedheda kergetest suurtükkidest tulistama. Küllap vist tahtsid pihta saada ja uputada. Arvatavasti see asi nii lõppeski. Jälle pidime tänama Punaväge, kes meie elu päästis. (U. Suurtee ankeet).

Siseministeriumi töötajad, kes transpordi eest vastutama pidid, sellest ei räägi. Seevastu julgeoleku aruannetest on nimetatud seik äramärkimist leidnud, mis kinnitab veel kord, et töös tuleb kasutada kõigi tasandite materjale saavutamaks analüüsiks vajalikku baasi (Pool 1992).

MILLEST SÕLTUB MÄLUPILT?

Enamus elulugude kirjutajaid on tundnud soovi end kirjutamise kaudu väljendada. Inimesi intervjuerides on minul tulnud vahel olla ka halb inimene. Mitmed mälestused teevad valu, mispeale olen saanud vastuseks: *ära parem torgi*. Inimesele on siiski antud hea omadus, mõne aja (mis igauhe puhul on individuaalne) möödudes halb unustada. Ja kuigi mitmed vastajad on küllalt jäigaks muutunud, on enamusega meie vestlus siiski hästi sujunud.

Üheks olulisemaks mõjuriks, mis määrab mälestuste iseloomu, on osutunud jutustaja vanus sündmuste toimumise hetkel. Eri põlvkondadesse kuuluvad inimesed võivad ühest ja samast sündmusest esitada kvalitatiivselt erisuguse ülevaate. Väikeste lastena küüditatud teavad, et küüditamine ise oli mingi painava unenäo sarnast. Konkreetseid fakte nad ei mäleta ega saagi seda teha. Paremal juhul on nad kaudseks infoallikaks, edastades vanematelt ja teistelt saatusekaaslastelt kuuldu. Sagedamini jutustavad nad edasi raamatust, ajalehest või ka oma pere toimikust loetut. Seega on tegu juba sekundaarse mäluga.

Tuleb tõdeda, et mälestuste põhjal saadud üldpilt asumisel viibitud aastatest ei ole eriti rusuv. Üsna meelsasti räägitakse sõpradest, koerustest, meeldivatest seiklustest. Kuni 10-aastaselt küüditatute jutust leiame solvumist ja etteheiteid hoopis seoses Eestisse naasmise meenutamiselega. Kodumaa ei hinnanud oma koju tagasi saabunuid, neil oli raskusi keelega. Sõbrad olid pahatihti seal, mitte siin. 14–15-aastaselt küüditatute mälestustesse mahuvad esimene armastus ja palju muud ilusat. Kõige masendavam on kuulda või lugeda küpses tööinimese eas äraviidud perekonna-inimeste mälestusi — just nemad olid silmitsi vägivallaga, mis purustas kogu nende senise maailma.

Ka tollaste täiskasvanute mäletamine on mitmesugune. Mõned olid niivõrd vapustatud ja šokis, et ei mäleta suurt midagi. Suur osa kirjeldab sündmusi kiretult, otsekui pealtvaataja silmade läbi nähtuna. Samas on ka väga emotsionaalseid kirjeldusi. Nendegi puhul on ette tulnud, et mitmed isiklikud mälestused on segunenud teisest infoallikast pärinevaga. Näiteks väites, et *meie* [Paldiski] *ešelonis oli 1735 inimest*, ei saanud küüditatu tol ajal kuidagi teada täpseid arve, need on alles hiljaaegu avalikustatud. Faktide analoogne esitusviis aga on vahel üsna jõuline.

KOKKUVÕTTEKS

Repressioonide valdkonnas on mälestused jätkuvalt üheks põhi-allikaks. Kuid neid peab kasutama üksnes allikakriitiliselt ja komplekselt. Paljud sündmused kipuvad mälestustes võimenduma (nt inimesi oli väga palju) või vastupidi, tuhmuma. Aeg-ajalt mainitakse tagantjärele teatavat kangelaslikkust, millel oli toimumise hetkel väiksem mõju. Samas tuleb ettevaatlik olla ka Nõukogude aruandluses esinevate liialdustega. Nii nagu mälu võib meid aeg-ajalt petta, võib ka paber vahel valetada.

Küüditatute mälestuste kogumiseks on käes viimane hetk, nende analüüs võib jääda ka hilisemasse aega. Samade allikate põhjal võib kümne aasta pärast ilmuda hoopis teiseilmeline käsitus. Aeg röövib küll ehedad mälestused, kuid võib sündmusest kaugenedes pakkuda tõepärasema pildi möödunust.

KIRJANDUS

- Kurgvel, A. 1969–1983. Auraamatu andmete kogu. — *Võitleja*.
 Kurgvel, A., Lindmäe, H. 1998. *PRO PATRIA. Auraamat Teises maailmasõjas langenud Eesti vabadusvõitlejaile*. Okupatsioonide repressiivpoliitika uurimise riiklik komisjon, 12. Tartu.
 Laasi, E. 1987. Mõnede lünkade täiteks. — *Sirp ja Vasar* 27.11.
 Laasi, E. 1989a. Veel lünkadest. — *Sirp ja Vasar* 17.02.
 Laasi, E. 1989b. Veelkord märtsiküüditamisest 1949. — *Rahva Hääli* 11.07.

- Ligi, H. 1989a. Märtsiküüditamine 1949. — *Rahva Hääl* 26.03.
- Ligi, H. 1989b. Veel märtsiküüditatute arvust. — *Edasi* 08.07.
- Ligi, H. 1988. Ääremärkusi küüditamise ajaloole. I–III. — *Kleio* 1, 13–15.
- Pool, V. 1992. Operatsioon “Priboi”. Hilinenud reportaaž märtsiküüditamisest. 1–5. — *Õhtuleht* 25.03.
- Rahi, A. 1998. 1949. aasta märtsiküüditamine Tartu linnas ja maakonnas. Tartu.
- Sabbo, H. 1996. *Võimatu vaikida*. Kd 2. Tallinn.
- Tarand, A. 1989. Küüditamisest kõrvalehoidunu kaalutlusi. — *Edasi* 26.07.
- Vene Föderatsiooni Riiklik Arhiiv (Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federatsii). F. 9479. N. 1. S. 455.

A HISTORICAL EVENT IN THE LIGHT OF DIFFERENT SOURCES (ACCORDING TO THE REPORTS OF REPRESSED PEOPLE)

Aigi Rahi

The topic of Mass Deportations belongs to the subjects, which were forbidden to talk about during the Soviet time. In the memory of people there were and still are firm prints. In the second part of the 80-s the topic appeared in the press and was in the focus of the social life of the time. The period of our history, which was to be forgotten, broke out into the limelight in the historical memory of the nation.

Many years passed before first appropriate scientific treatments were published. Source material for the investigation of the history of mass deportation is sketchy, much material has been purposefully destroyed. All material is to be restored piece by piece, hoping at the same time to find the lapses of bureaucracy of the time.

Alongside with written sources quite an important role is played by oral sources. Those people who could escape to the West and had no access to basic sources, tried to restore not only events on the basis of memory but also draw up the lists of victims of occupation. It's natural

you can find mistakes in them but at the same time it was the only way to record the names.

Deportation was a shock, which was engraved into the memory of victims for a long time. The information given by direct witnesses can be of very different value for a historian. It depends on person's age and, for example, on the treatment he underwent. The event was memorised like a general nightmare by children. They don't and can't remember concrete facts. They could be only indirect witnesses, as they are relaying on information heard from parents or other victims. Sometimes they tell you stories read from newspapers or books or their family files. Thus it concerns only secondary memory.

Memories of adult people are also different. Some people were so shattered and shocked that they don't remember much at all. Some people are describing the events so dispassionately as through the eyes of spectators. At the same time there are very emotional descriptions. It often happens that their personal memories are mixed with information received from other sources, but such presentation is usually quite vigorous. There is very little genuine recollection. Many contemporary people are dead or were too young to remember the time. The best correspondents have been women who had small children and men who were of the age of 16–36 at the time.

During my present study I have been inquiring and interviewing deported people and those who managed to escape from it. Compared to researchers of biographies who assess the story as a whole, favouring the topic and column choice of authors, a historian prefers questionnaires and tries to assist the respondent with fact-centred inquiries. There are a lot of matters, which the respondent wouldn't pay attention to.

To confirm or disclaim the facts it is insufficient to have only recollections. We can find the necessary affirmation only in documents. As the documents were secret we must look for them in different funds of archives.

KUIDAS MÕISTA PÄRIMUSJUTU TÕDE?

Tillu Jaago

Küsimus sellest, kas on tõsi, mida räägitakse, on sama vana kui maailm. Folkloristi jaoks teevad selle küsimuse tähelepanuväärseks vastandlikud arvamused rahva seas räägitavate lugude tõepärasust. On neid, kes kahtlevad ja ütlevadki siis ettevaatlikult: *rahvas räägib nii*. On neid, kes seda loriks peavad: *ah, vananaiste jutt*. On neid, kes teavad, et see on nii, *nagu tegelikult oli*. Olen jõudnud ka järeldusele, et rahvajuttudesse süüvimine võimaldab aru saada ideoloogilistest valedest. Näiteks väide, et Tammsaare “Tõde ja õigus” ei peegelda kuidagi eestlase olemust: algab ju teos kirjeldusega, kuidas tullakse Vargamäele, aga eestlasele ei ole rändamine omane. On tõsi, et meile tuntud eestlane ei ole rändava eluviisiga (maaharijatele ei ole see iseloomulik). Kuid samas algavad pärimuslikud suguvõsa ajalood nimelt kusagilt tulemisega (toomisega): *esiisa tuli pärast Põhjasõda Rootsist; esiisa vahetati jahikoerte vastu Hiiumaalt Virumaale; esivanemad on pärit Viljandi- maalt, kui isa oli nelja-aastane, tuldi Virumaale, kus rendihinnad soodsamad ...* Üks selliseid suguvõsa ajaloo algusi seostub ka talu- de päriksostmisega, nagu kirjeldab Tammsaare.

Kõigil õigus, see on nii, kuid mitte ainult. Seega, küsimus ei ole mitte selles, kas see on tõsi, küsimus on selles, missugust tõde rahvajutt peegeldab.

MIDA TÄHENDAVAD MÄLESTUSED RAHVALUULETEADUSES?

Rahvaluule üks omaaegseid eestikeelseid termineid on *rahva-mälestused*. Jakob Hurt kirjutab 1871. aastal:

“Need mälestused on kahte seltsi: Esiteks mitmesugused kuulutused ja jutustused selge suusõnaga, mis lapsed oma vanemailt kuulevad ja mis sedaviisi põlvest põlve päritakse, tõiseks mitmesugused teadused, mis vanad veel tänapäev mõnes paigas elos olevad rahva kombed, pruugid, arvamised, usud, ütlused ja vanad sõnad meile vanast rahvast annavad. Esimesi tunnistusi võime otsekohesteks ehk avamälestusteks nimetada, sest et nemad otsekohe, igamehe teadu pärast, avalikku tunnistust vanast ajast annavad, tõisi jälle otsekohetumateks ehk salamälestusteks, sest nemad mitte otsekohe ei kõnele ega kuuluta, vaid et vana aja teadused neis nagu tuum koore sees varjul seisavad ja teravat tähelepanejat ootavad, kes neid säält välja koorib.” (Hurt 1989: 9).

Jakob Hurda aegne rahvaluuleteadus oli suunatud minevikku, mis annab rahvaluule interpreteerimisele teatud vaatenurga. Näiteks 20. sajandi I poolel rahvaluuleteaduses tooniandvaima uurimissuuna ajaloolis-geograafilise koolkonna püüdluseks oli selgitada rahvaluuletekstide algupära. Eeldati, et osa tunnuste poolest sarnased tekstid on tagasi viidavad ühele algkujule, ehk nagu Arvo Krikmann piltlikult iseloomustab: “Traditsioon tervikuna meenutab selle kujutelma järgi hõredavõitu metsa, kus puud on küll haralised ja mõnede naaberpuude oksad ehk ka üksteisest läbi põimunud, kuid iga haru kohta on selge (või vähemalt selgitatav), millise tüve küljest ta pärineb.” (Krikmann 1999: 52–55). Selle võrdluspildi järgi on kuuldud ja kirjapandud tekstid puude oksaharud või võrsed, mis pärinevad ühest alustekstist — tüvest. Sellise lähenemisi viisi puhul suureneb võimalus, et uurija otsib nn õiget teksti. Õigeks peetav on varasem, vanem tekst. Uurimisel keskendutakse tekstis sisalduvale teatele ja/või selle väljendusvõtetele.

Periooditi tuntakse aga suuremat huvi oleviku vastu (nt valgustusajastu kirjamehed; 1920.–1930. aastate uurijad; aktuaalne on see käsitlusviis ka paljude tänapäeva uurijate jaoks). Viimase käsitlusviisi puhul ei esitata endale küsimust, millised olid need jutud algul või millisena nad tekkisid. Küsimus on selles, miks see teema on uuritaval ajahetkel selle või teise pärimusrühma jaoks oluline ja aktuaalne; kuidas pärimusrühma vaateulatus ja huviväljad kujundavad konkreetseid teemasid ja süžeid kuulnud juttudele tuginedes ikka uuesti ja uuesti. See tingib omakorda pärimusrühma sotsiaalkultuurilise tausta jälgimise.

Järeldus. Teemad ja süžee-elementid, mida praegu viljeldakse (pärimuslik päritolu, suguvõsa ajalood, isikuloolised perepärimusjutustused ... ajalugu käsitlevad teemad: sõda, nõukogude aeg ...), on suures osas vanad, kuid iga teemalahendus kuulub jutustamishetkesse kui ainukordsesse aegruumi.

Näide. Pärimus muutub põlvkonniti, kuivõrd iga põlvkond elab oma ajas. Paaris varasemas artiklis olen näidanud, kuidas taluostuga seotud isikulooline pärimus kujundatakse vastavalt jutustajate arusaamadele, vajadustele ja maitsele ümber. Keskne süžee seostub taluostuks vajaliku raha kogu(ne)misega salapiirituseveo retkedel. Vanema põlve, veel talupärijast jutustaja jaoks on kõige olulisem tulemus — vanaisa ostis talu, seadis selle järjele ning järgmised põlved said mõelda nii täisväärtuslikule toidule, riietusele kui ka haridusele. Keskmine põlvkond, kes lapsena talust ilma jäid, keskenduvad oma jutustustes raha ja inimsuhete teemale. Noorima põlvkonna jaoks on aga kõige olulisem salakaubaveo ohtude ja seikluste kujutamine (Jaago 1995; 1997: Lisa 2).

Pärimuses tehakse kärpeid, unustatakse ebaoluliseks peetav. 20. sajandi lõpus ei tajuta aega, mil puudusid perekonnanimed (need oleksid nagu kogu aeg olemas olnud isegi siis, kui teatakse oma perekonnanime päritolust); ei tajuta suulise ja kirjakultuuri üleminekuaja usaldust või usaldamatust kirja vastu (kas taluostudokumentis allkirja asemel olevat kolme risti tõlgendada oskamatusena kirjutada oma nime või hoopis polnud kirjutatud nimel seda võimu, mis kolmel ristil?); kõnelemata paari sajandi taguse taluelu pisiasjade mõistmisest. Suguvõsa ajalugudes ilmneb suundumus eraldada ebaoluline (kõneldakse vaid neist esivanematest,

kes on olulised talu hea käekäigu seisukohalt); jutustuses toimib nn aegade kokkujooks, mille tõttu osa põlvkondi jääb esivanemate reast välja, ajas kaugemale ulatuv osa antakse edasi napolisõnaliste teadete kujul, pikemaid süžeid kohtab reeglina kuni viis põlve tagasi. Suguvõsa ajalugu koondub eri aegadel erisuguste mälu pidepunktide ümber. Talukeskses pärimuses tiirleb kogu teave talu ümber, kuid koos talude kadumisega pärimuse pidepunktid muutuvad: oluliseks saavad juured, suguvõsa liikmete geneetiline seotus (Jaago 1995; Jaago 2000: 174–177).

Veelgi selgemini ilmneb jutustamisaja vaatenurga tähendus ning mõju pärimustekstile, kui kõrvutada ühe ja sama jutustaja eri ajal (erisuguse eesmärgiga?) loodud tekste. Järgnevad kaks näite-teksti pärinevad 1905. aastal Virumaal sündinud, Teise maailmasõja keerdkäikude tõttu Ameerika Ühendriikidesse emigreerunud mehelt. Üks lugudest on kirjutatud 1953., teine 1970. aastal. Faktitasand oluliselt ei muutu, muutuvad rõhuasetused. Esimesel juhul tajume eesti pärimusele omast ülesehitust, tagasisivaatavat, ema ja venna jutustustele tuginevat esitust. Teisel juhul ilmneb, et adreasaat on oluliselt teistsugune: kirjeldatakse täpsemalt neid olukordi, mis ameeriklase jaoks on ilmselt tundmatud; tajutav on ka kirjutaja suhe sõdadesse ja sellega kaasnevasse ülekohtusse, mida ta Teise maailmasõja tõttu ise koges.

Emalt ja vennalt saadud andmetel toodi minu esiisad pärast Põhja sõda Hiiumaalt Keremaa külast Kahula külla Viru maal. Sinna olevat toodud 3 perekonda, keda kohalik mõisnik vahetanud oma jahikoerte vastu. Põhja sõda oli laastanud maa tühjaks ja Narvast Rakvereni polnud kuulda kukelaulu nagu seda kind. Šeremetjev Peeter Suurele ette kandis. Nii siis oli vaja orje ja neid vahetati koerte vastu. (MK. K I: 2. USA 1953).

Minu esivanemad, isa poolt, põlvnevad Hiiumaalt Keremaa külast, kus nad nagu kõik eesti rahvas 17 ja 18 ning 19 sajandil Balti aadli (mõisnikute) pärisorjadena pidid elama ja töötama oma perekonnale mõisa põldudel päeval ning õhta ning öösiti ja pühapäeval oma viletsas talus, et oma peret elatada. Pärast

suurt Põhja sõda Vene ja Rootsi vahel, kui Vene barbaarsed sõdurid, naisi lapsi tapnud ja Venemaale mehi vangi — orjadeks viinud ei olnud Alutagusel 1706 a enam kuulda kuke laulu ega koera haukumist. Kui Peeter Suur pärast rootslaste löömist 1713 otsustas maa oma alla heita, siis varjupaikadest tulid oma mõisatesse tagasi parunid, neil aga polnud vajalikke orje — eestlasi. Niisiis Virumaa Jõhvi kihelkonnas Tammiku mõisa parun läks Hiiu maale, kus venelased ei suutnud oma hävitus-tööd teostada. Nagu ikka pärast sõdade rahal ei ole suurt väärtust. Sel ajal parunid olles suured jahisportlased, kasutasid raha asemel jahi kallid koeri. Nii saigi Tammiku mõisa parun Hiiumaa mõisnikuga kokku ja vahetas koerte vastu kolm orja perekonda ja need olid: [---]. (MK. K II: 3–4. USA 1970).

JUTU JA JUTUVÄLISE TEGELIKKUSE SUHE

Rahvaproosas on mitmesugusid väljendusvõimalusi. Üks laialt kasutatavaid viise erinevate maade folkloristikas on juttude jaotamine kaheks: esmalt tõsielu vahetult peegeldavateks juttudeks, milles räägitavat peetakse tõeks; teiseks, teadlikeks fiktsioonideks, mida sageli on nimetatud ka väljamõeldisteks, aga see ei ole õige, sest neis juttudes on tegelikkuse faktid ühendatud teisel moel kui tõsielust neid seoseid tunneme, faktid ise on aga pärit tõsielust. Vastavalt sellele, kuidas kujutatakse jutus, mis on omaette uus reaalsus, jutuvälist tegelikkust (aeg-ruumi), jaotatakse jutud žanriteks.

Järeldus. Et mõista pärimusjutu tõde, on kõigepealt vaja aru saada selle jutu žanrispetsiifikast.

Näide. Anekdoot: kuulaja tabab intuiitiivselt, et selles öeldav tõde ei peitu tõsielufaktides (aja, koha ja tegelase täpses määratlemises). Vastupidi, tajutakse, et tõsielufaktid on oma kohalt tahtlikult ära nihutatud. Loodud kujundi kaudu tajutakse ajastu, tegelase, koha vms olemust kui tõde.

K. Vaino peab kongressil kõnet: “Kui meie need plaanid kõik täidame ja võetud kohustused ja veel ületame, hakkame paremini elama.” Saalist keegi: “Aga meie!” (Oras 1990).

Anekdoot on lõõv siin ja praegu. Uutes oludes vahetatakse tegelasi ja kohti, kuid asjade ja nähtuste olemust kirjeldatakse samade süžeede abil — see on anekdootide püsiv osa (vt lähemalt näiteks Tuisk 1995: 74 jj). Me võime mäletada varasemast ajast pärit anekdoodi omaaegset tähendust, kuid sel juhul on anekdoot kui minevikuteemalise jutustuse osa.

Rahvaluule žanrispetsiifika esmaseks aluseks on teksti ja tekstivälise tegelikkuse suhe. Ühe võimaluse neid suhteid kirjeldada pakub Sergei Nekljudov (1995): projekteeriv (tekstis antakse võimalikult üksüheselt edasi tegelikkus — dokumentaalne fikseerimine); imiteeriv (tegelikkuses olnud või hetkel olevat kujutatakse piltlikult vastavaid poeetilisi tehnikaid kasutades); manifesteeriv (teksti abil luuakse tegelikkus). Suguvõsalood projekteerivad selles kontekstis tegelikkust: tuginevad mälestustele, mille abil kõneldatakse olnud asjadest nii, nagu teatakse need toimunud olevat. Neis tekstides keskendutakse sündmustele ja isikutele ning alles siis sündmuse koomilisele või traagilisele aspektile: sellele, mis pakub ainet süžee arenguks. Niisuguse väite aluseks on tähelepanek, et suguvõsaajalugudes jäävad mälusõelale esivanemate nimed, elukohad ja tegevus, aga mitte nende saatuse üksikkohad või isiku erilised omadused (Jaago, Jaago 1996: 51; 56–58). Probleem on aga asjaolus, kui pärimusliku dokumendi kõrvale panna teised, siis alati üks ei kinnita teist. Seega, millist dokumenti kujutab endast tõsielust kõnelev pärimus?

PÄRITOLULUGUDE TÕED

“Inimese puhul ei saa meenutamist kirjeldada lihtsalt mingi sündmuse tagasikerimisena, varasemate muljete häguse kujutluse või koopiana. See ei ole lihtsalt mineviku kordamine, vaid pigem mineviku taasloomine; tegemist on loova ja konstruktiivse protsessiga. [...] Me elame palju rohkem tulevikku suunatud kahtlustes ja hirmudes, muredes ja lootustes, kui mälestustes või praeguse hetke läbielamustes. [...] Mõelda tulevikule ja elada tulevikus — see kuulub lahutamatu inimloomuse juurde.” (Cassirer 1999: 81; 83–84).

Juttudes peegeldub minevik (mis juhtus kunagi; mis kunagi on olnud); olevik (kuidas praegu minevikku mõistetakse; mis suhtes on olnu tähtis praegu); tulevik (milline on asjade paratamatu kulg; mida ei tohi unustada; mida tahetakse jutustamise kaudu saavutada; mineviku mäletamise tähendus seisneb selles, et hõlmata tulevikku, et end tuleviku jaoks ette valmistada. Neid tegelikkuse eri aspekte ühes ja samas jutus on nimetatud ka mineviku-, oleviku- ja tulevikutegelikkuseks (Gerndt 1986: 38 jj).¹ Pole olemas üht ja ainust pärimustõde, viimaseid on mitu ja neid tuleb tekstist otsida erinevatest vaatepunktidest.

Mineviku mäletamine kui ajaloolise tegelikkuse vahetu tunnetamine ühelt poolt ja jutustamise käigus edasi antavate teadmiste vajalikkus jutustamisajal teiselt poolt moodustavad pärimuse raamid.

Järeldus. Suguvõsa ajalugu peegeldav pärimusjutustus hoiab küll alal teadmisi minevikust, kuid pärimus muutub paindlikult ja selle kaudu hinnatakse neid teadmisi pidevalt ümber.

Näide. 1990. aastate alguses kogutud esivanemate-teemalises pärimuses tuleb esile kaks suundumust: paikliku eluviisi väärtustamine ja esiisa tulek kusagilt "siia". Esmapilgul välistavad need suunad teineteist: paikus—rändamine, kuid tegelikult need täiendavad teineteist, sest orienteeritakse püsiva, kestva suhte väärtustamisele. Need jutud peegeldavad taluühiskonnas väljakujunenud ja sellele järgnenud nõukogude perioodil korrigeeritud hoiakuid.

Väärtustatakse seda, kui esivanemad on elanud "siin" kaua (200–250 aastat). Sellega tõstetakse esile suguvõsa kestvust ja seotust kodukohaga. Talupojauhiskonnas oli põlvkondade seotus ühise töö ja elukoha kaudu igale järgnevale põlvele eeliseks: esiisa ehitatud hooned või haritud põllud, hooldatud mets jne kujundasid vahetult järeltulevate põlvede igapäevaelu. Järjepidevus, mis väljendus talupidamises ja mille sümboliks sai *tal*u, oli selles ühiskonnas looduse ja inimeste suhete tasakaalu seisukohalt otstarbekas ja seetõttu ka tunnustatud, teistest eluviisidest hinnatum. 20. sajandi lõpus peegeldub see varasemast ühiskonnast pärit eelis-

¹ Helge Gerndt käsitleb tegelikkuse peegelduse eri aspekte klassikalistes pärimusjuttudes, sh ka muinasjuttudes (Gerndt 1986: 38 jj).

tus suguvõsa pärimuslikes ajalugudes. Kuid seda toetab (või võimendab?) ka Teise maailmasõja järgne kogemus rändest, eriti pendelrändest, kus kohtuti juhuslike, siin mitte kodunevate läbikäijate vooluga. Paikse ja rändava eluviisi konflikt peegeldub töökuse, loovuse ja hoolimatuse teemas. Järgnev lõik pärineb 1989. aastal kirjutatud mälestustest ühest Ida-Virumaa külast, kus üldiselt kõneldakse 20. sajandi I poole oludest ja tolelaegsetest juttudest küla ajaloo teemadel, kuid kohati pikitakse juttu kibestumist, mis on tingitud pärast Teise maailmasõda toimunud muutustest.

Ehkki elati väikestes majades, kus ruumi oli elamisekski vähe, leiti siiski kooskäimiseks kohad, ka sügisel ja talvel. Siis ei mindud välja aia ja selle postide kallale rammu katsuma, nagu nüüd, sest need olid oma enda jõu abil paika pandud. (Kerov, Rooden 1999/2000: Lisa: 3).

Teine märkimisväärne tunnus suguvõsa ajaloo teemalises pärimuses seostub aja- ja kohamääratlusega, kust ja millal on esivanemad “siia” tulnud. Seda võib nimetada “uueks alguseks”, sest kuigi teadvustatakse, et esiisa siiatulekulool on ka eellugu, jääb see siiski teise aegruumi, millest ei teata midagi täpselt ja mis seetõttu kas ei kuulu suguvõsa ajalukku või nähakse selles siiski järjepidevuse katkemist.

Minu isa nimi oli Mart ja selle isa nimi Hans, aga tema isa nime ma enam ei mäleta. Kus see Hans sündinud on, seda ma ei tea, aga Sooniste “Viruselt” oli ta Kohatu Jaanimardile tulnud siis juba kui ta poeg Mart — minu isa oli 7-aastane. (EE 570: 1).

Üks minu kauge esiisa vahetatud Taanist või Norrast jahikoerte vastu. [...] Meie suguvõsa elamaasumisest Viru-Nigula Rida-külasse räägitakse, et minu vaarisa isa, kes elas Jõhvis Kahula külas, ostis oma kolmele pojale talud. (MK: K).

Eelkirjeldatu iseloomustab 1990. aastate alguses kogutud pärimust. Millised muutused on toimunud viimase kümne aasta jooksul seoses uue poliitilise olukorraga? 1990. aastate jooksul pärimuslikest teadmistest taandub esivanemate päritolu teema, esivanemate

rida jääb lühemaks, esile tuleb esivanemate ja enda seostamine isikuomaduste kaudu.

Iga jutustajate põlvkond loob oma loo, oma identiteedi. See on vajalik, sest esivanemate pärandust vastu võttes saab ta seda alal hoida ja edasi anda vaid siis, kui ta suudab seda töödelda. Tardunud pärimust alal hoida ei õnnestu, sest lisategurid, millele jutumälu tugineb (ühine kodu, sama loodus, samad esemed, ühine tegevusala, surnuaed — kogu olme, elustiil ...) kas kaovad või muutuvad.

Jutu ja selles peegelduvate ajasuhete kõrval on oluline veel jutustamine kui traditsioon: millest saab jutustada ja kuidas, sõltub traditsioonist. Jutt moodustubki alusfakti ja olemasoleva jututraditsiooni baasil (Hiimäe 1978: 62–64). Selles mõttes on huvitav jälgida sõnastust: kuidas jutustaja väljendab oma vahetut kogemust ja kuidas teadmisi, mida ta on teistelt kuulnud juttudest saanud. On suur vahe, kas jutustaja ütleb: *ise nägin või olla nähtud*; kas *minu isa nimi oli Mart või minu üks kauge esiisa vahetatud ...*²

MINEVIKU-, OLEVIKU- JA TULEVIKUTEGELIKKUS

Vaatleme järgnevalt mõnede perepärimusnäidete varal neid jutus sisalduvaid tegelikkuse aspekte.

Minevikutegelikkus ilmneb vormelite tasandil: *see olevat olnud ...; näe, kord olnd ...; ema ikka rääkis, et ...; faktitasandil*: *pärast Põhjasõda vms; vahetati jahikoerte vastu...*; omaagsete arvamuste ja usu tasandil, näiteks *võõra demoniseerimine* Teise maailmasõja järgse ärevusolukorra kirjeldustes: *aeg on hirmus; peret ähvardas* — puudub konkreetsus, tegijanimi. Ärevusmeeleolus hakatakse tähele panema endeid, mis ei allu argiloogikale.

Kuna ajad olid hirmsad ja meie peret ähvardas kodutalust väljaajamine, siis edasiõppimise mõtte matsin kohe maha ja

² Keeles eneses peituvaid võimalusi väljendada seda, kas kõnesolevat peetakse tegelikkuses aset leidnud olevaks või kas selles kaheldakse vms, vt nt Lotman 1999.

jäin tööle, abistades ema nooremate laste koolis käimisel. (EE 444: 17. 1923. a Läänemaal sündinud naine).

[1940–1941. a sügystalvel käivad mehed jutustaja isa juures keerulisi aegu arutamas — isa ei taha ärevusest hoolimata kodunt põgeneda]: *"Kellele olen mina kurja teinud, et ma oma kodunt peaksin ära minema, mind ei puutu keegi."* Talvel hakkasid koe-rad järjekindlalt ema–isa magamistoa akna all öösiti ulgumas käima. Ei aidanud äraajamine ega hirmutamine. 1940. aasta jõululaupäeva öösel vastu esimest püha kukkus meie jõulupuu ümber. Vanaema hommikul ütles: *"Väimees, need on sinu viimased jõulud selle katuse all."* Ei uskunud keegi seda. Vahel isa küll ütles, et kui majast peame välja minema, siis ehitan eluaseme lauda lakka. (EE 402: 4. 1929. a sündinud naine).

Minevikutegelikkusena saab vaadata ka taluühiskonnale omase suguvõsa ajaloo talukesksust — suguvõsa skeem joonistus välja talupidajatest esiisade põlvkondi pidi. Naisliinide, samuti sulaste ja teenijate saatused suguvõsa pärimusliku ajaloo keskset telge ei kujundanud. Nemad on olulised niivõrd, kuivõrd nad on jutustajatega emotsionaalselt seotud. Jutustused neist on pärimusmaastikul lisaks ja "värviks", aga mitte keskteks. See on mõneti ootuspärane, sest pärimuse kujundab see, mis on kauakestev, tugeva järelmõjuga. Näiteks ei ole pärimuses pikka iga sõjateemal, kuid sõjaga kaasnenud hädad, vaesus, haigused peegelduvad pärimuses pikemalt.

Muutused kui sündmused on tähtsad ühe inimese eluloos. Sündmused elukaarel loovad eluloojutustuse raamistiku: need on pidepunktid, millelt millele ka jutustuses liigutakse. Kuid põlvkondade ulatuses ei suudeta ühe inimese eluloo seisukohalt olulisi muutusi nende paljususe tõttu hõlmata. Seetõttu tuginetakse suguvõsa ajaloo püsivale, kestvale olukorrale. Ka siin on pidepunktideks küll sündmused: esiisa tulek "siia", pere(konna)nime saamislugu või päritolu, taluost jms, aga need kõnelevad pöördelistest muutustest põlvkondade ulatuses, kusjuures dominant on elukoht. Kui vahetatakse elukohta, kaob ka vastavatele sümbolitele tuginev järjepidevuse kujutamine. Nii on loomulik, et kaugemat aega

peegeldav pärimusjutt on teistsugune kui oma elukogemustele rajanev jutustus: varasem tugineb teiste jutustustele ja on läbinud seetõttu teatava sõela. Inimeste kirjeldustes võib kohata mitmesugused üksikkohti, mille mõistmiseks tuleb teada omaaegset kultuuriloolist tausta: miks on 19. sajandil õdedel või vendadel ühed ja samad eesnimed ning mida see endaga kaasa tõi; miks iseloomustatakse 20. sajandi alguse inimesi väga sageli söömistavade kaudu; miks on sageli juttu abiellumisega seotud tülidest ... Teadete ja vahetutele kogemustele rajanevate juttude vahelülis on kuulnud jutud. Neis on teiste jutustajate teadmisi ja tundeid, toonase kuulaja, nüüdse edasijutustaja mälu pilte palju jälgi jutustamissituatsioonidest ja ajamuutustest. Oma kogemusest kõnelevad lood peegeldavad lähisuhteid:

Mu lapsepõlv oli küllalt rahulik ja õnnelik. Ei olnud erilist puudust millestki. Olid riided ja kõht täis. Poes ja turul käies töid isa ja ema ikka midagi magusat, kompvekke või apelsine ja limonaadi. (EE 540: 36. 1926. aastal Lääne-Virumaal sündinud mees).

Pärimuses peegelduvaid sümboleid võib leida ka muudest kultuurivormidest (eriti perealbumid). Kirjalikus pärimusjutustus on nii suguvõsa skeeme, fotosid kui ka muid illustratsioone. Ka võib siin näha analoogilisi suundumusi nagu pärimusjutustus: talurajajast ja -pidajast esivanemate liini asemel tutvustatakse teisigi esivanemaid; esiisa või esivanemate fotode kõrvale tuuakse ka teiste tegelaste pilte. Nagu oma elukogemusest kõnelevad jutud, nii peegeldavad ka muud vormid rikkalikult isikupärast vaadet ja vahetuid tundeid.

Olevikutegelikkus peegeldab jutustamisaja sotsiaal-kultuurilist tausta ja jutustaja isikupära. Jutustus ei peegelda esmajoones välist maailma, vaid jutustaja arvamusi, s.t seesmist maailma. Näiteks võrdleb Rovaniemis 1952. aastal sündinud mees oma vanaisa, isa ja enda elu, eriti mehe rolli muutumist kolme põlvkonna vältel. Tema vanaisa elas loodusega ja iseendaga tasakaalustatud elu, isa (nagu tema eakaaslasedki) valmistus elama oma isa kombel, kuid sõda ja tehnikaajastu nõudis talt hoopis teistsugust elu ja tööd.



Fotod. Pereportree ja pilt argipäevast (1930. aastatel): erinevad olukorrad, erinevad tegelikkused, erinevad töed. Fotod K. Jaago kogust.

Ühiskonnas toimunud murrang oli ühe põlvkonna jaoks liiga järsk, ei suudetud kohaneda. Jutustajale ei olnud tema isa tasakaalu kaotanud põlvkond eeskujuks, kuid eeskujud tulid sedavõrd kaugelt, et jutustuse lõpuks esitatud kokkuvõttes oma elust nähtub pettumus: ta on elanud oma olemusele võõrast elu.

Elasin siis mehe elu, mis ei olnud minu elu, vaid meheliku rolli täitmine, rolli, millega ma sisemiselt põrmugi rahul ei olnud. [Kui ta endalt selle näitlejarüü, milles ta mängis meest, kes läheb või kivist läbi, on endalt maha võtnud, jäi järele] kartlik ja arg poiss, kellel tuli ligi keskealise mehena alustada oma elu ülesehitamist päris algusest. (SSK 8239/9165: 27468).

Kuigi ta jutustab oma kodukandi ajaloo, vanemate ja vanavanemate elukorraldusest, on kogu jutustus allutatud tema enda elu mõtestamisele.

Olevikutegelikkuse olemasolu tõttu ei ole tulemuslik, kui pärimusjuttu tõlgendatakse pelgalt vaid jutus leiduvatest faktidest lähtuvalt. Jutustaja ja tema aja kohalolek ei tee pärimust ebaobjektiivseks. Siin on nähtav teistlaadi objektiivsus, teistlaadi tõde. See on nn seesmine tegelikkus, mille kaudu saame aimu, mida tähendab sündmus (kooli rajamine, sõda, raudtee või tehase ehitamine) pärimusrühma jaoks antud ajalooetapil. Eeltoodud jutustuses ilmneb, kui raske on loodusrütmis elaval inimesel kohaneda tehnikaajastu nõuetega. Mitmetest jutustustest selgub, et naisel on see kergem kui mehel. Näiteks: maalt pärit linnas elav mees kirjeldab oma elumuutusi ja tõdeb, et tunneb end elavat otsekui võõral maal (SSK 8205/9137: 8857). Samaealine naine, samuti külaühiskonnast linna tulnud jutustaja aga arvab, et vanal inimesel on praeguses tehnikamaailmas palju kergem elada ning lapsepõlve looduskeskkonna tagaigatsemine on nostalgia. *Nostalgia ja tegelikkuse vahel on vastuolu.* (SSK 9211/9832: 10334).

Tulevikutegelikkus seostub ennekõike jutufunktsioonidega: tekstides ei ole ennustusi, need ei vasta küsimusele, mis on tulevikus, kuid neisse on sisse kodeeritud teave, mida arvatakse vaja minevat. Tulevikutegelikkusena saab tõlgendada kokkuvõtet oma kogemusest.

Sõda võttis ära kodu, kirjutab 1915. aastal Laadoga-äärses külas sündinud mees. See oli traagiline, kuid andis talle kogemuse, kuidas kodu on teda mõjutanud.

Kuidas sõda siis tundus? Kas usub keegi, kui ütlen, et see ei tundunud kuidagi? Kõige kergem oli seda üle elada, kui nende asjade peale üldse ei mõelnud. Kas see oli siis tegelikkuse eiramine või ei — aga see aitas. Hiljem kogemused ehk rõhuvad meelt. Vahel need tulid pinnale rahu ajalgi, kui mitte muidu, siis unenägudes ikkagi. (SSK 9139/9787: 371).

Tulevikutegelikkus peitub ka kadunud maailma kirjeldustes. Esmapilgul on viimane arusaamatu: miks on vaja mäletada seda, mida enam ei ole. Aga võib-olla sellepärast, et tunnetada ja teadvustada kaduvust. Ja selle kaudu kestvust, sest alles jäid ju need, kes mäletavad.³

Pere loost jutustamine on igapäevase suhtlemise viise. Juttude kaudu saab elu mõista ja korraldada. Kuid see õnnestub enam siis, kui ühiskond on stabiilne (Schmidt 1996: 67). Kui elu muutub kiiresti, siis nendes varasemates juttudes väljendatud väärtushinnangud kui tõed enam ei kehti. See asjaolu ei luba juttude kaudu enam elu organiseerida: kaob juttude senine funktsioon. Siis kujundataksegi pärimus ümber, mõtestatakse uuesti.

³ Vt näiteks Erik Schmidt'i uurimust "Naissaare põlised perekonnad", Tallinn 1995, kus ta kirjeldab saare asustust Põhjasõjast Teise maailmasõjani: üht maailma algusest lõpuni, ja samas ka uut algust: "Niipea, kui uutes elukohtades oli kohastatud, hakkasid mõtted rändama tagasi armsa kodusaare suunas ja ühes sellega ärkas huvi esivanemate ürgse päritolu vastu. Kes nad olid ja ning kust ja millal nad olid tulnud? Rootsi vanasõna ütleb, et "lehmast ei tunta puudust, enne kui lahter on tühi" ja nii see oligi! Kuid kõik andmed olid jäänud kättesaamatuks "raudkardina" taha ja tuli leppida vanemate inimeste küsitlemisega, mida need veel võisid mäletada ja meelde tuletada. Seda tehtigi — igaüks oma kandis ja oma moodi! Oli alanud meie algupäraste juurte otsimine ..." (Schmidt 1995: 9).

ALLIKAD

Arhiiviallikad

- EE = Eesti elulood. Ühenduse "Eesti Elulood" käsikirjaline elulugude kogu, mis asub Eesti Kirjandusmuuseumis Eesti Kultuuriloolises Arhiivis. Tartu.
- MK = Materjali kogu. Käsikirjaline perepärimuse kogu, mis asub Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetooli juures. Tartu.
- SSK = Suvun suuri kertomus (Suguvõsa suur jutustus). Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluuleosakonnas asuv perepärimuse kogu. Helsingi.

Väljaanded ja käsikirjalised uurimused

- Cassirer, E. 1999. *Uurimus inimesest. Sissejuhatus inimkultuuri filosoofiasse*. Tartu: Ilmamaa.
- Gerndt, H. 1986. *Kultur als Forschungsfeld. Über Volkskundliches Denken und Arbeit. Münchener Beiträge zur Volkskunde*. Band 5. München: Münchener Vereinigung für Volkskunde. 2., täiendatud tr.
- Hiiemäe, M. 1978. *Kodavere pajatused. Kujunemine ja koht rahvajutu-traditsioonis*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hurt, J. 1989. *Mida rahvamälestustest pidada*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Jaago, T. 1995. Suulise traditsiooni eripära vaimses kultuuris. Perepärimuse põhjal. — Pärdi, H. (toim). *Pro Ethnologia* 3. Eesti Rahva Muuseumi Üllitised. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 110–115.
- Jaago, T., Jaago, K. 1996. "See olevat olnud ..." *Rahvaluulekeskne uurimus esivanemate lugudest*. Tartu. Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Jaago, T. 1997. *Perepärimus. Rahvaluule ülemastme kursus*. Tartu. Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool. Keele Instituut. Rahvajutu- ja usundi uurimise tööruh. <http://haldjas.folklore.ee/rl/pere/pere.htm>
- Jaago, T. 2000. "Esiisa tuli ..." Kodukoha mõiste päritolujutustustes. — Jürgenson, A. (toim) *Eestlane ja tema maa. Korverentsi "Kodumaa ja kodupaik: eestlase territoriaalne identiteet" (16.–17. november 1999) materjale*. Ajaloo Instituut. *Scripta ethnologica* 4. Tallinn: Ajaloo Instituut, 168–185.
- Kerov, R., Rooden, P. 1999/2000. *Meie esivanemate koduküla Ida-Virumaal. Proseminaritöö*. Käsikiri Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetooli juures.

- Krikmann, A. 1999. Vanasõnad loomade identiteedist. (Tüpoloogilisi memuaare.) — *Mäetagused* 12, 52–86.
- Lotman, M. 1999. Faktiivsus ja assertiivsus. — *Akadeemia* 10, 2135–2146.
- Nekljudov, S. 1995. Otnošeniye “tekst — denotat” I problema istinnosti v povestvovatel’nyh traditsijah. — *Lotmanovskij sbornik* 1. Moskva, 667–675.
- Oras, U. 1990. *Tungal* nr 9. *Margariini ei ole*. Tartu.
- Scmidt, A. 1996. Die Poesie Kultur. Ein Versuch über die Krise der wissenschaftlichen Volkskunde. — *Zeitschrift für Volkskunde* 92. Jg. I, 66–76.
- Schmidt, E. 1995. *Naissaare põlised perekonnad*. Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia Kirjastus.

HOW TO INTERPRET THE TRUTH OF A TRADITIONAL NARRATIVE?

Tiiu Jaago

The current paper is based on the studies of family heritage carried out in 1990-s. Narratives about ancestors, childhood, and everyday home life were under consideration. Although these stories are about real life events, they do not always reflect clearly the comprehensible facts-based truth. Knowledge acquired from different sources is sometimes even contradictory. But it does not mean that the stories include lies. The question is not what is the truth but rather what kind of truth is reflected in a traditional narrative.

The studies are originated from the heritage group centred (not subject or topic centred) research orientation. According to this approach the key question is the influence of cultural-historical background of the narrator on the narratives told. The topics and stories of family heritage have been treated for a long time (Estonian oral family histories go back 300 years, 4–5 generations are known well). However, the rationale why narratives are told and how they are told depends on narrators' dreams, and the requirements of the time. In addition to narratives about past events, the

tradition of telling is important: what is suitable topic and what is not, what is necessary to talk about and how to compile a story.

While considering three dimensions of time (recollections from the past, present and future) intertwined in a narrative, the paper gives examples of the relations between the narratives and a real life.

MIDA EI MÄLETA, SEDA POLE OLNUD?

Riina Reinvelt

Alates 1980. aastatest on etnoloogias nii materjalikogumise kui ka analüüsi seisukohast olnud tähtsaimaks suunaks biograafiline meetod ja teatavas mõttes võib isegi rääkida eluloouurimise buumist (Niedermüller 1992: 323). Eestis sai pidev elulugude kogumine alguse 1980. aastate lõpul, mil Eesti kirjandusmuuseum alustas ajakirjanduses avaldatavate üleskutsete kaudu elulugude kogumist ja säilitamist ning 1996. aastal loodi Ühendus "Eesti Elulood", mis on viimastel aastatel korraldanud suuri kogumisvõistlusi. Neist viimane oli "Sajandi sada elulugu", mis oma iseloomult oli üldist laadi, s.t ei kogutud kindlal erialal töötavate, teatava ajaloolise sündmuse läbielanud inimeste või mõnel muul, uurijaid huvitaval teemal kirjutatud lugusid. Ainukeseks kriteeriumiks oli seotus Eestimaaga, kas siis siin sündimise, elamise või eesti rahvuse kaudu. Olles olnud viimase eluloovõistluse žüriis ning lugenud seetõttu läbi ligi 200 võistlusele saadetud lugu, jäi silma üks kindel tendents — inimeste elus on perioode, millest ei räägita. Seoses oma magistrیتööga olen teinud ingerisoomlastega 40 eluloolist intervjuid ja needki kinnitavad fakti, et elulood on oma olemuselt selektiivsed. Järgnevalt püüangi esile tuua nii eluloo olemusest kui ka uurijast ning uuritavast teemast tingitud tegureid, mis mõjutavad eluloolise allika kujunemist.

ELUST LOOKS

Mis on elulugu?

Tegemist on retrospektiivse (minevikku suunatud) proosavormis jutustusega, mille kirjutamisel isik keskendub oma eksistentsile ja kus keskmes on tema isiklik elu ja personaalsus (Lejeune 1989: 4). Seega on tegu jutustusega personaalsetest kogemustest, elamustest ja individuaalsest kujunemisest, kuid paljude autorite elulood võivad peale isikliku tasandi rõhutada ka terve inimeste grupi arengut ja kogemusi ning anda informatsiooni üldisest olustikust. Kõik tahavad, et nende elu oleks unikaalne, kuid samas vajavad kokkukuuluvustunnet ja võimalust end teiste suhtes peegeldada. Sama teeb tegelikult ka etnoloogiateadus, kus privaatse kollektiiviseerimine ja ühiskonna individualiseerimine on pidevateks aktuaalseteks paradoksideks (Ehn 1996: 149). Nt ingerisoomlaste elulood on sageli räägitud mitte “minu”, vaid “meie” loona.

Siin on minul mitu korda öeldud, et me ei taha, et võõras rahvas siin on, me tahame ainult omaette olla. Ja mis mina sellega võin teha, kui mina olen ka teie vahel. Kui te veel mäletate sida suurta soda, teie mäletate seda meie suurt kannatusta... te sida ei tea. Sida ei tea keegi, ainult meie ise. Ja meil peab olema rahul, kus me saame rahu olla. (Naine, snd 1911).

Alguses räägib informant mina-vormis, kuid läheb siis sujuvalt üle meie-vormile ja hakkab rääkima tervele ingerisoomlaste grupile osaks saanud kogemusest. Ingerisoomlaste elulugudele ongi iseloomulik, et elulukku pääsevad pigem ajaloolised sündmused (sõda, küüditamine), mis nende elukäiku on mõjutanud, mitte indiviidikesksed elusündmused (armastus, haigus).

Elulooline on kultuuriliselt otsustatud

Biograafiavormis oma elust kirjutajal või minevikust jutustajal on silme ees mall: mida minult oodatakse ja millest ma peaksin kindlasti vaikima (Frykman 1992: 242), see mall võib erineval ajal olla

erisugune. Elatud elu ja jutustatud elu ei ole identsed ja nende vahel on teatav vastuolu. Jutustus elust ei mahuta kunagi tervet elu. Jutustatud loos on sündmused lükitud põhjuskesse ning lool on algus ja lõpp. Jutustaja tunneb lugu ning valib kajastatavad sündmused lähtuvalt sellest eesmärgist, mida ta jutustusega saavutada tahab. Samuti mõjutavad sündmuste pääsu elulukku hetkel ühiskonnas valitsevad meeleolud. Lugude autorid mõtestavad oma maailma. Mõtestamine ei ole otseselt suunatud üksikisikutele ja isoleeritud olustikele, vaid normide suuremale mudelile (Eriksen 1988: 80). Kesksena seisavad siin normide seadjad: kohalik keskkond, tugevad üksikisikud ja institutsioonid (kirik, õigussüsteem, parteid, organisatsioonid jt). Normidega seotud efekt on oluline mõistmaks, kuidas kogetakse ennast, oma tegusid ja hinnanguid. Niisugune indiviidi ja ühiskonna koosmäng mõjutabki inimest ja omab seeläbi tähendust sellele, kuidas üksikisik oma jutustusi vormib (Hodne 1988: 65).

Elulugu integreerib välismaailmaga

Elulugu on rekonstruktsioon, mille jaoks valitakse välja mõned lood oma elust. Ühest küljest varjatakse oma elu teatavaid sündmusi teadlikult, teisest küljest ühendatakse osa sündmusi suuremateks temaatilisteks üksusteks, niimoodi oma elulugu üles ehitades (Niedermüller 1988: 464). Sättides kokku elemente oma minevikust, luuakse identiteet, millega ise saadakse elada ja mida võidakse teistele esitleda. Muidugi võiks siis igaüks endale ükskõik millistest kogemustest ja elamustest koosneva loo välja mõelda, kuid indiviidi biograafia ei saa olla täielikult fiktiivne, kui ta tahab igapäevaelus teistega interaktsioonis olla. Biograafia peab pidevalt integreerima välises maailma toimuvaid sündmusi ja lisama neid jätkuvale enese loole. Charles Taylori sõnastuses peab meil "olema ettekujutus, kust me pärit oleme ja kuidas me oleme selliseks saanud, nagu me oleme". Stabiilse eneseidentiteediga isikul on aimus biograafilisest kontinuiteedist, mida ta suudab refleksiivselt haarata ja vähemal või rohkemal määral teistele inimestele kommunikatiivselt sõnastada (Giddens 1997: 70). Elulugu ei ole lihtsalt elusündmuste kokkuvõte, vaid tegemist on arusaamaga, mis ühe

isikuga tema elu jooksul mitmesugustes ajalistes ja ruumilistes olukordades on juhtunud (Niedermüller 1992: 326). Eluloo koostamine, ükskõik, kas jutustades või kirjutades, on loov akt, mille käigus proovitakse anda elukäigust tähendusrikas ülevaade. Toimub sündmuste ja fenomenide sorteerimine ning kaalutlemine printsiibil: oluline ja vähemoluline, ning põhjuste ja tagajärgede analüüsimine. Sündmused seotakse omavahel põhjuslikust või ajalisest seosest lähtuvalt. Sündmused, mida kirjeldatakse või millele hinnanguid antakse, on ajalises mõttes rohkem või vähem osa minevikust, mistõttu sündmuse ja jutustuse vahel on teatav ajaline lahutatus.

Elulukku pääseb vaid aktuaalne

Elulugu on filtreeritud läbi tänase mineviku tajumise, s.t minevikus toimunud sündmuste pääsu elulukku määrab ka meie tänane elu. See filter ei ole neutraalne, osa minevikusündmusi unustatakse, teised saavad suurema tähenduse ja elustuvad uuesti hilisemate sündmuste poolt esilekutsutuna (Thorsen 1992: 76). Eluloo puhul on tegemist pidevas liikumises oleva looga. Uued kogemused võivad sageli muuta seda tähendust, mille inivid on andnud varasematele kogemustele. Näiteks ütleb üks 1949. aastal vahistatud mees oma eluloo lõpul:

Olen oma senise elukäiguga rahule jäänud. Isegi vangisolek ei olnud liiast, see suunas mu elu õigele poliitilisele joonele. Pealegi saavutasin oma elu eesmärgi saada artistiks. (ERE II, 134 / mees, snd 1932).

Vaevalt see mees vangis olles mõtles, et kinniistumine talle kasuks tuleb, kuid just seal alustas ta akrobaadina esinemist ning hiljem sai temast elukutseline tsirkuseartist paljuski tänu sellele esimesele vanglakogemusele. Sama elamust võidakse eri kontekstides eri moodsid tõlgendada (Danielsen 1992: 95). Näiteks Eesti iseseisvumine ja enne seda alanud avalikustamine andis paljudele eestlastele hoopis uutmoodsid rääkimisjulguse. Just siis leiti eneses julgus hakata rääkima küüditamisest ja 1940. aastatel asetleidnud repressioonidest ning ajakirjandus lausa kubises vastavasisulistest ühis-

konda valgustavatest lugudest. Ootamatult olid pooled vahetunud — metsavennad sattusid õigele poolele, nende ülesandjad va-
lele, poliitvangidest said rahvuskangelased, poliitvõitajatele hakati
viltu vaatama jne. On selge, et suured ühiskondlikud muutused
mõjutavad inimeste elu ning muutuste valguses vaadatakse üle ka
varasemad elusündmused ning esitatavasse lukku pääsevad vaid
need, mis on uues olukorras aktuaalsed ning võimalikult valutult
edasi elada lasevad. See ei tähenda, et mittesobiv unustatakse. See
pannakse lihtsalt nn kinnisesse fondi paremaid aegu ootama.
Näiteks ingerisoomlased vaikisid 40 aasta jooksul oma etnilise
kuuluvuse ja selle juurde kuuluva eluloo osa enamasti maha, kuid
nüüd tuleb viimane elulugudes seda võimsamalt esile. Võiks isegi
öelda, et ajavahemikku 1950–1988 jääv eluperiood on nende hetkel
esitatavates elulugudes peaaegu tähtsusetu. Kuid ka vanemate
eestlaste elulugudes võib märgata nõukogude perioodi puhul
märksa väiksemat jutustamisindu kui sellele eelneva ja järgneva nn
eesti aja puhul. See seondub ühiskonnas üldiselt valitseva tendent-
siga, kus nõukogude aeg tahetakse ära unustada või maha vaikida.
Nii nagu soovitakse taastada ja taastatakse Teise maailmasõja
eelseid mälestusmärke (vabadussõja ausambad) või ehitisi (Tartu
Kivisild, Raadi loss), väärtustavad ka inimesed oma elu seda
perioodi, mis oli enne nõukogude aega ega ole kuidagi seotud sel-
liste nähtustega nagu Nõukogude Eesti, Nõukogude Liit, Kommu-
nistlik Partei jne.

Eluloo sobivus tänase ja homse ühiskonnaga

Meil ei ole biograafiat iseenesest, vaid me *elame* ühte biograafiat,
mis on refleksiivselt organiseeritud erinevate elamisvõimaluste
kohta käivate sotsiaalsete ja psühholoogiliste informatsioonide
voolu taustal. Modernsus on posttraditsionaalne kord, kus küsi-
musele “Kuidas ma pean elama?”, peab vastama igapäevaste
otsustega (Giddens 1997: 25–26). Elulood ei ole ainult elu tõlge
tekstiks, vaid ka osa elust endast. Autobiograafia on seega integ-
reeritud osa sellest elust, millest inimene rääkida püüab. Informant
suunab oma pilgu minevikku, et mõista oma elu tänasel hetkel ja
toob siis esile talle olulistena tundunud sündmused ja faktid ning

annab neile hinnangu. Esile ei tule mitte minevik, vaid päeva-teemalisest situatsioonist lähtuv refleksioon minevikust (Hodne 1988: 45). Oma eluloo jutustamine ei ole üksnes abiks mineviku ümbertöötamisel, vaid ka praeguse ja tulevase käsitlemisel mineviku kaudu (Gullestad 199: 17). Seepärast esitavadki inimesed oma eluloo hetkel nii, et see sobiks praeguse Eestiga. Kakskümmend aastat tagasi oleks samade inimeste lood olnud hoopis teistsugused, mõjutatuna toonastest ühiskonnas valitsevatest meeleoludest ja ehk veelgi rohkem nõukogulikust ideoloogiast.

Mul on tulnud mitmeid kordi oma elulookirjeldus kirjutada ning seal tõde varjata. Hiljuti leidsin koopia elulookirjeldusest, mille olin kirjutanud 1952. aastal, kui üritasin EPA-sse astuda. Olin siis lõpetanud Pärnu oblasti Viljandi linnas keskkooli ja läksin Tartu oblastisse kõrgharidust omandama. Kõrgkooli sissesaa-misel ei piisanud edukalt sooritatud eksamitest, vaid pidid olema ka nõukogude korrale vastavad vanemad. Nii sai eluloos kirjutatud. (ERE II, 109 / naine, snd 1932).

Kord avaldati pärast minu taustaga tutvumist imestust, et kuidas kurat, sind, Murusalu, üleüldse lenduriks lubati! Oletati, et ju pidi siis julgeolekupoistel ikka kõva p(r)ohmakas olema. Mina aga vastu, et asi seisnes hoopis muus: ma alustasin alati oma eluloo kirjutamist sünniaja ning -koha märkimisega ja ... teisele reale kirjutasin juba algkooli lõpetamise aasta ja kooli nime. (ERE II, 368 / mees, snd 1946).

Samas on aga ka üsna tõenäoline, et enamus tänaseid kirjutajaid oleks oma loo hoopis enda teada jätnud, sest tol hetkel mitte-sobivaid elusündmusi ja tehtud valikuid ning otsuseid oleks lihtsalt liiga palju olnud.

TEEMA VALIK JA LOO ADRESSAAT

Millise tähendusega on teema valik ja uurija isik eluloolise allika tekkimisele ja sisule? Uurija on alati huvitatud uutest materjali-dest — allikatest, mis varem kasutamata, ja häältest, mida varem ei

ole kuulnud. Etnoloogi jaoks tähendab see, et need hääled ei pärineks ühiskonna liidritelt ja juhtivatelt poliitilistelt figuuridelt, vaid tavalistelt inimestelt, keda etnoloogid on alati tahtnud nähtavaks muuta. Me keskendume *rahvale*, me anname hääle nendele, keda muidu ei kuulda. Me muudame nende kultuuri nähtavaks ja analüüsime seda nende endi tingimustest lähtuvalt (Eriksen 1995: 30). Kultuuriuuriija esmane ülesanne on erinevate sotsiaalsete tegude sisu selgitamine, mitte nende hindamine (Ehn 1996: 173). Kas ei tähenda siis eriala traditsioon ja olemus, et tähelepanu väärivad kõik ühiskonnagrupid, eriti marginaalsed. Selle nähtavaks muutmise protsessi juures on kõige imestamapanevam see, et kõik päevavalgele toodud grupid näivad koosnevat kohutavalt *meeldivatest* inimestest, kes on aktiivsed ja loovad kultuurikandjad. Paratamatult tekib küsimus, et kuhu jäävad kõik ülejäänud — need, kes ei ole nii meeldivad. Võib-olla mitte jälgid ja ebameeldivad inimesed, kuid kuhu jäävad kõik lootusetutes elusituatsioonides olevad, õnnetud ja luhtunud elustrateegiatega inimesed (Eriksen 1995: 31). Eestis ei olnud mitte vähe inimesi, kes nõukogude võimu tulekust rõõmu tundsid, olgu põhjuseks siis väljakujunenud poliitilised vaated, naiivsus ja lihtsameelsus või sõpruskond, millesse satuti juhuslikult. Oleks ju naiivne arvata, et terve Eesti rahvas tahtis 1940. aastal metsa minna ning tänavatel nõukogude võimust vaimustujad olid kõik Venemaalt sissetoodud kaltskaabakad. Raamatust “Eesti rahva elulood” leidsin ma ühe loo, mille autor uskus nooruses siiralt nõukogude võimu positiivsusesse.

Tartus sain ma tuttavaks noorsotsidega. Tol ajal olid sotsid väga pahempoolsed, eriti just noorsotside liikumine. Mulle meeldis see seltskond. Nad olid aktiivsed, selge eesmärgiga ja väga populaarsed. Ma olnuks puhta loll, kui oleksin nendest kõrvale hoidnud. [...] Mäletan, et kord tutvustati mulle meeste-rahvast, kes olevat tulnud Tartusse Nõukogude Venemaalt. [...] Küll rääkis ta ilusasti uuest, paremast maailmast, mille me üles ehitame ja kus töölisrahval saab olema hea elada. [...] Kui ma nüüd järele mõtlen, siis ega mul see suur usk õiglusse polegi päriselt kadunud. Aga see pole enam mitte too usk, mida me omal ajal Tartus uskusime. Meie arvasime, et teeme nõukogude

riigi, paneme kogu elu ausalt ja õigesti käima. Elame ise ja laseme teistel elada. Mis sellest välja tuli, ei taha mitte üteldagi. Ma ei uskunud, et uus riigipööre tuleb. Arvasin lapse kombel, et nõukogude võim püsib igavesti. (ERE I, 60 / naine, snd 1911).

Arvamus, et kõik potentsiaalsed informandid juubeldavad, kuna üks uurija on just nende elust huvitatud, on müüt. Kui ühendus "Eesti elulood" otsustaks järgmiseks koguda KGB-ga kaastööd teinud eestlaste elulugusid, ei laekuks neid vist eriti palju. Esiteks on üsna tõenäoline, et sellised inimesed ei kiirusta oma pihtimust paberile panema, sest kardavad enese paljastamist. Teiseks reageeriks sellele üleskutsele päris kindlasti ka Eesti avalikkus. Kui mitte varem, siis kindlasti hetkel, mil keegi otsustaks endiste julgeolekutöötajate elulugude põhjal uurimuse kirjutada ning analüüsida nende valikuid ja otsuseid n-ö nende endi vaatenurgast. Eesti ühiskonnale see ei meeldiks, sest KGB-ga (ja ka kommunistliku partei-ga) koostööd teinud ja eriti seal kõrgematel ametikohtadel olnud eestlased määratletakse "valel poolel" ja ülejäänud "õigel poolel" olnuteks. Vale valiku teinud ühiskonnaliikmed peavad nüüd esinema patukahetsejatena ja aktiivsest ühiskondlikust tegevusest tagasi tõmbuma ning neile ei anta mingit võimalust oma teguviisi selgitamiseks. Neid käsitletakse grupina, mitte üksikindiviididena, kes kõik elasid oma elu isikliku elustrateegia ja individuaalsete valikutega. On selge, et osal teemadel võivad informandid olla väga vaiksed. Need teemad on tingitud kultuurist ja võivad ajas, ruumis ja sotsiaalses keskkonnas vahelduda (Gustavsson 1982: 7). KGB agendid ei oleks ka nõukogude ajal oma elu seda osa rõhutanud, kuid kommunistliku partei aktiivsed tegelased oleksid oma parteilise kuuluvuse ja tegevuse suhtes olnud kindlasti märksa jutukamad kui praegu, sest toonane ideoloogia soosis nende valikuid, tänane aga mitte.

Kuid kui lõpuks õnnestub siiski välja mõelda aktuaalne teema ja valida grupp, kelle liikmed tahavad endast rääkida ja kellest ka ühiskond tahab kuulda, tuleb meeles pidada, et elulooallikas ei teki kunagi täiesti tühjas ruumis või ilma mingi eesmärgita. Allika sisu mõjutavad nii kogumissituatsioon kui ka see, millise eesmärgiga lugu on räägitud või kirjutatud.

Etnoloogias on viimasel kahekümnel aastal subjektiivsust ja objektiivsust puudutav debatt tähendanud, et uurija peab olema teadlik oma rolli mõjust uurimusele ning refleksiivsusest välitöödel ja kirjutamisel (Ehn 1996: 96). Intervjuude käigus materjali kogumisel toimub uurija ja informandi vahel interaktsioon, mis mõjutab paratamatult intervjuu käiku ja loodava jutustuse sisu. Etnoloogiline materjal luuakse selle kaudu, et uurija kirjutab üles selle, mida ta näeb, kuuleb ja milles osaleb. Kõik sõelutakse läbi tema võime vaadelda, kuulata ja tähele panna. Seepärast on välitööde materjal mõjutatud uurija isikust (Ehn 1996: 115). Intervjueerija ideoloogia ja tema ettekujutus informandi reageeringutest juhivad probleemide tõstatamist. Samuti võib informant anda vastuseid, mida intervjueerija tema arvates kuulda tahaks (Kjeldstadli 1992: 188). Interaktsionistliku seisukoha järgi defineerivad inimesed pidevalt oma tegelikkust ja sotsiaalseid suhteid, milles nad osalevad (Ehn 1996: 126). Intervjueerija võiks ka enda kohta andmeid edastada (Gustavsson 1982: 29), sest need, kellega ta välitööde käigus kohtub, identifitseerivad teda samuti kui tema neid. Näiteks ingerisoomlased küsisid minult üsna sageli, kas ma olen ingerisoomlane ja miks ma olen just neid välja valinud. Minu eestlaseks osutumine mõjutas kindlasti jutustatavate lugude sisu, sest ma olin väljastpoolt nende gruppi ja ei minul endal ega minu vanematel ei olnud neid kogemusi, mis nendel. Oleks ma olnud ingerisoomlane, kujunenuks intervjuu ehk rohkem kahepoolseks vestluseks, kus minagi oleks saanud rääkida oma perekonna lugu.

Elulood luuakse spetsiaalse eesmärgiga ja spetsiaalsetes sotsiaalsetes situatsioonides (Ehn 1996: 147). Eluloo autor suunab alati oma loo kellelegi, olgu selleks siis intervjueerija või kirjutatud elulugude puhul fiktiivne tulevikus asuv kuulaja. Vanemate inimeste puhul on üsna valdavaks eluloo kirjapaneku põhjuseks soov oma põlvkonna kogemust ja saatust noorematele edasi anda. Perekonna ja lasteta inimestele on eluloo kirjutamine üks võimalus edasielava jälje jätmiseks.

See on vist lugu ühe naise võitlusest iseeneseks jäämise eest. Kahtlesin, kas seda üldse kirjutada. Aga mul pole lapsi ja võib-

olla jääb sel kombel minust midagi järele. (ERE II, 282 / naine, snd 1938).

Olen nüüd 75-aastane. Kogu mu möödunud elu kõigi enam-vähem õnnelikult lõppenud seiklustega tundub kunagi ammu nähtud seiklusfilmina, mis minusse enam eriti ei puutu. Kui aga mulle tulevad külla vanad sõbrad ja üks nimetab mind Harriks, teine Olafiks, Anduks või Hansuks, siis paneb see asi ikka mui-gama küll ja mõtlema, et mis mu kuus lapselast õigupoolest oma seiklusrikka minevikuga vanaisast üldse teavad. Mida tea-vad tänapäeva noored sõjast ja surmast, repressioonidest ja eluraskustest? Mul ei ole õigust viia meie surmamõistetud põlv-konna mälestusi mulla alla, seepärast olen rõõmus, et mulle on antud päevi nende mälestuste kirjapanemiseks tulevaste põlvede jaoks. (ERE I, 346 / mees, snd 1923).

Kuid üks naine kirjutab oma eluloo 1940. aastal vangistatud isale ja jutustab talle perekonna saatusest pärast isast jäädavat ilma-jäämist. Tema elulugu on kirjutatud kirjana isale.

Kiri isale. Meie teed läksid lahku, kui olin seitsmene. Püüan kirja panna, milline oli tee, mis mulle oli määratud käia Sinuta. (ERE II, 148 / naine, snd 1933).

Kui elulugusid kogutakse seoses mingi kindla uurimisprojektiga, määrab selle teema juba ette ära lugude rõhuasetuse ning kirju-tamise-rääkimise eesmärgi. Olgu näiteks õpetajate, kirikuõpetajate elulood või eestlaste seksuaalsed elulood. Kui me ei teaks, et viimased olid kogutud seoses kindla uurimisprojektiga, võiks meil eestlastest üsna kummaline mulje jääda.

MIDA EI MÄLETA, ON SIISKI OLNUD

Kokkuvõttes võib öelda, et teekond elust looks on üsna pikk ja keeruline. Inimesed rekonstrueerivad oma eluloo nii, et see ei sisalda kõiki elus juhtunud sündmusi ning saadud kogemusi ja elamusi. Viimaste pääsu elulukku määravad ühiskonnas toimuvad

muutused ja hetkel valitsev ideoloogia, sotsiaalne keskkond seal kehtivate normidega ning näiteks soov tunda ennast mingi grupi liikmena. Peale selle mõjutavad kujunevat lugu või üleüldse selle teokssaamist ka uurimisteema valik ja aktuaalsus ning uurija isik. Elulukku mittepääsevad sündmused on küll toimunud ja inimesed isegi mäletavad neid, kuid nad ei ole antud seoses või kontekstis olulised või neid varjatakse, sest nende avaldamine võib mõjutada negatiivselt loo autori käesolevat positsiooni või elukäiku.

KIRJANDUS

- Danielsen, K. 1992. Tre måter å analysere livshistorier på. — *Livsløp og livshistorier. Fire bidrag til en livsløpsforståelse av alderdommen. Norsk Gerontologisk Institutt, Rapport 4*. Oslo, 87–100.
- ERE I–II. *Eesti rahva elulood I–II 2000*. Koost Hinrikus, Rutt. Tallinn.
- Ehn, B. 1996. Närhet och avstånd. — *Vardagslivets etnologi. Reflektioner kring en kulturvetenskap*. Stockholm, 89–176.
- Eriksen, A. 1988. Muntlige kilder — Kilder til hva? — *Norveg 31*, 69–82.
- Eriksen, A. 1995. Å forske i det ubehagelige. — *Norveg 1*, 29–38.
- Frykman, J. 1992. Biografi och kulturanalys. — Tigerstedt, C., Roos, J. P., Vilkkö, A. (red) *Självbiografi, kultur, liv*. Stockholm/Skåne, 241–264.
- Giddens, A. 1997. *Modernitet og selvidentitet. Selvet og samfundet under sen-moderniteten*. København.
- Gullestad, M. 1996. *Hverdagsfilosofier. Verdier, selvforståelse og samfunnsyn i det moderne Norge*. Oslo.
- Gustavsson, A. 1982. *Förtegenhet vid etnologiska intervjuer*.
- Hodne, Bjarne 1988. Personlige fortellinger. — *Norveg 31*, 41–68.
- Kjeldstadli, K. 1992. *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*. Oslo.
- Lejeune, P. 1989. On autobiography. — *Theory and History of Literature*, Vol 52, Minneapolis.
- Niedermüller, P. 1988. From the Stories of Life to the Life History: Historic Context, Social Process, and the Biographical Method. — Hofer, T., Niedermüller, P. (eds) *Life History as Cultural Construction / Performance. Proceedings of the IIIrd American-Hungarian folklore conference held in Budapest, 16–22 august, 1987*. Budapest, 451–473.

- Niedermüller, P. 1992. Lebensgeschichtliches Erzählen als Quelle zur Gegenwartsvolkskunde in Südosteuropa: das Beispiel der jüdischen Kultur in Budapest. — Roth, Klaus (hg) *Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne Europa / Southeast European Folk Culture in the Modern Europa*. München, 321–341.
- Thorsen, K. 1992. Livsløp og alderdom. Kvinneliv og mannliv — gamle forteller sin livshistorie. — *Norsk gerontologisk institutt, Rapport 6*. Oslo.

HAS IT BEEN OR EXISTED IF YOU DON'T REMEMBER IT?

Riina Reinveit

Biographies were started to be collected at the end of 80-s and by today there are about a thousand life stories in the deposits of Estonian Literature Museum. The latest bigger collecting contest "Hundred Life Histories of the Century" was carried out in 1998/99. Prospective stories were expected to come from people who were closer connected with Estonia through birth, residence or nationality. Reading the stories we could see the tendency — all people have periods in their lives which they don't want to talk about. The same reality was confirmed by interviews with Ingrian-Finnish people during last 4 years.

A journey from life into a story is a long and complicated process. Experienced life events and oral life story are never identical, because people reconstruct their biography so that it never consists of all life events and experiences received during their life. The entry of these matters into our life story is decided by changes in the society, ideology ruling the society at the moment, social environment with its norms, people's personal position, future plans and expectations. A life story is influenced by desire to belong to a certain group or on the contrary to oppose it. The story is influenced also by the choice and actuality of the topic, and the personality of the researcher.

The events which are not included into the story, however, have taken place in the real life and even had been remembered by people who have

had experienced them. Nevertheless, they may not be relevant in certain contexts or even be concealed because the author may be afraid of thinkable negative impact which the publication of those experiences could have on his/her position or in forthcoming life. For instance, very few Estonians actually tell about their life and choices in the soviet period. And there have been completed even less stories the authors of which are ready to admit their approval of or satisfaction over the enforcement of the soviet power.

KAS AJALUGU "MÄLETAB"?

David Vsevirov

Väljapaistva keiser-filosoofi Marcus Aureliuse poeg — väikese mõistusega atleet (nagu teda isale vastandades iseloomustavad hilisemad roomlased) Commodus on andnud meile hea näite selle kohta, mida on keisri arvates väärt inimkonna ajalooline mälu.

Väidetavalt ei lasknud keiser oma küllaltki pika valitsemisaja jooksul (180–192), nagu kirjutab Gaius Suetonius Tranquillus oma "Kaheteiskümne tseesari eluloos", ehitada ühtegi uut hoonet. Ta leidis hoopis teise tee enda jäädvustamiseks tulevaste põlvete mällu suure ehitajana. Keiser andis lihtsalt korralduse märgistada mitmed eelnevate valitsejate väljapaistvad rajatised oma nimega. Ju siis mingi intuiitiivne inimloomuse sügava olemuse tundmine oli Commodusele öelnud, et mõne aja möödudes ei mäleta enam keegi ehitiste tegelikku autorit ning võetakse omaks see minevikust tulevikku lähetatav informatsioon, mille keiser käskis kunagistele sildilugejatele mõeldes rajuda kivisse. Ilmselt ei piisanud ülbele keisrile vaid sellest, et ta valitseb maailma ruumis, vaid ta kavatses otsustada ka tuleviku üle ehk valitseda, manipuleerides mälega, ka ajas. Ja nii sai ta mõelda vaid siis, kui uskus, et ajaloomälu on üürike.

See Commoduse antud õppetund (Commoduse tüüpi valitsejad on meile oma varjamatu olekuga headeks õpetajateks, kuna toimetavad teesklemata nii, nagu peavad õigeks; olles sellised, nagu inimene tahaski olla, kui teda miski ei piira) pole loomulikult kõige brutaalsem näide valitsejate ja riikide vägivaldsest käitumisest ajaloomälega. Ajaloomälega on korduvalt toimitud hoopis hulle-malt, vormides teda vastavalt hetkesoovidele plastiliiniina igatsetud

eesmärkidel. Ning seda kõikvõimalikes variantides; kasutades nii vägivalda, pettust kui ka meelitusi. Alates eelkäijate nimede kustutamiseast valitsejate nimekirjadest vanades tsivilisatsioonides ja lõpetades kas või Trotski hilisema kadumisega omaaegsetelt fotodelt. Nii et olevik on võtnud endale sageli õiguse otsustada selle üle, mida ajalugu peab mäletama ja mida unustama. Ja kuigi ajalugu pole suisa orwellikus variandis iga päev ümber kirjutatud, on tegelikkus sellele ulmelisele nägemusele küllaltki lähedane. Vähe-malt on olevik kogu aeg loonud eeldusi selleks, mida mäletada ja mida mitte. Olevikul oleks nagu pidev õigus mineviku üle otsustamiseks, tema väärtustamiseks; kusjuures mineviku väärtustamine saab toimuda ainult selle valiku kaudu, mida teeb mälu.

Et otsida vastust küsimusele, kas ajalugu mäletab, pole vaja minna kaugesse minevikku. Piisab ka sellest, kui meenutada meie endi Eesti ajaloo käsitlusi ja, näitena, kas või tuliseid debatte, mis on tekkinud lähiminevikuga seotud küsimustes (mille puhul mälu peaks ju olema veel küllaltki täpne) ning mille käigus esitati arvukalt vastakaid pretensioone ainuõige mäletaja osale. Nii et ka umbkaudu kümne aasta taguseid sündmusi, milles osalejad me ise olime, võib mäletada väga mitmeti.

Ajaloolist mälu on vahel väänatud sellise intensiivsusega, et teatud klauslitega võib isegi küsida: kas suuremat laostustööd on mineviku kallal toime pannud otsene vägivald või manipulatsioonid mälu-ga? Ehk, kas ajalugu lakkab olemast rohkem hävitatuna või unustatuna?

“Ajaloomeälu” problemaatika on tegelikult üks ajalooteaduse fundamentaalsemaid küsimusi. Sellega on ühest või teisest aspektist vaadatuna tegelnud peaaegu kõik ajalooteaduse teoreetikud. Sest isegi niisugune küsimus, mis on ajaloofakt, haakub mälu-ga. Rääkimata arutlemistest üldisematel teemadel, nagu näiteks, mil-listes proportsioonides esinevad ajaloos objektiivsus ja subjektiivsus. Nii ongi kõige üldisemalt võttes arutlusteemaks just nimelt see, kas ajalugu mäletab, kui palju ta mäletab ja kas ta on üldse võimeline mäletama. Sest äärmuslikus variandis — variandis, et ajalugu ei mäleta midagi (või on vägivaldaga alati olnud sunnitud seda tegema) muutub ajalooteadus tervikuna mõttetuks.

Paistab, et alates ajast, kui inimkond hakkas teadlikult elama ajaloos, on see sama ajalugu valdavalt mäletanud neid sündmusi ja isiksusi, mida ta on tahtnud mäletada või mida ta on pandud mäletama. Muidugi ei välista see teise, sageli opositsioonilise ajaloomälu olemasolu. Niisugune vastupidine, põrandaalne ajaloomälu säilitas näiteks, erinevalt ametlikust nõukogulikust mälust, hoopis teise nägemuse eesti ajast. Erinevalt ametlikust ajaloomälust, mis tiraažeerib ennast tuhandetes eksemplarides, on see teine, vastupidine mälu olnud reeglina surutud sügavale põranda alla, inimeste salajastesse ajusoppidesse. Kuid ka see teine ajalugu on täpselt samuti toitnud olevikku. Temast on ammutatud ideelist jõudu ja oma õiguse kinnitust, mis aga argitegelikkuses on osutunud lõpptulemusena sageli osaks olevikulisest võitlusest võimu pärast.

Ajalugu esinebki sageli mitmes variandis, mitmes mälu-pildis. Jäädvustades ühed ja samad sündmused kord hiilgusena, kord viletsusena. Ning seda ühe ja sama ajaloolõigu raamid.

Ajaloomälu valikulisuse üheks süütumaks õigustuseks on juba alates Thukydidesest olnud nõudmine olla didaktiline ja pakkuda minevikust jäljendamisväärseid õppetunde, noppides sealt välja positiivsed näited ning kustutades mälust selle, mis võib osutada kahjulikuks. Ja kuigi olevikul võivad selle juures olla kõige üllamad kavatsused kuni soovini pääseda tulevikus mineviku õudustest, on tulemuseks pooliku mäliga ajalugu, ehk järjekordne ajalooinvalid.

Mineviku kogemused kinnitavad, et ajaloomälu pole tavaliselt üritatud mitte lihtsalt kustutada, vaid millegagi asendada. Sest asendamine on unustamise saavutamiseks tunduvalt efektiivsem moodus kui keelamine-kustutamine. Peale selle saab asendamist meetodina rakendades kasutada ka präänikut, keelates vaid piitsa. Mis siis asendab niisugusel juhul tõese minevikumälu, täidab selle vägivaldselt loodud kunstliku tühimiku? Tavaliselt on nendeks väljamõeldised ja legendid. Näiteks lood, mis pakuvad tõeliselt olnu asemel midagi sellist, millega samastumine võimaldaks pidada omaks väljamõeldud heroilist minevikku. Ehk pakkuda midagi sellist, mis teeks unustamise meeldivaks. Ning vahel, kui eneserahuldamiseks on loodud kõik tingimused, polegi see eriti raske. Ka siin on hea näide Rooma impeerium, mille sünnipaigaks

on endised etruskide alad ja varasemaks tegelikuks ajalooks — etruskide ajalugu. See argine tõdemus aga ei sobitu kuidagi hilisemate roomlaste-maailmavalitsejate ajaloomällu. Rooma linn ja impeerium ei saanud ju kuidagi pärineda etruskidest ning mäletada neid oma ajaloo rajajatena. Selle asemel tuli ajaloomälus konstrueerida midagi hoopis sobivamat hiilgavale olevikule; vägev minevik, mis vastaks roomlaste vägevale olevikule. Ja nii sünnivadki suure troojalase Aenease järeltulijal Rea Silvial jumal Marsiga kaksikud pojad Romulus ja Remus, kellest saavad Rooma asutajad. Etruskid olid aga paratamatult määratud ametliku mälu poolt kaduma unustusse, sest neil polnud roomlaste ajaloos (erandina vaid negatiivsete kangelastena) kohta.

Ülaltoodu sunnib peaaegu paratamatult küsima: kas ajaloomälu kaotus on alati olnud seotud vägivallaga — olles seega pealesunnitud, või pakub minevik ka variante vabatahtlikust mälestusest loobumisest? Jäädes selle sama etruskide näite juurde, võib üsnagi kindlalt väita, et nende rahvana kadumine ajalooareenilt on paljus seletatav just nimelt etruskide eneste soovimatusega mäletada. Loomulikult poleks see soov tekkinud ilma vägivallata ja seega pole tegemist puhtakujulise omapoolse initsiatiiviga. Kuid etruskide soov saada osa Rooma kodanike hulka kuulumise eelistest oli niivõrd kõikehõlmav, et kustutas peaaegu täielikult nende kui oma ajaloo rahva mälu. Klammerdumine oma mälu külge poleks neil võimaldanud saada roomlasteks, hiilgava olevikuga riigi kaasosalisteks. See hiilgav olevik oli neile ilmselt olulisem kui mälestused kuulsusrikkast minevikust, ja etruskid unustavad oma ajaloo nii järgitult, et me ei tea midagi nende päritolust ega suuda lugeda nende üksikuid säilinud tekste. Roomlased aga aitasid omalt poolt sellele omaksvõtva präänikuga igati kaasa. Ligilähedaselt samasisuline kollektiivne mälukaotus tabas omal ajal ka Volga-äärseid soomeugrilasi, kui nõukogudeaegsete rahvaloenduste käigus said neist märkimisväärsel arvul “vabatahtlikud venelased”. Mälukaotus oli hind, millega mõlemal juhul osteti (või loodeti osta) endale härrasrahva privileege, eeldatavalt paremat positsiooni ühiskonnas. Etruskide jaoks seisnes parem olevik selles, et saada roomlasteks ja soomeugrilaste jaoks selles, et saada venelasteks. Mõlemate jaoks polnud enam oma ajaloo mäletamisel mingit vajadust ning pigem

sooviti see rutem unustada. Kokkuvõttes võib aga öelda, et ajaloos pole olnud haruldased situatsioonid, kus olevik ja tema teenimiseks konstrueeritud ajaloomälu on niivõrd ahvatlevad, et pärast vägi-valdset esmatõuget ollakse juba parema oleviku nimel rõõmuga nõus oma ajaloomälust loobuma.

Mineviku mälopildid on peaaegu alati veidi muinasjutulised. Nad esinevad ajalooramatutes sageli vormis à la "kunagi elas ...", andes nii mõista, et tegemist oleks nagu tõese mälopildiga, aga mitte oletuse või konstrueeritud väljamõeldisega. Ning mõne aja möödudes võib see tõe pähe omandatud mälopilt rahumeeli endasse lülitada Gilgameši (kes vist tegelikult kunagi oli olemas) ja Heraklese (keda kunagi polnud tegelikult olemas) ning meie kontekstis, mõningate reservatsioonidega, ka Lembitu (kes kindlasti oli kunagi olemas).

Kui oleviku ametlik ajalooline mälu on valdavalt kasupüüdlikult subjektiivne, siis kas mingites niššides selle kõrval on võimalik ka objektiivne ajalooline mälu. (Kui hetke opositsiooniline ajaloomälu on vaid teise märgiga oleviku teenistuses.) Kas on võimalik näiteks kellegi või millegi abil fikseerida tõese pildi kas või sellest, mis toimus ajaloolises lähiminevikus? Kas on mingi võimalus, et selleks saab olla sündmuste otseste pealtnägijate mälu? Nemad (loomulikult, kui tegemist pole tellitud mälestustega) peaksid ju kirjutama minevikust nii, nagu oleks olevik hetkeks unustatud. See aga pole kahjuks vist võimalik. Sest mälestustes rohkem unistatakse kui mäletatakse. Ning mälestuste lugemine veenab, et sageli see just nii ongi. Aastaid tagasi välismaal olles ja lugedes Nõukogude Eestis tol ajal kättesaamatuid vastaspoole mälestusi Teisest maailmasõjast (kus venelased said iga metsatuka taga lüüa), tabasin ma juba mõne aja pärast endalt üllatusega mõttes küsimast: kes siis lõpuks selle sõja ikkagi võitis? Nii olid minevikust mällu jäädvustunud väikesed võidud peaaegu kustutanud suure kaotuse, muutes selle peaaegu olematuks.

Kui absurdsena see esimesel pilgul ka ei paista, aga suured ajaloo võltsijad on tegelikult olnud väga head ajalootundjad. Olgu siin näiteks kas või Stalin, kelle näpunäidete järgi valmis "Lühike ÜK(b)P kursus".

Võib-olla ajalugu mäletab tõeliselt vaid faktides ega ole seda kunagi võimeline tegema hinnangutes. Ning ajaloolise mälu, seega ajaloolise tõe maksimaalseks väiteks saab olla lause “Revolutsioon Venemaal toimus 1917”. Muidugi, ka selle lause näitel saab 1917. aasta mäletamist esitada teistsuguses variandis. Näiteks: “Bolševikud korraldasid Venemaal 1917. aastal mässu”. Kui juba ajaloo suursündmuse saab mäletada nii erinevates variantides ja ülaltoodud lause ainsaks mittevaieldavaks faktiks jääb vaid see, et midagi pöördelist 1917. aastal ikkagi Venemaal toimus, siis mida teha väiksemate ajaloofaktidega. Näiteks sellistega, mis baseeruvad väitel: “Konstantin Pätsil olid kontaktid Vene saatkonnaga”. Ja kuigi ajalooürikud nagu kinnitaksid selle suhtlemise toimumise fakti ja seega tuleks see ka säilitada ajaloomälus, leidub hulgaliselt põhjendusi, et seda mitte teha. Neist põhjendustest on ühe universaalsema kinkinud meile oma kõikehõlmava valelikkusega nõukogude võim ise ning võltsingukahtluse sildi all on võimalik loobuda nende faktide ajaloomällu jäädvustamisest, mis meile lihtsalt ei sobi. Nii et ka ajaloofakti maht määrab teatud piirides selle, kas teda on võimalik täiesti unustada või mitte; kas teda võib sundida unustama või peab ta millegagi asendama.

Võib olla ajaloo puhul ei saagi üldse öelda, et ta ei mäleta ja on midagi lihtsalt unustanud. (Kui üldse saab unustada midagi, mida unustada ei taheta.) Järsku tuleb ajaloo puhul tunnistada endale hoopis seda, et ta patoloogiliselt valetab. See tähendab, ei unusta minevikus toimunut mingi objektiivse mälukaotuse, vaid olnut tegelikult väga hästi mäletades, moonutab seda tahtlikult. Viimast võib ju ka väljendada muude sageli esinevate tõdemustega: “ajaloolased valetavad”, “ajaloolased olid sunnitud valetama” või, esmapilgul vastupidi: “tol ajal ausad ajaloolased vältisid seda teemat” jne. Võib-olla ajalugu polegi kunagi unustanud seda, mida teda pole sunnitud unustama või mida ta pole teadlikult unustamiseks valinud. Seega siis, kui teoreetiliselt poleks ajaloo kallal esinenud vägivalda, mäletaks ajalugu kõike.

Kuid kõike mäletada (absoluutne ajaloomälu) pole võimalik. Lisaks sulaksid siis minevik ja olevik ühte, kaotades ajaloo kui sellise. Nii võibki ajaloomälu valikulisust käsitleda mingis mõttes paratamatusena, isegi ajalooteaduse kaitsjana. Mis aga määrab

selle mäletamise — unustamise vahekorra? Pole mingit kahtlust, et tänane päev. Täna päev oleks nagu mingi ajaloo lõpppunkt, kuhu ollakse jõutud pika ja seiklusriikka teekonna läbimisel. Kuid see pole mitte üks ja otsene tee, vaid tuhandetest, hargnevatest variantidest koosnev rägastik. Ning iga hetke jaoks, mis ongi olevik, on oluline mäletada vaid seda teelõiku, mis sinnani viis. Sest sellest punktist vaadatuna oli see tee kui sihini viiv ainuõige. Kuid mõnes järgmises olevikus, uues ajaloolises situatsioonis võib ilmned, et see varasem punkt oli heal juhul vaid vahejaam, ja tee, mis alles paistis olevat õige, osutus valeks või tupikuks. Siis tuleb ta kiiresti unustada, kustutada mälust ja püüda meenutada mõnd teist teed ehk seda, mis viis selle uue lõpppunktini. Nii ehitabki ajalugu loogilise rea minevikust olevikku, soovides mäletada vaid neid märke (fakte), mis selle tee äärde jäävad. Näiteks nõukogudeaegne ajalugu mäletas Narva kommuuni kui loogilist vahejaama teel sotsialismi. Täna päeva lõpppunkti vaatevinklist, selle arengu vaatevinklist, mis on viinud meid aastasse 2000, ei ole aga kommuuni mäletamine mingit tähtsust ja ta on unustatud. Või on säilinud mälu mingi kurioosumliku kõrvalepõikena peateelt.

Mingis mõttes teeb mälu valikuvõimalus (muusalik ajalugu peab ju olema natuke subjektiivne) ajalooteaduse põnevaks, andes vaba voli mäletada kas Kingisseppa või Kuperjanovit. Mis ideaalises variandis peaks muidugi tähendama, et mõlemat.

Oleviku diktaat ajaloolisele mälule on sageli vormistatud nõudmises kirjutada uus ajalugu. See nõue esineb reeglina iga paarikümneaastase vahega isegi siis, kui vahepeal pole toimunud pöördelisi murranguid ega jõutud uude lõpp-punkti, mis tingiks sinna toonud teekonna täpset kirjeldamist ja mõtestamist. Siis pole seda nõuet põhjendatud mitte eelneva mälu vildakusega, vaid näiteks uute ajaloofaktide ilmsikstulekuga (mis on üldjuhul tegelikult lihtsalt meeldetulek).

Kuidas siis on võimalik, et teatud aastate möödumisel nagu äkiliselt taastuks ajaloomälu, mis omakorda kohustab ja õigustab sule taashaaramise ajaloolaste poolt? Seletuseks on ikkagi see, et mõne aja möödudes muudab olevik ajaloomälu valikud, ja tuginedes uutele valikutele, konstrueerib uue tee minevikust tänapäeva. Me oleksime nagu iga hetk uues lõppjaamas ja kirjeldaksime kogu

aeg teekonda sihtpunktini, mis hetkel paistab meile olevat reisi lõpuks. Kusjuures meie eelis mineviku ees seisneb asjaolus, et me teame kogu aeg selle meie jaoks mineviku (mis oli millalgi vaid oletatava tulevikuga olevik) tulevikku. Vabaneda ajalookirjutamisest sellest teadmistest on peaaegu võimatu. Ja nii ei suuda me kunagi taasluua puhast, ajaliselt järgnevatest sündmustest mõjutamata ajaloolist olevikku. Nii et ajalugu kirjutatakse kogu aeg erisuguse mälupagasiga. Kui me näiteks mäletasime ja kirjeldasime 1968. aasta Tšehhi sündmusi aastal 1980, siis me ei saanud kuidagi paigutada seda kirjeldust kogu sotsialistliku süsteemi lagunemise raamidesse. Sellest vaatevinklist polnud tol hetkel Tšehhi sündmusi lihtsalt võimalik mäletada. Nii, osana ühest suuremast protsessist, ei saanud tolle ajajärgu ajalooteadus neid kuidagi müllu jäädvustada. Nüüd aga on meil millegi suurema lõpp teada ja 1968. aasta asetub hoopis mastaapsema protsessi raamidesse. See on omakorda aga põhjus uue käsitluse kirjutamiseks ja uueks mäletamiseks. Mõne aja pärast võib aga ilmned (ajalooline paratamatus vist selles ilmnemises seisnebki), et tegemist polnudki lõpplahendusega ja see, mis paistis olevat ühe sündmusterea lõpp, on vaid veelgi suurema protsessi algus või osa. Siis oleme jälle uues lõppjaamas ning võib järjekordselt haarata sule ja asuda ajalugu ringi kirjutama.

Iga ajalooline olevik teeb tulevikku silmas pidades juba ise mingi selektsiooni jäädvustamist väärivatest nimedest ja sündmustest, jättes meile näiteks mõne juhusliku killu lihtrahva elust ja põhjaliku kirjelduse valitseja lõunasöögist. Nii võtab olevik endale õiguse mitte ainult konstrueerida mälu manipuleerides minevikku, vaid üritab ka määrata seda, mida tulevik võiks mäletada. Seega on konkreetsetel olevikul küllaltki palju võimalusi tuleviku ajaloomälu mõjutamiseks. Näiteks on oleviku suurtel otsustajatel kõik kaardid käes, et kujundada endast tuleviku mälu soovitud pilt. Ajalooline mälu liigubki väga paljus mööda suuri isiksusi. Ja meie kirjutame ajalugu, olles nagu rändurid soos, hüpates ühelt suurelt isiksuselt teisele nagu mättalt mättale.

Esimesel pilgul paistab, et inimkonna ajaloo pikenemisel kogub mälu aina rohkem ja rohkem informatsiooni ja põhimõtteliselt peaks seega üldine pilt minevikust täiustuma. Kuid aeg ei too

ajaloomällu mitte ainult informatsiooni juurde, vaid ka pidevalt kaotab informatsiooni, kustutades mälust peaaegu sama palju fakte ja teadmisi, kui ta sinna juurde toob. Näiteks võime me vaid aimata, milliseid tehnilisi üksikasju kasutati minevikus mõne tulemuse saavutamiseks, kuid ajaloomälust on see teadmine ammu kadunud. Käibele võib imekombel tulla veel mõni dokument, kus on juttu suurest orjade ülestõusust Roomas, kuid igavesti jääb saladuseks, miks Spartacus ei põgenenud Itaaliast, kuigi 71. aastal enne Kristust teadsid seda võib olla tuhanded. Pealegi ei tohi unustada, et kunagi sügavas minevikus toimus aeg kuidagi hoopis teisiti kui tänapäeval. Nii on näiteks Mesopotaamia ajaloo käsitlustes juhitud tähelepanu aja katkendlikkusele. Aeg ei toimi pidevalt, ja seega ei ole ajaloomälu katkemata toitev, vaid killukestest koosnev mosaiik. Nii on sündmus kui selline mingis mõttes isegi olulisem ajast, sest kui minevikus pole toimunud midagi mäletamisväärset, siis kaob ka aeg. Ajalooline aeg elab sel juhul vaid mälus. Kui midagi pole mäletada, või midagi unustatakse, lakkab aeg olemast. Ajaloolise aja pikenemine ei ole seotud otseselt ajaloomälu mahu suurenemisega. Ka see, et suur osa ajaloomälust on võimeline säilima vaid talletatud kujul, on põhjuseks, miks selle mälu hulk on periooditi katastroofiliselt vähenenud ja viinud suurte mäluühikute tekkimisele. Kahjuks ei kummuta miski tõdemust, et kogu oma ajaloo vältel on inimkond rohkem hävitanud kui loonud. Ning miks arvata, et ajaloomälu moodustab siin erandi. Sest kui Caesar andis taktikalistel kaalutlustel käsu põletada oma laevad Aleksandrias, siis levinud tuli ei hävitanud üksnes hindamatu raamatukogu, vaid ka olulise osa toleks ajaks talletatud mälust. Ajalugu tervikuna aga mäletab pärast seda sündmust tunduvalt vähem kui enne Caesari tegu.

Täpselt nii nagu ajaloole on surmav absoluutne mälu, on talle ka hukatuslik mälu täielik kaotus. Nii ongi ajalugu määratud paratamatult rabelema ning pendeldama mäletamise ja unustamise vahel. Ajaloolaste ülesandeks on selle juures vaid jälgida, et pendel ei ületaks kriitilist piiri.

DOES HISTORY "REMEMBER"?

David Vseviov

The past has given us many examples of how short historical memory is and how brutally it has been treated. Violence, deception and flattery have been used for it. Whereas the present has often taken the right to decide whether and what the history can remember and what to forget. Even though history has not been rewritten in Orwell's way, the reality is quite similar to that fanciful vision. Historical memory has been distorted with such intensity, that one could ask with some reservation; has the disintegration been done by direct violence or by manipulating with memory.

History often appears in different variation, different memory pictures. Past experience claims that historical memory has not been tried to be deleted but replaced by something else. Replacement is far more efficient than deleting or prohibiting to achieve forgetting. It is often made by fabrications and legends.

Historical memory has been abandoned even voluntarily. At the cost of the "Memory loss" privileges of lords, better position in the society was bought. The examples from the past could be Etrusks and Finno-Ugrians from Volga area from closer past.

May-be history remembers only in facts and is never able to do it in evaluation. Absolute historical memory is not possible and if it were possible, the past and the present would merge and history would discontinue. So the selectivity of historical memory is in some sense the protector of history science.

Like absolute memory is fatal for history, the loss of memory is disastrous too. So, history is inevitably determined to struggle and commute between remembering and forgetting. The task of historians is to follow that the pendulum would not cross the peril-line.