



Oma–võõra eristus ja rahvuse formeerumine. Hans Anton Schultsi enese- ja rahvusemääratluspüüded

Katre Kikas

katreki@ut.ee

Käesoleva artikli teemaks on *oma–võõra* temaatika Hans Anton Schultsi kirjutistes. Esimeses alaosas esitan mudeli, millest lähtuvalt ma *oma–võõrast* ning nendega paratamatult piirnevaid mõisteid määratlen. Teises ja kolmandas alaosas annan mõningase taustateabe – vaatlen rahvuste teket ning selle seost rahvaluule kogumisega (st rahvaluule kogumine kui üks osa rahvuse formeerumises ning teisalt kui võimalus konkreetse indiviidi jaoks rahvuse tekkega kaasnevaid *oma–võõra* piiride ümbernihkumisi mõtestada). Neljandas alaosas annan lühiülevaate Schultsi elust ja tegevusest ning viiendas käsitlen tema kirjutistes leiduvaid *oma–võõraga* seotud probleeme. Kokkuvõttes asetan kohakuti Schultsi kirjatöodes leiduva *oma–võõra* käsitluse ning minu poolt piiritletud mudeli.

1. Oma ja võõras

Oma käsitluses olen kasutanud esiteks Juri Lotmani (1999a [1984]) semiosfääri teooriat, mida olen üritanud ühendada minu teemaga otseselt haakuva A. P. Coheni (2000) käsitlusega kogukonna sümboolsest konstrueerimisest.

Üks võimalus *oma–võõra* vastanduse käsitlemiseks on binaarne opositsioon – *oma* on markeeritud, *võõras* mitte (seega on *võõras* tegelikult *mitte-oma*). Mitte-binaarne lähenemine *oma–võõra* temaatikale võimaldab mõlema markeeritud käsitlust – nii *oma* kui *võõras* on piiritletavad ning

omavad tunnuseid; eristajaks see, et *oma* vaatenurgast puudub *võõral* sisemine korrastatus. Kuid säärane piiritletus ning tunnuste kogum pole mitte seisund, vaid protsess, pideva vastastikuse suhtluse (ja tõlketegevuse) tulem. *Oma* on sama konstrueeritud ebaobjektiivne kui *võõras*, ning lähtuvalt *oma* mitmetasandilisusest ja mitmeti tõlgendatavusest loob/leiab ta endale ka pidevalt uusi *võõraid*. Ning teisalt – uue *võõra* leidmine annab alati põhjust *oma* ümbermõtestamiseks, muutmiseks.

Oma ja *võõra* vaheline suhe on külgnevussuhe, st nende vahel on piir, mis toimib tõlkefiltrina. Piir pole mitte reaalne (ruumiline), vaid sümboolne – tema olemuse määrab piiritletava kogukonna liikmetele ühine teadlikkus, kujutus piiri olemasolust. On võimalik ka sisemine *võõras*, *võõrast* nakatatud *oma* (näiteks sisekolonisatsiooni puhul).

Kuid lisaks *võõrale* on *oma* konstrueerimisel vajalik ka *teine* või *teisik*. Üksus, mis pole ei *oma* ega *võõras*, kuid mis toimib omamoodi paralleel- või analoogmudelina *oma* konstrueerimisel ja kirjeldamisel. *Teisikut* eristab *võõrast* piiri ja seega ka tõlkevõimaluse puudumine. *Oma* ja *teisiku* vaheline suhe on metafoorne – nende vahel on omamoodi kokkupuutepunktid, kuid nad pole teineteiseks tõlgitavad, suhtlust ei toimu. Nad on kui kaks paralleelset võimalikku maailma. Kui *teisikust* pärinevad objektid satuvad *oma* maailma, võib tulemuseks olla ületamatu vastuolu, paradoks.

Ning lõpuks tekib küsimus kirjeldava/piiritleva *mina* asukohast/positsioonist. Esiteks toimub ju kogu *oma-võõra* määratlemine, nendevahelise piiri tõmbamine tõlgendava *mina* peas, seega on nii *oma* kui ka *võõras* tegelikult osa tema maailmast. Teisalt on kirjeldatav maailm *mina* seisukohalt väline, *mitte-mina* ja seega rangelt võttes *võõras* – nõnda on *oma* ja *võõras* tegelikult mõlemad *võõrast* struktureerivad mõisted. Kuid kas see, mida *mina* käsitleb *omana*, on kollektiiv, kuhu ta kuulub, või kollektiiv, kuhu ta tahaks kuuluda; kas *mina* kirjeldab reaalsel/kogemuslikku maailma või on tegu utoopilise lähenemisega? Kas *mina* on vaateleja, osaline või looja?

2. Rahvus

Benedict Anderson (1991 [1983]: 6) määratleb rahvust kui “kujutletud kogukonda” – kogukonda, mis ei püsi mitte kollektiivi liikmete vahelistel isiklikel sidemetel, vaid mingil ühisel kujutlusel kokkukuuluvusest (ning kujutlusel *oma* määratlevatest piiridest ja sellest, kes on tähenduslik *võõras*). See ühine kujutlus hõlmab ühist mütoloogiat, ühist ajalugu, ning ka (vähemalt paiksete rahvaste puhul) ettekujutust ühisest territooriumist. Sellega haakuvalt on Renan iseloomustanud rahvust kui “päevast päeva toimuvat rahvahääletust“ (Renan 2002 [1882]: 106). Samas ei pruugi see kujutlus olla läbini ühtne, vaid pigem on tegu mingite ühiste motiivide vägagi erinevate tõlgendustega. A. P. Cohen (1993: 196) on kultuurimärgi kõige olulisema omadusena välja toonud selle ebatäpsuse ja mitmetimõistetavuse – just see mitmetimõistetavus/-tõlgendatavus annab erinevatele inivididele põhjuse/võimaluse selles kujutluses osaleda, seda ühist kujutlust omaks mõelda, ja samas siiski ühtsust tunnetada.

Nii Anderson kui Renan rõhutavad rahvuse kui kategooria mitteobjektiivsust. Rahvad mitte ei ärka, vaid nad mõeldakse välja, luuakse erinevaid eksisteerivaid piire nihutades ja ümber mõtestades. See, mis veel külaühiskonnas oli *võõras* (näiteks naaberküla või naaberkihelkond), on rahvuse seisukohalt *oma*. Rahvuse tunnetus vajab abstraktsemat grupikuuluvustunnet kui külaühiskond. Kuid oluline on ka see, et nende piiride nihutajateks pole (vähemalt algselt) mitte see külaühiskond ise, vaid linnast pärit inimesed, külainimese seisukohalt pigem *võõrad* (nt Ó Giolláin 2000: 77). Ning Eesti puhul on ju algtõuke andjateks ka hilisema rahvuse seisukohalt vaadates *võõrad* – baltisakslased.

Miroslav Hroch on rahvuse tekkes/ärkamises eristanud kolme struktuurilist etappi: kõigepealt intellektuaalid, kelles tärkab huvi tavaliste inimeste keele, kultuuri ja ajaloo vastu, ilma mingite rahvuslike nõueteta; teine etapp on nn rahvuslik ärkamine, mis hõlmab erinevaid tegevusprogramme ning intellektuaalide ja rahva vaheliste kontaktide loomist; kolmandaks etapiks on massiliikumine, mis hõlmab väga erineva taustaga inimesi. Alles viimane etapp võimaldab tavalistel (küla)inimestel

endil selle uue *oma-võõra* piiritlusega kohaneda – seda *omaks* mõtestada. Külarahvuslus kipub olemuselt olema enamasti sünekdohhiline: kuulutatakse ennast küll eestlasteks, kuid *oma-võõra* piirid jäävad sageli üsnagi samaks, mis nad olid varem; lihtsalt seda vana *oma* tajutakse kui uue *oma* sünekdohhilist esindajat, peegeldajat – igast külast, vallast või kihelkonnast võib saada omamoodi Mudel-Eesti, mida tõlgendaja esitab kui seda kõige õigemalt ürg-eestluse kantsi (sest sünekdohh toimib ka ajalisel teljel – kaasaegsetest vanadest inimestest saavad muistse kuldaja ühiskonna esindajad). Samas toob see protsess paratamatult kaasa ka vana *oma* tunnetuse teisenemise. (Sünekdohhilise kultuurikäsitluse mõiste pärineb Jaan Unduskilt, kes käsitleb selle kajastumist eesti rahvusideoloogide kirjutistes kui Herderi mõju; mind huvitavad selle käsitluse peegeldused ahela järgmisteski lülides, vt Undusk 1995.)

3. Rahvaluule kogumine

Rahvaluule laiaulatuslikumat kogumist (st kogumist alates aastast 1888) võib käsitleda kui ülaltoodud Hrochi eristuse kolmandat etappi, st rahvusliku ärkamisaja ideede jõudmist massidesse (nt Ó Giolláin 2000: 71–75). Oli tekkinud tohtu hulk tavalisi inimesi, kes tahtsid endid määratleda kui eestlasi (mitte kui järvakaid, tartlasi või liivimaalasi), kuid kes nägid ainsa võimaliku meetodina oma kodukandi pärimuse talletamist, ehk siis abstraktsele ühtse eestluse kategooriale oma kodukondlik-kohaliku tahu lisamist. Samas nad ise enamasti ei esitanud oma kogutut kui lihtsalt üht osa tervikust (eesti folkloorist), vaid kui osa, mis suudab tervikut peegeldada, hõlmata.

Pärimuse kogumine seadis koguja üsnagi ambivalentssesse positsiooni. Ühelt poolt oli ta inimene seestpoolt, teisalt aga pidi oma seespoolsusest välja astuma, hõlvama kõrvaltvaataja positsiooni. Või õigemini: enamik kogujaid olid paratamatult seestpoolt, kuid kuna pärimust seostati vanaduse, minevikulisuse ning ebausuga, tahtsid nad sageli end sellest taandada, rõhutada, et nemad kui kogujad kuuluvad juba uueaegsesse kultuuri ja elunägemisse – nemad on noored, kirjaoskajad ja – eestlased.

Juri Lotman (1999b [1987]) on nimetanud ühe kirja funktsioonina seaduspärade kirjapanemist – seaduspäraste ja korduvate juhtumite kirjapanek annab mälule võimaluse tegelda erakorralise ja innovatiivsega. Ka rahvaluule kirjapanekut võib ühelt poolt mõtestada noore rahvuse vajadusena oma minevikupärand seaduspärastada, kirja panna, seda sel viisil ühelt poolt austada ja esile tõsta, kuid samas ka ületada, unustusse suruda (sest surnud traditsioon võimaldab tunduvalt julgemat mütológiseerimist, tunduvalt vägevamat – ja ka ühtsemat – mineviku tõlgendust).

Teisalt aga on kirjutamine, millegi kirja panemine alati paratamatult ka loominguakt – kirjapanija loob selle, mida ta kirjeldab (nt Clifford ja Marcus 1985), ning ühtlasi ka tõlgendab seda: “kirjutamine on alati ühtviisi nii mäluakt kui ka uus kultuuri interpretatsioon” (Lachmann 1997: 15–16). Nii on ka ‘rahvas’ ja ‘rahvaluule’ 19. sajandi rahvaluule kogumise tulemus. Küsimus ei seisne selles, et tol ajal käibinud pärimuses ei saanud ühtse ‘rahva’ või ‘rahvuse’ kategooriat esile tuua, vaid asjaolus, et kuna kogumist teostasid taolisse ühtsusesse juba ette uskuvad noored, siis on kogutu alusel väga raske tõestada, et rahvas polnud ühtne, nagu märgib näiteks Bengt Holbek (1987: 29). Ning Eesti puhul on huvitav ka see, et pärimuse kogujad ei kirjutanud end mitte pärimusest ja kohalikkusest välja, vaid pigem osaliseks, nad muutusid osaks pärimusmaailmast endast – osaks, mida hilisemad folkloristide ja rahvaluule kogujate põlvkonnad juba omakorda üles tähendama hakkasid.

4. Hurda korrespondent H. A. Schults

Hans Anton Schults (1866/7–1905) oli Jakob Hurda korrespondent aastatel 1890–1903. Selles vahemikus saatis ta Hurdale kokku 2284 lehekülge materjali.¹ Saadetised sisaldavad nii väga erinevatesse žanridesse kuuluvaid pärimuspalu (muistendeid, muinasjutte, vanasõnu, laule, usunditeateid jpm) kui ka hulga pärimusega seotud tõlgendusi (nt kommentaare A. Saali ja M. J.

¹ Märgin siin ära Eesti Rahvaluule Arhiivis hoitavate Schultsi käsikirjade viited kronoloogilises järjekorras koos aastaarvudega. 1890: H II 4, 29/48, H III 4, 49/66, H II 13, 427/58, H II 13, 459/82; 1891: H III 12, 477/80; 1893: H II 39, 9/1024 + H II 40, 9/380, H II 40, 381/4, H, Mapp, 31/6; 1903: H II 67, 5/489, H II 68, 1-302.

Eiseni kirjutistele, venelase-sõna etümoloogiale jpm) ning ühe apokrüüfilise raamatu käsikirja. Ametilt oli Schults rätsep, koolis käinud vaid kolm talve. Kaasaegsetelt kogutud teadetes iseloomustatakse teda kui palju lugenud ja hea peaga meest: “Schults, tal oli väga ia pia, ästi pidas meeles – ülepia tark mees kohe,” on tema kohta rääkinud Jaan Meeder (ERA II 35, 65/9).

Kuid arvestades, millele Schults Hurdale saadetud käsitlustes viitab, ning eelkõige seda, kuidas ta viitab, võib arvata, et tema lugemus oli siiski üsnagi ebauhtlane ja juhuslik. On täheldatav üsnagi samasugune lugemismeetod, mida kirjeldab Carlo Ginzburg raamatus “Juust ja vaglad” – see, mida (ükskõik kas siis Schults või Ginzburgi poolt analüüsitud Menoccio) loetust mäletatakse, ei lähtu mitte loetu enese sisust, vaid pigem filtrist, mils alateadlikult teksti ja enese vahele asetatakse: “filtri, mis laskis läbi teatud lõigud, ning varjutas teisi, mis laiendas mingi sõna tähendust, rebis selle kontekstist välja” (Ginzburg 2000: 79). Schultsi puhul lähtub see filter otseselt tema *oma-võõra* käsitlusest.

Walter J. Ongi (2002 [1982]) poolt välja pakutud suulise ja kirjaliku mälu eristuses kuulub Schults pigem suulisele poolele, ning oma suulisest tekstikäsitlusest lähtuvalt analüüsib ta ka kirjutatud sõna – ta käsitleb seda sama hajuva ja ebapüsivana kui suulistki, ta lihtsalt ei taipagi, et tsiteerides peaks lähtuma originaalst, mitte oma mälust (Ong 2002: 31–32). Ainsaks teoseks, mida Schults ehk põhjalikumalt tundis, oli Piibel – rahvapärimuslikel andmeil oli ta selle tervelt kolm korda läbi lugenud (ERA II 10, 687/8), kuid ka tema Piibli-tõlgendustes on mõningaid omapärasid. Pealegi kuulub ka Piibel pigem suulise kui kirjaliku mälu valdkonda.

Traditsioonilise folkloristika seisukohalt kuulub Schults pigem teaduse perifeeriasse, põhjuseks ilmselt liiga hea kujutlusvõime, segatuna maruradikaalsete rahvuslike vaadetega. Schults lihtsalt tahtis näha kõikjal eestlust. Ja nägi ka. Kui mitte enne, siis vähemalt pärast seda, kui ta kogutud tekstid eestluse kategooriast lähtuvalt kirja oli pannud. Samas jääb ta kogu oma rahvusliku paatose juures ikkagi kohalikuks – Vaali küla rätsepaks. Tänapäevasest laiemast kultuuriteoreetilisest vaatepunktist on Schultsi-taolised külarahvuslased ja nende kirjatööd väga heaks allikaks uurimaks, kuidas üksikindiviid tahab end ja oma sugulasi-lähikondlasi vägisi eestlaseks

kirjutada. Väljaspool folkloristikat on Schults tuntuks saanud oma revolutsioonilise tegevusega – nimelt oli ta üks neist, kes 1905. aasta revolutsiooni päevil Vaali vabariiki asutada üritasid, paraku ka üks neist, kes sama aasta jõululaupäeval maha lasti.

5. *Oma–võõras* Schultsi kirjutistes

Schultsi kui rahvaluulekoguja identiteedi aluseks on vastandus “rahva tõe” ja “luule vale” vahel. Esimest esindab tema, teist Eisen, Sohberg jt rahvaluule autorlikud töötledjad:

Nüüd uuemad kirja mehed ja vana jüttude kirjutajad akkavad rahva luule nime all iseeneste luulet ja jüttusi kirjutama, iseenese auuks ja materjaali abiks. Nagu seda juba M. Tõnisson, M. J. Eisen ja Sohberg ja mõned muud “Hansu jüttudes”, “Vanapagana jüttudes” ja “Jüttu toojates” ja “Vändra jüttu mehes” ette toovad. Neil jüttudel ei ole rahva jüttu aimugi juures veel vähem on naad rahva jüttud. Ehk neid kül seleks on püütud teha. Ja need mehed arvavad, et neil enestel korda ei lähä ilusad rahva luulet luua ja kirjutavad siis ka, et rahva luule ilusamad õied on võeralt väljalt. Ja et rahva jüttud ka tühjad ja põhjusest arvamised on nagu nende eneste omad ja et rahvas veel rumalam on kui nemad. Ja siis ka niigi sugust luulet luua ja asju rääkida ei või, kel tõe nägu oleks. Need korjajad ja kirjutajad ei tunne eesti rahva luule vaimu ja ei saa iialgi oma luulet rahva luuleks muuta ega rahva luule tõde tumestada. See tuleb sellest, et naad täit rahva usu põhja ei tunne. Kis rahva usu tõsist põhjust tunneb see ei akka ka rahva luulet solkima, vaid korjab ja kirjutab teda nii kudu räägitakse. (H II 67, 430/1)

Schultsi kirjutistest leiduv *oma–võõra* piiritlus lähtub suuresti tema allikakäsitlusest – sellest, kuidas ta kirjeldab oma allikaid, millistena neid näidata tahab (vastandatuna sellega, kuidas iseloomustavad neid allikaid teised/ekslilikud pärimusetõlgendajad). Nii allikakäsitlus kui *oma–võõra* piiritlus on seotud ka tema poolt kasutatavate autentsusmehhanismidega (võtetega, mida ta kasutab tõendamaks oma kogutu autentsust), millele käesolevas artiklis pööratakse vaid põgusat tähelepanu. Oluliseks autentsust tagavaks võtteks on allikate ja tekstides kirjeldatavate “muistsete eestlaste” eristamatus (ka on tal komme kasutada tõlgenduslikes kirjutistes näidetena omaenda poolt kirjutatud mütoloogilisi lugusid). Schultsi *oma–võõra*

piiritluse käsitluses toetun nii tema tõlgenduslikumatele kirjutistele kui ka tema poolt kirjapandud lugudele.

Schultsi *oma-võõra* piiritluse lähtepunktiks on tema kujutus “muistsetest eestlastest” kui kõrgkultuurist. Viimase vältimatuteks tunnusteks on institutsionaliseeritud (rahvus)religioon ja väljakujunenud kirjakultuur (mis ühenduvad jumalatele pärinevas pühakirjas). Schults näeb palju vaeva tõestamaks, et kõik see eksisteerib tema kaasajani – raamatud on sakslaste tulles maha maetud (või vallutajate poolt hävitatud) ja need tuleks üles otsida; religiooni on vanad inimesed aga silmakirjaliku kristluse katte all siia maani alles hoidnud.

Oma

Peamiselt määratleb Schults end lugejale kui eestlast, ning pärimust, mida ta kirja paneb, kui “eesti rahva vanavara”. Samas tema kogumisareaaliks pole mitte kogu Eesti, vaid mõned Järvamaa kihelkonnad. Schultsi allikad ilmuvad lugeja ette läbi sünekdohhilise jada: eestlane–järvamaalane–sugulased/tuttavad. Liikumine abstraktselt eestluse kategooriaalt konkreetsele kogemuslikule sugulaste/tuttavate tasandile on seotud esiteks Hurda-poolsete arupärimistega tema kirjapandu autentsuse osas, teiseks aga Schultsi kombega kasutada viidet kogemusele kui piisavat autentsuse tagatist:

Minu vanemate vanemate vanemad on rohkem kui seitse sada aastad Vaali vallas, Ohuvere külas, Immuta ja Roosna külas eland, ja mina olen juba sest aast, kui ma juba mäletama akkasin kuuld vana inimeste suust. (H II 67, 373)

Huvitav aga on see, et mida väiksemaks muutub osa, seda ühtsemaks muutub tervik, mida ta esindab. Iga sünekdohhilise *oma* jada lüli on seotud erineva *võõraga*, *võõrast* eristab *omast* aga sünekdohhilise korrastuse puudumine – Järvamaa (kui Schultsi lähtealus) võib olla Mudel-Eestiks, mille põhjal tervik üles ehitada, samas kui Mulgimaal seda omadust pole.

“Allikas kui eestlane” on utoopiline ideaal. Ühelt poolt paikneb see ideaal minevikus – muistses “vabaduse kuldajas”, teisalt on aga Schultsi kirjapanekud suunatud selle utoopia taaskehtestamisele, nagu ka näitamisele, et see üdini *oma* on Schultsi kaasaegsete noorte seisukohast vananenud,

kuivõrd nood arvavad, et vanad tarkused ei väärigi enam austust ja meeldetuletamist. Tekstid, mis sellise allika maailmavaadet esindavad, on peamiselt (pseudo-) mütoloogilised – peamiseks teemaks vanausu jumalate tegevus (maailma, inimese loomine jms). Tegemist on vägagi kummastava seguga rahvusromantilisest müüdiloomest, vanatestamentlikust loomisloost ja moraalist, rahvapärastest motiividest ning paljust muust. Lugude toimumispaigaks on Eesti – tegu on omamoodi katsega kogu Eesti territoorium ühtse mütoloogia abil ühendada: Taaral on Rakvere kandis talu, põrgu asub Pärnus, Vanemuine tegutseb Tartus Taaramäel ja mõnevõrra ka Viljandis jne (mõningate paikade kasutused on kokkuviidavad varasemate allikatega, mõnede puhul on Schults lähtunud ilmselt omaenda äranägemisest). Kui Kreutzwaldi “Kalevipoja“ ühtne mütoloogiline ruum koosneb neist (üsnagi kohalikest) paikadest, millest rahvas seoses Kalevipojaga räägib – lihtsalt Kreutzwald on üritanud välja mõelda, millises kohas antud sündmus *tegelikult* toimus (vt Kreutzwald 1953 [1857]: 329) –, siis Schults lähtub kõigile teada-tuntud kohtadest, mis ilmselt viitab ka tema enese vähesele Eesti geograafia tundmisele.

Tänapäeva maailmas kehastavad neid muistseid eestlasi kaasaegsed vanad inimesed. Seega pole mineviku kuldaeg Schultsi jaoks läbini minevikku jäänud, pigem on tegu üha kestva minevikuga, mis lõpeb alles siis, kui kõik veel midagi mäletavad vanad inimesed juba surnud on. Need vanad inimesed on Schultsi kaasajas küll ühiskonna perifeeriasse surutud, kuid nad ei huvitagi Schultsi kui inimesed, vaid kui muistsete eestlaste sünekdohhilised esindajad – nad on küll mõned üksikud, kuid ikkagi võimelised kunagist tervikut endis kandma, peegeldama.

Samas – tekstid, millega Schults rahva (st eestluse–järvakate–sugulaste) autentsust tõestab (mille abil Hurda etteheiteid ümber lükkab), on enamasti rahvapärased, ning seotud hulga kohalikuma geograafiaga. Sealjuures rahvapärased kõige laiemas tähenduses – Schults ei pea vajalikuks näiteks legende (sh kristliku sisuga lugusid) rahvaloomingust eristada. Kõik, millest rahvas räägib, on rahvajutud, kristlikud detailid mõtestab ta aga üsnagi sujuvalt rahvapärasteks ümber – tema jaoks on ainsaks eristuseks

kristluse ja “vanausu” vahel Jeesus – kui inimesed räägivad Jumalast või Taevaisast, on tegu “vanausuga”.

Schults rõhutab mitmel pool, et just Järvamaal on kõige rohkem vanausu austajaid, kõige kehvemalt omaksvõetud kristlus, kõige paremad (ja kirjaoskamatud) jutustajad jne. Selle koha pealt vastanduvad nad näiteks mulkide, tartlaste või liivimaalastega, kellelt Schults eeldab mittemäletamist. Ning kuna järvakad on viimased, kes mäletavad, sobivad nad suurepäraselt tervik-eestluse sünekdohhilisteks esindajateks, oma moodi pisikeseks Mudel-Eestiks. Ning kõigil, kes julgevad kahelda, soovitab Schults lahkelt Järvamaale *tulla* ja ise kuulata–korjata (tulema verb näitab selgelt, et Schults tahab rõhutada omaenda seesoolsust, kogemuslikkust).

Ka võin ma tõendada, et kuskil Eesti mua nurgas nii pailu vanu kunsta ja vanu vigurid ei usta, kui Peetre kihelkonnas ja kõige rohkem Uuksi vallas, Keri külas. (H II 67, 382)

Kis aga vanu lugusid tahab korjata mingi Udeva valda, Jõe külasse, peetre peremehe Tõnu Lõõtsmanni juurem kül see kuuleb laulusid ja lugusid, mis Kreutzwaldi ei ole veel ülesse kirjutand. Minul ei ole tänini veel aega olnud neid korjama minna. (H II 67, 405)

Mulgid “räägivad kõik nimed täiesti ilma kääneteta, ja ei muuda mitte iga ütlemise aal inimeste nime iga viisi nagu Järvakad. Järvamaa vanad inimesed siin ümber kaudu räägivad aga Mulkide vasta inimeste ja jumalatte nimesid laial muutel, nii et vahel aru ei saa, kas jütü lõpul veel see isik üks ja see samma on kui jütü algul. (H II 68, 297)

Võõras

Kõige rikkalikuma rahvuslikust tasandist lähtuva *võõra* käsitluse leiame Schultsi mütoloogilistest lugudest, eelkõige lugudest, mis käsitlevad inimeste loomist (nad luuakse koheselt rahvustena), keelte ja jumalate jagamist. Eestlased on neis lugudes esitatud kui esimesena loodud (aluseks rahvalik etümoloogia, mis viib kokku eestlase ja esimese), jumala poolt äravalitud rahvast. Lisaks neile on mainitud ka nt soomlasi, venelasi, lätlasi, rootslasi, taanlasi ja mustlasi, kes kõik on mingi külje pealt ebatäiuslikud.

Schultsi tõlgenduslikumates kirjutistes kohatav *võõra* käsitlus on ühelt poolt natuke väiksema ulatusega, kuid teisalt ka keerukam – rahvusevälisele *võõrale* on lisandunud ka rahvusesisene *võõras* – kadakasakslus ja noorte hoolimatus, mida Schults tunnetab rahvuse seisukohalt isegi ohtlikumana kui välist *võõrast*. Teatud mõttes suur osa Schultsi kogumistegevus määratletav kui reaktsioon *võõra* poolt esitatavatele väljakutsetele. Nii kirjutab Schults, et hakkas loitse koguma põhjusel, et luges ajalehest väidet, nagu oleksid eestlased (erinevalt soomlastest) loitsud juba unustanud. Ning pärast seda, kui ta on lugenud M. J. Eiseni “Näkiraamatust” näkilugude ajaloolis-geograafilist analüüsi (ehk siis väidet, et näkilood pärinevad sakslastelt), kirjutab Schults igale näkiloole igaks juhuks alla märkuse, mis viitab, et lugu pärineb tõepoolest eesti (mitte saksa) talupoegadelt:

Ma olen selle juttu jälle ülesse kirjutanud Eesti talu rahwa suust, aga mitte saksa talu rahwa suust, sest et neid siin ei olegi. Selle pärast ärgu M^l i “Eisen” mures olgu, neid wõin weel kül Eesti talu rahwa suust saada. Ja on seega Eesti talu rahwa jüttud. Ega lähä need juttu reakiad ega ka Näkkid Saksa maale “Eiseni” eest ühtigi. A. Schulz. (H II 67, 477)

Samuti peab ta vajalikuks võtta sõna lükkamaks ümber tema kaasajal levitatavat ideed, nagu oleks sõna ‘venelane’ etümoloogiliseks aluseks ‘vend’, temale teadaolevalt seostab rahvas venelast hoopiski vaenlasega (H II 67, 418/22).

Üldse on huvitav, et pärimuseuurijaid, kelle vaated Schultsile ei meeldi, kipub ta koheselt seostama millegagi, mida ta ise üdini vihkab (prototüüpse *võõraga*) – Eisenit kadakasakslusega, Andres Saali aga näiteks kristlusega/luterlusega. Seda, kuivõrd seotud on Schultsi jaoks rahvus ja usk, demonstreerib kõige selgemalt Schultsi enda usuvahetus – üleminek luteriusust (mida ta seostab mõisnikele kuulekate pastoritega) õigeusku. Rahvuse ja usu seotust näitab ka see, et muistset vabaduseaega nimetab ta “vanausu ajaks” – st ajaks, mil eestlastel oli oma riik, ja nad teenisid *omi* jumalaid. Siin suubub Schults kergelt groteskigi, püüdes eristada isegi *omi* ja *võõraid* kurje vaime:

Sest aast on Kalevipoeg altilma värava vahiks ja olevad kurjad vaimud meie mualt inimeste siast puhtaks ära kadund. Need kurjad vaimud, mis nüüd olema,

need olevad Saksa mualt tuld, ja olema pailu kurjemad, kui meie oma vanad kurjad vaimud. (H II 67, 386/7)

Samuti seostab ta (tema arust) ekslikke uurijaid mõne kohaliku tasandi *võõraga* – mulkide, tartlaste ja liivimaalastega; Schults oletab, et need uurijad lähtuvad eestluse kohta üldistuste tegemisel just mõnest eelmainitust, ning Schults peab oma kohuseks meelde tuletada, et nad on valel teel.

Mina ei tia kust hra Saal oma tiate on võtt, et tema ei tia, mis asi Eesti rahvast on heategudelle kihutand? – Võib-olla et Tartu mua vanad inimesed, on oma esiisade usu ära unustand. Ja et Saal koa Tartus elab, siis arvab mees kohe, et Eesti rahval põle pärast surma heateo eest tasu loota old. Aga ega Tartu mua veel terve Eesti põle, ja Tartu vanad inimesed terve Eesti vanad inimesed. Olge aga nii hiad ja astuge üle tartu piiri, Järvamuale, Leane ja Viru muale, kül siis kuulete. (383)

Sealjuures pole need kohalikud võõrad Schultsi jaoks päris võrdse väärtusega – tundub, et võõra konstrueerimise eeskujuks on talle kokkupuude mulkidega. Vähemalt esitab ta järvakate vastandust mulkidele tunduvalt kogemuslikumalt ja konkreetsemalt kui teisi vastandusi. Tartlane ja liivimaalane on pigem mulkide omaduste ülekanded. Nii kirjutab ta näiteks, et kui noorte hoolimatu suhtumine jätkub, muutuvad ka järvakad varsti mulkide taoliseks:

Ka mina ei või siin midagi parata, üksi aga seda, et vana järvakas teab mõnda asja muinas ajast änam ja veel palju änam kui mõni vana raamatukogu või ülikooli õppiraamat. Raske aga on neid teateid nende kääst kätte saada. Nagu ma teile enne kirjutasin, akkavad nüid need vanad Jumalatte nimed rahva suust rohkem ja rohkem ära kaduma. Ja arvatta on, et viimaks ei tia Järva mees vanast jumalatest ega nende nimedest midagi nagu Mulgid nüid joo siin midagi ei tia. (H II 68, 259)

Tema tõeline vastumeelsus mulkide vastu näib olevat aga majanduslik – ta kõneleb mulkidest kui omamoodi sisekolonisaatoreist, kes “õiged eestlased” järvakad oma taludest välja ajavad – ning ühtlasi vana kultuuri kadumisele kaasa aitavad:

Aga kui Liivimaalt mulgid meie valda elama asusid ja Järvalaste eest talu kohad ära ostsid, sest aast on Surm siin Maana asemel, sest Mulgi vanad ei näi Maanast ega Toonast midagi teadma.

Oma-võõra vahelist piiri ületatakse Schultsi käsitlustes enamasti üksnes ühes suunas: väljastpoolt sissepoole. Sellise vägivalda ja koloniseerimisena tunnetab ta ühtviisi nii kunagist risticõdijate tulekut, luterikiriku tegevust, kadakasakslastest uurijate ajaloolis-geograafilist lähenemist pärimusele (Schultsi arvates on nende eesmärgiks eestlaste loomingulise potentsiaali eitamine), mulkide invasiooni Järvamaale kui ka noore põlvkonna hoolimatut suhtumist vanadesse inimestesse (= oma esivanematesse). Seega on see *oma* kadumas, teda on vaja kaitsta ja päästa.

Teine

Schultsi eesmärgiks on kirjeldada muistset eestlust kui kõrgkultuuri, viimase tunnusteks on institutsionaliseeritud religioon (= rahvusreligioon) ja arenenud kirjakultuur, need jooned ühenduvad jumalatele pärinevas pühakirjas. Seesuguse kultuuritüübi loomisel on Schultsil eeskujuks iisraeli rahvas, eeskuju allikaks Piibel.

Suhe “vanausu” ja Piibli vahel on analoogne ja tõlkimatu – eestlust luuakse ja kirjeldatakse läbi *teise* kategooriate, kuivõrd nii muutub ta justkui suuremaks. See näitab *oma* ülimuslikkust *võõrast*.

Põhilisteks kokkupuutepunktideks on *oma* hääbuvus nii sisemise kui välise hoolimatuse/koloniseerimise tulemusena (seitsmesaja-aastane orjapõlv kui paabeli vangipõlve analoog; noored eestlased on oma esivanematest ära pöördunud samuti kui juudid oma prohvetitest).

Meie auusad esivanemad, isad ja isaisad on selle pikka viletsuse ja piina aastoolimatta üle seitse aasta sada seda usku nii kindlalt ja selgelt alal olnud ja oma laste lastele pärandada jätnud, et seda üsna imeks on panna. Ja kui meie seda nüüd ümmer tahame lükkata, mis nii kaua aega piinamistest ja hirmutustest oolimata on edasi peetud. Eks see ei ole siis meie esivanemate teotamene! Ja jäledaks pidamine ja tunnistame oma esivanemaid valelikkudeks ja tuule tallajateks. Iga rahvas auustab oma esivanemaid ja nende mälestust ja piab seda pühaks ja kalliks. Eks siis meie akka meelega oma vanemate mälestusi teotama ja alvaks pidama. Ka keelab seda neljas Jumala käsk, olgu kül et nemad pagana usku olid, siiski olid naad meie esivanemad ja meie kohus on neid auustada ja kalliks pidada. Aga mitte nende vaendalstele auu anda ja neid teotada nagu Iisraeli lapsed oma prohvetidega tegid. Aga lugu on siin oopis teine, ristiusk oma

ilusa õppetusega aga tema kuulutajatte hirmsa tegude ja viiside läbi on ta Eesti talu rahvale nii vastu meelt ja tahtmatta pialiskaudselt alles meie aiani peetud saand (isiäranees siin Järvamual) Eesti rahva seas. Seda märkab iga uudija silma pilk kohe, kui ta eesti vanu inimesi üle kuulab ja nende jüttusi kuuleb. Siis on temal kohe selge, et risti usu nimi alles väljast pidi on peetud saand. Ning et see usk keda juba aastad kuus sada arvati kadunud olema, ja kelle mälestuse märgid ilu metsad ja pühad kirjad kõik suotumaks arvati kadunud olema ja igavesti unustuse õlma uinutud olevad, kellest änam kõhku ega aimu kuskil poolt ei võinud märgata, et see usk aga täna pääv veel Eesti vana taatide ja eitede suus ja südames nii väga puhas ja selge ja pühaks on peetud, et see igad ühte imetsema paneb, kis seda kuuleb... (H II 67, 441/2)

Meie esivanemad ja nende ülemad olivad oma usu ja auu piastmise üle väga valvsad ja oma vabaduse eest väga kindlad võitlejad. Nemad ei võind seda iialgi kuulda ega näha, et nende püha usu ja kallid Jumala sõna raamatud teine röövlisugu rahvas kis nende vabaduse ja varanduse riisus ja nende auu äbiga kattis, et see röövel veel nende kirjasi oleks lugenud ja seda usku teotada. Ei, see ei võinud sündida ega tohtinud olla. – Et see võeras röövel, kelle süda täis riisumist, tapmist, hooramist ja kõiksugu alastamatta meelt oli, ei see pidand mitte nende püha usku ja auu teada saama. Kui juba mua ja rahvas röövlitte saagiks langes, siis matsid ka targad omad pühad usu kirjad nii ära, et ükski võeras seda ei või leida, nagu Jeremia kuldsuitsetamise altari, püha telgi ja seaduse laeka Pabiloni vangi viimise ajal. (H II 67, 440)

Tõlkimatus väljendub eelkõige selles, et oma mütoloogilistes lugudes Schults iisraeli rahva tekkimisest ei kirjuta (küll aga on seal ära mainitud kõik rahvuse tasandil *võõrastena* arvesse tulevad rahvad — venelased, soomlased, rootslased jt). Ka pole kusagil otseselt määratletud kristliku jumala ja eesti vanausu jumala suhet.

Iisraeli rahva ja nende religiooni käsitlemine *oma* mudeli või analoogina aitab mõnevõrra seletada ka Schultsi kirjutiste kõige kummalisemat vastuolu (mis on väga selgelt esil ülaltoodud kahest tsitaadist esimeses) — kristluse ja eesti vanausu suhet. Nimelt on kristlus Schultsi kirjutistes esindatud nii positiivses kui ka negatiivses tähenduses. Negatiivses tähenduses seostub ta ühelt poolt ristsõdijatega, teisalt aga Schultsi kaasaja ning mõisnikele kuulekate pastoritega. Positiivses tähenduses kristlus seostub aga Schultsi individuaalse piiblilugemisega. Positiivset kristlust käsitleb ta ise täiesti

avalikult kui eesti “vanausu” analoogi ja eeskuju, samas kui negatiivse tähendusega kristlus on “vanausuga” vastandatud.

Ning äärmiselt kummastavalt ilmub vanausu ja kahe kristluse suhe Schultsi kommentaaris ühele Andres Saali artiklile (vt Saal 1892, ja Schultsi kommentaari sellele H II 67, 367/418): Schults süüdistab kristluses Saali, kes oma artiklis peaaegu kordagi kristlust ei maini, ja päris kindlasti seda ei propageeri – pigem on ju Saal samasugune muistse priiuseaja romantiseerija kui Schultski. Samas kui tema informandid (talle lähedalt tuttavad vanad inimesed) võivad Schultsile vabalt kristlikke legende rääkida, ning samas ikkagi “vanausupidajate” au sisse jääda, Saalile ja kõigile teistele eestlastele eeskujuks olla. Schults lükkab Saali väidetavat kristluse propageerimist ümber rahvasuust kirja pandud kristlike legendide abil – et tõestada viimaste “vanausulisust”. Schultsi sõnum sealjuures on, et kristlus ja “vanausk” on täiesti võrreldavad, ainult et see kristlus, millega Schults Saali seostab, on vale kristlus.

Kirjeldav mina

Rahvaluule kogumist alustades oli Schults 23-aastane. Ning nagu juba mainitud, oli ta kirjaoskaja ja usutunnistuselt kristlane. Need tunnused eristavad teda üsnagi selgelt tema poolt loodud allikakuvandist. Sellega samastumiseks on ta esiteks liiga noor, teiseks liiga kirjaoskaja (Schults rõhutab oma allikate kirjaoskamatus; kas see nõnda ka tegelikult oli või on tegu autentsust tagava mehhanismiga, polegi hetkel eriti oluline) ning kolmandaks vale usutunnistusega. Ta üritab seda lõhet küll mõnevõrra siluda: ta rõhutab oma suhtelist kirjaoskamatus (vastandatuna Hurda jt pärimuseuurijate pikema kooliteega); ka kirjutab ta, et tema arvamust mööda on religiooni puudutavas põhiline rõhk õigetel tegudel, mitte aga sellel, kellesse/millesse keegi usub; ning oma suhtelist lähedust vanemale generatsioonile toob ta esile läbi oma austuse “vanavara” vastu (vastandatuna noorema generatsiooni hoolimatusega). Ent siiski jääb ta kõrvaltvaatajaks – kirjutajaks ja vahendajaks.

Oma töödes kirjutab Schults iseendast, oma elust kõigest ühel korral (kui välja arvata, tema mitmel pool ette tulevad vabandused vähese hariduse ja

halva kirjaoskuse pärast). Selles ainsas tekstijupis (H II 67, 460/5) kirjeldab ta, kuidas sõjaväes olles haigestus, sealt surijana koju saadeti ning lõpuks vanade külanaiste poolt terveks raviti – tagasi elule aidati. Seega võib tema pärimusekogumist vaadelda kui omamoodi austusavaldust nende vanade inimeste tarkusele. Ning nimetatud asjaolu põhjendab ka tema kergeusklikkust rahva ja tõe küsimuses, st usku sellesse, et kõik, mida rahvas räägib, on tõepoolest rahvaluule. Ja on ju ka võimalik, et Schultsi poolt loodud *oma-võõra* käsitus on otseselt tema katse anda teda aidanud vanadele inimestele ühiskonnas keskem positsioon. Seega pole vanainimese muutmine märgiks, mis viitab endast eemale (millegi suurema ja vägevama ühtsusele) mitte tema individuaalsuse eitamine, vaid tema ülendamine.

Schultsi biograafiast on teada kaks üsnagi huvitavat otseselt *oma-võõra* temaatikaga seotud reaalselt tegu. Esiteks usuvahetus – väljendamaks oma vastumeelsust sakslaste (ja neile kuulekate pastorite) vastu, vahetas ta luteriusu õigeusu vastu. Teiseks tema revolutsiooniline tegevus ja Vaali Vabariigi loomine. Mõlema algtõukeks on rahvuse tasandile jääv vastandus *oma* ja *võõra* – eestlaste ja sakslaste – vahel, kuid tulemused on mõnevõrra erinevad.

Mõlemat näidet ühendab Schultsi ilmselge võimetus tulla toime eestluse kui rahvuskategooria abstraktsusega ning tema tohutu soov end eestlasena määratlada. Usuvahetust võib vaadelda kui lihtsalt omamoodi vastasust väljendavat manifesti – vähemalt rahvuse seisukohalt vaadates ta tegelikult positiivset programmi ei sisalda. Vajadus vastanduda sakslastele on tugevam kui näidata kokkukuuluvust *omaga* (mida ta võiks ju väljendada enda “vanausuliseks” kuulutamise). Vabariigi asutamine on aga väga heaks näiteks tema sünekdohhilisest rahvusekäsitlusest. See on välja kasvanud vihast sakslaste (ja venelaste) vastu, st justkui eestluse terviklikkuse kontseptsioonist. 1905. aastal käis ta ka Tartus ülemaalisel koosolekul, kus otsustati, et parem on mitte midagi radikaalset ette võtta, sealt naastes ahendas ta oma eestluse-ideaali talle tuttavale territooriumile ja asutas Vabariigi.

Ning tegelikult on sügav vastuolu kogemuse ja abstraktsuse vahel tema kirjutistesse veelgi olemuslikumalt sisse kirjutatud: esiteks suudab ta

abstraktse üsnagi sujuvalt mõne konkreetse kogemuse varal ära tõlgendada, teisalt aga ilmneb tema kirjutistest, et see kogemus polegi alati kogemus. Näiteks kohtab mitmetes kohtades viiteid lugudele, mida ta pole kuulnud, inimestele, keda ta pole kohanud, ning teemadele, mida ta ei hakka kirja panema:

Järvamaal arvan mina vanu inimesi veel kül leidma, kis veel paremini Vana usu Jumalattest teab rääkida kui A. Kirilovits ja J. Peil, aga mul ei ole aeega old neid laiemalt uurida. (H II 68, 299)

Päris palve laulusid ei ole kül mina veel saand korjata, aga ma tian neid olema. (H II 67, 370)

Meenutada võib ka Schultzi varem mainitud seisukohta:

Kis aga vanu lugusid tahab korjata mingi Udeva valda, Jõe külasse, Peetre peremehe Tõnu Lõõtsmanni juures kül see kuuleb laulusid ja lugusid, mis Kreutzwaldgi ei ole veel ülesse kirjutand. Minul ei ole tänini veel aeega olnud neid korjama minna. (H II 67, 405)

6. Kokkuvõte

Artikli eesmärgiks oli piiritleda A. H. Schultsi pärimuse kirjapanekutes ja -käsitluses leiduvaid *oma-võõra* konstruktsioone. Konstruktsioonide aluseks on sünekdohhiline mehhanism, mis toimib nii ruumiliselt (Järvamaa kui Mudel-Eesti) kui ka ajalisel (kaasaegsed vanad inimesed kui muistsete eestlaste esindajad). Ka on Schultsi käsitluses väga oluline rahvuse ja usu seotus – viimane on ilmselt katse ehitada oma eestluse käsitlust üles Vanas Testamendis kajastuva juudi rahva mudeli abil. Oluline on ka kogemuse (kohalikkuse) ja abstraktsuse (rahvusluse) vahe tekkiv dialektika.

Kasutatud kirjandus

Anderson, Benedict 1991 [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Vers.o.

- Clifford, James; Marcus, George E., eds. 1985. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.
- Cohen, Anthony, P. 1993. *Culture As Identity: An Anthropologist's View*. *New Literary History* 24: 195–209.
- 2000. *The Symbolic Construction of Community*. London, New York: Routledge.
- Ginzburg, Carlo 2000 [1980]. *Juust ja vaglad. Ühe 16. sajandi möldri maailm*. Tallinn: Varrak.
- Holbek, Benkt 1987. *Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in European Perspective*. Helsinki: Suomalaisen Tiedeakatemia.
- Kreutzwald, Friedrich R. 1953 [1857]. *Maailma ja mõnda (esimese trüki eessõna)*. — *Kalevipoeg*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 323–333.
- Lachmann, Renate 1997. *Memory and Literature. Intertextuality in Russian Modernism*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Lotman, Juri 1999a [1984]. *Semiosfäärist*. — J. Lotman, *Semiosfäärist*. Tallinn: Vagabund: 7–35.
- 1999b [1987]. *Mõned mõtted kultuuritüpoloogiast (semiootiline aspekt)*. — J. Lotman, *Semiosfäärist*. Tallinn: Vagabund: 75–90.
- Ó Giolláin, Diarmuid 2000. *Locating Irish Folklore. Tradition, Modernity, Identity*. Cork: Cork University Press.
- Ong, Walter J. 2002 [1982]. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London, New York: Routledge.
- Renan, Ernest 2002 [1882]. *Mis on rahvus? Vikerkaar* 2–3: 95–108.
- Saal, Andrus 1892. *Kas oli vanadel Eestlastel eluviisi kõlbdust (morali)? Ämariku tunnid. Jutud ja laulud mitmekesise sisuga*. Tartu: A. Grensteini trükikoda: 64–76.

Undusk, Jaan 1995. Hammanni ja Herderi vaim eesti kirjanduse edendajana: sünekdohhi printsiip. Keel ja Kirjandus 9–11: 577–587, 669–679, 746–756.

Kasutatud arhiivimaterjalid:

Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA):

H — J. Hurda kogu

ERA — Eesti Rahvaluule Arhiivi kogu

The relationship between the *own* and the *alien* in the formation of the Estonian nation: Hans Anton Schults trying to define *self* and nationality

This paper analyses the process of nation formation as it is reflected in the writings of H. A. Schults (1866–1905). Schults was a folklore collector, one whose field notes are termed “fakelore” by traditional folklorists. But from a broader perspective of cultural studies, he is an excellent source for studying an individual’s reaction to the shifting boundary of the *own* and the *alien* in the process of constructing Estonian identity. The main device he uses to construct *own* is synecdoche — he perceives his relatives and neighbourhood as the synecdochal representation of the whole nation. The *alien* is characterized by the absence of synecdochal relations. *Own* is also related with a different kind of *alien* (which I will call a *double*), used as a model in the formation of *own–alien* relationships. *Double* is not translatable in the language of *own*, it functions as a possible parallel world.