

SISUKORD

Marten SEPPEL

The assistance of manors to peasants in cases of subsistence crisis in seventeenth-century Livonia	3
Mõisapoolne abi talurahvale subsistentsikriiside korral Liivimaal 17. sajandil. <i>Resümees</i>	19

Tiina METSO

German influence on Estonian and Baltic German Corps traditions in Tartu	20
Saksa mõjust eesti ja baltisaksa korporatsioonides Tartus. <i>Resümees</i>	35

Maie PIHLAMÄGI

Tööstustööliste töö- ja puhkeae ja selle seadusandlik reguleerimine Eestis 1870–1940	37
Hours of work and holidays in Estonian industries and the relevant legislation, 1870–1940. <i>Summary</i>	59

Raili NUGIN

Institutsioonide roll nõukogude kunstipoliitikas ning neist lahtirakendamise mõjud 1990. aastatel	61
The role of institutions in Soviet art policy and effects of disinstitutionalisation in the 1990s. <i>Summary</i>	76

Aili AARELAID-TART and Anu KANNIKE

The end of singing nationalism as cultural trauma	77
Rahvakultuuri dünaamika ja jätkusuutlikkus. <i>Resümees</i>	98

Aivar JÜRGENSON

Seened toidulaul	99
Mushrooms in our food. <i>Summary</i>	119

Mart KIVIMÄE

Elufilosoofia ja ajalooteadus Baltimaades: Nietzsche kui Reinhard Wittrami tunnistaja	120
Lebensphilosophie und Geschichtswissenschaft im Baltikum: Nietzsche als Reinhard Wittrams 'gewährsmann'. <i>Zusammenfassung</i>	195
Autorijuhend	197

Kodulehekülg/home page: <http://www.kirj.ee>

Täiestektid on kättesaadavad andmebaasis/full text electronically available in:
Central and Eastern European Online Library (C.E.E.O.L.)

ISSN 1406-2925

© 2004 Teaduste Akadeemia Kirjastus



Teaduste Akadeemia Kirjastus: Kohtu 6, 10130 Tallinn
Tel (0) 6 454 504, faks (0) 6 466 026, e-post niine@kirj.ee

Estonian Academy Publishers, Kohtu 6, 10130 Tallinn, Estonia
Tel (0) 6 454 504, faks (0) 6 466 026, e-post niine@kirj.ee

Trükitud Tallinna Raamatutrükikojas, Laki 26, 12915 Tallinn
Printed by Tallinn Book Printers Ltd, Laki 26, 12915 Tallinn, Estonia

THE ASSISTANCE OF MANORS TO PEASANTS IN CASES OF SUBSISTENCE CRISIS IN SEVENTEENTH-CENTURY LIVONIA*

Marten SEPPEL

University of Tartu, Department of History, Ülikooli 18, 50090 Tartu, Eesti; marten@ut.ee

This article aims to offer through the example of seventeenth-century Livonia an empirical look at the thesis that the lords of the manor offered their peasants insurance against the frequent subsistence crises. The article shows that in *Gutsherrschaft* Livonia the landlords' subsistence guaranty meant, as a rule, the practice of giving advance loans and allowing of arrears to the peasants. However, the peasantry took loans given by the manor, and the fact how the lord complied with their needs could explain their attitude towards the lord of the manor.

In 1660–1661 a lawsuit between the landowner and a leaseholder of manor Allasch (Allaži, near Riga) took place at a Livonian county court. The estate was granted on lease in 1659 but already in the first year the expenses of the manor had gone up enormously and as it appeared, the leaseholder had supported the peasants by giving them advance loans to the extent that was out of the ordinary, namely for 462 *reichsthalers* and 40 *grosses* (see Table 1).¹ By way of comparison, at the same time according to the lease contract the rent for the first year had been 300 *reichsthalers*.² During the years 1659 and 1660 almost all households (42 in all) in Allasch had got larger or smaller loans from the manor. And so the tenant farmers were called before the court to affirm the loans they had received. But then something remarkable happened. The peasants of Allasch stated their strong support for the leaseholder before the court, although as far as the record enables us to conclude, they were not directly questioned about their attitude towards the leaseholder.

Ruge Mieckell expressed the strong wish (“wünsche dahero nichts liebers”) that he could have continued with the same lord, i.e. the present leaseholder,

* I owe special thanks to Dr. Paul S. Warde who patiently helped me to correct my poor English and provided generous guidance.

¹ Livländischer General-Gouverneur aus der schwedischen Zeit (1570–1710): Akten 1661. Estonian Historical Archives (= EHA), 278-1-XVI: 9, ff. 35v–39r.

² Livländischer General-Gouverneur aus der schwedischen Zeit (1570–1710): Akten 1659. EHA, 278-1-XVI: 7, f. 62r.

because the latter had given him help. He affirmed that he had got a horse, a cow and a goat plus two *reichsthalers* and added that if he had not been helped by the leaseholder he would not have been a peasant anymore. 'To be a peasant' meant to be a tenant farmer, as another peasant similarly stated – if the lord had not helped him he would have been a ruined man (*ein verdorbener Kerll*). Similarly many other peasants declared before the court their satisfaction and support to the leaseholder. *Lepesall Jack* with his stepson wanted to stay under the existing lord and pointed out that only God could know whether a new lord would help *the poor men*. *Klietz Martin* said that he did not want any other or a new lordship. The same claimed also the next peasant. *Diedrich Kluge* did not wish any other or even a better lord.³

The example of Allasch, however, shows the extraordinary and difficult situation in the country during these years. In addition to direct military actions that took place during the war between Sweden, Russia and Poland in 1655–61, immediately affecting Allasch because of its closeness to Riga, also high state taxes (due to extra taxes) and frequent passing of soldiers were damaging for the peasants. All this had brought the peasantry into a subsistence crisis.

In seventeenth-century Livonia, as elsewhere in Europe in addition to the general political and economic instability the weather conditions played a central role in rural society. Not only cold and wet summers, but also extreme droughts frequently caused bad harvests in that period, especially when keeping in view the general low agrotechnical level. Indeed, 'the little ice age' has often been regarded as a part of the concept of 'the seventeenth-century crisis'. Thus, subsistence crises were frequent among peasants during the period in question and living on the edge of subsistence meant that any unexpected or extraordinary claim might make a crop insufficient, even if in a normal year the crop itself was sufficient for subsistence (i.e. for bread and seed).⁴

However, like in all rural societies, it was very important in the *Gutsherrschaft* society that some basic pattern would function to make it possible for the peasantry to cope with these frequent crises. Traditionally, the marginal tenant, sharecropper, or tied labourer looked to his landlord for social insurance against periodic subsistence crises, as J. Scott has pointed out. It had been the general view that the social order should guarantee a man and his family subsistence. The claim 'right to subsistence' or even the 'right to a living' constituted one of the fundamental social moral principles of pre-capitalist order.⁵

³ EHA, 278-1-XVI: 9, ff. 39v–41r.

⁴ **Scott, J. C.** Political clientelism: A bibliographical essay. Friends, followers, and factions. A reader in political clientelism. Ed. S. W. Schmidt *et al.* Berkely and London, 1977, 29.

⁵ **Scott, J.** Patronage or exploitation? – Patrons and clients in Mediterranean societies. Ed. E. Gellner and J. Waterbury. Duckworth, 1977, 30–31; see also **Scott, J. C.** The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia. New Haven and London, 1976, 2–4; **Blickle, R.** From subsistence to property: Traces of a fundamental change in early modern Bavaria. – Central European History, 1992, 25, 379–382; **Henningsen, P.** Peasant society and the perception of a moral economy. Redistribution and risk aversion in traditional peasant culture. – Scandinavian Journal of History, 2001, 26, 282.

Hitherto in the literature on serfdom the subsistence support mechanism between landlord and his serfs has had a rather marginal position. One of the main grounds for this, of course, is the fact that for a long time the *Gutsherrschaft* society has been mostly studied through the aspect of how the lord of the manor exploited and oppressed the peasants, and so the reciprocal issues have stayed in the background.⁶

Nevertheless, the problem of guaranteeing the peasant subsistence in the framework of serf society has not been totally unnoticed either. The landlord's commitment to support his peasants in cases of crop failures and dearth, which was one of his main obligations, has been mentioned ever more during the last decades.⁷ Making an attempt to reassess Russian serfdom, D. Moon has argued that on occasions when the harvest failed, it was in the interests of the nobles and the state to make sure that serfs were guaranteed subsistence. The serfs, in return, expected them to do so and, occasionally, protested if they did not. As a rule, the elites in Russia had indeed offered serf peasants some protection against starvation and this fact clearly contributed to the longevity of serfdom.⁸ Similarly W. Prange has raised such issues in his works on manor-peasantry relations in Schleswig-Holstein.⁹ According to him the 'conservation of the subjects' (*die Konservation der Untertanen*) was a key word for the understanding of the manorial system. Guaranteeing manpower for the manor needed the mechanism of the conservation of the peasants and so it was an economic necessity in the manorial interest. In this respect, W. Prange finds, the manorial system with peasants'

⁶ For the stereotypes in the *Gutsherrschaft* literature see the works of the school of Potsdam, in particular **Peters, J.** *Gutsherrschaftsgeschichte in historisch-anthropologischer Perspektive. Gutsherrschaft als soziales Modell. Vergleichende Betrachtungen zur Funktionsweise frühneuzeitlicher Agrargesellschaften.* Ed. J. Peters (Historische Zeitschrift, Beiheft, 18.) München, 1995, 3–21.

⁷ See **Klußmann, J.** *Einleitung. Leibeigenschaft: Bäuerliche Unfreiheit in der frühen Neuzeit.* Ed. J. Klußmann. Köln/Weimar/Wien, 2003, xiv; **Bartlett, R.** *Serfdom and state power in Imperial Russia.* – *European History Quarterly*, 2003, 33, 30; **Laur, M.** *Eesti ala valitsemine 18. sajandil (1710–1783).* [The administration of the Estonian territory in the 18th century (1710–1783)]. Tartu, 2000, 163–164; **Laur, M.** and **Pirsko, P.** *Die Aufhebung der adligen Bevormundung in Liv- und Estland. Eine Besonderheit der Bauernbefreiung im Russischen Reich. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraumes.* Ed. H. Wernicke. (Greifswalder Historische Studien 4.) Hamburg, 2002, 103–118; **Kahk, J.** *Bauer und Baron im Baltikum.* Tallinn, 1999, 144.

⁸ **Moon, D.** *Reassessing Russian serfdom.* – *European History Quarterly*, 1996, 26, 503–506; see also **Klußmann, J.** *Leibeigenschaft im frühneuzeitlichen Schleswig-Holstein: Rechtliche Entwicklung, öffentlicher Diskurs und bäuerliche Perspektive. Leibeigenschaft: Bäuerliche Unfreiheit in der frühen Neuzeit.* Ed. J. Klußmann. Köln/Weimar/Wien, 2003, 238–240.

⁹ Most compactly in his brief article: **Prange, W.** *Das Adlige Gut in Schleswig-Holstein im 18. Jahrhundert. Staatsdienst und Menschlichkeit. Studien zur Adelskultur des späten 18. Jahrhunderts in Schleswig-Holstein und Dänemark.* Ed. Ch. Degn and D. Lohmeier. (Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte 14.) Neumünster, 1980, 57–75; see also **Prange, W.** *Flucht aus der Leibeigenschaft. Das Recht der kleinen Leute. Beiträge zur rechtlichen Volkskunde. Festschrift für K.-S. Kramer zum 60. Geburtstag.* Ed. K. Köstlin and K. D. Sievers. Berlin, 1976, 166.

serfdom and the manor lords' commitment to conservation could be regarded as a relationship based on reciprocity, which was a silent mutual contract.¹⁰

On the whole, the present paper shares the same starting-point, i.e. the working society had to include some basic patterns of how peasants could cope with frequent subsistence crises. However, all such statements need empirical verification since often the simple generalizations tend to be based more on logic or some arbitrarily selected examples rather than a careful factual basis. Hitherto there are no researches where the aspects of manorial subsistence support would be analytically precisely tackled.

Therefore, the aim of the following paper is an attempt to offer through a regional case study of seventeenth-century Livonia an empirical look at the thesis that the lords of the manor offered their subjects insurance against dearth. How did this function? However, the present paper does not try to refute the basic framework of landlord-serf relationship. It is clear that serfdom was based more or less on economic and social coercion. The aim is rather to look for these aspects in rural society that actually helped peasants to cope, on the one hand, with the instability of weather conditions, and on the other hand with the high demands on their production by the lord.

CREDIT MECHANISM

The fact that in general the peasants in Livonia indeed found support from the manor in the cases of subsistence crises becomes evident from many sources of that time. However, they also demonstrate clearly that landlords assisted their peasants, as a rule, not by giving gifts but giving only credit (so-called advance loans, *Vorstreckungen*) that was expected to be paid back as far as possible.¹¹

¹⁰ **Prange, W.** Das Adlige Gut, 67–68.

¹¹ The role of credit relations in the rural economy in the whole of Europe has increasingly been discussed, see **Boelcke, W. A.** Zur Entwicklung des bäuerlichen Kreditwesens in Württemberg vom späten Mittelalter bis Anfang des 17. Jahrhunderts. – *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1964, 176, 319–358; **Holderness, B. A.** Credit in English rural society before the nineteenth century, with special reference to the period 1650–1720. – *The Agricultural History Review*, 1976, 24, 97–109; **Weisser, M. R.** Rural crisis and rural credit in XVII-century Castile. – *The Journal of European Economic History*, 1987, 16, 297–313; **Poulsen, B.** 'Alle myne rent'. Bondekredit i 15–16-tallet. – *Historisk Tidsskrift*, 1990, 90, 247–275; **Boelcke, W. A.** Der Agrarkredit in deutschen Territorialstaaten vom Mittelalter bis Anfang des 18. Jahrhunderts. Kredit im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa. Ed. M. North. (Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte 37.) Köln and Wien, 1991, 193–216; **Wunder, H.** Finance in the 'economy of Old Europe': The example of peasant credit from the late middle ages to the Thirty Years War. Wealth and taxation in Central Europe. The history and sociology of public finance. Ed. P.-Ch. Witt. Leanington, 1987, 24–48; see also the special issue of the journal *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 49 (1994) dedicated to "Les réseaux de crédit en Europe, XVIIe–XVIIIe siècles".

Such credit relations were based first of all on natural economy, though sometimes the share of money could also be significant.¹² The basic loan article was still grain – rye and barley and also oats.¹³ According to an example of debt register of Borghoff (Borrishof), which indicates the peasants' debts during ca twenty-five years, the share of the advance grain for seed-corn was roughly 20 per cent higher than that for bread.¹⁴ The corn loans were typical in spring months and it has also been pointed out that often such grain used to be of bad quality or old, which was not well suited for market or sowing in the manor's field.¹⁵

However, not only corn but also livestock loans were very common. Most frequently the manor helped the peasants to procure horses but in fact cows almost as often (see Table 1). In addition, oxen, goats and sheep are mentioned several times in the inventories of peasant debts.

The peasants also received malt, hay and peas from the manor and several debt registers show that the lord had provided sometimes all the salt the peasants needed. For example on the manors near a body of water, where fish played a great role, such salt debts could be notably high.¹⁶ In addition to salt, iron, copper and brazen tools are mentioned in such debt lists. So, the peasants of Allasch owed the manor a pair of ploughshares and a copper kettle.¹⁷ On the whole manors became the connecting link between merchants and peasants. In Livonia that phenomenon became increasingly regular in the seventeenth century where despite the opposition of the state and towns, landlords practised buying and selling with their peasants so that town–peasant direct market relations were impeded. Sometimes they even kept little public shops where peasants could buy any kind of “trader's goods”.¹⁸

¹² On the manors close to towns money loans could be even dominant, see e.g. Vidzemes zviedru generālgubernatora kanceleja: Ikšķīles muizas ieņēmumu un izdevumu pārskati 1662–1663. Latvian State Historical Archives (= LSHA), 7349-2-50, 22–31.

¹³ Here I have used the debt registers on different manors of Livonia: EHA, 278-1-XVI: 9, ff. 35v–39r; Livländischer General-Gouverneur aus der schwedischen Zeit (1570–1710): Protokolle und Akten des Landgerichts Rigischen Kreises 1671/1674. EHA, 278-1-XV: 8, ff. 132r–139v; Livländischer General-Gouverneur aus der schwedischen Zeit (1570–1710): Acta de A° 1663. EHA, 278-1-XVI: 11a-4, f. 88r-88v; LSHA, 7349-2-50, 22, 29–31; Vidzemes zviedru generālgubernatora kanceleja: Raksti par reducētām un valsts rentes muižām (1688–1698). LSHA, 7349-1-223, ff. 12r–13r, 20r–22r; Livländische Mess- und Revisionskommission (1565–1917): Verzeichnis der Bauern des Gutes Odenpäh-Schloss, die Korn vorgestrect haben (1768). EHA, 567-3-216, f. 1r–1v.

¹⁴ EHA, 278-1-XV: 8, ff. 132r–139v.

¹⁵ See **Soom, A.** *Der Herrenhof in Estland im 17. Jahrhundert.* Lund, 1954, 207.

¹⁶ E.g. in the manor Moisekatz three peasants owed an entire tun of salt (i.e. ca 165 kg) to the manor (Livländischer General-Gouverneur aus der schwedischen Zeit (1570–1710): Akten 1662. EHA, 278-1-XVI: 10a, 264–265).

¹⁷ EHA, 278-1-XVI: 9, ff. 36r, 40r.

¹⁸ *Eesti talurahva ajalugu.* [History of Estonian Peasantry.] Ed. J. Kahk and E. Tarvel. Tallinn, 1992, 396–398. Attempts to create closed “markets” inside the estates in the seventeenth century can be similarly observed in Poland and probably elsewhere in *Gutsherrschaft* countries (see **Maczak, A.** *Agricultural and livestock production in Poland: Internal and foreign markets.* – *The Journal of European Economic History*, 1972, 1, 672).

Table 1. Loans given to peasants by the manor of Allasch in 1659/60

Value	Number of households	Quantity	Total value		Percentage	
			Reichs thalers	Grosses	By occurrence	By value
Rye	23	47.5	47	45	17.8	10.3
Barley	9	8.5	6	54	6.9	1.4
Oats	6	7	3	66	4.6	0.8
Horses	30	35	213	65	24.8	46.2
Cows	32	32	136	80	24.8	29.6
Goats	3	3	2	30	2.3	0.5
Sheep	1	1	1	18	0.7	0.2
Salt	10	18.5	2	42	7.7	0.5
Cash	11	–	46	45	9.3	10.1
Others	1	1	1	45	0.7	0.3
In all	42	–	462	40	100	100

Note: Quantities of all cereals are in bushels (1 bushel = ca 69 l); and of salt in *liesspounds* (1 *liesspound* = 20 pounds = 8.4 kg).

Source: EHA 278-1-XVI:9, ff. 35v-39r.

In every case, the surviving peasant debt registers kept by the manor clearly show that in some years peasants remained in debt more often than in other years. The fact that the debts rose after a bad harvest is, of course, not surprising. However, the specifications of peasants' advance loans show that credit relations between the manor and peasants were not frequent only in cases of crop failure, but smaller loans were even made annually.¹⁹

The need to get credit also in years of good harvest arose presumably from the excessive level of feudal rent or unexpected losses. It was also usual that a peasant paid his customary dues to the manor in autumn, but then suffered a lack of seed-corn or even of bread in spring and had to turn again to the manor for a loan. Indeed, there are known some examples where the bailiff or steward of the manor has been directly instructed that it is better to lend corn to the peasants in spring when needed than to allow arrears in the autumn.²⁰ The idea was obviously a general conception about serf-peasants as farmers who had no sense of responsibility and interest in economizing. Making a concession over duties to them in autumn did not guarantee that there would be no need to support them in spring. However, the fact is that the sources of Livonia apply to the same problem. W. W. Hagen has pointed out about Brandenburg-Prussia that actually we know

¹⁹ The same phenomenon has been pointed out about Polish agrarian relations: **Rutkowski, J.** The distribution of incomes in a feudal system. Ed. J. Topolski. Wrocław, 1991, 72.

²⁰ **Dunsdorfs, E.** The Livonian estates of Axel Oxenstierna. Stockholm, 1981, 40; **Soom, A.** Der Herrenhof, 207.

little of how peasants used to divide their harvests between seed-grain, household consumption, feudal rent and possible sale.²¹

The debts of a farmstead were not tied to a fixed person but to a fixed household. It meant that after a tenant's death the burden of repayment transferred to the new household head. Thus some debt registers reveal the loans, which were not discharged over twenty-five years and which were taken by the preceding tenant and even given by the preceding landowner.²² However, it has to be stressed that on the other hand the peasants were far more capable of repaying their advance loans, and similarly the arrears, than has been often represented in the historiography.²³

It is important as well that rural credit links were actually much wider than the credit relationships between landlord and peasant. So peasants often had life-long credit relations with a certain dealer in the closest town on whom they were dependent (so-called *friend trade*). Such debt dependence constituted practically a second dependence for the peasant.²⁴ A. Soom, who has studied this topic the most, has supposed that peasants' debt dependence on an urban *friend* had usually begun when in cases of crop failure, cattle plague or war devastation the peasant had been in need for support from the town as his lord had not helped him.²⁵ Obviously this was not the only origin and such credit relations between peasant and tradesman could also come into being through other market intercourses. However, the fact is that the peasants often got similar loans from the town as from the manor and that such debts grew in the years of bad harvest. But it remains unclear why the peasants occasionally favoured a tradesman instead of the manor as at the same time the examples can be found in the sources that the peasants had taken on credit from the town although their manor had been an active creditor as well.²⁶

²¹ **Hagen, W. W.** Ordinary Prussians: Brandenburg junkers and villagers, 1500–1840. Cambridge, 2002, 185.

²² EHA, 278-1-XV: 8, f. 137v; see also Livländische Mess- und Revisionskommission (1565–1917): Gut Wieratz (Fellin). EHA 567-3-83, f. 15r.

²³ See **Soom, A.** Der Herrenhof, 206; **Tarvel, E.** Der Haken: die Grundlagen der Landnutzung und der Besteuerung in Estland im 13.–19. Jahrhundert. Tallinn, 1983, 181; **Õpik, E.** Talurahva mõisavastane võitlus Eestis (Põhjasõja esimesel poolel 1700–1710). [Peasantry's struggle against manor in Estonia (in the first half of the Northern War 1700–1710)]. Tallinn, 1964, 22–23; **Heyde, J.** Bauer, Gutshof und Königsmacht. Die estnischen Bauern in Livland unter polnischer und schwedischer Herrschaft 1561–1650. Köln and Weimar, 2000, 239–240; see also e.g. Rathßhoff Restantien Register von Ao 1670 biß 15. Aprill Ao 1688. Svenska Riksarkivet (= RA), Ekonomisthållarens i Dorpat G.A. Strömfelts kontor: 23.

²⁴ **Soom, A.** Der baltische Getreidehandel im 17. Jahrhundert. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar Historiske Serien 8.) Stockholm, 1961, 246, 260–263; **Kahk, J.** and **Tarvel, E.** An economic history of the Baltic countries. (Studia Baltica Stockhomiensia, 20.) Stockholm, 1997, 46–47; see also **Jensch, G.** Der Handel Rigas im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur livländischen Wirtschaftsgeschichte in schwedischen Zeit. Mitteilungen aus der livländischen Geschichte, Bd. 24. Riga, 1930, 78–87.

²⁵ **Soom, A.** Der baltische Getreidehandel, 261.

²⁶ See e.g. Actus revisionis Livoniae 1638. Pars Latviae I, Ed. E. Dunsdorfs. (Latvijas Vēstures Avoti, 4.) Riga, 1938, 7–16.

Alongside the ‘friend trade’, there were usually close peasant communal relationships in the villages, and so the peasants’ mutual credit relations were also rather typical (mostly in kind). Sometimes parish pastors acted as creditors as well.

SELF-INTERESTS AND EXPECTATIONS

Answering the question of why the landlords supported their peasants, the most convincing explanation is that this was simply an economic transaction in order to maintain labour for their manorial enterprise. The fact that the lords of the manor indeed assisted the peasants, aiming at keeping the peasants resident (“conserving” the peasants), is shown directly in the sources.²⁷ The peasant advance loans have been repeatedly seen as something *important* and *unavoidable* by the landlords. After an inquiry about the leaseholder of Allasch whose first year of lease expenses had been out of the ordinary, the county court conceded in its decision that though the total of advance payments spent on the peasantry by the leaseholder was remarkable, *restoring again the peasants of the manor [had been] absolutely necessary, the manor had given the advance loans for its own good.*²⁸

Another question is whether credit was given to the peasantry by the manor on usurious conditions. The records on Livonian manors do not allow a clearer look at that problem. Usually there are no notes about the possible interest charge in the debt registers. However, some other sources from the same period show that taking interest was not unknown. For instance a joint peasants’ written complaint to king Charles XI from the year 1685 shows that the leaseholder of the manor had demanded from them an additional one tun grain per every four tuns.²⁹ After the great famine of 1695–1697 an order by the governor-general demanded that anybody on the crown estates had no right to take higher interest (*Baht*) from the peasantry than one-sixth of the loan. Everybody who transgressed could lose all advance loans granted to the peasants.³⁰ Similarly, taking interest charges from the peasantry in Livonia is known from the eighteenth century.³¹ However, the lord of the manor did not lend grain, livestock or money only for the purpose

²⁷ See e.g. **Dunsdorfs, E.** The Livonian estates, 99.

²⁸ EHA, 278-1-XVI: 9, ff. 64r–65v; see also *ibid.* f. 12r–12v.

²⁹ **Soom, A.** Der Herrenhof, 208.

³⁰ Liefpländische Landes-Ordnungen nebst dazu gehörigen Placaten und Stadgen. Riga, 1707, 686. The rate of interest of ‘seven instead of six’ was indeed practiced on some Livonian crown estates at the end of the seventeenth century (see e.g. Vidzemes, Kurzemes un Igaunijas muižas: Cesvaines muiža (1626–1707). LSHA, 6999-12-10, 498–499).

³¹ See **Arbusow, L.** Das Bauernrecht des sog. Budberg-Schraderschen Landrechtsentwurfs von 1740 in ursprünglicher Gestalt. Mitteilungen aus der livländischen Geschichte, Bd. 25/4. Riga, 1937, 389–390; **Merkel, G.** Die Letten vorzüglich in Liefpland am Ende des philosophischen Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Völker- und Menschenkunde. Leipzig, 1797, 82; **Laur, M.** Eesti ala valitsemine, 163.

of usury. For the lord it was still more important to keep peasant households running.³²

In some cases such loans can be taken directly for investments of a manor. The latter becomes manifest for example in the case of the small manor Wieratz (Viiratsi), which L. Wadenfeldt had acquired in 1658 but as he explained later, he had found only deserted land, without any peasants.³³ So he had *looked for and bought the peasants and had to advance horses, livestock and grain to them, as they were poor and had nothing*.³⁴

Giving corn and livestock to the peasants newly settled under the manor was usual in Livonia. At times the new settlers could even find support from the manor for building their new farmhouses.³⁵ Also the practice of giving some free years to a new settler, as it was common in the regions of Germany, Sweden, Bohemia and elsewhere,³⁶ had become such a rule in Livonia as well that it could be taken for a peasant's right. Numerous peasants' complaints have survived that regardless of their free years, the manor had demanded duties from them.³⁷

The years free of duties and at the same time the support that the lords of the manors offered for new settlers were circumstances that favoured peasants' flight at the same time, especially in the first half of the seventeenth century when due to the war the number of deserted farmsteads was high. The reason for the peasants' resettlement was frequently only an attempt to find more favourable conditions for farming and to use the years free of duties. For example, as is known from the end of the sixteenth century at the borderlands of Russia, entire groups of peasants

³² H. Wunder has similarly pointed out that it was so just because of a different understanding of the term 'interest'. The 'interest' of the lords was rather to preserve their power (**Wunder, H.** Finance, 33–34). On the contrary A. Maczak has repeatedly emphasized the role of usury in rural credit relations in early modern Poland (**Maczak, A.** Kredyt w gospodarce. – Przegląd Historyczny, 1960, 51, 311; **Maczak, A.** Agricultural, 672; **Maczak, A.** Money and society in Poland and Lithuania in the 16th and 17th centuries. – The Journal of European Economic History, 1976, 5, 94; see also **Rutkowski, J.** The distribution, 72).

³³ EHA, 567-3-83, f. 13r. According to the land revision of 1638 the manor Wieratz was inhabited by two households, both new settlers (Actus revisionis, 95). The inventory of Wieratz made out during the revision of 1690/91 shows 19 households inhabited (Östersjöprovinserna. Jordrevisions-handlingar (1687–1692). EHA, MF330, 238).

³⁴ EHA, 567-3-83, f. 13r; similarly also EHA, 278-1-XVI: 9, f. 197r–197v.

³⁵ **Soom, A.** Der Herrenhof, 328.

³⁶ See e.g. **Maur, E.** Gutsherrschaft und "zweite Leibeigenschaft" in Böhmen: Studien zur Wirtschafts-, Sozial- und Bevölkerungsgeschichte (14.–18. Jahrhundert). (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien, 26.) München, 2001, 197; **Hagen, W. W.** Ordinary Prussians, 71; **Enders, L.** Emanzipation der Agrargesellschaft im 18. Jahrhundert – Trends und Gegenrends in der Mark Brandenburg. Konflikt und Kontrolle in Gutsherrschaftsgesellschaften. Über Resistenz- und Herrschaftsverhalten in ländlichen Sozialgebilden der Frühen Neuzeit. Ed. J. Peters. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 120.) Göttingen, 1995, 404; **Jutikkala, E.** Suomen talonpojan historia. [The history of Finnish peasantry, vol. 2.] Helsinki, 1958, 118.

³⁷ See e.g. Livländischer General-Gouverneur aus der schwedischen Zeit (1570–1710): Akten 1649, 1651. EHA, 278-1-XVI: 4, f. 104v; Livländischer General-Gouverneur aus der schwedischen Zeit (1570–1710): Acta 1646. EHA, 278-1-XVI-3a, ff. 4v, 59r–60v, 62r.

time and again changed their dwelling-place, living once on the one and then one the other side of the border, and so during a number of years took advantage of favoured duties.³⁸

As it appears, giving credit to the peasants also carried many risks for the manor. It was not only the risk that the peasant might be not able to repay, but that a growing burden of debt might again give a good reason to the peasant to flee to another manor in order to become exempt from his old debts and at the same time find new support from the new manor and use the years free of duties.³⁹ Such patterns could appear especially at times when the demand for labour was higher. A handbook about farming “*Lieffländischer Landman*” by J. Herman published in 1662 advises directly that a bailiff should not enable peasants to stay in debt, which eventually would only bring about their flight.⁴⁰

However, both parties, the landlord and the peasantry, took loans given by the manor for *help* and *support*.⁴¹ The peasants saw the advance loans for help but simultaneously they were aware of their indebtedness, and that they were obliged to pay them back. For instance during the court case referred to at the beginning one peasant of Allasch confessed honestly before the court that his debts were actually bigger than the specification submitted to the court showed. Namely he had got not only a horse, a cow and grain from the lord as specified, but also a pair of ploughshares.⁴²

In some cases, after falling into more serious debt, the peasants could even hope for partial or entire revoke. So, for example, in 1637 the steward of the Livonian possessions of the renowned Swedish statesman Axel Oxenstierna had asked the chancellor for advice about what to do if peasants had been unable to settle their debts. A. Oxenstierna had replied that in order to not impoverish the peasants totally, debts could be cancelled but without informing the peasants about it.⁴³

As is known, A. Oxenstierna was himself influenced by paternalistic ideas – one should treat peasants as a father would his children.⁴⁴ In seventeenth-century

³⁸ **Тарвел Э.** Фольварк, пан и подданный. Аграрные отношения в польских владениях на территории южной Эстонии в конце XVI–начале XVII века. Таллин, 1964, 121.

³⁹ E.g. see a good instance: *Latviešu dzimtļaužu bēgšana uz Rīgu I: no 1398. līdz 1708. gadam.* [Latvian serfs' flight to Riga I: from 1398 to 1708.] Ed. V. Biļkins and M. Kundziņa. Rīga, 1937, no. 172.

⁴⁰ **Herman, J.** *Lieffländischer Landman*. Riga, 1662, 121.

⁴¹ Such understanding and wording was universal (see e.g. **Liiv, O.** *Die grosse Hungersnot in Estland 1695–1697.* (Academicae societatis historicae scripta, 9.) Tartu, 1938, *passim*; see also the ‘Hans and Michel’ dialogue in: **Mancelius, G.** *Phraseologia Lettica, Das ist: Täglicher Gebrauch der Lettischen Sprache*, part 2, Riga, 1638.

⁴² *Inten Welling gesehet den uppsatz in totum, habe auch sonst überdem noch ein paar Pflügeisen bekommen, so Er der würde nach auch gerne hinkünfftig bezahlen wolle* (EHA, 278-1-XVI: 9, f. 40r).

⁴³ **Dunsdorfs, E.** *The Livonian estates*, 94.

⁴⁴ **Englund, P.** *Det hotade huset: adliga föreställningar om samhället under stormaktstiden*. Stockholm, 1989, 93.

Livonia the paternalistic view was not unknown though as a propagated ideology and political rhetoric paternalism did not spread widely in the Baltic provinces before the second half of the eighteenth century.⁴⁵ Another question is, of course, to what extent the real landlords' paternal concern for peasants occurred alongside economic interests. Any empirical demonstration of actual ideological implications of landlords' behaviour is more than complicated. However, it can be erroneous to ignore fully the ideological explanations for the landlords' actions (as e.g. Christian thought played a role in almsgiving to beggars).

In keeping with the spirit of the time, the church's arguments were used by the landlords as well as by the peasants, when fitting. On the one hand, giving assisting loans to the peasantry was clearly regarded as Christian behaviour by contemporaries.⁴⁶ On the other hand, the peasantry sometimes referred to the Christian norms in their complaints when they failed to get the expected support from the lord of the manor. In 1645 a peasant of Adsel (Gaujiena) *Johan Branck* lamented against the leaseholder of the manor that the latter had not remitted him either corvée or dues, though his whole farmstead had burnt down and his harvest of rye and barley had all frozen. In brief, he accused the leaseholder of *unchristian* treatment.⁴⁷ The leaseholder's reply was clear and full of economic rationalism before the assembled committee of inquiry: *Not, that here I would have behaved unchristianly. For my part I wanted to remit something not only to him but also jointly to the others [peasants] if it would have been waived from my rent but that has not happened.*⁴⁸

In fact, in the many seventeenth-century written complaints the peasants had a clear grievance that their lord had not reduced their duties in cases of hardship. Similarly another peasant of Adsel described his situation – three years ago his corn had frozen and in consequence he could not pay his dues. *Their merciful hereditary lord* had been in the habit of waiving payments in such years to him as

⁴⁵ For the role of paternalism in the framework of *Gutsherrschaft*, see **Berdahl, R.** Preußischer Adel: Paternalismus als Herrschaftssystem. Preußen im Rückblick. Ed. H.-J. Puhle and H.-U. Wehler. (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft, 6.) Göttingen, 1980, 122–145; **Berdahl, R. M.** The politics of the Prussian nobility. The development of a conservative ideology, 1770–1848. Princeton, 1988, in particular 44–45; **Melton, E.** The decline of Prussian *Gutsherrschaft* and the rise of the Junker as rural patron, 1750–1806. – German History, 1994, 12, 339–340; **Kaak, H.** Vermittelte, selbsttätige und maternale Herrschaft. Formen gutsherrlicher Durchsetzung, Behauptung und Gestaltung in Quilitz-Friedland (Lebus/Oberbarnim) im 18. Jahrhundert. Konflikt und Kontrolle in Gutsherrschaftsgesellschaften. Über Resistenz- und Herrschaftsverhalten in ländlichen Sozialgebilden der Frühen Neuzeit. Ed. J. Peters. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 120.) Göttingen, 1995, 111; **Kaak, H.** Diskussionsbericht. Gutsherrschaftsgesellschaften im europäischen Vergleich. Ed. J. Peters. Berlin, 1997, 523; **Klußmann, J.** Leibeigenschaft, 238–240.

⁴⁶ See e.g. **Liiv, O.** Die grosse Hungersnot, 88; LSHA, 6999-12-10, 315.

⁴⁷ In the record: *nichts anders alß unchristlich mit ihme gehandelt ist*; and in the other place: *den Arrendatoren vor unchristlich beschuldiget* (EHA, 278-1-XVI: 3a, ff. 3r, 60r).

⁴⁸ *Ibid.*, ff. 4r, 6r.

also to other peasants, but under the present leaseholder nothing happened. As he had been unable to give the required corn, the leaseholder had taken his oxen that he had not got back, even when he had remunerated fully his corn debt.⁴⁹ It was rather typical of the peasants' complaints that the present lord was compared with the previous "good" lord. A new lord was frequently a new leaseholder, pawnee or buyer of the manor. J. Peters has similarly pointed out that the peasants often perceived clearly the change of the generation on the manor, which statement is backed in the Livonian peasant grievances as well.⁵⁰

It is obvious that the peasants' relations with the manor depended on the personality of the lord to a large degree, his manner of management and mentality. There were distinctions even in the lord's relations with different peasants. There were more trusting relationships between some peasants and lords than between the others. As a matter of fact, in recent historiography the lords' individual differences have become increasingly noticed.⁵¹

The peasants content with their lord could even give him their support in return. The peasants' testimonies where they show their positive attitude towards their lord, as seen in the case of Allasch, were actually not very exceptional in the court practice of the time.⁵² Such attachment by the peasants could become a momentous argument for the leaseholders at the legal proceedings against them or in their own petitions about following the lease contract terms. For instance, in the years of the great famine of 1695–1697 the governor-general received a great number of supplications from the leaseholders of the numerous crown estates with the request to get permission to pay rent more flexibly. In them the argument was often used that despite everything, they had assisted the peasants, and in consequence no complaint from the peasants had been received.⁵³

Giving support to the peasantry was one of the matters that in return could guarantee the peasants' increased favour. It also appears that the peasants were often sincerely afraid that their lord might not be able to assist them anymore, and

⁴⁹ EHA, 278-1-XVI: 3a, ff. 5v, 28r–29r, 59r; for the practice of taking away cattle and other properties from the peasants in place of their corn dues, see **Soom, A.** *Der Herrenhof*, 208.

⁵⁰ **Peters, J.** *Eigensinn und Widerstand im Alltag. Abwehrverhalten ostelbischer Bauern unter Refeudalisierungsdruck*. – *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 1991, 2, 90; see e.g. *Estländischer General-Gouverneur aus der schwedischen Zeit: Allerhandt alte svpplicationes (1589–1644)*. EHA, 1-2-310, f. 19r.

⁵¹ **Peters, J.** *Eigensinn und Widerstand*, 90; **Göttsch, S.** "Alle für einen Mann...". *Leibeigene und Widerständigkeit in Schleswig-Holstein im 18. Jahrhundert*. (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, 24.) Neumünster, 1991, 106; **Berdahl, R.** *Preußischer Adel*, 134–135; see also **Rösener, W.** *Adelsherrschaft als kulturhistorisches Phänomen. Paternalismus, Herrschaftssymbolik und Adelskritik*. – *Historische Zeitschrift*, 1999, 268, 1–2.

⁵² See e.g. LSHA, 7349-1-223, 633-636; *Livländischer General-Gouverneur aus der schwedischen Zeit (1570–1710)*: *Acta de A°*: 1663. EHA, 278-1-XVI: 11a-2, ff. 92r–93r.

⁵³ E.g. *...so bey Brod und andern Lebensmitteln, wordurch sie mir dann ein großes schuldig verblieben, mit meinem Schaden conserviret, daß bey wehren den ArrendsJahren keine beschwere und Klagten über mir geführet worden* (LSHA, 7349-1-223, 568–9; 628).

that would mean their impoverishment or even death in cases of greater crop failures.⁵⁴ Similarly examples are known where the peasants indeed no longer got support any from the manor due to the fact that their debts were already very high.⁵⁵

THE CASE OF THE GREAT FAMINE OF 1695–1697

The greatest blow to the farm and manorial economy in seventeenth-century Livonia took place at the end of the century, in the years 1695–1697. As is well known, the extensive successive crop failures of the 1690s did not befall only the Baltic provinces, but almost the whole of Europe. The issue of the manors' will and ability to support their peasants came up on the agenda most acutely in these years.

The years 1695–1697 were one of the most severe periods of hardship in Livonia ever recorded. From 1696 the number of the dead from starvation grew drastically and from the first half of 1697 mortality hit crisis level. In all, the death rate of 1695–1697 in Livonia has been estimated at about 20 per cent of the population. During these years the warnings about starvation, peasants' flight and even a danger of peasants' rebellion were continually received. The anxiety that the result of this could be a vast desertion of the land spread everywhere. Indeed, on the estates where the peasants were not supported enough the farmsteads were deserted. There are many examples showing that the peasants tried to move to those manors where they found subsistence from the lord.⁵⁶

In some places the peasants had fled not because of direct starvation but on account of the calculation that they would be never able to repay the loans taken during these years.⁵⁷ The peasants had not fallen into great debt only from the manor but according to the town tradesmen's debt books, the peasants had also taken credit from the towns where they had pawned their silver brooches, rings and other valuables, as well as sold their cattle.⁵⁸

⁵⁴ As the assessor of the county court noted the anxiety of the peasants of manor Lais in the last year of the great famine of 1695–1697: *Sonsten hätte die Herrschaft ihnen mit saat und brodt geholffen. [...] Ob sie aber hinführo weiter Hülffe von Sie haben werden wisen Sie nicht. [...] ietzo hetten Sie nicht mehr brodt, wüsten nicht, wo mit Sie ihr leben weiter aufhalten werden, Ihre Herrschafft hette Sie allemahl mit Saat und Brodt geholffen, wan dieselbe nicht weiter helffen wirdt, so werden sie alle verderben* (LSHA, 7349-1-223, 633–636).

⁵⁵ See: Eesti rahva ajaloo Põhjasõja aastail (1700–1721): valimik dokumente. [On the history of Estonian nation in the years of the Northern War (1700–1721): a selection of documents] Ed. R. Kenkmaa *et al.* Tallinn, 1960, no. 61.

⁵⁶ See Liiv, O. Die grosse Hungersnot, 36 and documents no. 29–30, 33, 38, 323–328.

⁵⁷ See e.g. Liefvländische Landes-Ordnungen, 678–679.

⁵⁸ Liiv, O. Die grosse Hungersnot, 33, 41, 44, 50-1.

In these years, as a rule, the peasants were not able to repay the advances given and also became indebted for their customary and state dues. The peasants' debts to the manors increased enormously. Naturally, such a state in turn caused the lords of the manor difficulties to which they repeatedly called the government's attention in their supplications. Besides, it has to be considered that the government was very interested in receiving the taxes in time since at the same time crops had also failed in Sweden and in Finland, which suffered the most,⁵⁹ and the lacking corn was imported to both countries precisely from the Baltic provinces. Thus, in 1696 the governor-general of Livonia E. Dahlberg finally issued a decree to exhort the peasantry to fulfil their commitments. On that account the decree demanded that the whole peasantry, *in particular the wealthy*, had to pay *obediently and unforcedly* all their duties as far as possible to the leaseholder or possessor of the manor. At this, E. Dahlberg pointed out that the peasants had this on their own conscience: *Each peasant is all the more obliged to do this out of the highest fairness if he thinks of how so far in these hard years the leaseholder has been using all his means in order to pay rent as well as help peasants with bread and seed corn in their need, and to conserve them.*⁶⁰

Only a little earlier the governor-general E. Dahlberg had sent a letter to king Charles XI about the province's *extreme want and indescribable misery* owing to a succession of crop failures. In this E. Dahlberg also mentions that the leaseholders of the crown manors had been obliged to give away to tradesmen all they had, so as to assist themselves and their peasants with bread- and seed-corn and to pay rent since their fields had yielded not much or nothing and the peasants had not been able to give anything.⁶¹

Although the year 1697 did not bring any relief, E. Dahlberg in Riga issued again a decree similar to the previous year's at the beginning of October. As the time had again arrived when peasants had to pay their duties *with debts and advances*, they were again encouraged to fulfil their commitments, neither dodging nor concealing their harvest, or just *carousing and wasting* that year's harvest. Once more E. Dahlberg appealed to the peasantry with an argument based on the idea of reciprocity: *In consideration that the advance and other assistance provided to them [the peasants] for their meagre upkeep in those miserable times was given with a willing and compassionate heart, therefore they are also liable in turn to refund it with gratitude.*⁶²

If in spring 1696 the manors were still able to support their peasants, providing corn for bread and sowing, then already by autumn of the same year the estates

⁵⁹ See **Jutikkala, E.** The great Finnish famine in 1696–97. – The Scandinavian Economic History Review, 1955, 3, 48–63; **Abel, W.** Agrarkrisen und Agrarkonjunktur. Eine Geschichte der Land- und Ernährungswirtschaft Mitteleuropas seit dem hohen Mittelalter. 3rd edn. Hamburg and Berlin, 1978, 181.

⁶⁰ Liefvländische Landes-Ordnungen, 660–665.

⁶¹ Livländischer General-Gouverneur aus der schwedischen Zeit (1570–1710): Concepta Octobris 1696. EHA, 278-1-IV: 34/4, ff. 28r–30v.

⁶² Liefvländische Landes-Ordnungen, 686.

revealed an increasing lack of corn reserves.⁶³ There were even some leaseholders of crown manors who had pawned their silver dinner service and jewels to the townstraders in order to procure corn for their peasants.⁶⁴ Some leaseholders of the crown estates indicated in their supplications to the governor-general that saving the peasants had brought them to total ruin.⁶⁵ As is known, through the great *Reduktion* of the 1680s, over 80 per cent of all the possessions in Livonia had gone back into the hands of the state. Therefore the government's interest in preserving the peasants of the province had noticeably increased. The obligation of the leaseholders of all crown estates to provide the peasants with assisting bread- and seed-corn was put directly down in lease contracts.

The years of the Great Famine demonstrated clearly that in the case of more severe hardship even manors could not cope with supplying the necessary corn. In normal years it was usually not a problem for a manor to take into consideration the needs of the peasants, in addition to its own consumption and sowing and putting the surplus on the market, but the situation was different in the cases of more extensive crop failures. There were no bigger stocks of reserve corn on the estates.

Thus, an acute discussion about the possibilities of creating such stores of reserve corn started in Livonia in the late 1690s. The initiative came from the governor-general E. Dahlberg in 1698. In July of the same year the King in Stockholm eventually ordered granaries in Livonia to support the province's population in cases of crop failure, and demanded from E. Dahlberg a resolution of the problem of how to put it into practice. A provisional project was prepared already by the beginning of 1699 and was submitted to Stockholm.⁶⁶

However, the final confirmation by the King lingered, and then was not decided before the Northern War. In fact, a demand for the obligatory maintenance of corn reserves for the manors in Livonia was not put into operation before 1763 when the problem of local reserve corn had again risen on the agenda, but then already without any direct connections with E. Dahlberg's project. Only since then every landlord had to start keeping 20 bushels (ca 1380 l) of rye from every revision *haken* up to next harvest. This reserve corn (*Reservatkorn*) was then to be distributed on loan to the peasants in case of starvation or lack of seed-corn in spring.⁶⁷

⁶³ **Liiv, O.** Die grosse Hungersnot, 50.

⁶⁴ *Ibid.*, 51.

⁶⁵ See e.g. LSHA, 7349-1-223, 630.

⁶⁶ E. Dahlberg till Kongl. May., 30.03.1699. RA, Livonica II, vol. 343; see also **Liiv, O.** Die wirtschaftliche Lage des estnischen Gebietes am Ausgang des XVII Jahrhunderts. I: Allgemeiner Überblick, Getreideproduktion und Getreidehandel. Tartu, 1935, 238–239.

⁶⁷ Rigischer General-Gouverneur (1649–1787): Патенты и публикации (1761–1765). ЕНА, 279-1-585, f. 174r–174v; see also **Laur, M.** Eesti ala valitsemine, 165; **Traat, A.** Vallakohus Eestis: 18. sajandi keskpaigast kuni 1866. aasta reformini. [The peasants' community court in Estonia: from the middle of the 18th century to the reform of 1866.] Tallinn, 1980, 111.

CONCLUSION

It was a general expectation of the peasants that the lord of the manor provided them with the bread- and seed-corn, and waived customary dues in hard times. In Livonia, however, the landlords' subsistence guaranty did not mean direct assistance to the peasantry, as according to many social reciprocity models offered in the literature might suppose, but it was done, as a rule, only through giving advance loans and allowing arrears. Similarly in the rural economy of western Europe credit played an important role and agricultural production depended on it to a large degree. Thus, serf-peasant was still a tenant farmer who had to produce and provide his own means of livelihood, which established one of the main distinctions from slave societies where the issue of credit relations would be out of the question and the subsistence support represented an elementary state of affairs.

The manor played a major role in maintaining the peasantry. At the same time, the credit relations between manor and peasant benefited both parties – it helped the peasants overcome hard times and simultaneously the manor preserved in this way its economic capacity. However, in spite of the usual practice, it does not mean that the credit support mechanism functioned always or that the lord of the manor came every time to the peasant's rescue in cases of hardship. In particular, in the periods of starvation, as the years 1695–1697 in Livonia, the death rate and the number of deserted farmsteads was still high. The fact was that by the end of the seventeenth century there was no functioning system of collecting reserve corn in Livonia that could guarantee the necessary corn during severe hardship. In practice such a system was put into operation step-by-step only in the second half of the eighteenth century and later on such communal granaries started to play one of the central roles in the process of establishing peasants' self-governmental village community.

The fact is that in the normal years one part of the peasantry in villages was still impoverished. The main reasons for that were usually lack of land or its bad quality, duties on the household that were not adequate to its capacity, and lack of labour or animals. Frequent illnesses, flight or the death of the head of the farmstead also brought about impoverishment of a household. War and other calamities (fire, inroads) were no less devastating.

However, guarantee of subsistence had primary importance for the peasantry and so it established a basis for the peasants' attitude towards their lord of the manor. It was important for the peasantry, in connection with their expectations, of how the lord complied with their needs. The records of peasants' complaints clearly indicate that the peasants hoped for credit that was regarded as a help, and they also expected their lord to reduce their dues in bad years. In return the lord could earn the peasants' approval and they were not so liable to flight or resistance. The fact is that some lords were more obliging than the others. Thus, from the position of the peasants it is indeed possible to talk about the reciprocal issues in their relations with the manor.

MÕISAPOOLNE ABI TALURAHVALE SUBSISTENTSIKRIISIDE KORRAL LIIVIMAAL 17. SAJANDIL

Marten SEPPEL

Käesolev artikkel püüab 17. sajandi Liivimaa näitele toetudes analüüsida mõnikord ajalookirjanduses ettetulevat väidet, et mõisnikul lasus kohustus talupoegadele raskuste ehk nn subsistentsikriiside korral abi anda (tuntud ka kui eestkostekohustus). Mida see aga tegelikult endast kujutas ja kuidas see funktsioneeris? Seejuures on huvipakkuv heita pilk selle fenomeni sotsiaalsetele ja mentaalsetele aspektidele.

17. sajandil olid subsistentsikriisid külaühiskonnas sagedased ja eriti teravaks muutus olukord nälja-aastatel 1695–1697. Mõisate vastav allikmaterjal nätab, et tõepoolest raskustesse sattunud talupidamistele andsid mõisad seemne- ja leivavilja ning sageli ka loomi, samuti sularaha ja muud hädatarvilikku. Kõiki selliseid “abiandmisi” tuleb aga ikkagi vaadelda üksnes mõisa ja talu vaheliste krediidisuhetena, kuna enamasti oli tegemist toetuslaenudega, mida talupojad pidid hiljem tagasi maksuma.

Kõigele vaatamata oli mõisast saadav laen talu majapidamisele tähtis, kusjuures selline väljakujunenud krediidimehhanism polnud kasulik mitte ainult talupidamistele, vaid ka mõisatele enestele, kuna talupidamiste mittelaostumisega säilitati oma majanduslik tulu.

Mõisast saadaval abil oli oma osa ka talupoegade mõisnikusse suhtumise kujundajana. Kaebekirjadest selgub korduvalt, et mõisniku abi ikalduste või muude õnnetuste korral peeti üldiselt väga oluliseks.

Mõisa ja talu vaheline krediidimehhanism ei toiminud aga alati. Lisaks sellele, et mitte kõik mõisad ei tegutsenud aktiivsete võlausaldajatena, said olulisteks katsumusteks suuremad nälja-aastad (nt 1695–1697), mis avaldasid olulist mõju ka mõisate toimetulekule. Sajandi lõpu suure nälja aastatel oli mõisate võimalus talupoegi toetada väikene. Probleemiks oli ka asjaolu, et mõisates puudusid suuremad viljareservid. Selliste tagavarade kogumise kohustus tõusiski päevakorrale kahel viimasel aastal enne Põhjasõda, kuid lõplik otsus võeti vastu alles 1763. aastal.

GERMAN INFLUENCE ON ESTONIAN AND BALTIC GERMAN CORPS TRADITIONS IN TARTU

Tiina METSO

Department of Contemporary History, University of Helsinki, Finland; tiina.metso@helsinki.fi

This article looks into the German effect on the traditions of Estonian Corps in Tartu, both Baltic German and Estonian. The process of actively denouncing a tradition seen as German is discussed in case of the sword duels, the *mensuur*. The other example, the song tradition, shows how only the language of songs was changed, not the meaning of the lyrics. And the songs were still sung in the old fashion.

Written material on Baltic German and Estonian student Corps is limited. Besides the archives, most material on Corps is in the form of albums and scattered memoirs, almost always without references to any sources. These albums chronicle important events as well as everyday activities of the Corps. But as any autobiographical work often written many years after the actual events, some details cannot be completely trusted as different versions of the same events may contradict each other.

Collective commemorative albums, like *Spes Patriae*¹, 50th anniversary album² of *Eesti Korporatsioonide Liit* and many others, have the same profound disadvantages. They chronicle the history of a certain organization, based on the organization's collective memory voiced often by a single writer, but too often have only a list of used literature instead of more specific footnotes identifying the sources of certain data, thus rendering it next to impossible to find the original source. But being one of the few sources of information, these albums and other collective works are being treated as the official history of the Corps.

¹ Piirimäe, H. (ed.). *Spes Patriae*. Tallinn, 1996.

² Arro, K. (ed.). *Eesti Korporatsioonide Liit*. Toronto, 1966.

These albums are still often the only remaining sources of information on the internal life of a Corps, and can well be used in research bearing their limitations in mind. Some data can be corroborated with secondary sources like newspapers and official publications, other data thru comparison between different Corps. The albums usually contain descriptions of events and customs, and it is very rare to find any analytical or even comparative material in them.

The material on Corps placed in Estonian archives has luckily been largely preserved, and has provided valuable information on all aspects of Corps life and traditions for this article. The Estonian National Archive in Tallinn as well as the Historical Archive in Tartu have collections on almost all Estonian Corps and on some Baltic German Corps as well. Comparison between the Corps has proven to be an especially solid method to overcome the missing materials in individual Corps material. These gaps often consist of personal information on members, like *curriculum vitae* and photographs, as well as of lists of members and former members. It is quite understandable that such material was not turned over as the Corps were banned and liquidated. The administrative material seems to be more complete, lacking only the most intimate documents of a Corps, such as the founding charters and sets of rules (including the fencing, *mensuur* and duel rules).

Academic work on Corps is rare, but some do exist, mainly in Germany and/or on German Corps. G.G.S. Weber wrote his Ph.D. thesis on German Corps in the Third Reich³, and Martin Biastoch did his Bachelor thesis on fencing for the University of Tübingen.⁴ These sources, indirect as they may be, provide some information on German student traditions and on Corps in general, and are used in comparative capacity for this article, unless specific information is available. In Estonia Ruut Bender has written her Masters thesis in German philology on Baltic German student language in Tartu.⁵ The work naturally emphasizes linguistic aspects, but provides also valuable information on the context of the language, especially from sources in German. Some minor papers and works have also been written, but being more like chronicles they do not unfortunately provide new information.

This work looks into traditions with German roots, how they became an established part of Baltic German and Estonian student Corps. The research has aimed to find as many original sources as possible instead of using the references in other publications in order to find the roots and development of the German tradition into an Estonian tradition. It may well be said that the framework of Corps is clearly of German origin, but the contents are Baltic. The *mensuur* (duel) and song traditions are just two compact case examples of the German influence on Estonian student Corps in Tartu.

³ **Weber, G. G. S.** The German Student Corps in the Third Reich. London, 1986.

⁴ **Biastoch, M.** Das studentische Mensur- und Duellwesen im Kaiserreich. Tübingen, 1990.

⁵ **Bender, R.** Die Dorpater Studentensprache und die deutschbaltischen studentischen Korporationen and der Kaiserlichen Universität Dorpat im 19. Jahrhundert – die baltische Eigenart in der deutschen Studentenkultur. Tartu, 2002.

MOBILE TRADITIONS IN TIME AND PLACE

Quite often mobility is seen as a movement of concrete matters, like people, materials and goods. The mobility of ideas, of traditions and manners can be harder to trace and to prove, unless there is a specific group to follow and observe.

Since medieval times the students have been mobile elements of the society. At European borderlands young men had to leave their homes for years as they aimed for an academic education in old European universities like Paris. They were the true followers of the 'Ubi bene, ibi patria' principle. Other such mobile groups of people were for example artisans, troubadours and tradesmen.

During the early years Baltic German students from noble families did not embrace the University of Tartu (*Academia Gustaviana*), founded in 1632, and thus the university students were mainly from Sweden, Finland and Ingermanland.⁶ The Baltic German families preferred German universities like Königsberg, Rostock and even Leiden. When the number of Baltic German students rose at the University of Tartu, nobility with means still used the opportunity to send their youth to German universities.⁷ Before the 1802 re-opening of the University in Tartu after the Great Northern War, the young men of Courland, Estonia and **Livonia** acquired their academic education mainly in German universities.

The Imperial University of Tartu (also known as Jurjew and Dorpat) had a stronger contingent of Baltic German students from the early 1800s. The Baltic provinces of Courland, Estonia and **Livonia** were dominantly German in upper echelons, linguistically as well as culturally. The feeling of national awakening was rising among the students in Germany. The Baltic German families were asked by the Russian Imperial authorities to bring their children back to Tartu from the radical and sometimes even revolutionary German universities.⁸ As the young Baltic students moved to their Baltic Alma Mater in Tartu, they took with them many ideas, traditions and principles from the German universities.⁹

The German influence in the Baltic countries as well as in the Russian empire was also increased by frequent influx of university teachers and professors, as well as by the 'academic overproduction' of German universities, which provided plenty of academically educated people for the whole Russian empire.¹⁰ Thus the ideas and traditions of student life moved geographically on a wider front from Germany to Tartu and then on to Riga.¹¹

⁶ Siilivask, K. (ed.). Tartu ülikooli ajalugu 1632–1982. Tallinn, 1985, 23.

⁷ Siilivask, K. (ed.). Tartu ülikooli ajalugu 1632–1982, 33. 1632–1710 the University of Königsberg had 524 Baltic students, and 1656–1716 Rostock had 181 and Leiden 112 respectively.

⁸ Siilivask, K. (ed.). Tartu ülikooli ajalugu 1632–1982, 74.

⁹ Krause, P. O alte Burschenherrlichkeit. – Graz, 1997, 152–153.

¹⁰ Siilivask, K. (ed.). Tartu ülikooli ajalugu 1632–1982, 61. Before the Russification process in 1889 the University of Tartu had 3 Russian, 21 German and 19 Baltic German professors. In 1900 there were 11 German and 43 Russian professors. – Ibid, 116–117.

¹¹ For example see Festschrift Concordia Rigensis 1869–1969. Hamburg, 1969, 12–13.

The same traditions became a part of living student tradition in Tartu, a tradition which was kept and passed on within Corps, from generation to generation. The traditions were adapted to changing times, but the changes were generally minor and the main principles of German traditions remained basically the same for several decades. Many old features were in existence when the Estonian Corps were re-born in the late 1980s, and they were also adapted and accepted as a part of the modern Corps tradition after a 50-year period of non-existence of living student Corps culture in Tartu.

GERMAN DUELING STUDENTS

The tradition of dueling was widely spread in German society of the 19th century. The aristocrats dueled, the officers dueled and so did the students. It was a well-known tradition, but used only in limited social circles. It must be noted that many officers of the German army up to World War II were both aristocrats and former university students.¹² Thus it is often quite impossible to separate the influences of these three similar overlapping, yet different traditions.

The students' duel, *mensuur*¹³, seemed to have been more acceptable and tolerable for the public as a presentation of student aggression than the dueling tradition of, for example, the officers. The tradition of dueling was defended by the Germans by its educational aspects: it would teach the youth restraint and courage, as well as being generally character building. The Corps could justify duels as educational tools, to prove courage in face of pain, mutilation or even death.¹⁴

The Corps members were always a minority in the student body. And among the Corps members the nobility were a minority within a minority. But this noble Corps minority played a major role in the student world by being the ultimate trendsetter. This way the international aristocratic tradition of solving disputes of honor with duels was spread to the growingly bourgeois student body of German universities and became undisputedly a student tradition. Thus a clear minority has had a definite influence on the standard behavior of the majority. Peter Gay calls this 'the triumph of status over statistics'.¹⁵

The importance of the *mensuur* tradition is well shown in the fact that the oldest Baltic German student organization in Estonia, called *Curonia*, starts its history

¹² In February 1943, Generalfeldmarschall von Kluge challenged Generaloberst Guderian to a duel because of their military differences and rivalry. **Rooney, D.** *Military Mavericks*. London, 2001, 135. SS-Sturmbannführer Otto Skorzeny had studied engineering in Vienna and was a well-known aggressive duelist, who was said to have participated in 15 sabre duels and had a very visible scar as a memento. **Rooney, D.** *Military Mavericks*, 209 and www.spartacus.schoolnet.co.uk/GERskorzeny, 11.3.2004.

¹³ In Estonian, 'Mensur' in German.

¹⁴ **Gay, P.** *The Cultivation of Hatred*. New York, 1993, 31.

¹⁵ **Gay, P.** *The Cultivation of Hatred*, 16.

from a *mensuur* on 8.9.1808 where their native Curonian colors were first used in this context. Many of these Curonian students came to Tartu from the University of Göttingen, from which they were expelled as a result of too many *mensuurs*.¹⁶ Some of them had left the University of Jena at the turn of the 19th century, as the anti-duel movement gained momentarily momentum and pressure was on the habitual duelists.¹⁷ They brought with them from their first alma mater the strong student *mensuur* tradition which came to be an essential and important part of the Corps life at the University of Tartu for well over 100 years. It should be remembered that at the time of founding Curonia, the university statutes from 1803 still forbade all student organizations.¹⁸

The traditions and rules of student duels and *mensuurs* for both Baltic German and Estonian Corps remained basically the same for almost 140 years in the Baltic countries, up to the latest rules from the pre-WW II years.¹⁹

As a basic rule of thumb, a *duel* is fought with pistols and a *mensuur* with swords.²⁰ Sometimes *mensuur* is used solely as a name for a form of duel with swords.²¹ In English, the word ‘duel’ covers both kinds of settling the score. Therefore this text will use the word ‘*duel*’ for a duel with pistols, and ‘*mensuur*’ for a duel with swords.

GUARDING THE HONOR

To understand the whole tradition the two main terms in this process are honor, ‘Au’²², and satisfaction, ‘*Satisfaktsioon*’²³ from the Corps’ point of view.

Honor needs to be protected and guarded, but it also needs defining. The member Corps of the *Eesti Korporatsioonide Liit* (the Union of Estonian Corps), *EKL*, have made a short list of people and things which need to be protected from insults in an academic context. Any and every member of an *EKL* member Corps is obligated to react to any insult aimed at them personally, at their co-members, at members of *EKL* or its union of senior organizations, *Eesti Korporatsioonide Vilistlaskogude Liit (EKVL)*, at *EKL* or *EKVL* as an organization or at Estonian people in general. Even insults aimed at a person who is not present at the time can require a reaction.²⁴ A most vital part of the honor of a Corps are its symbols: colors in the form of a hat and a band of an individual member, as well as the flag

¹⁶ Wittrock, H. Vom Bursenknecht bis zum Farbenstudenten. Riga, 1924, 52.

¹⁷ Gay, P. The Cultivation of Hatred, 18.

¹⁸ Siilivask, K. (ed.). Tartu ülikooli ajalugu, 68–69.

¹⁹ EKL, auasjade lahendamise kord, 10.2.1937. – Eesti Ajalooarhiiv (EAA), 1759-1-92.

²⁰ Tõnisson, I. Tartu üliõpilasorganiseerumise ajaloost. – In: Üliõpilase käsiraamat. Tartu, 1931, 119.

²¹ Postimees, 27.2.1933.

²² In Estonian, ‘Ehre’ in German.

²³ In Estonian, ‘Satisfaktion’ in German.

²⁴ EKL, auasjade lahendamise kord, 10.2.1937. – EAA, 1759-1-92, § 1.

and the coat of arms. Every Corps has its own tricolor, unique to one Corps per country.²⁵ Stealing, damaging or treating them disrespectfully is still a huge insult to a Corps.

There had to be a reason behind every duel and *mensuur*.²⁶ The proper reaction to an insult was to demand satisfaction, the cleansing of honor, from the insulting party.^{27,28} To give satisfaction was the duty of every student with a good name, stated the *Offizieller Paukkomment für die Deutschen Universitäten und Hochschulen* (Official Fencing Rules for German Universities) from 1907 which were applicable also in Tartu (Dorpat in German).²⁹ If an insulted person does not react to an insult with a demand for satisfaction, the demand could and should be made on his behalf by another person, most likely a member of the same Corps or of another *EKL* Corps.³⁰

After the original insult and a demand for satisfaction the matter moved on according to traditional protocol. Both parties chose a middleman, and after that they had no direct personal contact with each other. First the matter was taken to an honor court³¹ which decided on the guilt of both parties as well as on the level of the insult and whether the insult required satisfaction with weapons or if an apology was enough. In some cases the decision was left to the winner, the insulted party.³² It is often emphasized that an apology, satisfaction with words, was just as honorable as a duel or *mensuur*, satisfaction with weapons.³³ Giving satisfaction did not *per se* equal giving satisfaction with weapons.³⁴ An apology was the only form of honorable giving of satisfaction for the *anti-duelists*, the non-fighting Corps members.³⁵ Both duelists and anti-duelists existed within a Corps, at the same time.³⁶

If an honor court found that an alleged insult was a result of a misunderstanding or that a demand for satisfaction was without a valid reason, the matter could be ended when the demander took his demand of satisfaction back by using certain phrases.³⁷ Sometimes the whole matter of honor and satisfaction became

²⁵ See **Haljaspõld, H.** *Tudengi sõnastik*. Tartu, 1935.

²⁶ **Biastoch, M.** *Das studentische Mensur- und Duellwesen im Kaiserreich*, 31.

²⁷ **Biastoch, M.** *Das studentische Mensur- und Duellwesen im Kaiserreich*, 32.

²⁸ *EKL*, *uasjade lahendamise kord*, 10.2.1937. – EAA, 1759-1-92.

²⁹ **Setter, J.** *Paukkomments*, *Schriftenreihe der Studentengeschichtlichen Vereinigung des CC*, Jever, 1986, 16.

³⁰ *EKL*, *uasjade lahendamise kord*, 10.2.1937. – EAA, 1759-1-92, § 7.

³¹ In Estonian, 'Aukohus', in German 'Ehrengericht'.

³² *EKL*, *uasjade lahendamise kord*, 10.2.1937. – EAA, 1759-1-92.

³³ **Spohr, E.** 'Aus dem Leben des Corps Curonia Goettingensis'. – In: *Jahrbuch des baltischen Deutschtums*, 1964. Hamburg, 1963, 132.

³⁴ **Wachtsmuth, W.** *Wesen, Aufbau und Bedeutung der ehemaligen Deutsch-baltischen Studentischen Korporationen*. Sonderdruck aus *Einst und Jekt*, 1956, 47.

³⁵ **Wachtsmuth, W.** *Wesen, Aufbau und Bedeutung der ehemaligen Deutsch-baltischen Studentischen Korporationen*, 51.

³⁶ *Korp! Revelia*, *Mag. paucandi yearly report*, 4.5.1936. – EAA, 1752-1-10.

³⁷ *EKL*, *uasjade lahendamise kord*, 10.2.1937. – EAA, 1759-1-92.

unsolvable, as both parties as well as their witnesses were unable to remember practically anything of the incident.³⁸ Alcoholic beverages may have had something to do with these situations.

Some Estonian Corps denounced the practice of achieving satisfaction with weapons, but kept on fencing as a sport and as a tradition.³⁹ Younger members were expected to acquire the skills in fencing by attending fencing classes regularly, often several times per week.⁴⁰ These classes were conducted by *magister paucandi*, the fencing master of the Corps as well as a fencing teacher. When the younger members had acquired the required skills in fencing and its traditions, *magister paucandi* would declare them as *wäljapaukinud*⁴¹, one who has fenced himself free and does not have to be present at fencing classes anymore.⁴² Even anti-dueling members had to fence themselves free in the Baltic German Corps, and thus show their knowledge of traditions as well as their skills in fencing.⁴³ Older members were expected to come to the classes if they were preparing for a *mensuur*.⁴⁴ *Magister paucandi* registered members who did not acknowledge duels, the anti-duelists, as well as excused the members with adequate skills from further fencing classes.⁴⁵

1930S MENSUUR AND DUEL RULES IN TARTU

After the honor court the whole matter could still be ended with honor by an apology.⁴⁶ If a satisfaction with weapons was chosen, the events would follow certain rules. Both parties would need a *secundant*, usually a member of the same Corps, as well as a witness. An impartial party – from a third Corps – was needed to run the event according to the rules. Two doctors, or advanced level medical students, were also needed. If any of the required persons was not present at the chosen site, the *mensuur* could not be held. In a sword *mensuur* spectators from the two dueling Corps were allowed to be present.

The *mensuur* officially started when the impartial official gave the last speech pleading for a peaceful solution. He also reminded the duelists that the act in which they were about to engage was illegal. This speech was often seen as a pure formality. The impartial official also reminded the duelists of the *mensuur* rules.

³⁸ Appeal from Juhan Luik to EKL, 14.12.1937. – EAA, 1759-1-92.

³⁹ EKL esinduskogu protokoll nr 146, 28.11.1939. – EAA, 1761-1-13, 96.

⁴⁰ See Korp! Rotalia, Mag. paucandi diary. – EAA, 1757-1-217.

⁴¹ In German 'Herauspaukt'.

⁴² Korp! Revelia, Paukbuch. – EAA, 1752-1-55, 68.

⁴³ **Wachsmuth, W.** Wesen, Aufbau und Bedeutung der ehemaligen Deutsch-baltischen Studentischen Korporationen, 49.

⁴⁴ Korp! Revelia, Mag. paucandi yearly report, 4.5.1936. – EAA, 1752-1-10.

⁴⁵ Korp! Revelia, Paukbuch. – EAA, 1752-1-55, 68.

⁴⁶ Korp! Revelia, Mag. paucandi yearly report, 4.5.1936. – EAA, 1752-1-10.

The *mensuur* started after the first command: ‘*Lahti!*’⁴⁷, free. Only strikes were allowed, no slicing or stabbing. Hits were announced by the *secundant* of the opposite sides, in a tie the impartial decided. The *mensuur* ended after a certain amount of rounds which had been agreed upon earlier, or if a party was rendered incapable due to a serious injury. In order to assess the level of injury, a medical examination was performed after each hit.

In a duel with pistols no spectators were allowed, and each party needed two *secundants*. Only shots below the hips, mainly in the feet, were allowed. Body shots were allowed only in cases of very serious insults and needed an earlier agreement. Both parties had usually only one shot, and in any case there could never be more than three rounds of shots. Shots were allowed according to relevant commands only. The *secundants* had the right to fire at the party who broke the rules of the duel. The duel ended when the time for shooting ended, regardless of whether the shots had been fired or not. The shooting could not be repeated within the same honor process.⁴⁸

ACCESSORIES FOR A *MENSUUR* IN TARTU

The duelists wore stylish tail coats for *duels* with pistols⁴⁹, or for *mensuurs* with swords, a fencing gear called *takelaaz*⁵⁰, where the colors of their respective Corps were visible.⁵¹ In case of a *mensuur* between members of the same Corps⁵², the colors were hidden as the colors of same Corps could not fight against each other.⁵³ Besides a light white shirt, *takelaaz* consisted of a protective helmet that covered the eyes and the face, a neckband, a padded glove and a heavy protective belt with padding for the lower body.⁵⁴ Legs were protected with thick leather pants.⁵⁵ The Corps colors were also visible in sword handles as well as in *secundants*’ Corps hats.⁵⁶

Takelaaz was the property of a Corps, and its members used it in *mensuurs*.⁵⁷ If a Corps did not own a *takelaaz*, it had to be borrowed from another Corps.⁵⁸ The swords came always from the Corps of the duelists, and a Corps usually had a wider selection of swords, starting from ceremonial swords and ending with

⁴⁷ In Estonian, ‘Los!’ in German.

⁴⁸ See Postimees, 27.2.1933 on whole process.

⁴⁹ Postimees 21.2.1933.

⁵⁰ In German ‘Takelage’.

⁵¹ **Blanckenhagen, H. v.** Studienjahre in Dorpat vor dem 1. Weltkrieg. – In: Göttinger baltische Corps Blätter (1972: 23), 15.

⁵² In German ‘Intern Mensur’.

⁵³ **Grünewaldt, O.** Üliõpilasaeg. Tallinn, 2000, 12.

⁵⁴ Korp! Ugala, Mag. paucandi yearly report 1931. – EAA, 1759-1-42, 16.

⁵⁵ **Grünewaldt, O. v.** Üliõpilasaeg, 12.

⁵⁶ **Blanckenhagen, H. v.** Studienjahre in Dorpat vor dem 1. – Weltkrieg, 15.

⁵⁷ Korp! Ugala, Mag. paucandi yearly report 1931. – EAA, 1751-1-42, 14.

⁵⁸ Korp! Revelia, Mag. paucandi yearly report, 4.5.1936. – EAA, 1752-1-10.

mensuur and practice swords.⁵⁹ The traditional *mensuur* sword was called ‘*rapiir*’, rapier, but it was actually a ‘*Schläger*’, a straight-edged weapon without a sharp point. The original *rapier* with a sharp point was abandoned in Germany by 1840, after too many punctured lungs.⁶⁰ In Tartu the sharp-pointed *rapiirs* were used for ceremonies, where a sharp point was essential, and they were called ‘*värvirapiir*’, *rapiir* with colors, and the dull-pointed ones were called ‘*mensuur-rapiir*’.⁶¹ The *Paukkomment* fencing rules of 1907 define a ‘*Korbschläger*’ with a large hand-shield as the weapon to use in Tartu, as well as in Göttingen from where the tradition came to Tartu.⁶² These rules from the *Paukkomment* applied only to the Baltic German Corps of Tartu, but did have an effect also on the Estonian Corps.

THE LAST DEADLY DUEL IN TARTU

According to the available sources the last deadly pistol duel in Tartu took place in 1933. The actual duel was held on 18 February, early in the morning.⁶³ The participants were members of two Baltic German Corps, Oswald Schmidt from Estonia⁶⁴ as the challenger and Friedrich ‘Fritz’ von Walter from Livonia⁶⁵ as the challenged. Oswald Schmidt was born in 1889⁶⁶, and he later became a professor in Germany.⁶⁷ Friedrich von Walter was born in 1907 and was a student of veterinary science.⁶⁸

The reason of this duel was said to be domestic, according to an article in *Postimees* on 21.2.1933, which said that Schmidt visited Walter at his home and slapped his face, the ultimate cause for a duel. This started a due process with an honor court, which decided that the matter will be settled with a duel within 4 months. In the morning of 19 February the duelists with their *secundants*, all dressed in tail coats, left in carriages to the assigned place in the forest of Worbuse, not far from Tartu.

The preparations went according to the tradition and protocol. The distance of 15 steps was measured between the duelists, and the duel started. Two shots were fired, and Walter collapsed as a result of a hit. The article goes on to mention that Walter was so irritated or upset that he missed his shot⁶⁹, which may sound

⁵⁹ Korp! Revelia, Paukbuch. – EAA, 1752-1-55, 2.

⁶⁰ McAleer, K. *Dueling*. New Jersey, 1994, 121.

⁶¹ Korp! Revelia, Paukbuch. – EAA, 1752-1-55, 2.

⁶² Setter, J. *Paukkomments*, Schriftenreihe der Studentgeschichtlichen Vereinung des CC, 27.

⁶³ See *Postimees*, 21.2.1933.

⁶⁴ *Album Estonorum von 1939* (1976), 23.

⁶⁵ *Album Academicum Universitatis Tartuensis II. 1918–1944* (1994), 534.

⁶⁶ *Album Academicum Universitatis Tartuensis I. 1889–1918* (1988), 26.

⁶⁷ *Album Estonorum von 1939* (1976), 23.

⁶⁸ *Album Academicum Universitatis Tartuensis II. 1918–1944*, 534.

⁶⁹ *Postimees*, 21.2.1933.

surprising as he was a member of a shooting society.⁷⁰ Walter, seriously wounded, was rushed to Mellini hospital in Tartu, where he later died.

Schmidt reported the events to the authorities, who started an investigation into the matter. If Walter had died on the duel spot, it would have most likely brought a prison sentence of 6–8 years for Schmidt, but as Walter died later from his wounds, Schmidt was the only one left expecting a sentence of 2–4 years for dueling, meant for both parties of a duel.⁷¹

As the case went to court it that Schmidt had fled the country in order to avoid the court and the certain conviction. The court sentenced him in absence to two years imprisonment. He also lost his bail of 1000 crowns. The impartial *zur Mühlen* as well as the two *secundants* Sellheim and Hesse were released.⁷²

BALTIC MENSUUR RULES COMPARED WITH GERMAN RULES

The main differences between Baltic German Corps and Corps of the German Kaiserreich, and later with the Third Reich, were quite significant regarding the tradition of duels and giving satisfaction with weapons. The Corps in Tartu, both Estonian and Baltic German, had within one Corps both members who chose to participate in duels, the *duelists*, as well as those who did not take part in them, the *anti-duelists*.⁷³ The German names for these members are ‘*Schlagende*’ and ‘*Nichtschlagende*’.⁷⁴ This rule of the freedom of conscience was presented in Tartu already on 17 May 1847⁷⁵, when an apology became officially the only kind of satisfaction that could be demanded from an *anti-duelist*.⁷⁶ Until that, every honorable student was expected to be a *duelist*.⁷⁷ *Anti-duelists* had to announce their view to their own Corps and then be exempted from dueling.⁷⁸ A Corps member had to take an official stand on this matter; otherwise it would have been possible to declare oneself *anti-duelist* when an occasion arose. These stands were noted with the participants’ names in the protocols of the honor court.⁷⁹

⁷⁰ Funeral announcement by Estonian Shooting Society for its member Fritz Walter. – Postimees, 22.2.1933.

⁷¹ Postimees, 21.2.1933.

⁷² Päevaleht, 21.10.1933.

⁷³ Grünewaldt, O. v. Üliõpilasaeg, 12.

⁷⁴ Wachsmuth, W. Wesen, Aufbau und Bedeutung der ehemaligen Deutsch-baltischen Studentischen Korporationen, 47.

⁷⁵ Siilivask, K. (ed.). Tartu ülikooli ajalugu 1632–1982, 1985, 76.

⁷⁶ Wittrock, H. Vom Bursenknecht bis zum Farbenstudenten, 64.

⁷⁷ Wittrock, H. Vom Bursenknecht bis zum Farbenstudenten, 69.

⁷⁸ Korp! Revelia, Paukbuch. – EAA, 1752-1-55, 68.

⁷⁹ Appeal from Juhan Luik to EKL, 14.12.1937. – EAA, 1759-1-92.

The Estonian and Baltic German Corps in Tartu did not have the tradition of ‘*Bestimmungsmensur*’, which was quite common in Germany.⁸⁰ A ‘*Bestimmungsmensur*’ is a planned *mensuur*, by mutual agreement, which was a required element in the German Corps. It meant that a member of a Corps needed a certain number of pre-arranged *mensuurs* with members of other Corps in order not to fall into dishonor. In these *mensuurs* only strikes were accepted, no stabbing or thrusting was allowed.⁸¹ This type of *mensuur* was introduced to Baltic German Corps during the 1950s as they joined German Corps Cartells like *Köseener Senior Convents Verband (KSCV)* in Germany.⁸² Other traditional types of duels and *mensuurs* were already forbidden in Germany, where the Baltic German Corps re-started their activities after WW II.⁸³ In a 1950 decision by the *KSCV* Congress in Germany, any Corps member who was not already a senior member was expected to have at least one *mensuur* in order to get the right to wear Corps colors, or leave the Corps.⁸⁴

In German *mensuurs* the target areas were mainly the head and the face, other body parts were well protected.⁸⁵ Despite the fact that the face was a target area, special protective goggles were used to cover the eyes and leather straps protected the ears from being cut off. In Tartu, the head as well as the eyes and ears were protected with a metal-enforced leather helmet, and target areas were the shoulders, upper arms and the upper part of the chest.⁸⁶ The target areas were covered only by a thin white linen shirt.

DENOUNCING THE TRADITION OF GIVING SATISFACTION WITH WEAPONS

During the 1930s most Estonian Corps were still, at least formally, practicing the traditional *mensuur*. But actual *mensuurs*, not to mention duels, took place very seldom, as it was considered more appropriate to solve misunderstandings verbally and with an apology. Active *anti-duelists* also contributed to the reduction of the number of *mensuurs*, as they had to resolve situations without the use of weapons.⁸⁷

Korp! Ugala and *Korp! Fraternitas Tartuensis* had with internal decisions banned *mensuurs* already in 1936.⁸⁸ In November 1939 the oldest Estonian Corps, *Vironia*, announced openly that since the Corps decision on 25 September the

⁸⁰ **Spohr, E.** Aus dem Leben des Corps Curonia Goettingesis, 132.

⁸¹ **Biastoch, M.** Das studentische Mensur- und Duellwesen im Kaiserreich, 21–22.

⁸² **Spohr, E.** Aus dem Leben des Corps Curonia Goettingesis, 132.

⁸³ **Pussel, U. A.** ‘Baltische Tradition im Köseener Corpsverband’. – In: Jahrbuch des baltischen Deutschtums, 1965. Hamburg, 1964, 159.

⁸⁴ **Weber, G. G. S.** The German Student Corps in the Third Reich, 164.

⁸⁵ **Grünewaldt, O. v.** Üliõpilasaeg, 12.

⁸⁶ **McAleer, K.** Dueling, 123.

⁸⁷ Korp! Revelia, Mag. paucandi yearly report, 4.5.1936. – EAA, 1752-1-10.

⁸⁸ EKL esinduskogu protokoll nr 144, 10.10.1939. – EAA, 1761-1-13, 91.

same year, its members were forbidden to participate in *mensuurs* and that mandatory classes of fencing had ended. The letter to other Corps also stated that already set could be held. The reason for this ban was that the tradition was seen as an outdated relic in present times and in the view of the future, and that *Korp! Vironia* wanted to avoid situations in which real life and borrowed traditions might conflict.⁸⁹

Korp! Rotalia made a similar decision on 11 November 1939, emphasizing the ideal unity of the *EKL*. All Corps members were forbidden from having *mensuurs* with members of other *EKL* Corps.⁹⁰ The Baltic German Corps were not mentioned as most of the Baltic German population of Tartu had left Estonia for Germany in the *Umsiedlung*, mainly in October 1939, and the Corps were liquidated due to lack of members.⁹¹ Next Corps to reach similar decision on *mensuurs* was *Korp! Leola*⁹² in Tallinn, which in a circular letter to other Corps on 26 April 1940 announced that their members were forbidden to participate in *mensuurs*.⁹³

JOINT PROCESS TOWARDS DENUNCIATION

EKL, the Union of Estonian Corps, had discussed the question of a joint denouncing of duels and *mensuurs* in its *Esinduskogu*, the Representative Board, meeting on 10 October, 1939 after *Korp! Vironia*'s decision became public in academic circles⁹⁴, and later even in newspapers.⁹⁵

The matter of giving satisfaction was again brought up in the next meeting on 22 November, where it was stated that *Korp! Vironia* and *Korp! Rotalia* had already given written statements on the issue, and that *Korp! Ugala* had done the same already in 1936, the same year when *Korp! Fraternitas Tartuensis* had also forbidden *mensuurs*. *Korp! Fraternitas Liviensis* had also reached a decision which banned *mensuurs*. The decision on the matter was moved to next meeting in order to get official opinions from all the member Corps as it was impossible for the *EKL* to decide such a problem without all eight member Corps agreeing.⁹⁶

The next meeting was held on 28 November 1939, and the matter of duels and *mensuurs* was duly brought up. The opinions varied, while most of them opposed duels and *mensuurs* between the member Corps, the standpoints on fencing classes were mainly seen as internal matters of each Corps and thus outside the jurisdiction of the *EKL*. *Korp! Sakala* and *Korp! Revelia* had decided to accept and follow the *EKL* decisions on *mensuurs*.⁹⁷ Several propositions were

⁸⁹ See *Korp! Vironia* letter to *Korp! Väinla*, 11.11.1939. – ERA, 2035-1-1, 107.

⁹⁰ *Korp! Rotalia* letter to *EKL*, 1939. – EAA, 1757-1-16.

⁹¹ *Postimees*, 4.11.1939 and 7.11.1939.

⁹² Not a member of the *EKL* until 1955 (in Sweden). **Arro, K.** *Eesti Korporatsioonide Liit*, 34.

⁹³ *Korp! Leola* letter to *Korp! Rotalia*, ERA, 2028-1-3, 15 and to *Korp! Väinla*, ERA, 2035-1-1, 11.

⁹⁴ *EKL esinduskogu* protokoll nr 144, 10.10.1939. – EAA, 1761-1-13, 91.

⁹⁵ *Postimees*, 1.11.1939, 6.

⁹⁶ *EKL esinduskogu* protokoll nr 145, 22.11.1939. – EAA, 1761-1-13, 93–94.

⁹⁷ *EKL esinduskogu* protokoll nr 146, 28.11.1939. – EAA, 1761-1-13, 96.

made, but as *Korp! Estica* still did not have an official decision on this matter, the final decision could not be made. But a provisional decision was reached: the Representative Board of the *EKL* would hear all member Corps on this matter and recommend to the rules committee that chapter 4 of the *EKL* rule drafts, dealing with giving of satisfaction with arms, would be expunged. This was accepted unanimously.⁹⁸

The Representative Board of *EKL* had only three meetings left before it was banned by the Soviet authorities, and no official final decision in this problem took place, despite a notable unison. The matter of duels and *mensuurs* was solved by a larger force, as the whole existence of Estonian student Corps ended with the Soviet occupation, and the new university law did not allow Corps to exist in the Soviet academic society at the State University of Tartu.⁹⁹

GERMAN INFLUENCE ON ESTONIAN STUDENT SONG TRADITION AND EXPORT TO FINLAND

Many still popular German student songs were translated into Estonian so long ago that they are often considered to be Estonian originals. But some of them can be traced back to Germany thru Latvia, where they had also been translated into the local language. And many of these songs found their way to Finnish student tradition thru active exchange with Estonian organizations, mainly during the 1930s and again in the 1990s.

'*Strömt herbei, ihr Völkerscharen*' is an old German student song from the shores of the Rhine. The lyrics by Otto Inkeremann are from 1848, and the melody by Peter Johann Peters is dated 1867.¹⁰⁰ The *Dorpaters Burschenlieder* from 1882 has naturally the German original.¹⁰¹ A Latvian student songbook from 1992 gives C. O. Sternau as the author of the lyrics for the Latvian version called '*Pulcejaties, latvju deli*', but the year is the same, 1848.¹⁰²

Next time we meet the same song in Estonia with Estonian lyrics in a student songbook *Üliõpilaslaulik* from 1924. It was translated by University of Tartu philology student Malle Kuusik, and went by the name '*Rahvahulgad, tulge kokku*'.¹⁰³ The translation is very true to the German original, but the Rhine has changed into local Tartu river, the Emajõgi. At the time of visible animosity towards many German aspects of everyday life, like family names¹⁰⁴, it is also notable that the German origin of the song was mentioned with the translator's name in the 1935 *Tudengilaulik*.¹⁰⁵

⁹⁸ EKL esinduskogu protokoll nr 146, 28.11.1939. – EAA, 1761-1-13, 97.

⁹⁹ ENSV Teataja nr 24, 11.10.1940, 205–213.

¹⁰⁰ <http://www.ingeb.org/lieder/stromthe.html>, 5.10.2003.

¹⁰¹ **Seeler, N. Th.** *Dorpaters Burschenliederbuch*. Dorpat, 1882, 130.

¹⁰² *Dziesmas studentiem*. Riga, 1992.

¹⁰³ *Üliõpilaslaulik*. Tallinn, 1924.

¹⁰⁴ See *Üliõpilasleht* in 1934.

¹⁰⁵ *Tudengilaulik*. Tartu, 1934, 250.

The song appears with Estonian lyrics in Finnish songbooks during the 1930s, when the co-operation between Estonian Corps and Finnish student nations at the University of Helsinki was very active. We find it in the *Pohjois-Pohjalaisten Laulukirja* from 1934¹⁰⁶, without any mention of its German origin. The earlier edition of the same songbook from 1927¹⁰⁷ did not yet have any Estonian songs at all and just two German songs. This helps to time the beginning of Estonian influence at the *Pohjois-Pohjalainen osakunta*, as the friendship treaty with *Eesti Üliõpilaste Selts* in Tartu was signed in 1928, the first Estonian-Finnish friendship treaty between student organizations.¹⁰⁸ This song, learned obviously from Estonian friends, became popular very fast and appeared also in other student songbooks of Finnish-speaking student organizations, like *Wiipurilaisen osakunnan Laulukirja* from 1939.¹⁰⁹ And the song is still in the newest editions of student nation's songbooks, like *Varsinaissuomalaisen osakunnan laulukirja* from 2000¹¹⁰ as well as *Pohjois-Pohjalaisten Laulukirja* from 1994.¹¹¹

One peculiarity about 'Strömt herbei' is its appearance in the 1954 edition of the previously mentioned *Pohjois-Pohjalaisten Laulukirja*, this time in German and under the name of 'Rheinlied'.¹¹² When two earlier publications had been with Estonian lyrics, the change back to the original German text is noteworthy. Especially when one recalls that in the 1994 edition the language had changed back to Estonian. The answer lies in the Finnish political climate: songbooks of 1927 and 1934 were published during the time when Estonia was an independent state, as well as in 1994. But the 1954 edition was published during the Soviet occupation of Estonia, and thus it was perhaps considered to be unwise to advertise connections to independent Estonia and its patriotic student organizations which were banned by the USSR authorities in 1940 – even if the connections were in the form of a song in Estonian language. Thus the temporary reversion to German lyrics can be seen as an example of political 'over-correctness'.

Another interesting appearance of 'Strömt herbei' is the Finnish version of the lyrics in *Wiipurilaisen osakunnan laulukirja* in 1939.¹¹³ This time the Rhine and the Emajõgi have turned into Aura-river in the old university town of Turku, which seems like a strange choice of location for an organization which is based in Helsinki and its university. The title 'Siskot, veikot, kohdatkaamme' is quite true to the original, but still Auvo Hirsjärvi is named as the translator, and not the author, of the lyrics. The song does not appear in any other songbook from the same period, the Estonian lyrics seem to dominate.

¹⁰⁶ Pohjois-Pohjalaisten Laulukirja. Jyväskylä, 1934, 240.

¹⁰⁷ Pohjois-Pohjalaisten Lauluja. Helsinki, 1927.

¹⁰⁸ **Vuorjoki, R.** Yleisvaiheet. Pohjois-Pohjalainen Osakunta 1907–1932. Helsinki, 1932, 90.

¹⁰⁹ Lisäys Wiipurilaisen osakunnan laulukirjaan. Helsinki, 1939, 226.

¹¹⁰ Varsinaissuomalaisen osakunnan laulukirja. Turku, 2000, 34.

¹¹¹ Pohjois-Pohjalaisten Laulukirja. Tartu, 1994, 236.

¹¹² Pohjois-Pohjalaisten Laulukirja. Jyväskylä, 1954, 221.

¹¹³ Lisäys Wiipurilaisen osakunnan laulukirjaan, 1939, 226.

OTHER TRAVELLING GERMAN STUDENT SONGS

'*Strömt herbei*' is naturally not the only German student song, which has travelled all the way to Latvia and Estonia. Another fine example is '*Rückblick eines alten Burschen*' or '*O, Alte Burschenherrlichkeit*'. Its roots can be found in the 18th century Jena, where the chorus 'O jerum jerum jerum' was published in *Jenaer Blatt* in 1763. Other data of the song are quite vague, but it seems to be a result of certain musical and lyrical evolution.¹¹⁴

In Latvia the song has at least two translations. '*Ak, veca bursu greznība*' in the 1992 songbook was without a translator but named Eugen Höfling as the original author and 1825 as the year.¹¹⁵ '*Ak, bursu sena godība*' was published in 1936 with P. Stiprais as the translator.¹¹⁶

Dorpater Burschenlieder from 1882 has '*O, Alte Burschenherrlichkeit*' with 7 verses and Eugen Höfling as the author.¹¹⁷ In 1924 *Üliõpilaulik* the song is not included, but *Laulik üliõpilastele* in 1929 has the Estonian lyrics under the name of '*O bursi hiilgus endine*'.¹¹⁸ And in the 1934 *Tudengilaulik* the song is in German, again, but this time with only 6 verses.¹¹⁹ *Korporatsioon Ugala* songbook from 1993 has returned to the Estonian lyrics with full 7 verses.¹²⁰

The jump to Finland was made quite early, '*O, Alte Burschenherrlichkeit*' can be found in *Pohjois-Pohjalaisia Lauluja* of 1927 with 6 verses.¹²¹ German has remained the language of this song until today. This song is probably one of the few German songs which do not directly seem to depend on Finno-Estonian student co-operation for its wide popularity. It has also found its way into Swedish song tradition with the name '*O gamla klang- och jubeltid*', 6 verses and August Lindh as the translator.¹²²

CONCLUSIONS

Until the birth of the Republic of Estonia in 1918 the German student traditions had established themselves not only in the Baltic German Corps, which had carried them to Tartu, but also in the Estonian national Corps, which had started to emerge in 1900. The German influence was also present in other national Corps traditions, as well as in the female Corps.

¹¹⁴ <http://staff-www.uni-marburg.de/~nail/burschen.htm> 5.10.2003.

¹¹⁵ *Dziesmas studentiem*, 1992.

¹¹⁶ *Universitas*, 10.3.1936, 4, 82.

¹¹⁷ **Seeler, N. Th.** *Dorpater Burschenlieder*, 118.

¹¹⁸ *Laulik üliõpilastele*, 150.

¹¹⁹ *Tudengilaulik*, 373.

¹²⁰ *Korporatsioon Ugala laulik*. Tartu, 1993, 233.

¹²¹ *Pohjois-Pohjalaisia Lauluja*, 1927, 36.

¹²² *Teknologiföreningens sångbok*. Jyväskylä, 1994, 11.

The traditions flourished in two parallel student cultures from 1900 to the late 1930s, when Estonian Corps *in corpore* took steps to change their tradition in certain parts. It is interesting that the tradition of giving satisfaction with arms, as well as the whole tradition of fencing, was labeled as German despite its international background even in Estonia¹²³, and thus seen as a foreign element in Estonian culture.

Yet at the same time other strong features of the German and Baltic German tradition flourished in the same Estonian Corps. Interesting comparison can be made by looking more closely into the student song traditions. In musical field the clearly German tradition was practically not limited at all, except for translations, which became necessary as the society became more Estonian-speaking instead of German. In fact the German tradition proved its viability by becoming an academic export from Estonia to Finland, which in fact had her own ties with German universities but actually received the major bulk of German student songs via Estonia, mainly during the 1930s.

The development was stopped by several events, the biggest being the Soviet occupation of Estonia in June 1940, which annihilated the old Estonian student organizations in their homeland and forced them into decades of existence in exile and partly underground in Soviet Estonia. The other major factor was the *Umsiedlung* of the Baltic Germans, mainly in fall 1939. This deprived the student culture of the bearers of the original imported and adapted student customs of Germany, which in time became an integral part of Estonian student culture.

It is impossible to say if the denunciation process of German traditions, or traditions labeled as German, would have spread on from the tradition of duels and satisfaction-giving. The songs were gradually translated, the Corps language was also often translated but no visible movement towards total purification of German elements can be found within the Estonian Corps.

¹²³ Lotman, J. Vestlusi vene kultuurist I. Tallinn, 2003, 241–265.

SAKSA MÕJUST EESTI JA BALTISAKSA KORPORATSIIONIDES TARTUS

Tiina METSO

Saksa traditsioonid domineerisid Tartu ülikooli tudengielus ülikooli taasavamisest 1802 kuni baltisakslaste lahkumiseni Eestist 1939. aastal.

Teatakse üsna hästi, et mitmed üliõpilastraditsioonid Eestis olid järginud saksa traditsioone. Siin võime nimetada järgmisi märksõnu: korporatsioonid, mensuur, lauljuhatamine, laulud jne. Saksa traditsioonide omaksvõtmine baltisaksa üliõpilasorganisatsioonide poolt on mõistetav ja loogiline. Samas pole hästi teada, kuidas mõjutasid baltisaksa korporatsioonid eesti korporatsioonide traditsioone.

Pole selgitatud ka seda, kui palju tuginesid eesti ja samuti teiste rahvaste Eestis tegutsevad korporatsioonid baltisaksa korporatsioonide traditsioonidele. Korporatsioonide vorm polnud siiski kaugeltki ainus traditsioon, mis uute mittedaania üliõpilasorganisatsioonide poolt üle võeti, kui need 20. sajandi alguse Tartus tekkisid.

Saksa traditsioonide omaksvõtmise kõrval on oluline vaadelda ka traditsioone, mis heideti kõrvale või millest loobuti pärast iseseisva Eesti riigi teket 1918. aastal. Saksa-vastasus oli omane eesti rahva enamikule ja nii oli täiesti loomulik, et see kõik mõjutas ka eesti üliõpilaselu. Saksa ja saksapäraseid nimesid muudeti eesti nimedeks riiklikust aktsioonist lähtudes ka ülikoolis.

Üliõpilaskorporatsioonid lõpetasid saksa keeles laulude laulmise ja nende asemele tulid laulud, mis olid tõlgitud saksa keelest eesti keelde. Eesti korporatsioonide sisemises kõnepruugis püüti loobuda germanismidest. 1939. aastal alustasid eesti meeskorporatsioonid ühist aktsiooni, et kaotada auküsimuste lahendamise relvade abil. Seda traditsiooni nimetati saksa omaks, vaatamata sellele et selle rahvusvaheline päritolu oli olnud akadeemilistele ringkondadele teada.

TÖÖSTUSTÖÖLISTE TÖÖ- JA PUHKEAEG JA SELLE SEADUSANDLIK REGULEERIMINE EESTIS 1870–1940

Maie PIHLAMÄGI

Ajaloo Instituut, Rüütli 6, 10130 Tallinn, Eesti

Artiklis antakse ülevaade tööstustööliste tööpäeva pikkusest ja puhkeajast moodsa kapitalistliku tööstuse rajamise ja arengu ajajärgul Eestis ning käsitletakse neid tõukejõude, mis viisid tööaja lühenemisele 14–16 tunnilt 8 tunnile päevas (48 tundi nädalas) ning tasulise puhkuse sisseseadmisele.

TÖÖPÄEV

19. sajand tõi kõigi rahvaste materiaalsesse ellu ja tegevusse olulised muudatused, mille põhjusteks olid uute kaubaturgude avastamine, koloniaalpoliitika areng, rahvusvahelise kaubavahetuse tihenemine, tehnikaalased leiutised ja kapitalide kontsentreerumine tööstusse. Kõik see oli tihedalt seotud suurtööstuse rajamise ja arenguga. Industrialiseerimise käigus kerkisid väikeste töökodade asemele suured tehased ja vabrikud, mis koondasid sadu töölisi ning kus kasutati käsitsitöö asemel masinaid. Nende tööliste peamiseks elatusallikaks sai palgatöö. Masinate kasutamine muutis töö intensiivsemaks, sest koos tööstuse arenguga tekkis konkurentsi võitlus, milles jäid ellu vaid edukamad. Tööline pidi alluma nii masinate töö tempole kui ka ettevõtte vajadustele. Masin hoidis töölist pidevalt tegevuses, jätmata aega puhkuseks. Ettevõtetes valitsesid range töödistsipliin, 12–16-tunnine tööaeg ja madalad palgad, mis ei taganud töölisele äraelamist. Seetõttu pidid peale perekonnapea tihti nii naine kui ka lapsed tööle minema.

Kasumijaht jättis varju tootmise sotsiaalse külje: puudus huvi kasumitootjate ehk tööliste olukorra vastu. Põhjust tuleb otsida 19. sajandil domineerinud majanduslikust ja ühiskondlikust mõttest. 19. sajandi algul Adam Smithi rajatud majandusfilosoofiline koolkond propageeris vaba konkurentsi põhimõtet (*laissez-faire*). Ühiskonna teistes sfäärides väljendus see filosoofia individualismina. Sotsiaalalal eitas see valitsuse sekkumist tööliküsimusse ja oli igasuguse töölisseadusandluse vastane, sest see oleks piiranud tööstuslikku vabadust.

Siiski oli ka teisitimõtlejaid, kes pidasid vajalikuks, et riigivõim sekkuks ja teeks lõpu ettevõtjate omavolile ning korrastaks ettevõtete omanike ja tööliste suhted. Eelkõige tunti muret füüsiliselt nõrkade, laste ja naiste olukorra pärast. Pikki tunde kestev monotoonne töö masinate taga tolmuses tööruumis, aga ka töötamine ööajal nõudis füüsilist pingutust ja mõjus kasvavale organismile nii vaimselt kui füüsiliselt hävitavalt. Selline töö kahjustas töölise tervist, ohutust ja ka arengut. Seetõttu olid tööõnnetused ja haigused igapäevane nähtus ning tööliste eluiga madal.

Sotsiaalseadusandlus ulatub tagasi 1802. aastasse, kui Inglismaal anti välja seadus alaealiste tööaja piiramiseks tekstiilitööstuses, kus kõige esmalt pandi alus kapitalistlikule suurtootmisele. Nii see kui ka järgmine, 1819. aasta seadus, mis seadis tööstuses töötamisele vanuselised piirid, jäid vaid paberile.¹ Esimene seadus, mis lõpuks täies ulatuses ellu rakendati, oli 1833. aasta vabrikuseadus. Seetõttu peetakse 1836. aastat, mil seadus jõustus, töökaitse sünniaastaks. Seadus keelas alla 9-aastaste laste palkamise ja piiras 9–12-aastaste laste tööpäeva 8 tunniga ning 13–18-aastaste tööaja 12 tunniga päevas ja keelustas alla 18-aastaste öötöö tekstiilitööstuses. Seadus nägi ette anda lastele päevas vähemalt 2 tundi kooliharidust ja luua seaduse sätete täitmise kontrollimiseks vabrikuinspeksioon.² 1840. ja 1850. aastail järgnes rida seadusakte, mis lühendasid kõigi tööliste tööaega ja parandasid peamiselt laste ja naiste töötingimusi. Inglismaa eeskujul kandus ka teistesse Euroopa riikidesse, eelkõige Prantsusmaale ja Saksamaale.

Sotsiaalpoliitika arengule, mille aluseks oli algselt olnud ühiskondlik mõtteviis, andis tugeva tõuke töölisliikumine. Kui selle algusaegadel, 1840. aastail nõuti koguni kapitalistliku ühiskonna kõrvaldamist, siis hiljem pääses domineerima reformism, suund, mis jaatas sotsiaalset reformi. Sellele aitas kaasa kutseühingute liikumise tugevnemine. Ajapikku muutus sotsiaalreformide teostamine ja sotsiaalseadusandluse väljaarendamine sotsiaaldemokraatia peamiseks päevaülesandeks.

Venemaal, kus industrialiseerimine sai alguse pärast Krimmi sõda, kopeeriti esialgu Inglismaa industrialiseerimise mudelit ja ka sotsiaalpoliitikat, mis taotles alaealiste ja naiste töötingimuste parandamist vabrikutööstuses seadusandlikul teel. Nii nagu Tsaari-Venemaa tärkavas kapitalistlikus tööstuses tervikuna kasutati ka Eestis laialdaselt laste ja naiste tööjõudu. Nii oli 1858. aastal tegevust alustanud Narva Kreenholmi Puuvillamanufaktuuris naiste osatähtsus tööliste koguarvus (2000) 40% ja laste osatähtsus 20%. Laste tööjõu tagas Kreenholmile leping Peterburi keiserliku kasvatusmajaga.³

1859. aastal moodustatud komisjon, kes tutvus Peterburi ja selle maakonna vabrikutes ja tehastes töötavate alaealiste töötingimustega, jõudis järeldusele, et karmid töötingimused mõjuvad hukutavalt nõrgale organismile, ning pidas vaja-

¹ Hopkins, E. A Social History of the Working Classes 1815–1945. London, 1984, 55.

² Samas, 59.

³ Герасимов В. Г. Жизнь русского рабочего. Воспоминания. Москва, 1959, 19, 21; ЕАА, f 206, n 1, s 325, l 4; s 188, l 78.

likuks kehtestada reeglid, mis seavad laste tööjõu kasutamisele vanuselised piirangud ning piiravad ka alaealiste tööaega. Peterburi linna ja maakonna töösturid järgisid juba samal aastal omaalgatuslikult komisjoni soovitusi. Rahandusministeeriumi juurde moodustati aga komisjon, kelle ülesanne oli täiendada vabriku- ja käsitöölaseid kehtivaid õigusakte alaealiste tööd reguleerivate sätetega.⁴ Komisjoni väljatöötatud projekt, mis nägi ette alla 12-aastaste töö keelustamist vabrikutööstuses ja alaealiste tööpäeva piiramist 10 tunniga (koos vaheaegadega 12 tunniga) päevas, samuti kohustusliku koolihariduse andmist, valitsuse heakskiitu ei leidnud. Hiljem moodustati veel mitmeid valitsuse ja ka vabrikantide komisjone töökaitsealaste projektide väljatöötamiseks. Kõigi nende komisjonide töö lõppes 1882. aasta suvel alaealiste tööd vabrikutes ja tehastes käsitleva seaduse⁵ väljandmisega. Seaduse väljatöötamisele avaldasid tugevat survet Peterburi töösturid, kes kasutasid laste tööd tagasihoidlikult, olles jõudnud arusaamisele, et täiskasvanute töö on laste tööst tunduvalt efektiivsem.

1. juuni 1882. aasta seadusega keelati alla 12-aastaste laste töö kasutamine vabrikutööstuses. 12–14-aastased lapsed tohtisid päevas töötada vaid 8 tundi (siia ei olnud arvestatud vaheaegu). Tööandja oli kohustatud andma neile vaheaja puhkamiseks ja einetamiseks pärast neli tundi kestnud töötamist. Laste töötamine ööajal (kella 9.00-st õhtul kuni 5.00-ni hommikul), nii nagu ka tervist kahjustavatel töödel, samuti pühapäevadel ja pühadel, oli keelatud. Ettevõtte omanikud olid kohustatud lubama neid alaealisi, kellel puudus vähemalt 1-klassilise rahvakooli lõputunnistus, kooli õppetööle kuni kolmeks tunniks päevas (18 tundi nädalas). Järelevalve teostamiseks seaduse sätete täitmise üle nähti ette luua uus institutsioon – vabrikuinspektsioon. Kuni seaduse jõustumiseni 1. mail 1884 oli teatud töödel lubatud erandkorras siiski kasutada ka 10–12-aastasi lapsi.⁶ Vaid poolteist kuud pärast seaduse jõustumist, 12. juunil 1884 nägi ilmavalgust uus seadus⁷ (jõustus 1. oktoobril), mis tegi 12–14-aastastele alaealistele kooliskäimise kohustuslikuks, kui neil puudus 1-klassilise rahvakooli lõputunnistus. Sellest johtuvalt lubas seadus 12–14-aastastel töötada järjest ilma vaheajata 6 tundi tingimusel, et töö ei kahjusta alaealise tervist ning et tema töötundide arv ööpäevas ei ületa 6 tundi. Juba järgmisel, 1885. aastal keelati vastava seadusega⁸ kõigi alla 17-aastaste alaealiste ja naiste töötamine ööajal tekstiilitööstuses. Tsaari-Venemaa koosseisu kuuluvas, kuid autonoomiat omavas Soomes võeti esimene alaealiste tööd reguleeriv õigusakt vastu alles 1889. aastal.⁹

Enamiku vabrikutöölise tööaeg oli aga normeerimata ja kestis endiselt 12–14 tundi, hooajaliselt töötavates ettevõtetes (saeveskid, tsemendi-, lubja- ja tellise-

⁴ Литвинов-Фалинский В. П. Фабричное законодательство и фабричная инспекция в России. С.-Петербург, 1904, 21.

⁵ Полное Собрание Законов (ПСЗ) Российской империи. Т. II, 1882, Ст. 931.

⁶ Литвинов-Фалинский В. П. Фабричное законодательство и фабричная инспекция в России, 14.

⁷ ПСЗ. Т. IV, 1884, Ст. 2316.

⁸ ПСЗ. Т. V, 1885, Ст. 3013.

⁹ Vt **Rahikainen, M.** Children and “the right to factory work”: Child labour legislation in nineteenth-century Finland. – Scandinavian Economic History Review, 2001, 49, 1.

tehased) koguni 15–16 tundi päevas. Venemaa ei erinenud sellest aspektist lähtudes oluliselt teistest maadest, sest 19. sajandil oli väga vähestes riikides kehtestatud seadusandlikul teel töötundide norm päevas (reeglina oli reguleeritud vaid laste tööaeg). Erandite hulka kuulus Prantsusmaa, kus 1848. aastal kehtestati 12-tunnise tööpäeva ülemmäär, Austrias ja Šveitsis oli tööstusettevõtetes kehtestatud tööpäeva maksimaalseks pikkuseks 11 tundi.¹⁰

Pikast tööpäevast tingitud üleväsimus põhjustas sageli tööõnnetusi ning palavad, umbsed ja tolmu täis tööruumid mõjusid halvasti töölise tervisele. Haiguskindlustus puudus, nii nagu ka töötus- ja pensionikindlustus. Järjest kasvav rahulolematuus töötingimustega vallandus 1870. aastail tööliste streikidena, mille käigus nõuti tööaja lühendamist. Esimeseks streigiks Venemaal, mil nõuti tööpäeva lühendamist, peetakse Narva Kreenholmi Puuvillamanufaktuuri tööliste 1872. aasta streiki. Streik lõppes edukalt: tööpäeva lühendati poole tunni võrra, 14 tunnilt 13,5 tunnile,¹¹ laupäeviti lõpetati töö kaks tundi varem. Seega kehtis alates 1872. aastast Kreenholmi Manufaktuuris 79-tunnine töönael.

1890. aastail, kui Venemaal algas tööstustõus, muutusid tööliste streigid, mil nõuti töötingimuste parandamist, eelkõige tööpäeva lühendamist ja palga tõstmist, massiliseks. Majandustõusu oludes lootsid töölised oma nõudmiste täitmist kergemini saavutada. Kõige aktiivsemalt nõudsid tööpäeva lühendamist 2 tunni võrra ja selle normeerimist seadusandlikult tekstiilitöölised, kelle tööpäev oli Venemaal üks pikemaid – kuni 14 tundi.

Tööaja normeerimist pooldas ka suur hulk tööstureid, sest aeg oli näidanud, et tööaja lühenedes kasvab tootlikkus. Eriti olid sellest huvitatud Peterburi ja Łódži tööstuspiirkonnas tegutsevate ettevõtete omanikud, kes, praktiseerides ühe vahetusega tööd, tunnetasid peamiste konkurentide – Moskva ettevõtete eelist, mille andis neile töötamine kahes vahetuses (18 tundi päevas, vahetus 9 tundi). Peterburi töösturid soovisid tööaja üldiseks riiklikuks maksimaalseks normiks kehtestada 12 tundi päevas, et võrdsustada konkurentsitingimused.¹² Kuna tööaja reguleerimist käsitleva seaduseelnõu väljatöötamiseks moodustatud valitsuskomisjoni välja pakutud 11-tunnine tööpäev ei rahuldanud kumbagi töösturite gruppi, jõuti kompromissile. Ühises märgukirjas valitsusele teatati, et tööaja lühendamine alla 11,5 tunni päevas ei vasta Venemaa tööstuse kandejõule, hakates takistama tööstuse arengut.¹³ Töösturite seisukoht võeti arvesse.

2. juuni 1897. aasta seadusega tööaja pikkusest ja jaotusest vabrikutööstuses¹⁴ kehtestati vabrikutes ja tehastes kuuepäevane töönael. Maksimaalseks töötundide arvuks päevas ühe vahetusega töötamisel määrati 11,5 tundi ja pühade-eelsetel päevadel, laupäevadel ning öötoöl 10 tundi. Ööajaks peeti ühes vahetuses töötamisel aega kella 9.00-st õhtul kuni kella 5.00-ni hommikul ning kahe ja enama

¹⁰ **Rebane, I.** Sotsiaalpoliitika ja töökaitse. Tartu, 1939, 76.

¹¹ **Vassar, A.** Töölisliikumise esimesed sammud Eestis. Tallinn, 1954, 73.

¹² **Литвинов-Фалинский В. П.** Фабричное законодательство и фабричная инспекция в России, 30.

¹³ **Лаврычев В. Я.** Царизм и рабочий вопрос в России (1861–1917 гг.). Москва, 1972, 95.

¹⁴ Собрание узаконений и распоряжений правительства, 1897, Ст. 778.

vahetusega töötamisel aega kella 10.00-st õhtul kuni kella 4.00-ni hommikul. Öötöö¹⁵ oli lubatud kõigis tootmisharudes.

Kahe vahetusega 18 tundi töötavates ettevõtetes lubati tööpäeva pikendada 12 tunnini, kusjuures tuli kinni pidada kahe teineteisele järgneva nädala tööaja kestusest, mis piirati 108 tunniga. Katkematu tööprotsessi korral tuli töölise igapäevase tööaja kestus kindlaks määrata töögraafikuga, pidades kinni kahe teineteisele järgneva ööpäeva tööaja kestusest, mis ei tohtinud ületada 24 tundi, ühest vahetusest teise ülemineku puhul 30 tundi.

Peale tööaja üldise normi nägi seadus ette ka võimaluse rakendada üle-tunnitööd ning kehtestas kohustuslikud puhkepäevad. Seadus jõustus 1. jaanuarist 1898. aastal. Järelevalve seaduse täitmise üle oli vabrikuinspeksiooni ülesanne. Seaduse sätete rikkumise korral ootas ettevõtjad rahatrahv.

2. juuni 1897. aasta seadusega kehtestati esmakordselt tööstustöölise (alates 15. eluaastast) tööaja riiklik maksimaalne norm 11,5 tundi päevas ehk 67,5 tundi nädalas ning puhkeaja kestus. Noorukid alates 15. eluaastast olid võrdsustatud täiskasvanutega, sest lühendatud tööpäeva rakendamist nende suhtes seadus ette ei näinud. Kuigi tööpäev jäi suhteliselt pikaks, tuleb seaduse tähtsust näha eelkõige selles, et see tegi lõpu tööaja sõltuvusele ettevõtte omaniku tahtest ja suurendas tööliste puhkeaja. Tööliste majandusliku olukorra aspektist vaadatuna oli oluline, et tööaja lühenemisega kaasnes palgatõus, mida võimaldas tööstuse kiire kasv 19. sajandi 90. aastail.

Igas ettevõttes määrati vabrikuinspektori poolt kinnitatud ettevõtte juhatuse koostatud sisekorraeeskirjadega kindlaks tööajakorraldus, s.o tööaja algus ja lõpp, puhkuseks ja einetamiseks antav vaheaeg, samuti muud tööpäevasisesed vahedajad ning ühest vahetusest teise ülemineku aeg ja kord, samuti puhkepäevad.¹⁶

Uut seadust ellu rakendades seadsid Eestimaa kubermangu juhtiva tööstusharu – tekstiilitööstuse vabrikandid ettevõtetes sisse tööpäeva piirnormi, mis enamikule nende ettevõtete töölised tähendas tööpäeva lühenemist 1,5–2 tunni võrra. Koos Peterburi tekstiilitöölisega 1896. aasta lõpul ja 1897. aasta algul aktiivselt tööpäeva lühendamise eest võidelnud Eestimaa suurima tööstusettevõtte – Kreenholmi Manufaktuuri osaihingu juhatus otsustas seaduse väljaandmist ära ootamata tööliste nõudmisele vastu tulla ja töörahu huvides lühendada ettevõttes alates 21. aprillist 1897 tööpäeva kahe tunni võrra – 13,5 tunnilt 11,5 tunnile, laupäeval 10 tunnile, seega töötundide arvu nädalas 79-lt 67,5-le.¹⁷ Koos tööpäeva lühendamisega tõsteti ka päevapalka ja tükitõhinda 10–15%, et töölised ei kaotaks tööaja lühenemise tõttu palgas.¹⁸ Ka paberi-, puidu-, keemia- ja mineraalainete

¹⁵ Erandina oli keelatud naisi ning 15- ja 16-aastasi noorukeid rakendada tööle ööajal (ajavahemikus kella 9.00-st õhtul kuni kella 5.00-ni hommikul) tekstiilitööstuses. 12–14-aastaste öötöö oli keelustatud kõigis tootmisharudes, välja arvatud klaasitööstuses tingimusel, et 6-tunnisele tööajale järgneb vähemalt 12-tunnine puhkeaj (vt PIC3. T. X, 1890. Cr. 6742).

¹⁶ Vabrikuinspeksiooni institutsioon laienes Eestimaa ja Liivimaa kubermangule 1894. aastal, enne seda kontrollis Peterburi vabrikuinspeksioon nende kubermangude tööstusettevõtteis vaid alaealiste tööseadusandluse täitmist.

¹⁷ Eesti Ajalooarhiiv (EAA), f 206, n 1, s 189, 1 106, 107.

¹⁸ EAA, f 206, n 1, s 189, 1 116.

töötlemise tööstuse ettevõtetes seati sisse 11,5-tunnine tööpäev. Nende tootmis-
harude töölistel lühenes tööpäev senisega võrreldes poole tunni võrra. Ainult
üksikutes suuremates ettevõtetes kehtestati veelgi lühem tööpäev: Waldhofi tsel-
luloosivabrikus 10-tunnine, A. M. Lutheri mehaanilises puidutöötlemise vabrikus
ja A. Mohri mööblivabrikus 11-tunnine.¹⁹ Metallitööstuse suurettevõtetes, nagu
F. Wiegandi, Volta ja Fr. Krulli masinatehases, kehtestati 11-tunnine, Dvigateli
vagunitehases aga 10,5-tunnine tööpäev.²⁰ Väiksemates metallitööstuse ettevõtte-
tes, näiteks J. Haubneri tehases Tartus ja Ernst & Ko mehaanikatehases Tallinnas,
pandi endise 12-tunnise asemel maksma 11,5-tunnine tööpäev.²¹

Ka pärast seaduse elluviimist säilisid endiselt erinevused tööpäeva pikkuses
nii tööstusharude kui ka ühe tööstusharu üksikute ettevõtete piires ja seda mitte
ainult Eestimaa ja Liivimaa kubermangus, vaid Venemaa vabrikutööstuses tervi-
kuna. Kõige rohkem võitsid selle seadusega tekstiilitöölised. Tööpäeva pikkus eri
tootmisharudes sõltus ettevõtte tehnilisest ja tootmistasemest, tootmise korralda-
misest, tööliste kvalifikatsioonist, samuti sellest, kuidas töölisud suutsid oma töö-
tingimuste parandamise eest võidelda ja millisel määral nõustusid ettevõtjad töö-
liste nõudmisi täitma. 20. sajandi alguseks kujunes Venemaa töötlevas tööstuses
tööpäeva keskmiseks pikkuseks 10,6 tundi.²² Venemaa tööstustööliste tööpäev oli
vaid veidi pikem kui Saksamaal, kus see oli keskmiselt 10,5 tundi. Inglise tööliste
keskmine tööpäeva pikkus oli aga selleks ajaks lühenenud peaaegu 9 tunnini.

Venemaa tööliklass jätkas võitlust tööpäeva lühendamise eest 1905. aastal
puhkenud revolutsiooni päevil. Eesti tööstusettevõtete töölisud nõudsid 10-tunnist
tööpäeva, ehkki VSDTP Tallinna Komitee kutsus oma lendlehes 1905. aasta ja-
nuaris töölisi üles võitlema 8-tunnise tööpäeva kehtestamise eest “nagu meie ven-
nad Piiteris”.²³ Sellise pikkusega tööpäev ei olnud tolleaegse Euroopa tööstus-
riikideski reaalne, rääkimata tööstuslikult mahajäänud Venemaast. Tallinna, Narva
ja Tartu tööliste 1905. aasta kevadel ja sügisel toimunud üldstreikide tulemusena
olid ettevõtjad sunnitud lühendama tööpäeva, vähendama ületunnitööd, tõstma
palka ning parandama teisi töötingimusi.

Kokkuvõtte tööpäeva lühenemise kohta tööstusettevõtetes tegi Eestimaa kuber-
mangu vabrikuinspektor 1906. aasta juunis. Sellest selgus, et suuremates tekstiili-
tööstuse ettevõtetes – Narva Kreenholmi Puuvillamanufaktuuris ja Balti Puuvilla
Ketramise ja Kudumise Vabrikus lühenes tööpäev streigivõitluse tagajärjel 11,5
tunnilt 10,5 tunnile (töönädal 61,5 tunnile), ülejäänud tekstiilitööstustes kehtis
endiselt 11,5-tunnine tööpäev (töönädal 67 tundi). Paberi-, puidu- ja keemia-
vabrikuis oli tööaeg vabrikuinspektori andmetel lühenenud 11,5 tunnilt 10 tun-
nile (töönädal 59 tunnile), metalli- ja masinatehastes 11,5–11 tunnilt 10 tunnile,

¹⁹ EAA, f 206, n 1, s 168, l 26; f 559, n 2, s 27, l 189, 361; f 560, n 1, s 49, l 2.

²⁰ EAA, f 208, n 1, s 47, l 182; s 49, l 2, 3; f 206, n 1, s 218, l 73; f 209, n 1, s 50, l 11.

²¹ EAA, f 560, n 1, s 102, l 4; f 290, n 1, s 49, l 1.

²² **Кирьянов Ю. И.** Жизненный уровень рабочих России (конец XIX–начало XX в.). Москва, 1979, 48.

²³ EAA, f 206, n 1, s 148, l 9.

Dvigateli vagunitehases 9 tunnile.²⁴ Mineraalainete töötlemise tööstuse ettevõtetes (tsemendi-, tellise- ja lubjatehased) tööaeg ei muutunud, endiselt jäi kehtima 11,5-tunnine tööpäev.²⁵ Kuna selles tööstusharus töötati enamasti hooajaliselt, siis peeti pikemat tööpäeva täiesti loomulikuks, võrreldes nende tööstusettevõteteга, kus tootmisprotsess toimus aastaringiselt.

Kogu Venemaa töötlevas tööstuses lühenes keskmine tööpäev 10,6 tunnilt 1904. aastal 10,2 tunnile 1905. aastal.²⁶ Soomes oli 1905. aasta üldstreigil tööliste tööpäeva lühenemisele samuti oluline tähtsus. 1884. aastal oli enamikus ettevõtetest 12-tunnine ja ainult vähestes 10–11-tunnine tööpäev. 1905. aasta üldstreik tõi endaga kaasa tööpäeva lühenemise peaaegu pooltes ettevõtetes 9,5–10 tunnini (töönädal 57–60 tundi) ning ligi kolmandikus ettevõtetes 8–9,5 tunnini (töönädal 48–57 tundi).²⁷ Nii oli tööliklassi üks peamisi võite 1905. aasta revolutsioonis palgatõusu kõrval tööpäeva lühenemine keskmiselt ühe tunni võrra.

Revolutsioonipäevil kerkis päevakorda ka tööpäeva lühendamine seadusandlikus korras. Juba jaanuaris 1905 asus valitsus aktiivselt tööliküsimusega tegelema. Ministrite Nõukogus vaadati läbi tööseadusandluse edasise täiustamise põhisuunad, nende hulgas tööaja lühendamine. Seadusprojekte välja töötanud komisjonide seisukohad olid tööaja suhtes erinevad. Üks 1905. aasta veebruaris valminud projekte piiras tööaja ühe vahetusega töötamise puhul 10, kahe vahetusega töötamise puhul 9 ja kolme vahetusega töötamise puhul 8 tunniga. 1906. aasta aprillis välja töötatud variant nägi ette tööaja piiramist 10,5 tunniga päevas.²⁸ Järgnevatel aastatel – revolutsiooni taandumise ja tööliikumise languse perioodil – ei pidanud valitsus enam vajalikuks tööseadusandluse täiustamisega aktiivselt tegelda. Seni välja töötatud seaduse projektid tööaja, haiguskindlustuse jt valdkondade kohta pandi kalevi alla.

1910. aastal alanud tööstusliku tõusu aastail nõudsid töölisel taas jõuliselt tööpäeva lühendamist. Tugevneva tööliikumise survele andis valitsus Kaubandus-Tööstusministeeriumile ülesande töötada välja seaduse projekt tööaja normeerimise kohta. Ettevalmistustöö käigus kogus Kaubandus-Tööstusministeerium 1913. aastal andmeid tööpäeva pikkuse kohta vabrikutööstuses. Tulemused näitasid, et 1913. aasta 1. novembri seisuga oli keskmine tööpäeva pikkus Venemaa vabrikutööstuses 9,9 tundi, kusjuures arvesse ei olnud võetud tööaega laupäevadel, pühade-eelsetel päevadel ning ületunde.²⁹ Aasta lõpuks oli ministeeriumil välja töötatud seaduse projekt, mille kohaselt naiste ja noorukite (15- ja 16-aastaste) tööaega piirati 10,5 tunniga, laste (12–14-aastaste) tööaega 6 tunniga päevas ning

²⁴ Центральный Государственный Исторический Архив России (ЦГИАР), ф. 23, оп. 20, д. 45, л. 13–14.

²⁵ ЕАА, ф 206, n 1, s 154, l 88; s 156, l 7; f 208, n 1, s 87, l 38.

²⁶ **Кирьянов Ю. И.** Жизненный уровень рабочих, 55.

²⁷ Suomen taloushistoria. 2. Teollistuva Suomi. Helsinki, 1982, 152. Soomes, Vene impeeriumi autonoomses üksuses 1897. aasta 2. juuni seadus tööpäeva pikkuse kohta ei kehtinud.

²⁸ Съезды Представителей Промышленности. Материалы по рабочему вопросу, 1906, 1, 11.

²⁹ **Кирьянов Ю. И.** Жизненный уровень рабочих, 48.

keelati nende öötöö (kella 9.00-st õhtul kuni 9.00-ni hommikul).³⁰ Ülejäänud tööliste tööaja normeerimist projekt ei käsitletud.

Valitsus ei rutanud Riigiduumale esitama 1897. aasta seaduse muudatusettepanekuid, mis oleksid tööaega lühendanud. 1913. aastal avaldatud “Tööstusliku töö seadustik”³¹ (“Устав о промышленном труде”) kodifitseeris vaid kehtiva vabrikuseadusandluse, sealhulgas tööliste töö- ja puhkeaega käsitlevad õigusaktid. Nii jäi tööaeg ettevõtteis endiseks kuni Esimese maailmasõjani. Sõja-aastail vähenes töötundide arv nii päevas kui ka nädala kokkuvõttes neis ettevõtteis, kes olid sunnitud oma tootmist kokku tõmbama. See muudatus fikseeriti ka ettevõtte sisekorraeeskirjas. Nii näiteks kehtestati Rápina paberivabrikus seoses tootmise vähenemisega tööpäeva pikkuseks endise 11 tunni ja 15 minuti asemel 10 tundi 15 minutit.³²

Uue hooga puhkes võitlus tööpäeva lühendamise eest Veebruarirevolutsiooni päevil. Seekord nõuti aga juba 8-tunnise tööpäeva sisseseadmist.³³ Kõigi suuremate ettevõtete töölised selle ka saavutasid. Seadusandlikult kehtestas 8-tunnise tööpäeva Nõukogude valitsus 1917. aasta 29. oktoobri dekreediga.³⁴ Saksa okupatsiooni ajal pikendati taas Eesti tööstusettevõtetes tööaega, et sõja võitmiseks oleks tagatud sakslaste varustamine vajalikuga.

Vahetult pärast Saksa okupatsiooni lõppu, 16. detsembril 1918 deklareeris Eesti Ajutine Valitsus pöördumises Eesti Vabariigi kodanike poole, et 8-tunnine tööpäev tööstuses ja kaubanduses hakkab uuesti maksma.³⁵ Ühtki tööaega käsitlevat õigusakti, mis oleks 8-tunnise tööpäeva Eestis seadustanud, ei järgnenud. Samuti ei tunnustatud 29. oktoobri dekreeti, sest 19. novembri 1918. aasta “Ajutised administratiivseadused” panid Eestis Vabariigis maksma kõik need Vene õigusaktid, mis olid jõus enne bolševistlikku riigipööret 24. oktoobril 1917.³⁶ Seega oli jõus ka tööstusliku töö seadustik, milles oli fikseeritud tööaja maksimaalne norm – 11,5 tundi päevas.

Rahvusvahelises ulatuses tunnustati ametlikult 8-tunnist tööpäeva ja 48-tunnist töönädalat tööstuses Rahvusvahelise Tööorganisatsiooni 1919. aasta konventsiooni “Töötunnid tööstuses”³⁷ alusel.

³⁰ Rahvaleht, 1913, 14. det.

³¹ Устав о промышленном труде. Свод законов Российской империи, 1913. Т. XI, ч. 2.

³² EAA, f 560, n 1, s 59, l 20, 118.

³³ Saksa ja prantsuse sotsialistide eeskujul oli nii III kui ka IV Riigiduumas sotsiaaldemokraatlik fraktsioon esitanud duumale heakskiitmiseks seaduseelnõu 8-tunnise tööpäeva kehtestamise kohta Venemaa vabrikutööstuses, kuid see lükati tagasi.

³⁴ Eesti Teataja, 1917, 18. det.

³⁵ Riigi Teataja (RT), 1918, 1, 4.

³⁶ Riigi Teataja, 1918, 1, 7.

³⁷ Hours of Work (Industry) Convention, 1919. – <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C001>. 8-tunnise tööpäeva nõudmise püstitas Robert Owen juba 1817. aastal. Tema nõudmist kordasid hiljem kutseühingud Inglismaal ja mujal, kuigi nad ei suutnud saavutada nõudmise elluviimist. 1. mail 1890. aastal toimusid 8-tunnise tööpäeva toetuseks võimsad meeleavaldused. Üksikud tööandjad teostasid 8-tunnise tööpäeva omaalgatuslikult, minnes üle kolmes vahetuses töötamisele, sest pidasid lühikest tööaega sotsiaalselt kasulikuks: kasvas töö tootlikkus, sest töölistel oli tööjõu taastootmiseks piisavalt puhkeaega.

Erinevalt mitmest maailma (Tšiili, India, Pakistan) ja Euroopa riigist (Kreeka, Rumeenia, Austria, Itaalia, Belgia, Bulgaaria, Läti, Prantsusmaa, Luksemburg, Portugal, Hispaania, Leedu), kes ratifitseerisid 8-tunnise tööpäeva konventsiooni, Eesti sellega ei ühinenud, järgides maailma tähtsamate tööstusriikide Ameerika Ühendriikide ja Suurbritannia ning naaberriigi Soome eeskuju. Vaikival kokkuleppel kehtis Eestis edasi 8-tunnine tööpäev ning sellele aitasid kaasa töökaitsekomissarid (endised vabrikuinspektorid, alates 1927. aastast tööinspektorid). Reeglina jätsid töökaitsekomissarid kinnitamata nende ettevõtete sisekorraeeskirjad, mis sätestasid pikema tööpäeva kui 8 tundi, ja soovitasid pikema töötamise vajaduse korvata ületunnitööga kokkuleppel töölistega.³⁸ Sellest aga polnud töösturid huvitatud, sest ületunnitöö eest tuli maksta kõrgemate tariifide alusel. Kuna töösturite karistamiseks puudus seaduslik alus, praktiseeriti osas ettevõtetest ikkagi 10-tunnist tööaega, viidates kehtivale tsariaegsele tööstusliku töö seadustikule. Töökaitsekomissarid avastasid kontrollkäikude ajal ettevõtetesse 1923. aastal 69, 1924. aastal 42, 1925. aastal 77 ja 1926. aastal 68 tööaja jaotust ja kestust puuduvat kõrvalekaldumist.³⁹ Õiguslik vaakum tingis selle, et tööaeg oli siiski sõltuvuses ettevõtja tahtest.

Sotsiaaldemokraatide arvates oli riiklikult tööaega normeeriva seaduse puudumine kaudselt süüdi ka tööpuuduses, sest juhul, kui oli vaja tootmist suurendada, pikendati tööaega, selle asemel et palgata uusi töölisi. 1925. aastal avaldas sotsiaal-poliitilise ajakirja Töö ja Tervis toimetaja Leopold Johanson ajakirjas artikli tööpäeva pikkusest ja tööaja jaotusest tööstusettevõtetes, millega ta soovis avalikkust probleemidest informeerida ja tegemata jätmiste pärast valitsuse südame-tunnistusele koputada. Ta märkis, et 8-tunnist tööpäeva tunnustatakse ainult ühes osas tööstustes, teistes mitte, ning et ületunnitöö on muutunud igapäevaseks nähtuseks ja seda tehakse sageli ilma töökaitsekomissari loata. Ületunde tehakse ajal, kui töölisi lahti lastakse või töötatakse ainult 3–5 päeva nädalas. Töövaheajad on pea täiesti kadunud: mõnel pool töötatakse isegi kuni 12 tundi järgemööda. Võrrelnud Eesti olukorda kultuurmaadega, jõudis autor järeldusele, et Eesti tööstuses alavääristatakse töolist, kelle olukord on muutunud väljakannatamatuks pika tööpäeva ja väikese palga tõttu ning see on nii rahva tervishoiu seisukohalt kui ka riiklikult lubamatu.⁴⁰

1925. aastal esmakordselt avaldatud andmed tööpäeva pikkuse kohta tööstusharude kaupa näitasid, et kõige pikem tööpäev – 8,8 tundi – oli paberitööstuses. Järgnesid puidutööstus ja kaevandused 8,6-tunnise tööpäevaga. Keemiatööstuses oli keskmiseks tööpäeva pikkuseks 8,3 tundi ja tekstiilitööstuses 8,1 tundi. Ainuke tootmisharu, kus tööpäev oli 8 tunnist lühem, oli trükitööstus (7,9 tundi).⁴¹ Tervikuna oli tööpäeva keskmine pikkus suurtööstuses 1924. aastal 8,35 tundi,

³⁸ ERA, f 2113, n 3, s 153, l 65.

³⁹ **Sõrmus, R.** Töökaitse 1921–26. – Eesti Statistika, 1927, 700.

⁴⁰ **Johanson, L.** Tööpäeva pikkus, ületunnitööd, töövaheajad ja töövõljalus. – Töö ja Tervis, 1925, 2, 120.

⁴¹ Töötingimused suurtööstuses 1925. a esimesel poolel. – Eesti Statistika, 1925, 41, 44.

1925. aastal 8,39 tundi, 1927. aastal 8,31 tundi ja 1928. aastal 8,42 tundi.⁴² Arvesse on võetud 16-aastaste ja vanemate tööstustöölise tööaeg, sest 1924. aasta seadusega laste, alaealiste ja naiste tööaja kohta tööstusettevõtetes⁴³, mis valmis Rahvusvahelise Tööorganisatsiooni vastavate konventsioonide alusel, oli alla 14-aastaste töö tööstusettevõtetes keelatud. 14–15-aastased koolikohustuslikud lapsed võisid töötada vaid koolivaheajal maakonna või linna koolivalitsuse loal. Nende tööaeg oli piiratud 6,5 tunniga, tekstiilitööstuses aga 6 tunniga päevas, ületunnitöö ja töötamine pühapäevadel ja pühadel oli keelatud. Samuti sätestas seadus tervisekahjulikud tööd, kus alla 18-aastaste kasutamine ei olnud lubatud. Alla 18-aastaste ja naiste öötöö oli kõigis tööstusettevõtteis keelatud. See säte oli täiesti uus, sest tsariajal oli alaealiste ja naiste öötöö keelatud vaid tekstiilitööstuses. Naiste osatähtsus töötajate üldarvus (42 300) oli küllalt suur, moodustades 1923. aastal ligi kolmandiku – 31,4%. Alaealiste osatähtsus oli 1,5%. Pea pool naistöölistest leidis rakendust tekstiilitööstuses, alaealistest üle poole töötas kahes tööstusharus – metalli- ja tekstiilitööstuses.⁴⁴

Ülemaailmsest majanduskriisist tingitud maailmaturu konjunktuuri halvenemise tõttu tuli tootmist kokku tõmmata ja seetõttu vähenes töötundide arv nii päevas kui ka nädalas. Tööhõive tagamiseks esitasid sotsiaaldemokraadid 1929. aastal Riigikogule eelnõu, mis aga menetlusest välja hääletati. Alles 1931. aastal esitas valitsus parlamendile heakskiitmiseks tööstuslike käitiste tööaja seaduse eelnõu, mis oli valminud Sotsiaalministeeriumis ning mille eeskujuks olid võetud Rahvusvahelise Tööorganisatsiooni 1919. aasta 8-tunnise tööpäeva konventsiooni sätet.⁴⁵

Riigikogus 10. juulil 1931. aastal heaks kiidetud “Tööstuslike käitiste tööaja seadus”⁴⁶ (jõustus 1. septembril) kehtestas, et tööstustöölise tööaeg ei tohi olla pikem kui 8 tundi ööpäevas ja 48 tundi nädalas. Kõigile tööstustele oli kohustuslik fikseerida tööpäeva pikkus sisekorraeskirjades või tööliste palgaraamatus. Samuti määrati kindlaks sanktsioonid, mille alusel oli seadust rikkunud ettevõtjaid võimalik vastutusele võtta.

Seadus nägi ette ka erandid, millal võis tööaeg tööstusettevõtteis olla pikem kui 8 tundi. Tööaeg võis ulatuda 168 tunnini kolme üksteisele järgneva nädala jooksul katkematu tööprotsessiga ettevõtteis, mille nimekirja kinnitas valitsus. Tööaega võis pikendada ühe tunni võrra hädatööde juhtudel ettevõtte juhatusel olenematutel ja ettenägematutel põhjustel tekkinud tööseisakute tagajärjel kaotatud aja tagasivõitmiseks, kuid seda ainult tööliste nõusolekul ja tööinspektori teadmisel.

⁴² **Sõrmus, R.** Tööpäeva pikkus tööstuses 1927. a. – Eesti Statistika, 1928, 82, 543; **Sõrmus, R.** Tööpäeva pikkus tööstuses 1929. aastal. – Eesti Statistika, 1930, 107, 533.

⁴³ Riigi Teataja, 1924, 68, 30.

⁴⁴ Töökaitse Eestis 1927. a. Tööinspektorite 1927. a aruannete kokkuvõtt. Tallinn, 1928, 14–15.

⁴⁵ Seletuskiri tööstuslike käitiste tööaja seaduse juurde. IV Riigikogu täielikud protokollid, 7. istungjärk 1931, prot nr 139–169, lisad, lk 562.

⁴⁶ Riigi Teataja, 1931, 61, 487.

Tööandja oli kohustatud andma töötajale vaheaja puhkamiseks ja einetamiseks kestusega 0,5 tunnist 1,5 tunnini pärast viis tundi kestnud töötamist. Juhul kui tööpäev oli lühem kui 8 tundi või töötamine toimus kolmes vahetuses, polnud vaheaja andmine kohustuslik, kuid töölisel pidi olema võimalus töö ajal süüa.

Lubatud oli töötada ka üle kehtestatud tööajanormi ehk teha ületunnitööd, kuid selle mahtu vähendati seni kehtinud 120 tunnilt 75 tunnile aastas ühe töö- lise kohta. Seaduse täitmise järelevalve lasus tööinspektsioonil. Seaduse sätete rikkumise eest võis ettevõtte omanikku karistada rahatrahviga kuni 500 krooni ulatuses või kuni kolmekuulise arestiga.

Töösturite jaoks tööaja riikliku normi – 8 tundi päevas – kehtestamine eriti valulik polnud, sest kriisiaastail oli tootmise kokkutõmbamise tagajärjel töötatud paljudes tööstustes niigi lühendatud tööpäeva ja töönädalaga. Statistilised andmed näitasid, et töötundide arv suurtööstuses, võrreldes 1928. aastaga, kui tehti kokku 64,6 mln töötundi, oli 1931. aastaks vähenenud 53,2 mln töötunnini (kahanemine 17,6%). 1932. aastal oli tööaeg 46 mln tundi, seega 28,8% lühem kui 1928. aastal. 1932. aasta esimesel poolaastal oli tööpäeva keskmine pikkus suurtööstuses esmakordselt alla 8 tunni.⁴⁷ Nii seadustas 1931. aasta seadus tegelikult olukorra, mis oli Eestis tööstuses kriisiaastail välja kujunenud. Tööaja piiramisega 8 tunniga ja ületunnitöö mahu vähendamisega taotleti tööhõive suurendamist, sest juhul kui tekkis vajadus tootmist suurendada, tuli palgata lisatöötajaid.

Seaduse rakendamisel ei olnud siiski alati positiivsed tagajärjed. Neis ettevõtteis, kus kehtis lühem töönädal, pikendati see 48 tunnile, suurendades töötundide arvu laupäeval. Selliste ettevõtete hulka kuulus ka Kreenholmi Manufaktuur, kus hoolimata tööliste protestist kehtestati 30. jaanuarist 1932 laupäeval 6-tunnise tööaja asemel 8-tunnine, mille tõttu pikenes nädalane tööaeg 1917. aasta märtsist kehtinud 46 tunnilt 48 tunnile.⁴⁸ Töölistel tuli tööaja pikenedes leppida, sest kriisilukorras oli uue töökoha leidmine pea võimatu. Alles 1936. aasta mais taastati Kreenholmi Manufaktuuris tööliste streigi ähvardusel 46-tunnine töönädal.⁴⁹

1930. aastate teise poole tööstusliku elavnemise ja tõusu aastail alustasid töös- turid tööaja seaduse vastu aktiivselt rünnakut, avaldades survet 8-tunnise tööaja normi tühistamiseks. Seaduse muudatusega sooviti eelkõige kehtestada pikemat tööaega sesoonsetes tootmisharudes.⁵⁰ Ületunnitöö osas tehti hooajaliselt töötava- tes tööstusharudes küll mööndusi, kuid tööstuses jäi kehtima tööaja üldine riiklik norm – 8 tundi päevas (48 tundi nädalas).

Rahvusvahelises ulatuses toimus aga 1930. aastail võitlus juba 40-tunnise töö- nädala eest. Rahvusvaheline töökonverents asus 1935. aastal 40-tunnise töönädala suhtes pooldavale seisukohale. Selles nähti vahendit vähendada areneva ratsionaliseerimise tagajärjel tekkinud tööpuudust ja kindlustada tööliste osasaamist

⁴⁷ **Sõrmus, R.** Tööpäeva pikkus tööstuses 1932. a. – Eesti Statistika, 1933, 139, 314, 316.

⁴⁸ Kreenholmi Puuvillasaaduste Manufaktuuri Osauhisus 75. 1857–1932. Tallinn, 1933, 75; Eesti Riigiarhiiv (ERA), f 2113, n 1, s 245, l 15.

⁴⁹ ERA, f 2113, n 1, s 372, l 74.

⁵⁰ ERA, f 50, n 1, s 2583, l 139–141.

kasvavaist kultuurivaradest. Samuti leiti, et töö tootlikkus on sel määral kasvanud, et see õigustaks tööaja lühendamist.⁵¹ 40-tunnise töönädala põhimõte leidis toetust Ameerika Ühendriikides, Prantsusmaal, Uus-Meremaal, Belgias, Tšehhoslovakkias, Itaalias ja mujal. Nõukogude Liidus kehtis koguni viiepäevane töö-
nädal ja 7-tunnine tööpäev.⁵²

ÜLETUNNITÖÖ

Hoolimata sellest, et vabrikutöölise tööpäev oli 19. sajandil ülemäära pikk, rakendati neis ettevõtteis ületunnitööd, et korvata tööaega, mida oli lühendatud kas ettevõtjate omaalgatusel või tööliste nõudmisel. Üks selliseid tootmisharusid oli alates 1870. aastatest kiiresti arenenud masina- ja metallitööstus, kus tööpäeva keskmine pikkus oli 11–11,5 tundi. Nii näiteks tehti E. Lausmanni (100 töölist) ja F. Wiegandi (350 töölist) masinatehastes 1896. aasta mais ja juunis ületunnitööd, millega oli kummaski ettevõttes hõivatud 25% töölistest.⁵³ Töölised tegid meel-
sasti ületunnitööd, sest tasu maksti kõrgendatud palgatariifide alusel. Nii näiteks tasuti F. Wiegandi masinatehases esimese ületunni eest tariifi alusel, mis moodustas 12,5% päevapalgast, teise ületunni tasu oli juba 25% päevapalgast jne. Iga järgmise ületunni eest suurenes ka tasumäär.⁵⁴ Põhjalik analüüs näitas aga, et rohke ületunnitöö praktiseerimine ei toonud ettevõttele kaasa loodetud kasu, sest tööliste üleväsimuse tõttu sagenesid ka tööluusid. E. Lausmanni tehases tuli tavaliselt 11-tunnise tööpäeva jooksul ühe töölise kohta 0,3 tundi tööluusi (hilinemine, ajutiselt tööpostilt lahkumine), ületunnitööd rakendades aga 0,7 tundi. F. Wiegandi masinatehases olid vastavad näitajad 0,8 ja 1,2 tundi.⁵⁵

Järelikult polnud mõistlik niigi pika tööpäeva puhul nõuda töölistelt ületundide tegemist, kui see just hädavajalikuks ei osutunud. Seetõttu toetasid ka töösturid 2. juuni 1897. aasta seaduse “Tööaja pikkusest ja jaotusest vabrikutööstuses” sätet, mis piiras töölise ja tööandja kokkuleppel rakendatavat ületunnitööd (vabatahtlikku ületunnitööd) ehk töötamist sel ajal, kui sisekorraeeskirjade järgi ei olnud ette nähtud töötada 120 tundi töölise kohta aastas. Vabatahtliku ületunnitöö tegemiseks tuli ettevõtte administratsioonil taotleda luba vabriku- ja mäeasjade komisjonilt. Ületunnitöö, mida tööline oli kohustatud täitma vääramatu jõu korral, ei olnud piiratud. Kohustusliku ületunnitöö tingimused tuli fikseerida töölise palgaraamatus (töölepingus). Mõlema liigi ületunnitöö kohta nõuti ranget arvepidamist.

20. sajandi algul, kui enamikus tööstusettevõttest lühenes tööaeg 10 tunnini päevas, suurenes märkimisväärselt ületunnitöö. 1902. aastal tehti Eestimaa kuber-

⁵¹ <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C047>.

⁵² **Rebane, I.** Sotsiaalpoliitika ja töökaitse, 77.

⁵³ Продолжительность рабочего дня и заработная плата в 20 наиболее промышленных губерниях Европейской России. СПб., 1896, 189.

⁵⁴ Samas, 188.

⁵⁵ Samas, 189.

mangu vabrikutes ja tehastes 524 600, 1908. aastal 383 100, 1911. aastal 1 141 500 ja 1913. aastal 822 700 ületundi.⁵⁶ Valdav osa – üle 70%, 1911. aastal isegi 91,1% – ületunnitööst toimus töölise ja tööandja kokkuleppel. Ületunnitöös osales suur osa vabrikutöolistest. Ajavahemikul 1902–1913 oli vabatahtliku ületunnitööga hõivatud 39–77% vabrikutöolistest. Ühe töölise kohta tuli 1902. aastal 73 vabatahtlikku ületundi, 1908. aastal 61, 1911. aastal 111,8 ja 1913. aastal 83 ületundi. Seega suurenes, võrreldes 20. sajandi esimese kümnendi madalseisu aastatega, ületunnitöö 1911. aastal alanud tööstustõusu aastail oluliselt.

Nendesse näitajatesse tuleb suhtuda siiski teatud reservatsiooniga, sest vabrikuinspektorite kontrollaktidest nähtub, et ettevõtjad rikkusid sageli seadust: arvestust vabatahtliku ületunnitöö kohta ei peetud, sest seda rakendati ilma kubermangu vabriku- ja mäeasjade komisjoni loata. Reas ettevõtteis rakendati aga ületunnitööd lubatud mahust rohkem. Nii tehti A. Brockhauseni jahuveskis 1908. aastal üle normi 30, F. Wiegandi masinatehases 1911. aastal 10 ja 1913. aastal 56, Fr. Krulli masinatehases 1913. aastal 10 ületundi jne.⁵⁷ Kõige enam rakendati ületunnitööd metallitööstuses. 1902. aastal tehti selles tööstusharus 34,4%, 1911. aastal 39,8% ja 1913. aastal 39,2% kõigist ületundidest.⁵⁸

Kaubandus-Tööstusministeeriumi poolt kogutud andmed näitasid, et vahetult enne Esimese maailmasõja puhkemist 1914. aasta juunis pikendas ületunnitöö kehtivat 10-tunnist tööpäeva Noblessneri laevatehases 13, Vene-Balti laevatehases 11,5, Volta elektrimootoritehases 11,1, Fr. Krulli masinatehases 10,9, Dvigateli vagunitehases 10,7 ja F. Wiegandi masinatehases 10,8 tunnini.⁵⁹

Ületundide tegemise põhjused olid erinevates ettevõtetes erinevad. Nii tehti Balti Puuvilla Ketramise ja Kudumise Vabrikus 1907. aastal ületunnitööd selleks, et likvideerida streigi tõttu tekkinud tööseisaku tagajärjed, 1908. aastal aga seoses “kiirete tellimuste täitmisega”, 1910. aastal seoses “kangrute vähesusega”. Traditsiooniline oli iga-aastane ületunnitöö A. M. Lutheri mehaanilises puidutööstuses, “et kasutada päikesepaistelisi suvepäevi vineeri kuivatamiseks”. 1907. aastal tehti ületunnitööd Voltas ja Dvigatelis ning 1909. aastal F. Wiegandi masinatehases seoses “kiirete, ettenägematute ning tähtjaliste tellimustega”.⁶⁰ Sindi kalevi-vabrikus rakendati 1913. aastal kolm kuud ületunnitööd seoses ettevalmistustega “Nižni-Novgorodi laadaks” jne.⁶¹

Ühelt poolt aitas ületunnitöö ettevõtjail korvata tööpäeva lühenemist ning suurendada tootmist ja andis tööliste lisateenistuse võimaluse, teiselt poolt aga suurendas tööpuudust ja seda eriti tööstuse madalseisu aastail, kui tootmist tuli

⁵⁶ Архивный фонд: Сверхурочные работы в промышленных заведениях С.-Петербургского фабричного округа за 1902 год. СПб., 1904, 22–23; ЕАА, ф 206, н 1, с 41, л 1–152; с 44, л 1–199; с 45, л 1–243; с 46, л 1–183.

⁵⁷ ЕАА, ф 206, н 1, с 41, л 246; с 44, л 157; с 46, л 33, 61.

⁵⁸ Samas.

⁵⁹ ЦГИАР, ф. 23, оп. 29, д. 101, л. 75–91, 140–165.

⁶⁰ ЕАА, ф 205, н 1, с 44, л 2, 13, 22, 46; с 45, л 2–3; ф 209, н 1, с 41, л 87; ЦГИАР, ф. 23, оп. 20, д. 91, л. 4, 5, 9, 16, 25, 28, 36.

⁶¹ ЕАА, ф 558, н 1, с 22, л 38.

kokku tõmmata. Nii vallandati 1906. aastal F. Wiegandi masinatehasest töö vähesuse tõttu 92 töölist, kuigi samal ajal rakendati tehases ületunnitööd.⁶² Töö vähesus oli tööliste vallandamise motiiviks ka Dvigateli tehases 1907. aastal, kuigi ületundide arv aasta lõpuks ulatus 16 000-ni. Samal ettekäändel jätkus tööliste vallandamine ka järgneval aastal, ületunnitöö maht aga suurenes eelmise aastaga võrreldes 2,5 korda.⁶³

Esimese maailmasõja aastail, kui rida ettevõtteid rakendati tööle sõjaliste tellimuste täitmiseks, sisekorraeeskirjades fikseeritud tööpäeva pikkust ei muudetud, küll aga seati sisse kohustuslik ületunnitöö, mis pikendas tööaega päevas mõnes ettevõttes koguni 14 tunnini. Nii töötasid F. Wiegandi masinatehase töölised 1915. aastal iga päev 2 tundi üle normaaltööaja. Volta tehase ligi 400 töölist tegid 1916. aasta novembris ja detsembris esmaspäevast reedeni iga päev 3 ületundi, laupäevadel koguni 4–4,5 tundi.⁶⁴ Tartu telefonivabrikus pikenes tööpäev ületundide arvel 10 tunnilt 12 tunnile, Leevaku linaketrusvabrikus 9 tunnilt 11 tunnile.⁶⁵ Kõige laiemas ulatuses kasutati ületunnitööd sõjavajadusteks töötavates laevatehases, Noblessneri laevatehases tehti päevas 3, Vene-Balti ja Bekkeri laevatehases 4 ületundi. Laevatehastes kaotati ka puhkepäevad, pühapäevad loeti ületunnitööks.⁶⁶

Vältimaks tööliste keeldumist ületunnitööst, nähti selleks puhuks ette suured trahvid. Nii pidi Vene-Balti laevatehase tööline maksma trahvi ületunnitööst keeldumisel: esimesel korral 50 kopikat, teisel korral 75 kopikat ning kolmandal korral 1 rubla. Neljandal korral kvalifitseeriti keelduja “riigireetjaks” ning teda ähvardas sõjakohtu alla andmine.⁶⁷ Trahvidest hoolimata sagesid koos tööpäeva ja töönädala pikenemisega tööl puudumised. 1916. aasta juulis Dvigateli tehase tööliste streigi põhjuste uurimiseks moodustatud komisjon jõudis järeldusele, et tööliste nõudmised tõsta palka ei ole põhjendatud, sest väike palk on suuresti tingitud tööluusidest. Komisjoni arvestuste kohaselt kaotati tööluusidega Dvigatelis 15%, Vene-Balti laevatehases 11%, Bekkeri laevatehases 10,9%, Wiegandi masinatehases 9%, Volta tehases 7% ja raudteetöökodades 6,1% tegelikult ettenähtud tööajast kuus.⁶⁸

Ületunnitöö praktiseerimine jätkus iseseisvunud Eesti Vabariigi tööstusettevõtetes. Statistilised andmed näitavad, et ajavahemikul 1923–1928 moodustasid ületunnid 6,3–8,8% kehtivast tööajast, nn normaaltöötundidest. 1929. aastal, kui ilmnisid ülemaailmse kriisi tunnused, vähenes järsult ületunnitöö (5%-ni normaaltöötundidest), sest Hariduse- ja Sotsiaalministeeriumi korraldusel karmistasid tööinspektorid ületunnitöö tegemise lubade väljaandmist.⁶⁹ Kuna peamised

⁶² EAA, f 206, n 1, s 38, l 100.

⁶³ EAA, f 206, n 1, s 38, l 361; s 41, l 232.

⁶⁴ EAA, f 205, n 1, s 72, l 17.

⁶⁵ EAA, f 560, n 1, s 63, l 45; s 65, l 143.

⁶⁶ EAA, f 206, n 1, s 382, l 13; f 208, n 1, s 84, l 103; f 209, n 1, s 84, l 108.

⁶⁷ EAA, f 209, n 1, s 84, l 108.

⁶⁸ EAA, f 218, n 2, s 133, l 83.

⁶⁹ **Sõrmus, R.** Tööpäeva pikkus tööstuses 1929. aastal. – Eesti Statistika, 1930, 107, 533.

ületunnitöö tegijad olid mehed, siis nende tööaeg oli 0,2 kuni 0,5 tundi naistööliste tööajast pikem.

Nagu eespool põgusalt juttu oli, piiras 1931. aasta “Tööstuslikkude käitiste tööaja seadus” vabatahtliku ületunnitöö mahu aastas ühe töölise kohta 75 tunniga, kusjuures ööpäeva jooksul oli lubatud teha kuni 2 ületundi. Vabariigi Valitsusel oli õigus keelata ületunnitöö tegemine juhul, kui see aitas tööpuudust leevendada. Erandkorras võis Sotsiaalministeeriumi töökaitse ja sotsiaalkindlustuse osakonna direktor lubada töölisel teha kuni 100 ületundi aastas. Põlevkivikaevandustel lubati erandkorras (kuni 1. oktoobrini 1932) rakendada ületunnitööd seadusega ettenähtust kolm korda suuremas mahus – 225 ületundi töölise kohta.

Kohustuslike ületundide maht jäi endiselt kindlaks määramata ning nende rakendamiseks, erinevalt vabatahtlikust ületunnitööst, polnud vaja ka tööinspektori luba. Kõigi ületundide eest tuli maksta vähemalt 50% tavalisest kõrgemat tasu, välja arvatud kohustuslikud ületunnid, mida tehti teise töötaja asendamiseks. Ületundide kohta oli ettevõtte kohustatud pidama ranget arvestust.

1935. aastaks oli majanduskriisi ületatud ja ettevõtted töötasid taas täies mahus. 8 tunniga piiratud tööaeg päevas ei võimaldanud maksimaalselt kasutada tootmisvõimalusi, mida pakkus soodne majanduskonjunktuur. Seetõttu võeti jällegi appi ületunnitöö, eriti keemia-, metalli-, puidu- ja toiduainetööstuses.

Kriisiaastail tööaja kohta vastu võetud seadus hakkas kammitsema teistest enam hooajaliselt töötavate tööstusharude (turba-, savi-, tellise-, lubja- ja ehitustööstus) ettevõtteid, sest need jõudsid seadusega sätestatud normtöötundide ja ületundide jooksul täita vaid osa tellimustest. Suurema hulga tööliste palkamine oli aga takistatud töökatte puuduse pärast, mis Eestis tekkis 1936. aastal. Väljapääsu nähti seaduse muutmises. Ettevõtete taotlused kandsid vilja 1937. aastal, kui “Tööstuslikkude käitiste tööaja seaduse muutmise seadus”⁷⁰ andis hooajaliselt töötavatele turba-, savikivi- ja ehitustööstustele õiguse lisaks 8-tunnisele tööajale päevas teha 1. aprillist kuni 1. oktoobrini ületunnitööd vastavalt vajadusele ilma tööinspektorilt luba taotlemata. Samuti nägi seaduse muudatus ette, et ületunnitöö võib kokkuleppel töölisega töölepingus kohustuslikuna fikseerida, et vältida hiljem tekkida võivaid arusaamatusi või ületunnitööst keeldumist.

Tööõiguse spetsialist, Tööliskoja peasekretär Ilmar Rebane kritiseeris seaduse muudatust, leides, et ületunnitöö laiendamine pole sotsiaal-poliitiliselt põhjendatud: ületundide eest makstav lisatasu ei korva kahju, mida toob tööaja muutmise piiramatuks ületunnitöö läbi.⁷¹

Eespool oli juba juttu sellest, et töölised tegid enamasti meeeldi ületunnitööd, et rohkem teenida. Probleemid tekkisid aga seoses sellega, et sageli jäeti lisatasu välja maksmata või maksti ettenähtust madalama palgatariifi alusel. 1935. aastal avastasid tööinspektorid 217 ja 1937. aastal 794 tööstuslike käitiste tööaja seaduse eeskirjade rikkumist.⁷² 1938. aastal tuvastasid tööinspektorid tööliste kae-

⁷⁰ Riigi Teataja, 1937, 29, 277.

⁷¹ **Rebane, I.** Sotsiaalpoliitika ja töökaitse, 78.

⁷² Töökaitse Eestis 1935–1937. Tööinspektorite 1935., 1936. ja 1937. a aruannete kokkuvõte. Tallinn, 1938, 15.

buste kontrollimise käigus 675 seaduse rikkumist. Üleastumised olid põhiliselt seotud ületunnitöö eest lisatasu maksmata jätmisega. Protokolle koostati 175 ja trahve määrati 165 korral.⁷³

1930. aastate lõpul taotlesid ettevõtjad vabatahtliku ületunnitöö mahu piirangu tühistamist kõigis tootmisharudes ja ületunnitöö eest maksmise aluseks oleva tariifi vähendamist poole võrra, st 50%-lt 25%-ni.⁷⁴ Seaduslikku vormi need taotlused siiski ei võtnud. Puhkenud Teise maailmasõja tingimustes olukord tööstuses halvenes ja lisaks vallandamistele hakati kasutama majanduskriisi aastail läbi-proovitud tööädala ja tööpäeva lühendamist, samal ajal tehti aga endiselt ka üle-tunnitööd.

TÖÖLISTE PUHKEAEG

Puhkeajad tööajal olid samavõrd vajalikud kui tööaja üldine piiramine ja selle seaduslik reguleerimine. 1860. aastail olid vaheajad suhteliselt pikad, eriti lõuna-ajal, kestes 1–1,5 tundi, et töölised jõuaksid kodus lõunastamas käia. Lisaks oli nii hommikul kui õhtul ette nähtud 15-minutine puhkepaus. Tööpäeva lühenedes lühenesid tavaliselt ka vaheajad, sealhulgas lõunavaheaeg. Vaheajad olid fikseeritud sisekorraeeskirjades, seadusandlikult oli vaheaegade andmise kohustus reguleeritud 1882. aasta seadusega ja see puudutas vaid 12–14-aastasi vabrikutööstuses töötavaid lapsi. 8-tunnise tööaja korral tuli neile vaheaeg anda pärast 4 tundi kestnud tööd, 6-tunnise tööpäeva korral oli lubatud ka vaheajast loobuda. Siiski olid Narva Kreenholmi Puuvillamanufaktuur ja Balti Puuvilla Ketramise ja Kudumise Vabrik, kus olid ülekaalus naistöötajad, kehtestanud omaalgatuslikult emadele, kes kasvatasid alla üheaastast last, lisaks üldistele vaheaegadele kaks ühetunnist lisavaheaega päevas – hommikul kella 8.00-st kuni 9.00-ni ning pärast lõunat kella 4.00-st kuni 5.00-ni ja laupäeval üks kord kella 8.00-st kuni 9.00-ni lapse toitmiseks.⁷⁵

1924. aasta seadus laste, alaealiste ja naiste töö kohta tööstusettevõtetes⁷⁶ sätestas, et alaealisi kuni 18. eluaastani ei tohtinud lasta ilma vaheajata üle nelja tunni järgemööda töötada. Alles 1931. aasta tööaja korraldamise seadusega⁷⁷ nähti ka üle 18-aastastele töölisele kohustuslikud töövaheajad puhkuseks ja einestamiseks. Tööstusettevõtteis, kus kehtis 8-tunnine tööpäev, tuli töölisele mitte hiljem kui pärast viiendat tundi peale töö algust anda vaheaeg, mille kestus võis olla 0,5 tunnist 1,5 tunnini. Juhul, kui tööpäev oli lühem kui 8 tundi või töötamine toimus kolmes vahetuses, polnud vaheaja andmine kohustuslik, kuid töötajal pidi olema võimalus töö ajal süüa.

⁷³ Töökaitse Eestis 1938. Tööinspektorite 1938. a aruannete kokkuvõte. Tallinn, 1940, 13.

⁷⁴ Vt Kaubandus-Tööstuskoja Teataja, 1940, 10, 278.

⁷⁵ EAA, f 206, n 1, s 157, l 36; s 190, l 126.

⁷⁶ Riigi Teataja, 1924, 68, 30.

⁷⁷ Riigi Teataja, 1931, 61, 487.

Tööstusettevõtetes kehtis nende rajamisest alates iganädalane pühapäevarahu. Samuti ei tehtud tööd pühade ajal. Tsaari-Venemaal peeti vastavalt kujunenud traditsioonidele piirkonniti erinevaid pühi. Mõnes piirkonnas, kus lisaks ametlikele pühadele tähistati keisri sünnipäeva ja kroonimise ning troonileastumise päeva, tsarevitši sünnipäeva, keisrinna sünni- ning nimepäeva ja mitmeid teisi keisri perekonnaga seotud tähtpäevi, ulatus pühade arv aastas üle 20. Kreenholmi töölised, nii nagu kõik teised Eestimaa kubermangu elanikud, pidasid 19. sajandi teisel poolel järgmisi pühi: 1. jaanuar, kolmekuningapäev, võinädala reede ja laupäev, paastumaarjapäev, suur reede ja laupäev, esimene ja teine lihavõttepäeva, taevaminemise päev, nelipühade teine päeva, Peeter-Pauli päev, Kristuse seletamise päev, rukkimaarjapäev, ussimaarjapäev, Maarja kaitsmise ja eestpalve päev, nigulapäev ning esimene ja teine jõulupäeva. Kokku ei tehtud tööd 19 pühäl.

Seadusandlikus korras sätestati esmakordselt pühapäevarahu ja riiklikud pühad ning suurte pühade eelpäevade õhtupoolikud, mil töötamine oli keelatud, 1897. aasta seadusega⁷⁸.

Vabrikuseadus nägi ette 14 püha: 1. ja 6. jaanuar, 25. märts, 6. ja 15. august, 8. september, 25. ja 26. detsember, vaiksenaädala reede ja laupäev, teine ja kolmas lihavõttepäeva (esimene päeva langes alati pühapäevale), taevaminemispäeva ja päeva vaimu väljavalamise päev. 1900. aasta seadusega⁷⁹ lisati veel kolm püha: 2. veebruar, 14. september ja 21. november. Seega olid töölised tööst vabastatud kõigil pühapäevadel ja vähemalt 17 pühäl aastas. Mitteõiguslikele töölistele ei olnud kõik pühad kohustuslikud. Ettevõtte administratsioonil oli õigus asendada seadustes loetletud pühad sellistega, mida tähistas kohalik kirik. Eesti tööstusettevõtete sisekorraeskirjades oli fikseeritud enamasti 18–21 luteri kiriku päeva. Õigeusklike tööliste suhtes kehtis eriklausel, mille alusel vabastati nad tööst veel 3–5 õigeuspühäl. Iga-aastast korralist puhkust tsaariaegne tööseadusandlus ette ei näinud.

Nii kujunes tööaasta keskmiseks pikkuseks põhilistes tootmisharudes, nagu tekstiili-, paberi-, puidu- ja metallitööstus, 292–293 päeva. Katkematu tööprotsessiga ettevõteteis oli tööperiood pikem kui mujal, sest töö katkestati vaid kaks korda kuus 12 tunniks puhastus- ja korrastustööks. Töölised töötasid neis ettevõteteis vahetusgraafiku alusel. Kõige lühem tööaasta (150–180 päeva) ja reeglina ka kõige pikem tööpäev ning rohke ületunnitöö oli sesoonselt töötavates ettevõtetes. Eestis ning kogu Balti tööstusringkonnas üldse oli tööperiood pikem nende regioonidega võrreldes, kus suurtööstus oli nõrgalt arenenud ja ettevõtted töötasid aastas keskmiselt 282–285 päeva.⁸⁰ Tööaasta kujunes mõnikord lühemaks ka tööliste streikide, tellimuste puudumise, masinate remondi ja muude põhjuste tõttu.

1920. aasta aprillis seadusandliku delegatsiooni kehtestatud pühade ja puhkepäevade määruse⁸¹ järgi olid töölised, nii nagu kõik Eesti elanikud, vabad püha-

⁷⁸ Собрание узаконений и распоряжений правительства, 1897, Ст. 778.

⁷⁹ ПСЗ, 1900, XX, Ст. 18041.

⁸⁰ Arvutusalus: Данные о продолжительности рабочего времени за 1904 и 1905 года. СПб., 1906, 78–83.

⁸¹ Riigi Teataja, 1920, 67/68, 201.

päevadel ja 19 riiklikul pühal: 1. jaanuar, kolmekuningapäev, iseseisvuspäev, palvapäev, suur neljapäev ja reede, ülestõusmispühad (3 päeva), 1. mai, taevaminemise püha, suvistepühad ehk nelipühad (3 päeva), jaanipäev, mardipäev ja jõulupühad (3 päeva). 1922. aastal asendati see määrus pühade ja puhkepäevade seadusega⁸², mis vähendas pühade arvu 17-le, jättes loetelust välja suure neljapäeva ja mardipäeva, ning sätestas lühendatud tööaja suurel laupäeval, suvistepühade laupäeval, jõululaupäeval ja 31. detsembril. Neil päevadel tuli töö lõpetada kell 12 päeval. Järgmine muudatus pühade loetelus toimus alles 1934. aastal, kui riiklike pühade nimekirja võeti võidupüha (23. juuni), usupuhastuse püha (31. oktoober) ja surnutepüha ning vähendati nelipühaid 3 päevalt 2-le. Lühendatud tööajaga päevade (töö lõppes kell 12 päeval) nimekirja lisati võidupüha laupäev (22. juuni).⁸³ Nii tõusis riiklike pühade arv taas 19-le.

1925. aastal kehtestati tööstusettevõtete nädala puhkepäevade seadus⁸⁴, täites Rahvusvahelise Tööorganisatsiooni vastavat konventsiooni⁸⁵, millega Eesti oli ühinenud 2. novembril 1923. Seaduse kolmanda paragrahvi järgi vabastati töölised tööstusettevõtteis tööst pühapäevadeks vähemalt 36 tunniks ja riiklikeks pühadeks vähemalt 24 tunniks järgemööda. Erandkorras oli töö pühapäevadel ja pühadel lubatud: ühiskonna huvides elanike igapäevaste tarviduste rahuldamiseks tehtavil töodel; tööstuse tehnilise iseloomu tõttu katkematu tööprotsessiga töodel; teatud valvetöodel; kiiresti riknevate toorainete või toiduainete töötlemisega seotud töodel. Kui need tööd kestsid pühapäeviti või pühade ajal üle nelja tunni, siis tuli anda töölisele puhkepäev mõnel teisel päeval või kompenseerida rahaliselt kui ületunnitöö, mis tähendas kehtestatud palgatariifidest 50% suuremat tasu.⁸⁶ 14- ja 15-aastaste töötamine pühapäevadel ja pühadel oli keelatud. 1936. aasta 17. juuni tööstusettevõtete nädala puhkepäevade seaduse muutmise seadus⁸⁷ tegi erandi ajalehtede ilmumisega seotud trükikodadele, lubades töölised vabastada nii pühapäevadeks kui riiklikeks pühadeks järjestikku 24 tunniks. Nii kärbiti trükitehniliste puhkepäevadeks 12 tunni võrra.

Ometi ei kasutanud töölised maksimaalselt neile antud võimalust puhata. 1929. aastal avaldatud artiklis märkis R. Sõrmus, et töölised jätavad massiliselt kasutamata õigused, mida neile kindlustab nädala puhkeaja seadus, ja töötavad järjest 7 päeva nädalas. Tema arvates oli madal töötasu põhjuseks, miks töölised, eelkõige mehed, eelistasid puhkusele rahalist kompensatsiooni.⁸⁸

1930. aastail ilmus Eesti tööõigusesse selline uus mõiste nagu palgaline puhkus. Palgalise puhkuse õigust oli tunnustatud Austrias osaliselt juba 1910. aastal, mõnes riigis aga pärast Esimest maailmasõda ja laiemas ulatuses alles 1930. aastail. Eesti naaberriikides Soomes ja Lätis oli palgaline puhkus kehtestatud juba

⁸² Riigi Teataja, 1922, 155/156, 93.

⁸³ Riigi Teataja, 1934, 18, 122; 105, 827.

⁸⁴ Riigi Teataja, 1926, 4, 6.

⁸⁵ Riigi Teataja, 1923, 132/133, 109.

⁸⁶ Riigi Teataja, 1926, 67, 852–853; 78, 906.

⁸⁷ Riigi Teataja, 1936, 51, 429.

⁸⁸ **Sõrmus, R.** Tööpäeva pikkus tööstuses 1929. a, 536.

1922. aastal.⁸⁹ 1937. aastal kehtis palgaline puhkus kõigile töötajale 22 riigis ja mõnele töötajate kategooriale 16 riigis. Keskmiseks puhkeaja pikkuseks oli 12 tööpäeva. Palgalise puhkuse õigus tekkis enamasti pärast aastast töötamist. Nii oli see Taanis, Itaalias, Lätis, Leedus, Norras, Poolas, Prantsusmaal, Rootsis, Saksamaal ja mujal. Inglismaal oli puhkus reguleeritud kollektiivlepingutega.⁹⁰ Riigid tunnustasid palgalise puhkuse vajadust mitmel põhjusel. Ratsionaliseerimisega koos oli kasvanud töö monotoonus ja pinged, suurenenud tööliste närvilisus. Üldine kultuuritaseme tõus oli suurendanud tööliste kultuurivajadust. Ka majanduse seisukohalt oli palgaline puhkus tulus: puhkuseajal kulutasid inimesed rohkem kui tavaliselt ning selle tulemusena kiirenes raharinge ja elavnes majandus.

1934. aasta 21. detsembri tööstustöölise palgalise puhkeaja seaduse⁹¹ kohaselt tuli ettevõtete valdajail võimaldada igal aastal seitsmepäevane tasuline puhkus töölistele, kes olid ettevõttes töötanud vähemalt aasta. Juhul, kui ettevõtte omanikul tekkis raskusi anda seitse päeva järjest kestvat puhkust, võis ta seaduse järgi sellest kohustusest vabaneda tööliste suhtes, kellele ta maksis tasu kolme jõulupüha, uusaasta, iseseisvuspäeva, suure reede ja esimese ülestõusmispüha eest, kusjuures tööline pidi olema nimetatud pühadel tööst vaba.

Just puhkuse asendamise võimalust rahalise kompensatsiooniga luges Tööliskoja peasekretär Ilmar Rebane seaduse suureks puuduseks. Ta heitis seadusele ette ka puhkuse andmise võimalust talvel ning et reguleerimisalast olid välja jäetud ehitustöölised. Seetõttu pidas ta oluliseks töölisorganisatsioonide võitlust nende puuduste kõrvaldamiseks ja palgalise puhkuse pikendamiseks vähemalt 12 tööpäevale.⁹²

Vähesed säilinud arhiivimaterjalid näitavad siiski, et üldiselt praktiseeriti kollektiivset puhkust suvel. Nii näiteks algas Kreenholmi Manufaktuuri tööliste puhkus aastail 1935–1940 reeglina enne jaanipäeva, sest siis oli võimalik liita puhkusele selle pikendamiseks kaks riiklikku püha – võidupäeva ja jaanipäeva.⁹³

Ametiühingute visa nõudmine 12-päevase palgalise puhkuse kehtestamiseks sundis valitsust välja töötama sellekohast seadusprojekti, mis sai töösturite terava kriitika osaliseks. Töösturite seisukohta väljendas Kaubandus-Tööstuskoja Teatajas 1937. aastal avaldatud artikkel “Palgaline puhkeaeg. Kas oleme õigustatud teistest maadest üle pakkuma?”⁹⁴. Selles avaldati arvamust, et Eesti sotsiaalseadused ei ole tegelikult Eestile jõukohased. Tasulise puhkuse pikendamisel ei saa lähtuda ainult hetkeseisust, st majanduse kõrgseisust, vaid tuleb vaadata tulevikku. Samuti heideti ette teiste riikide, eriti rikaste tööstusriikide sotsiaalseaduste kopeerimist. Artiklis juhiti tähelepanu sellele, et palgalise puhkeaja suurendamisega väheneb tootmisprotsessiks vajalike tööpäevade arv aastas, mis Eestis on pühade, pühade-

⁸⁹ ERA, f 969, n 6, s 71, l 5.

⁹⁰ **Rebane, I.** Sotsiaalpoliitika ja töökaitse. Tartu, 1939, 83.

⁹¹ Riigi Teataja, 1934, 108, 848.

⁹² **Rebane, I.** Sotsiaalpoliitika ja töökaitse, 84.

⁹³ ERA, f 2113, n 1, s 372, l 408; f 2117, n 1, s 81, l 78; Põhja Kodu, 1940, 12. juuni.

⁹⁴ **Sks.** Palgaline puhkeaeg. Kas oleme õigustatud teistest maadest üle pakkuma? – Kaubandus-Tööstuskoja Teataja, 1937, 4, 87–88.

eelsete poolikute päevade, hiljaksjäämist ja haiguspäevade tõttu niigi väike (keskmiselt 286–290 päeva aastas). Teiselt poolt nõuab täiendavate puhkuspäevade andmine lisakulutusi ligi 900 000 krooni ulatuses, mis on tööstusele finantsiliselt koormav. Nii üks kui teine tegur ohustab riigi majanduslikku kande võimet.

Kui 1940. aasta märtsis algas parlamendis tööliste puhkeaja seaduse arutelu, ütlesid töösturid selgelt välja oma seisukoha: nad ei toeta tööaja lühendamist tööstuses palgalise puhkeaja pikendamisega, sest Eesti majanduslikud olud ei võimalda lühikese tööajaga tagada kodanikele rikkalikku toidulauda, korralikku peavarju ja ihukatet, head haridust, vaimsete vajaduste rahuldamist ja muid elumõnuseid. Vastupidi, seoses halvenenud turukonjunktuuriga pidasid nad vajalikuks rohkem ja intensiivsemalt tööd teha, et vältida rahva elatustaseme langust ning toota küllaldaselt määralt kaupa väiksemate tootmiskulude ja madalamate hindadega. Nad soovitasid seaduse vastuvõtmise rahulikumale ja paremale ajale edasi lükata.⁹⁵

Tööliste palgalise puhkeaja seadus⁹⁶, mille koostamisel võeti eeskujuks nii naabermaade seadused tööliste puhkuse alal kui ka Rahvusvahelise Tööorganisatsiooni 1936. aasta tasulise puhkuse konventsioon, kiideti parlamendis heaks ja 1940. aasta aprillis kuulutas president selle seaduse välja. Seaduse järgi oli õigus saada palgalist puhkust kõigil töölistel (välja arvatud hooajatöölised⁹⁷), kelle kohta kehtis 1. jaanuarist 1937 jõustunud tööliste töölepingu seadus⁹⁸. Kui 1934. aasta seadus nägi ette ühesuguse pikkusega puhkuse, seadis uus seadus puhkuse kestuse sõltuvusse tööliste pidevast tööstaažist ettevõttes: 1–2-aastase tööstaažiga töölistel oli õigus saada puhkust 1 nädal, 3–6-aastase staažiga 9 tööpäeva ja alates 7-aastasest tööstaažist kaks nädalat. Tasu maksti vaid tööpäevade eest. Alla 18-aastastele alaealistele tuli puhkust anda pärast aastast töötamist kaks nädalat. Puhkust pidi tööandja võimaldama töölistele ajavahemikul 1. aprillist 1. novembrini. Juhul kui töölistele ei olnud võimalik anda ettenähtud puhkust, tuli saamata jäänud puhkuspäevade eest maksta rahalist kompensatsiooni 1,5-kordse töötasu ulatuses.

Seaduse elluviimisega astus Eesti suure sammu edasi, ühtlustamaks oma sotsiaalpoliitikat rahvusvaheliselt tunnustatud sotsiaalpoliitikaga.

KOKKUVÕTE

Ajavahemikul 1870–1940, kapitalistliku tööstuse rajamise ja arengu aastail Eestis, toimusid kiired muutused kogu ühiskonnas, sealhulgas koos tööstusega tekkinud uue sotsiaalse kihi – palgatöölise sotsiaal-majanduslikus olukorras. Kapita-

⁹⁵ Palgalise puhkeaja pikendamine. – Kaubandus-Tööstuskoja Teataja, 1940, 4, 103–104.

⁹⁶ Riigi Teataja, 1940, 33, 252.

⁹⁷ Nende väljajätmist puhkusesaajate ringist põhjendati sellega, et hooajatöölised puhkavad tööde vaheaegadel nagunii. Seejuures unustati, et ilma rahata, ja seetõttu seadis seadus hooajatöölised teiste töölistega võrreldes halvemasse olukorda.

⁹⁸ Vt Riigi Teataja, 1936, 83, 663.

lismi arengu varasel perioodil oli tööjõu üleküllus, ning kuna vabrikud ja tehased vajasisid vähe tööjõudu, sai palgatud töölistele karmide töötingimuste kehtestamisega suure kasumi saamise eesmärgil tugevat survet avaldada. Tööturu üleküllusele vaatamata kasutati ohtralt füüsiliselt nõrkade – laste ja naiste tööjõudu. Töökaitsealased õigusaktid puudusid, seetõttu ei saanud rääkida ka ohutust ja tervislikest töötingimustest. Töötingimused sõltusid täiesti vabrikantide tahtest. Ettevõtetes valitses range distsipliin, tööpäev oli pikk ja kestis kõigile kuni 16 tundi päevas, palk oli väike. Lääneriikide eeskuju sundis tsaarivalitsust alustama töötingimuste parandamist kõige nõrgematest. 1882.–1885. aasta seadustega seati laste töö kasutamisele tööstuses vanuseline piirang ja lühendati alaealiste tööaega, samuti keelati alaealiste ja naiste öötöö tekstiilitööstuses, kus nende tööjõudu kasutati kõige rohkem. Lääneriikide eeskuju, vabrikantide enda tootmisalase teadlikkuse kasv ja töölisliikumise surve olid need kolm põhitegurit, mis tingisid 1897. aastal seadusandlikus korras Venemaa kõigi vabrikutöölise töö- ja puhkeaja normeerimise. Tööliste revolutsioonilise võitluse tulemusena saavutati 20. sajandi algul tööpäeva lühenemine 11,5 tunnilt 10 tunnini, 1917. aasta kevadel 8 tunnini pävas. Seadusandlus jäi tegelikult elust kaugele maha. Eesti Vabariigis seadustati 8-tunnine tööpäev alles 1931. aastal.

Kuigi iseseisvunud Eestis rakendati kahe maailmasõja vahel tsariaegset seadusandlikku baasi, astuti samme sotsiaalsfääri moderniseerimiseks ning seadusandluse ühtlustamiseks rahvusvaheliselt tunnustatud tööõiguse normidega. Seda tingis vajadus tagada töölistele töö- ja elustandardi miinimum, sest see oli Esimese maailmasõja aastail langenud. Teisalt tuli tööliste töötingimusi parandada ja nende nõudmisi täita, et vältida sotsiaalseid rahutusi ja tagada ühiskonna stabiilsus. Eesti valitsus arvestas küll rahvusvahelist kogemust ja suundi sotsiaalpoliitikas, kuid ei olnud väga kiire ja aldis neid rakendada, välja arvatud alaealiste ja naiste tööd käsitlevad õigusnormid. Üks põhjusi oli see, et Eesti ei saanud ühepoolselt rakendatud sotsiaalseadustega ennast konkurentidega võrreldes ebasoodsamasse olukorda asetada. Eesti majandusnäitajad, eriti konkurentsivõime maailmaturul, jäid alla nii mõnelegi naaberriigile, rääkimata suurtest tööstusriikidest. Nii tööaja lühendamisega kui 1934. aastal nädalase, 1940. aastal aga kuni 12-päevase tasulise puhkuse sisseseadmisega seotud kulud tuli ettevõtjatel endil kanda ja see suurendas püsikulude osatähtsust tootmiskuludes. Teisalt aga teadvustati töötingimuste parandamise positiivset mõju tootmisele.

8-tunnine tööpäev, ületunnitöö piiramine, samuti palgalise puhkuse sisseseadmine andis töölistele paremad võimalused oma töövõime taastamiseks, pereringis viibimiseks, vaimsete ja kultuuriliste vajaduste rahuldamiseks, osalemiseks kultuuriüritustel ja eneseharimiseks. Kõik see mõjutas positiivselt töö kvaliteeti ja tööviljakuse kasvu, mis omakorda võimaldas ühiskonnal muutuda jõukamaks ja investeerida sotsiaalsfääri.

EESTI TÖÖSTUSTÖÖLISTE TÖÖ- JA PUHKEAEGA KÄSITLEVAD TÄHTSAMAD ÕIGUSAKTID

Закон 1 июня 1882 г. «О малолетних, работающих на заводах, фабриках и мануфактурах». – Полное Собрание Законов (ПСЗ) Российской империи. Т. II. 1882. Ст. 931.

Закон 12 июня 1884 г. «О школьном обучении малолетних, работающих на заводах, фабриках и мануфактурах, о продолжительности их работы и о фабричной инспекции». – ПСЗ. Т. IV. 1884. Ст. 2316.

Закон 3 июня 1885 г. «О воспреещении ночной работы несовершеннолетним и женщинам на фабриках, заводах, и мануфактурах». – ПСЗ. Т. V. 1885. Ст. 3013.

Закон 24 апреля 1890 г. «Об изменении постановлении о работе малолетних, подростков и лиц женского пола на фабриках, заводах, и мануфактурах и о распространении правил о работе и обучении малолетних на ремесленные заведения». – ПСЗ. Т. X. 1890. Ст. 6742.

Закон 2 июня 1897 г. «О продолжительности и распределений рабочего времени в заведениях фабрично-заводской промышленности». – Собрание узаконений и распоряжений правительства. 1897. Ст. 778.

Закон 22 января 1900 г. «О дополнении расписания праздничных дней, в которые не полагается работы в заведениях фабрично-заводской и горной промышленности». – ПСЗ. 1900. XX. Ст. 18041.

Устав о промышленном труде §§ 64–70, 73–76, 193–201. – Свод законов Российской империи. 1913. Т. XI, ч. 2.

Декрет 29 октября 1917 г. «О 8-часовом рабочем дне». – Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства. 1917. № 1, Ст. 10.

27. aprilli 1920. a seadusandliku delegatsiooni määrus pühade ja puhkepäevade kohta. – Riigi Teataja (RT), 1920, 67/68, 201.

7. detsembri 1922. a seadus pühade ja puhkepäevade kohta. – RT, 1922, 155/156, 93.

20. mai 1924. a seadus laste, alaealiste ja naiste töö kohta tööstusettevõtetes. – RT, 1924, 68, 30.

17. detsembri 1925. a seadus tööstusettevõtete nädala puhkepäevade kohta. – RT, 1926, 4, 6.

Töö-hoolekandeministri 23. oktoobri 1926. a määrus puhke ja tasu võimaldamise korra kohta isikutele, kes seotud töödega, mille täitmine lubatud pühapäevadel ja pühadel tööstusettevõtete nädala puhkepäevade seaduse § 4 põhjal. – RT 1926, 78, 906.

10. juuli 1931. a seadus tööstusliikude käitiste tööaja kohta. – RT 1931, 61, 487.

26. veebruari 1934. a seadus pühade ja puhkepäevade kohta. – RT 1934, 18, 122.

14. detsembri 1934. a seadus pühade ja puhkepäevade kohta. – RT 1934, 105, 827.

21. detsembri 1934. a seadus tööstustöölise palgalise puhkeaja ja töölepingu lõpetamiseks tarviliku ülesütlemise aja pikendamise kohta. – RT 1934, 108, 848.

17. juuni 1936. a seadus tööstusettevõtete nädala puhkepäevade seaduse muutmise kohta. – RT 1936, 51, 429.

9. aprilli 1937. a seadus tööstusliikude käitiste tööaja seaduse muutmise kohta. – RT 1937, 29, 277.

15. aprilli 1940. a seadus tööliste palgalise puhkeaja kohta. – RT 1940, 33, 252.

HOURS OF WORK AND HOLIDAYS IN ESTONIAN INDUSTRIES AND THE RELEVANT LEGISLATION, 1870–1940

Maie PIHLAMÄGI

As mechanised industry required few skills, there was an abundance of work force. In the 1860s and 1870s, the wages remained low and the working day lasted 14–16 hours. There was no insurance against accident, sickness or old age. The absence of social reforms led to various protests by workers. The main way through which the workers protested against the injustice of the employers and improved their status was striking movement. While the workers were helping themselves, the government also did its share through legislation. As government officials were well informed about the relevant laws in the leading industrial countries, the first factory act, passed in June 1882, forbade the employment of children under 12, limited the working hours of teenagers between 12 and 15 to eight hours and abolished the night work for them. By the act of 1897, the working day for labour over 15 years of age was reduced to 11 and a half hours on ordinary days and 10 hours on Saturdays and eves of calendar holidays. Overtime work became legal and was limited to 120 hours per worker annually. As a result of the revolutionary movement, the working day in the industrial enterprises was set at ten hours in 1905 and at eight hours (48 hours per week) in

March 1917. It was only in 1931 that the eight-hour working day was made legal and overtime work was limited to 75 hours per worker annually.

The act of 1897 instituted Sundays as days free of work and 14 statutory calendar holidays. In 1900, another three holidays were added. Since 1920, the workers enjoyed days free of work on Sundays and 19 statutory general holidays. No money was paid for the free days. Following the recommendation of the International Labour Organisation, in 1935 an annual paid holiday of at least six working days after one year of continuous service was established for Estonian industrial workers. In 1940, workers who had three or seven years of continuous service were entitled to annual paid holiday of at least nine and twelve working days, respectively.

Thanks to the reduction of working hours and establishment of annual paid holidays the workers had more time and opportunities to take part in cultural life, to raise their educational level and spend more time with the family. The reduction of the working time contributed to improving the workers' health and to increasing labour productivity.

INSTITUTSIOONIDE ROLL NÕUKOGUDE KUNSTIPOLIITIKAS NING NEIST LAHTIRAKENDAMISE MÕJUD 1990. AASTATEL*

Raili NUGIN

Tallinna Pedagoogikaülikooli Rahvusvaheliste ja Sotsiaaluuringute Instituut, Estonia pst 7, 10143 Tallinn, Eesti; raili@iiss.ee

Artiklis käsitletakse nõukogude kunstipoliitika institutsionaalset aspekti. Stalinismiajal olid institutsioonid üheks olulisemaks vahendiks kunstnike lõa otsas hoidmisel, kehtestades distsiplinaarsed rituaalid, mis põhinesid topeltalluvustel ja hägustel kontroll-liinidel. Viimased põhjustasid panoptikumiefekti, mis sisendas osalejatele tunde, et neid kontrollitakse kõikjal ja kõigi poolt. Institutsionaalse korra stabiliseerudes kandsid institutsioonid aga ontoloogilise turvatunde tekitaja rolli, pakkudes ritualiseeritud rollimudeleid. See rollide poolt tekitatud turvatunne võimaldas süsteemis osaledes selle ideoloogilistele lähtekohtadele ning identiteediprobleemidele mitte mõelda. Süsteemi kokku kukkudes tekkis aga tänu selle turvatunde kadumisele kultuuritrauma, millele järgnesid uued institutsionaalsed identiteediotsingud.

Küllap on kunstiteoreetikute üks kesksemaid vaidlusteemasid – kunsti sõltuvuse/sõltumatuse aste ühiskondlikest protsessidest – aktuaalne ka eesti kunstist rääkides. Eesti kunstiajaloo kõige politiseeritumale perioodile viidata pole kuigi raske – kahtlemata on selleks stalinismiaastad. Kunstnikud leidsid end olukorras, kus juba 19. sajandil juurdunud arusaam kunstnikust kui loojast ja loomevabadusest kui tema ülimest relvast kummutati kiiresti. Ainuõiged maalimisviisid, teemad ja kompositsioonid kanoniseeriti.¹ Kuigi alati jääb küsitavaks, kui täiuslikult suudeti eesti kunsti visuaalne pool viia kooskõlla soovitud kunstikaanonitega (ja seda eriti enne 1947.–48. aastat),² jääb kunsti politiseerituse kulminatsioon kindlasti stalinismiaega. Jaak Kangilaski nõukogude eesti kunsti periodiseeringu kohaselt on 1953. aasta – stalinismi kõrgaeg kunstipoliitikas – visuaalse kunsti osas omamoodi nullpunktiks.³ Edaspidi hakkas juba pisitasa peale kunsti estetiiseerimine.

* Artikkel valmis Eesti Teadusfondi (ETF) grand nr 5950 toetusel.

¹ Juske, A. Sotsialistlik realism – kaanon ja stiil. – Kultuur ja Elu, 1990, 6.

² Levin, M. Sotsialistliku realismi uurimisprobleeme. – Kunstiteaduslikke Uurimusi, 1994, 7, 206.

³ Kangilaski, J. Kunstist, Eestist ja eesti kunstist. Tallinn, 2001, 220.

Seega muutub alates sellest ajast oluliseks suhe, mil määral kunst ja poliitika teineteisest eraldusid. Selle suhte siduvaineks olid needsamad kunstiinstituutsioonid, mis loodi stalinismi kõrgajal. Käesoleva artikli peatähelepanu ongi pühendatud kunstiinstituutsioonide rollile kunstielus. Kirjutis ei kaardista küll põhjalikult instituutsioonide süsteemi,⁴ kuid püüab põgusalt viidata instituutsioonide toime mehhanismidele stalinismiajal ning läbi nõukogude aja. Pikemalt analüüsitakse taasiseseisvumise ajal nendest instituutsionaalsetest mõjudest lahtirakendamise aega ning instituutsionaalse inertsiooni mõju 1990. aastate kunstidiskursusele, seades analüüsi keskmesse Eesti Kunstnike Liidu üldkogude protokollid. Instituutsioonid, mis külvastid stalinismiajal hirmu- ja distsipliiniõhkkonda, löid hiljem oma rituaalidega teatava turvatunde ning selle kadumine tekitas ühiskondlike muutuste keerises kultuuritrauma.

Instituutsionalistlik lähenemine kunstikäsitusele pole uus – juba 1970. aastatel rajas George Dickie lääne kunstiarenguid iseloomustades instituutsionalistliku kunstiteooria, mille kohaselt kunst ja selle areng on selle ümber asuvatest instituutsioonidest oluliselt mõjutatud.⁵ Hiljem on kutsutud üles laiendama instituutsionalistlikku lähenemist ka nõukogude kunstile ja sotsrealismile.⁶ Ka Kangilaski märgib, et instituutsioonide arengu jälgimine on oluline osa Eesti kunstiajaloo, kuigi väliselt säilis okupatsiooniaastatel instituutsionaalne struktuur suhteliselt stabiilsena ning see ei aita selgitada paljusid visuaalseid muutusi sel perioodil.⁷ Siinkohal tuleb nõustuda – kindlasti ei anna instituutsioonide dokumentide jälgimine meile kunstielust adekvaatset pilti, peegeldades paljuski vaid asjaosaliste kätteõpitud rollikasutust. Ometi olid instituutsioonid nähtamatuks taustsüsteemiks visuaalse ja poliitilise vahel, mistõttu muutub oluliseks ka nende sisemine dünaamiline areng. Just instituutsioonide kaudu laveeriti kunsti visuaalse külje eraldumist poliitikast. Sarnase struktuuriga instituutsioonivõrgustik võis kanda erinevatel ajastutel erinevaid rolle ning peegeldas seetõttu alati suhet kunsti visuaalse vabaduse ja poliitiseerituse vahel. Kuigi käesolev kirjutis markeerib instituutsioonide rolli põgusalt, võib nende dünaamika jälgimine läbi nõukogude perioodi anda kunstiajaloo uurimise kahtlemata huvitavaid sisendeid.

EELLUGU

Nõukogude Liidu kunstikaanon – sotsrealism – imporditi Eestisse juba valmisproduktina.⁸ Viimane koosnes nii visuaalsest, ideoloogilisest kui ka instituutsio-

⁴ Põhjalikumaks instituutsioonide analüüsiks vt **Peirumaa, R.** Hruštšovi “sula” ning muudatused ENSV kunstipoliitikas ja Eesti kunstielus 1950. aastate teisel poolel. Magistritöö. Käsikiri Tartu Ülikooli kunstiajaloo õppetoolis. Tartu, 2004.

⁵ **Kangilaski, J.** Kunstist, Eestist ja eesti kunstist, 245; **Dickie, G.** Art and aesthetic: an institutional analysis. London, 1974.

⁶ **Guldberg, J.** Socialist Realism as Institutional Practice: Observations on the Interpretation of the Works of Art of the Stalin Period. – Rmt: The Culture of the Stalin Period. Toim H. Günther. London, 1990.

⁷ **Kangilaski, J.** Kunstist, Eestist ja eesti kunstist, 229.

⁸ **Levin, M.,** 203.

naalsest poolest. Kõik pooled olid sealjuures Vene ühiskonnasiseste arengute tulemid, tehes 1930. aastatel läbi mitmeid transformatsioone.⁹ Üheks peamiseks sotsrealismi visuaalse külje arengu baasiks võiks tinglikult nimetada vene õigusklikku traditsiooni ja suurt kirjaoskamatus rahva hulgas. Just see tingis jutustava laadi, kunsti veidi müütilise ja ikonograafilise iseloomu.¹⁰ Stalin toetus ka oma ideoloogias müütilistele kategooriatele (“uue inimese” loomine, rahvastevaheline sõprus, harmoonia jne). See apelleeris inimeste kollektiivsele vajadusele sotsiaalsete müütide järele ühiskondades, kus valitseb suur viletsus või mis on üleminekuolukorras.¹¹ Venemaa vastas mõlemale tingimusele ning oli seega hea pinnas sotsiaalsete müütide vastuvõtuks. Ka kunst, mis neid sotsiaalseid müüte vahendas, leidis Venemaal suhteliselt sooja vastuvõtu – oli ju ta produkt, mis oli välja töötatud kohalikest oludest lähtudes. Keerulisemaks läks sotsrealismi juurutamine maades, kus ajaloolised arengud olid Venemaast hoopis erinevad. Sel puhul muutus oluliseks sotsrealismi mündi teine pool, institutsionaalne korraldus, mis pidi tagama visuaalse ja selle taga oleva ideoloogilise külje juurutamise. Alljärgnevalt püütakse selgitada, kuidas toimisid stalinistliku ajajärgu institutsioonide mehhanismid.

Nõukogude institutsionaalse mehhanismi mõistmiseks on kasulik heita pilk Michel Foucault’ võimuteooriale. Foucault’ järgi peaks võim selleks, et domineerida, tootma reaalsust läbi “tõe rituaalide”.¹² Sellesse tootmisprotsessi kuulub ka indiviid, kes allub võimule mitte niivõrd ähvarduste, kuivõrd distsipliini tõttu. Foucault’ väite kohaselt “loob” distsipliin inimese läbi järelevalve, kontrolli, võrdluste, eristuste, hierarhiseerimise, homogeniseerimise, välistuste – lühidalt, normeerimise kaudu. Foucault’ käsitluse kohaselt ei ole võim midagi, mis on inimese käes, see on pigem mehhanism või võrgustik, mis ei toimi ainult ülevalt alla, vaid ka vastupidi. Kuigi võimu püramiidilaadne ülesehitus annab sellele konkreetse “pea”, toodab võimu kogu aparaat tervikuna. See võimaldab distsiplinaarsel võimul olla korruga nii otsene kui kaudne. Otsene sellevõrra, et ta on korruga igal pool, alati valvel (sest põhimõtteliselt ei jäeta ühtki tsooni varju) ja kontrollimas indiviide, kes samal ajal on seatud teisi kontrollima. Kaudne on ta selles mõttes, et see võim toimib pidevalt ning enamasti vaikselt ning märkamatuks.¹³

Foucault’ võimu ja kontrolli mudel toimis ka stalinistlikus süsteemis, mis ei külvanud üksnes ühiskonda hirmu, vaid lõi ka põhjaliku institutsionaalse süsteemi, kehtestades oma reaalsuse ja tõe läbi distsiplinaarsete rituaalide, hierarhia, kontrolli ja järelevalve.

⁹ Vt **Groys, B.** *The Total Art of Stalinism*. New Jersey, 1992.

¹⁰ Sageli on toodud paralleele Stalini-aegse sotsrealismi ja ikonograafilise traditsiooni vahel. Vt nt **Unt, M.** *Poliitilise plakati ikonograafia Eestis 1940–1945*. Bakalaureusetöö. Käsikiri Eesti Kunstiakadeemias. Tallinn, 1999.

¹¹ **Henderson, J. L.** *Ancient Myth and Modern Man*. – Rmt: *Man and His Symbols*. Toim C. G. Jung. London, 1964, 25.

¹² **Foucault, M.** *The Means of Correct Training*. – Rmt: *The Foucault Reader*. Toim P. Rabinow. London, 1991, 205.

¹³ Samas, 194.

Peter Kenez on väitnud, et üks olulisi faktoreid nõukogude propagandamasina edukas jahvatamises oli mitmete pseudoorganisatsioonide loomine lisaks realselt vajaminevatele. Selliste organisatsioonide peamine eesmärk oli anda miljonitele kodanikele pseudoülesandeid ja kohustusi, st hoida neid nõukogude propaganda-töös sotsiaalselt hõlvatuna.¹⁴ Seega muutus suur osa Nõukogude Liidu elanikkonnast mitte ainult propaganda sihtmärgiks, vaid selle reaalseks elluvijaks. Kuigi ka elluvijaja ei pruugi oma edastatavat sõnumit lõpuni uskuda, toimib selline sotsiaalne hõlvamine Foucault' mõistes distsiplinaarse tõe juurutamisena. Samuti polnud paljude organisatsioonide eesmärgiks mitte niivõrd millegi reaalse kordasaatmine, vaid toimimine bürokraatiamasinana, tootes lisaks "tõe rituaalidele" lõputuid aruandeid ja õiendeid ning luues seega järelevalve ja kontrolli õhkkonna.

Nõukogude riigi institutsionaliseeritus oli ka kunstimaailmas sedavõrd kõikehõlvav, et mõned uurijad on teinud ettepaneku uurida sotsrealismi fenomeni institutsionaalse praktikana. Nii kutsub Jorn Guldberg üles looma teatud sorti metateaduslikku viiteraamistikku sotsrealismile, mis aitaks vastata küsimusele, kuidas nõukogude kunstnikud suunati maailma ja looma nii, nagu nad lõid. Seda-moodi saab visuaalse praktika poliitilisse konteksti asetata.¹⁵

EESTI JUHTUM

Nagu eespool mainitud, oli Venemaal välja kujunenud visuaalset kunsti-kaanoni Eestis keerulisem rakendada, kuna sinne kultuuritraditsioon oli välja kujunenud teistel alustel. Üheks kõige olulisemaks erinevuseks Eestis oli saksa luterliku taustaga kunstitraditsioon, milles praktiliselt puudus figuraalse kompositsiooni žanr. Eestlastele olid võõrad monumentaalsed, nn ajaloolis-revolutsioonilised jutustava laadiga maalid – peamiselt viljeldi maastikku või küllalt staatilist olmemaali. Sellise traditsiooni juured peituvad juba reformismiaegses ikonoklastilises võitluses, mille järel otsustati luteri kirikus (ja paljudes teistes protestantlikes kirikutes) kiriku ilustamiseks piiblistseenidega jutustavaid maale mitte kasutada. Maalitraditsioon kujunes siitpeale ilmalikuks, mis omakorda tähendas seda, et kunst oli pelgalt kaunistus, aktsent seinal, kuid mitte kogu ruumi tähelepanu neelav moraalne jutustus. Kunst kaotas protestantlikes maades moraliseeriva rolli, st ka igasuguse mõju poliitilistele küsimustele (vrd katoliiklikes/õigeusklikes maades viljeldavat õukonnamaali). Ning kuigi kunstnikel võis teatud kriitilistel hetkedel (nt ärkamisajal) ühiskonnas märkimisväärne mõjujõud olla (nt Johan Köler, Kristjan Raud jt), ei saavutanud nende kunst poliitilist maiku (pigem rahvusromantilist nostalgiat).

¹⁴ **Kenez, P.** *The Birth of the Propaganda State*. Cambridge, 1985, 254.

¹⁵ **Guldberg, J.** *Socialist Realism as Institutional Practice: Observations on the Interpretation of the Works of Art of the Stalin Period*, 163.

Ka Venemaa peredvižnikute traditsiooni jätkav (sots)realistlik maalimisviis oli eesti kunstnikule võõras. Nõukogude võimu sissemarssimise aegu oli kõige levinumaks maalimislaadiks teatav impressionistlik stiil.¹⁶

Seetõttu olid eesti kunstnike sotsrealismini viimisel oluliseks just institutsionaalsed vahendid, sest loomupärast teed sellise maalimislaadini ei suudetud luua. Meeles tuleks pidada sedagi, et eesmärk polnud ju pelgalt maalimislaad, vaid selle kaudu ideoloogiliste tõekspidamiste viimine võimalikult laiade inimhulkadeni. See saavutatigi eelkõige kõrge sotsiaalse pseudohõive ja institutsionaliseerimise kaudu. Oluline polnud mitte ainult institutsiooni kuulumine, vaid ka aktiivne osalemine selle tegevuses. Stalinistlike võimude esmane poliitika oli teha kõik endast olenev, et haarata kunstnikkond enda organisatsioonidesse. Lahke tellimuste jagamine, loominguline vabadus ning materiaalsed hüved olid vaid mõned hoovad, mis kunstnikud nõukogude võimu rüppe juhatasid. Alahinnata ei tohiks ka kunstnikkonna seas kahe maailmasõja vahelisel perioodil levinud vasakpoolseid meeleolusid, nõukogude-sõbralikkust ning presidendi venna Voldemar Pätsi juhitud Kultuurkapitali tendentslikku rahajagamispoliitikat.¹⁷ Kultuuriinimeste liitumisel erinevate institutsioonidega sai otsustavaks faktoriks ka see, et osa esimese vabariigi aegsetest tunnustatud intellektuaalidest (J. Semper, J. Vares-Barbarus, Adamson-Eric jne) asus oluliste kultuuriinstitutsioonide juhtpositsioonidele ning võitis seega neile organisatsioonidele legitiimsust.

Stalinistliku (ja nõukogude) institutsionaalse süsteemi eripära Eestis oli veel see, et kontroll-liinid olid üles ehitatud enamasti topeltprintsiiibil – lisaks täitev-võimu kontrollile eksisteeris ka kontroll parteiinstitutsioonide näol (keskkomiteest kuni kohalike rajoonikomiteede ja parteialgorganisatsioonide rakukesteni välja). Teise topeltalluvussuhte lõi liiduvabariikide institutsioonide puhul asjaolu, et enamasti alluti ka otseselt või kaudselt identsele emainstitutsioonile Moskvas (nt Kunstnike Liit allus kirjade kohaselt küll ENSV Kunstide Valitsusele, hiljem kultuuriministeriumile, kuid sai ka juhtnööre nii NSVL Kunstnike Liidult, parteilt kui ka ENSV Ministrite Nõukogult). Segadust lisas veel seegi, et kontrollreide võisid teha kõik kõrgemad institutsioonid, arvestamata range hierarhilisuse printsiibiga (nii võisid kontrollkäigu teha Moskva esindajad, partei, ministeriumi või otsese ülemorganisatsiooni esindajad, omades pärast vigade paljastamist ajendit sugeda kontrollitavate organisatsioonide juhtkonna kõrval ka nende otsest ülemorganisatsiooni). Selline topeltalluvuste süsteem (võimalus, et iga hetk ja kõikjal võidakse kontrollida) tekitas eelkõige hägusa teadmatuse tunde, mis distsiplineeris ehk enam kui kontrollid ise.¹⁸ Ühtlasi võimaldas selline süsteem juurutada Foucault' mõistes totalitaarseid tõeituale, luues panoptikumitunde, et ollakse kõikjal kõigi poolt jälgitavad, kuid kunagi ei teatud, kust võib kontroll saabuda.

¹⁶ Vt Helme, S., Kangilaski, J. Lühike eesti kunsti ajalugu. Tallinn, 1999.

¹⁷ Kangilaski, J. Kunstielu okupeeritud Eestis. – http://www.okupatsioon.ee/okupatsiooni_aegne_kun.html

¹⁸ Vseiov, D. Eesti NSV – iseseisvuse piirid. – Kultuurimaa, 1996, 18. dets.

Korralduslikult olid institutsioonid üles ehitatud koosolekute, komisjonide, resolutsioonide, resolutsioonide täitmise resolutsioonide, õiendite ja aruannete lõputule jadale. Järk-järgult korraldati kunstiinimeste elu nii, et rahuliku maalimistegevuse kõrval tekkis rida ühiskondlikke kohustusi – loengud marksismist-leninismist, aruandekoosolekud, kriitilised komisjonid, kolhoositööd ning isegi alandavad, kuid kohustuslikud joonistustunnid. Tasapisi laienes kogu ühiskondliku tegevuse amplituud kõigile kunstnikele, olles esialgu vabatahtlikkuse või parteilisuse alusel paigas. Just koosolekute ja loengute tulv pidi kinnitama kunstnikes nn distsiplinaarse tõe (Foucault' mõttes) ja korrektse kõneviisi. Kõnekaks näiteks on siinkohal kas või Tallinna Riikliku Kunstiinstituudi parteialgorganisatsiooni protokollid. Kui näiteks 1947. aastal arutati partei otsust põllumajanduse arendamisest, siis alles kombiti partei otsuste rituaalset arutamist ning oldi justkui nõutud, mida peaks omakeskis protokolliliselt otsustama. Nenditi, et kuigi instituudil pole põllumajandusega midagi pistmist, tuleb otsus heaks kiita. Leiti, et üliõpilased, kel on põllumajandusega seotud inimestega kontakte, peaksid nendele vastavaid otsuseid selgitama. Koosolek märkis ka ära, et instituudil võiks olla lisa-põllumaa, et varustada õppeasutust viljaga.¹⁹ Kui samalaadne partei otsus tuli aga arutlusele 1949. aastal, oli parteialgorganisatsiooni otsus selles osas märksa kindlameelsem ning koosnes kuuest punktist, milles märgiti täpselt ära, kus, kudas ja kelle poolt viiakse läbi selgitavad loengud põllumajanduse alal; kuidas, mida ja kus peaksid üliõpilased põllumajandusest maalima jne.²⁰ Asjaolu, et kunstiinstituudil pole põllumajandusega mingit pistmist, ei tulnud kellelgi pähegi mainida. See näitab, et vajalik distsiplinaarne retoorika oli selle aja jooksul püüdliselt omandatud. Iseasi, kas keegi räägitu sisusse uskus.

Kogu institutsionaalset süsteemi saadab esimeste sõjajärgsete aastate järel kindel muster – avasüli privileege jagades mähiti vastuvõetud kunstnikud järk-järgult institutsionaalsesse võrku, avaldades materiaalsete hüvede vähendamise kaudu survet kunstnike kuulekaks muutmisel.²¹ Siinjuures pole väheoluline tõik, et võimude jaoks polnud tähtis pelgalt kunstnike looming, vaid ka nende aktiivne osalemine punastel loengutel, koosolekudel, pleenumeil, kolhoositöödel, joonistustundides ja muudes ühiskondlikes ettevõtmistes. Kunstnikud, nagu paljud teised ühiskonnakihid, püüti sotsiaalse hõive abil rituaalselt kuulekaks muuta, et viia nendeni Foucault' mõistes “distsiplineeritud tõe”. Institutsionaalsed meetmed olid kunstnike lõa otsa saamisel kahtlemata mõjukamad kui otsesed repressioonid (arreteerimised), mida rakendati vaid äärmuslikul juhul ja tundmatute kunstnike puhul (nt kunstitudengid).²²

Hiljem, Stalini surma järel hakkas kunsti visuaalne külg järjest enam julgemaks minema ning kunst väljus üha rohkem propagandavahendi rakendist. Kui-

¹⁹ ERAF, 7068, n 1, s 3, l 12.

²⁰ ERAF, 7068, n 1, s 5, l 35.

²¹ Vt täpsemalt **Nugin, R.** The Implementation of Stalinist Art Model in Estonia in 1945–1950. Magistritöö. Käsikiri Kesk-Euroopa Ülikooli raamatukogus Budapestis.

²² **Lamp, E., Kangilaski, J.** Eesti kunstielu ja okupatsioonide repressiivpoliitika. Tallinn, 1994.

võrd võimudele muutus oluliseks näidata õitsvat kultuurielu, pidid nad tegema mõõndusi kunsti politiseerimisastme osas ning järk-järgult nõustuti kunsti apoliitilise iseloomuga.²³ Stalinistlikul ajal kehtestatud institutsionaalne süsteem jäi aga püsima kuni impeeriumi kokkuvarisemiseni ning retoorika, mida avalikel esinemistel kasutati, jäi suures osas poliitilise korrektsuse piiridesse. Sedasama omandatud distsiplinaarset poliitilist “korrektsust” kasutati ära kunsti estetiseerimisel – polnud midagi erakordset, et Kunstnike Liidu juhtkonnal tuli käia parteis “sinist roosaks rääkimas”,²⁴ kasutades aastate jooksul lihvitud retoorikat. Nii toimisid stalinismiajal juurutatud käitumismudelid ka veel aastakümneid pärast diktaatori surma, kuigi looming oli juba paljuski oma teed läinud. Seega võib järeldada, et võim püsis suuresti just sellel distsiplinaarsel ja rituaalsel meetodil, mis seda võimu pidevalt reprodutseeris ka siis, kui survemetodid ühiskonnas enam väga suured ei olnud ning enamik ühiskonnastki süsteemi tegelikult ei pooldanud.

Kokkuvõtvalt – propagandamasin pandi tööle, kuid selle sõnumi oodatud efektiivsus uutes riikides polnud samasugune nagu Venemaal. Ometi suudeti süsteem edukalt funktsioneerima panna ning võimul püsimise seisukohalt oli see võib-olla olulisemgi kui alamate truu usk sõnumi sisusse. Viimane oleks võinud suisa takistavaks muutuda, kuna aja möödudes sai isegi kõige innukamaile uskujaile selgeks, et kommunistlik utoopia ei realiseeru. Seega oli süsteemi institutsionaalne inerts parim propaganda, mis suudeti saavutada. Süsteemi käiguhoidjatest moodustus mõne käsitluse järgi suisa omaette klass.²⁵ Kätteõpitud retoorika, institutsionaalsed riitused ja mehhanismid, millest suur osa olid mõttekad vaid sotsiaalse hõive seisukohalt, kadusid kiiresti pärast esimesi märguandeid nende kadumise võimalikkusest. Süsteem ei toiminud mitte niivõrd kaksipidi mõtlemisel, vaid omandatud rollide printsiibil – ning rollide kadudes ei valmistanud mingit raskust hüljata ka režiimikeskne mõtlemine. Just sellega on suuresti seletatavad ühiskondade kiired diskursuse muutused.

KUNSTNIKE SOTSIAALNE POSITSIOON NÕUKOGUDE VÕIMU AJAL

Kuivõrd kultuuriinimestel ja intelligentsil on reeglina ühiskonnakriitiline ning “ühiskonna südametunnistuse” roll, on intellektuaalid alati teatud määral valitseva eliidiga opositsioonis.²⁶ Nõukogude võimu ajal oli nende roll suuresti ambi-

²³ **Kangilaski, J.** Paradigma muutus 1970-ndate Lääne kunstis ja selle kajastus Eesti kunstielus. – Rmt: Rujaline Roostevaba maailm. Tartu, 1997, 5.

²⁴ **Lapin, L.** Kunstielu partei kontrolli ja iseolemise vahel 1970-ndatel aastatel. – Rmt: Rujaline Roostevaba maailm. Tartu, 1997.

²⁵ **Djilas, M.** The New Class: an Analysis of the Communist System. New York, 1965; **Konrad, G., Szelényi, I.** The Intellectuals on the Road to Class Power. New York, 1979.

²⁶ **Shils, E.** The Intellectuals and the Powers. – Rmt: On Intellectuals. Theoretical Studies. Case Studies. Toim P. Rieff. New York, 1969, 30.

valentne: tsentraliseeritud ja autoritaarses ühiskonnas vajatakse kultuuriintelligentsi koostööd ametivõimudega võimu legitimeerimiseks – on ju kultuurieliit suuresti ühiskonna sotsiaalsete väärtuste kinnistaja ja looja.²⁷ Teisalt vajasisid kunstnikud institutsionaalset ja materiaalset tuge omakorda võimueliidilt. Seega olid kultuuriinimesed teatud elitaarses positsioonis ühiskonnas – võimud seadsid nad endast sõltuvusse, jagades lahkelt ka privileege. Lisaks materiaalsetele privileegidele (korterid, ateljeed) pole väheoluline ka tõik, et aastaks 1984 oli kunstide vallas riiklikke aunimetusi 16, intellektuaalidel aga 20.²⁸ Seega loodi nõukogude ühiskonnas olukord, mil kultuuriinimesed ja võimud teineteist vajasisid ning (enamasti) ei vastandunud nad teineteisele. Sirje Helme on tabavalt öelnud, et nõukogude aastatel elati enamasti vastanduses meie-nemad, kusjuures “eesti kunstnike positsioon oli vahelduvalt nii meie kui nemad”.²⁹

Juba 1960. aastate sulast alates algas tasapisi Stalini tuumikideede lagundamine (arusaam kapitalismist ja sotsialismist kui kahest lepitamatust leerist, kapitalismi vaenulikkusest ja ohust sotsialismile, usk nõukogude ülemuslikkusse), kuid seda ka ametliku võimueliidi sees.³⁰ Nn uus mõtlemine, mis tipnes Gorbatšovi võimuletulekuga ning viis lõpuks Nõukogude Liidu lagunemiseni, hakkas arenema juba Hruštšovi istutatud seemnest. Seejuures on oluline, et sulaaajal vaikselt idanema hakanud teisitimõtlemine ei olnud ametliku ideoloogiaga vastuolus, vaid püüdis kehtestatud dogmaatika raamistikus uusi lahendusi leida.³¹ See on ka põhjuseks, miks just 60. aastate sulaaajal noor olnud (kultuuri)inimeste põlvkond astus taas areenile perestroikaajal – ta uskus süsteemi muutmise võimalikkusse süsteemi enda sees ja piires.³² Just peamiselt “sula põlvkonna” eestvedamisel tekkinud Rahvarinne oli ju erinevalt Eesti Kongressist tihedas koostöös parteieliidiga ning vastupidi.³³ Vastandumine algas siis, kui partei tsender (peamiselt siis Moskva) ise hakkas enda algatatud arengutele pidureid peale tõmbama.

Paradoksaalsel kombel andis ka nõukogude institutsionaalselt paika pandud süsteem selles osalejatele teatud ontoloogilise turvatunde. Anthony Giddensi väitel on igal inimesel psühholoogiline vajadus turvatunde järele, et vähendada endas loomulikku ärevustunnet (*anxiety*). Seda ärevust püütakse sotsiaalselt kanaliseerida erinevate institutsionaalsete ja igapäevaste rutiinidega. Teatud reeglistiku ja institutsionaalselt kehtestatud rutiinide olemasolu annab toimijatele nn jagatud reaalsustunde raamistiku.³⁴ Stalini-aegse institutsioonide süsteemi iseloomulikuks

²⁷ **Shlapentokh, V.** Soviet Intellectuals and Political Power. New Jersey, 1990, 4.

²⁸ Samas, 15.

²⁹ **Helme, S.** Sorosi Kaasaegse Kunsti Eesti Keskus keerulisel kümnendil. – Rmt: Ülbed üheksakümnendad. Toim S. Helme, J. Saar. Tallinn, 2001.

³⁰ **English, R.** Russia and the Idea of the West. New York, 2000, 9.

³¹ Samas.

³² **Johnston, H., Aarelaid-Tart, A.** Generations, Microcohorts and Long-Term Mobilization: The Estonian National Movement 1940–1991. – Sociological Perspectives, 2000, **43**, 4, 671–698.

³³ Vt nt ERAF, 4896, n 73, s 6, l 6. EKP Võru Rajoonikomitee esimese sekretäri kohale esitas kandidaate ka kohalik Rahvarinde eestseisus. Selliseid näiteid koostööst on palju.

³⁴ **Giddens, A.** Modernity and Self Identity. Cambridge, 1991, 35–69.

jooneks oli hägusus ja ootamatus, mis sedasama ärevus- ja ebakindlustunnet suurendas, et hoida inimesi selle abil kontrolli all. Pärast seda saabus aga teatud stabiilsus, mis Stalini karismaatilise ja tormilise valitsuse legitimeerima pidi. Peamine legitimeerimine käiski suures osas institutsioonide ja bürokraatia juurdumise läbi.³⁵ Tekkinud bürokraatiaaparaat loksus teatud mõttes paika, luues rituaalide võrgustiku, milles osalejad täitsid distsiplinaarset reeglistikku selle üle pikemalt juurdlemata. See ei tähendanud, et osalejad oluaksid süsteemi tõsikäindlad toetajad, vaid et nad seda süsteemi aktsepteerisid ning sellises institutsionaalselt paika pandud mehhanismis osalemine andis neile teatud kindlustunde – selgeks õpitud rollid säästsid inimesi Giddensi mõistes ärevustundest.

Täites kätteõpitud rolle, reprodutseerisid asjaosalised süsteemi ennast. Sotsiaalse trauma uurija Jenny Edkins väitel produtseeritakse sotsiaalset reaalsust ainuüksi oletades, et see eksisteerib. Defineerides end mõne poliitilise süsteemi liikmena, produtseerime nii seda poliitilist süsteemi kui ka omaenda identiteeti sellesama süsteemi osana.³⁶ Edkinsi järgi sõltub meie identiteet paljuski sotsiaalse korra järjepidevusest ning sotsiaalsest kontekstist, milles me end defineerime.³⁷ Seega muutub sotsiaalne kontekst osaks meie identiteedist, ja kui seesama sotsiaalne kord kaotab oma järjepidevuse, kaob ka tema roll turvalise pelgupaigana, luues aluse trauma tekkeks.

Kuigi nii Giddens kui Edkins on oma teooriate väljatöötamisel lähtunud eelkõige lääne ühiskonna arengutest, kehtib nende poolt öeldu ka nõukogude ühiskonna kohta. Olgugi et võimude poliitilisel tegevusväljal puudus lai toetuspind, suutsid nad sellgipoolest luua ühiskonna, mis aktsepteeris nende loodut vaikimisi. Selline aktsepteerimine on iseenesest oluline, et luua stabiilne õhkkond sotsiaalse järjepidevuse tekkeks ja selle korra reprodutseerimiseks. Ning viimane on omakorda aluseks mingi ühtse identiteedi tekkel, mis toetub sellele sotsiaalsele korrale. Nii Giddens kui Edkins rõhutavad, et inimestel on kalduvus püüda ignoreerida ebameeldivusi selles sotsiaalses korras ning keskenduda “fantaasiale, mida kutsutakse sotsiaalseks reaalsuseks”.³⁸ See osutub veenvaks vaid siis, kui me suudame unustada, et see on fantaasia.³⁹

Nõukogude poliitilise süsteemi kokku varisedes kadus ka see, mida Giddens nimetab ontoloogiliseks turvatundeks – kindel ja tundma õpitud distsiplinaarsete riiustega jalgealune kadus ning tuli hakata ehitama uut rituaalset raamistikku. Sellist situatsiooni, kus normatiivne ja kognitiivne inimese elu ja sotsiaalse tegevuse kontekst kaotab oma homogeensuse, koherentsi ning stabiilsuse, muutudes ümberpööratud kultuurikompleksiks, nimetab Piotr Sztompka küpseks kultuuri-trauma tekkimise tingimuseks.⁴⁰ Ka Sztompka arvates on inimloomuses midagi

³⁵ Weber, M. Võimu ja religiooni sotsioloogiast. Tallinn, 2002, 115.

³⁶ Edkins, J. Trauma and the Memory of Politics. Cambridge, 2003, 8.

³⁷ Samas, 4.

³⁸ Samas, 12.

³⁹ Samas, 14.

⁴⁰ Sztompka, P. Cultural Trauma. – European Journal of Social Theory, 2000, 3(4), 453.

sellist, mis panustab korrale, rutiinile, järjepidevusele, standardiseeritusele, etteaimatusele.⁴¹ Seega võib sellise normaalse situatsiooni katkemine ühiskonnas tervikuna tekitada sotsiaalse kultuuritrauma.

Selleks et tekkinud traumaga toime tulla, on mitmeid mooduseid. Giddens toob välja teatud tüüpilised käitumismudelid inimeste puhul, kes püüavad kohaneda ebakindluste ning riskidega: esimene neist on pragmaatiline omaksvõtt ehk suhtumine, nagu oleks kõik korras, keskendudes igapäevaküsimustele. Teine on alalhoidlik optimism, usk, et kuidagiviisi lähevad asjad paremaks ning ohte suudetakse vältida. Kolmas on küüniline pessimism, lühendatud ajaperspektiivi ja hedonistliku tendentsiga elada siin ja praegu, enne kui häda ründab. Neljas on aga reaalne vastuastumine ohuallikatele, peamiselt läbiviiduna sotsiaalsete liikumistena.⁴² Tähelepanuväärne on asjaolu, et Giddensi käitumismudelid kehtivad nii individuaalsete ühiskonnaliikmete kui ka ühiskonna kui terviku puhul. Järgnev püüab asetada Eesti Kunstnike Liidu üldkogude diskursuse selle traumaga toimetulemise valgusse.

KUNSTNIKKOND PÄRAST REŽIIMI KOKKUKUKKUMIST

Süsteemi varingule ning ametliku diskursuse kokkukukkumisele pidi järgnema uue identiteedi loomine, et tagada uue ühiskonnakorra legitiimsus ja luua uus “meie” kontseptsioon.⁴³ Ühtede olulisemate identiteedi loojatena astusid areenile kunsti- ja kultuuriinimesed. Ühest küljest võib kunsti- ja kultuuriintelligentsi sekkumist ühiskondlikku identiteedidiskursusesse selgitada teatud intelligentsile olemusliku ühiskonnatundliku närviga, mis sunnib neid sotsiaalsetel kriisimomentidel üles astuma ning ohje enda kätte võtma.⁴⁴ Teisalt tuleb arvestada ka nõukogude kultuurisüsteemi mõjudega: kunsti ja kultuuri institutsionaliseeritus tagas selle ala inimeste tiheda läbikäimise ning arvukates pleenumite, koosolekute ning seminaride nn suitsutubades alguse saanud ühiskondlikud teemaarendused said uuel ärkamisajal uue väljundi. Esiialgu hägusus- ja ebakindlustunnet külvav institutsioonide süsteem muutus hiljem hoopis ühtsustunde üheks algatajaks. Tegemist oli süsteemi soovimatu tagajärjega, mis hakkas tööle eelkõige tänu Eesti väiksusele. Seetõttu pole imeks pandav, et iseseisvusvõitluses olulist rolli mänginud loomeliitude pleenum sellisel kujul ja sellise mõjujõuga aset leidis.

Kolmandaks mõjuteguriks on aga juba stalinlikest aegadest juurutatud aksioom, et ühiskonnaelus kannab olulist rolli ideoloogia ning intelligents on selle kand-

⁴¹ **Sztompka, P.** Cultural Trauma. – European Journal of Social Theory, 2000, 3(4), 457.

⁴² **Giddens, A.** The Consequences of Modernity. Cambridge, 1990. Viidatud: **Sztompka, P.** Cultural Trauma, 462–463.

⁴³ **Geertz, C.** The Interpretation of Cultures: Selected Essays. London, 1993, 240.

⁴⁴ **Shils, E.** The Intellectuals and the Powers, 30.

vaks alustalaks. Kuigi ametlik ideoloogiamasin asus nõukogude ajal siiski partei-bürokratia keskel, sisendati ametlikus propagandas kunstiinimeste olulist rolli selle ideoloogia hoidmises ning edasikandmises.

Seega astus kunstnikkond koos ülejäänud kultuuriinimestega uuel ärkamisajal ühiskondlikule areenile identiteedi loojana. Ometi tuli ka kunstnikel koos teiste ühiskonnakihtidega teha läbi identiteedi transformatsioon kõigi sellega kaasnevate protsessidega. Paradoksaalne küll, ent esialgu kujundas seda identiteeti suuresti just stalinistlik pärand, õigemini vastandumine sellega. Kogu kätteõpitud retoorika ja mõttestruktuurid pöörati enamasti lihtsalt ümber – säilis ülivõrdeline kõneviis, must-valge lahterdamine ning paatos. Jätkati arvukate pöördumiste, resolutsioonide ja otsuste vastuvõtmist nt kunstnike suurkogudel 1989 ja 1992.⁴⁵ Stalinistlikes mõttestruktuurides loodud vaenlase kuju täitis nüüdsest Stalini poolt loodud nõukogude ühiskond ise. Peagi kandus vaenlase kehastus üle ka uutele võimudele. Alternatiive ei tunnustatud, olgugi et nägemused võimalikest arengutest transformeerusid (autonoomias iseseisvuseks), kehtis endiselt õige/vale ja hea/halb määratlus justkui vaieldamatu skaala.

Nii võib 1989. aasta Eesti Kunstnike Liidu (EKL) pöördumistest lugeda, kuidas kultuur on juba aastakümneid olnud ahistatud positsioonis, koguni “näljapajukil”,⁴⁶ kuigi just seesama kultuur on aidanud “meil püsima jääda”.⁴⁷ Sellised negatiivsed deklaratiivsed väited olid juba esimesed märgid traumaatilise diskursusest – läbi kannatuste loodi identiteeti. Mineviku taaka käsitleti kui kultuurivaest. Negatiivne foon omistati aga ka kaasaegsele valitsusele, kelle “tehnokraatlikku” mõtlemist peeti ühiskonnale “surmavaenlaseks”.⁴⁸ Samasugust retoorikat produtseerisid ka nõukogude võimu algusaastate kunstnike pleenumeil kas propagandistid või nõukogude võimule truud kunstnikud – vabariigiaegset kunstipoliitikat nähti kitsi ja hävituslikuna.⁴⁹ Oluline erinevus seisnes vaid selles, et erinevalt stalinismist ei ülistatud taasiseseisvumisaastatel võimueliiti. Kui stalinismi algusaastatel räägiti sellest, et ideoloogia on tarvis läbi kultuuri massideni viia ning ühiskond ideoloogiakeskseks muuta, siis 1989. aastal nägi EKL oma pöördumise tekstis “ainsa pääseteena” ühiskonna kultuurikeskseks muutmist.⁵⁰

Jalgealuse kõikumist põhjustas kunstnikel mõistagi ka helde nõukogude finantskäre kadumine. Üheks läbivaks teemaks 1989. aasta kunstnike üldkogul oli raha (või selle puudumine) ning raha hukutav mõju valitsusele ja seeläbi kunsti arengule (ning eestlaste identiteedile). Kuigi tonaalsus rahast rääkimisel oli sarnaselt nõukogude retoorikaga ülivõrdeline ning paatoslik (ei räägitud ju pelgalt kriisist, vaid hukutuse äärel olemisest, mis võis saada saatuslikuks kogu eestlusele),

⁴⁵ EKL R-1665, n 2, s 1113, 137, 42; EKL R-1665, n 2, s 1168, 137–38.

⁴⁶ EKL R-1665, n 2, s 1112, 19.

⁴⁷ EKL R-1665, nim 2, s 1113, lk 42.

⁴⁸ Samas.

⁴⁹ Vt nt Eesti kunstitegelaste aktiivi konverents. Tallinn, 1946.

⁵⁰ EKL R-1665, n 2, s 1113, 143.

oli rahaga seonduv teemaarendus selge märk Sztompka kirjeldatud kultuuri-traumast (Giddensi kirjeldatud ontoloogilise turvatunde kadumisest). Õeldi selgelt välja, et jalgealune on kadumas ning tulevik tume. Ometi ei olnud 1989. aasta kultuuritraumale reageerimise puhul veel tegemist Giddensi poolt väljatoodud toimetuleku viimase variandiga – st selget lahendust olukorrale ei otsitud. Pigem nähtub siin küünilist pessimismi, mil tunnustati küll hädasid, kuid elati hedonistlikult vaid “siin ja praegu”. Toonitati, et kuigi ühiskond peab minema iseseisvuse ja -majandamise teed, ei tohiks kunst ometi kunagi isemajandav olla: “ühiskond tervikuna peab vastutama kultuuri arengu eest”.⁵¹

Kirjeldatud pessimism ei jätnud puutumata ka kunsti visuaalset poolt. Nii näiteks iseloomustati 1991. aasta kevadnäitust kui dekadentlike meeleolude kantsi, millel prevaleerivad “üldise vaimse kurnatuse sümptomid”, mis pidid kajastama Eesti ühiskonnas valitsevat kriisi.⁵²

Seevastu järgmisel, 1992. aastal toimunud EKL-i üldkogul liiguti juba pragmaatilisemat rada – liidu presidendi avakõne keskendus pea täielikult majandusküsimustele. President vabandas, et “kuigi on etteheiteid, et keskendumine aateprobleemide asemel liialt ärilikele asjadele, tuleb nentida, et peame arvestama [meid ümbritseva] keskkonnaga”.⁵³ Juba tekkis ka institutsionaalse külje tugevdamise tarvidus, sest leiti, et ühiskonna poolt tugevnev surve kunstielule (st finants-toe kadumine) ning liidu kohmakas struktuur ei võimalda ühiskonna survetele kiirelt reageerida.⁵⁴

Reaalsete ohtude kõrvaldamise teele asumine ei tähendanud ometi kannapööret diskursuses. Vastandumine valitsusega jätkus (“kultuurilembelist valitsust ei ole ega tule ka tulevikus”⁵⁵). Demagoogia, mis oli nõukogude ajal hästi kätte õpitud, ei olnud veel kadunud – nenditi, et kuna riigil puudub kindel kultuuri-programm, “oleme jäetud täiesti omapead”.⁵⁶ Sama kõneleja lisas aga mõne aja pärast, et kuna maksusoodustuste kaotamine kompenseeritakse riigieelarvest tulevate otsetoetustega, ollakse seetõttu riigi pajukil, riigi surve all. Siit ka järeldus, et “nüüd oleme esmakordselt riigi kontrolli all”.⁵⁷

Säilinud oli ka aksioom, et kunsti- (ja kultuuri)inimesed peaksid tänu oma olulisele panusele identiteedi loomisel teistest huvigruppidest paremal positsioonil olema. Imestati, kuidas saab võrrelda kunstnikele tehtavaid maksusoodustusi põllumeestele jagatavatega ning miks käib EKL sarnaselt parteidega ühiskondlike organisatsioonide seaduse alla.⁵⁸ Vastuvõetud resolutsioon “Eestimaa on hädas” on järjekordne märk kultuuritrauma sügavusest – rõhutati identiteedi kaota-

⁵¹ EKL R-1665, n 2, s 1112, 15.

⁵² Saar, J. Sitt lugu. – Rmt: Ülbed üheksakümnendad, 326–327.

⁵³ EKL R-1665, n 2, s 1168, 12.

⁵⁴ Samas, 26.

⁵⁵ Samas, 31.

⁵⁶ Samas, 32.

⁵⁷ Samas, 33.

⁵⁸ Samas, 32.

mise ohtu: “peame endale tunnistama, et meie tegevus tähendab ikka veel ja ka edaspidi ühte garantiid rahvuse säilimiseks”.⁵⁹

Virve Sarapik markeerib 1992. aastat institutsionaalse kriisi kulminatsioonina ning nimetab seda omamoodi nullpunktiks.⁶⁰ Ka üldkogude diskursuse jälgimine näitab, et just siit alates algas areng millegi poole – Giddensi toimetulekustrateegia neljas etapp. Seega, lähtudes seisukohast, et nullpunkt on millegi uue arenemise algus, tuleb Sarapikuga nõustuda. Teine võimalus on nimetada nullpunktiks staadiumi, kus ollakse veel madalamal – 1989. aastat, mil valitses pessimistlik eitamisstaadium. 1992. aasta rahareform ja sellega kaasnev äärmiselt vilets majanduslik olukord viskasid kunstnikud n-ö “vette” – enam ei aidanud pelgast virisemisest, et kõik on korrast ära, tarvis oli hakata reageerima konkreetsetele väljakutsetele.

Kuigi kunstnikkond tavatses end endiselt ühiskonna alustalana (rahvuse säilimise baasina) reflekteerida, algas tegelikult ühiskonnas juba kunsti hierarhilise positsiooni lagunemise protsess. Johannes Saare analüüsi kohaselt hakkas 1993. aastal sadama kunstile laiemast ringist kaela “ränki süüdistusi rahvusliku kultuuri alustalade lõhkumises”. Kunsti tõlgendati üha enam moraalse allakäigu tõendina ning seda seostati pigem millegi lagundamise kui millegi uue tekkega.⁶¹

1995. aasta üldkogu jätkab juba idanema hakanud arenguid – järk-järgult jäi vähemaks must-valget paatoslikku kõnepruuki, praktiliselt ei viidatud enam kunstnikkonnale kui eestlaste identiteedi hoidjale või alusele. Nagu eelmiselgi üldkogul keskenduti suuresti majanduslikele ja institutsionaalsetele küsimustele. Juba kostsid manitsused hakata tegema otsuseid, lähtudes “mitte tunnetuslikust meeldivusest, vaid majanduslikust tõest”.⁶² Kutsuti üles soodustama erainitsiatiivi, eravastutust. “Nii kaoks ära lõputu teema – mida me siis tahame, kas kunsti või raha. Iga peremees vastutab oma ateljee, oma toodangu müüdavuse eest ise.”⁶³ Peatuti ka institutsionaalsel küljel, soovitades muuta organisatsioon taas tsentraliseeritumaks.⁶⁴ Sztompka kultuuritraumale viitavad veel ütlused, et viimased aastad olid šokeerivad ja trööstitud, sest kaotatud olid senised nõukogudeaegsed privileegid, kuid optimistliku noodina jäi kõlama, et pendel, mis oli seni vaid allamäge sööstnud, hakkab vaikselt suunda muutma.⁶⁵

Sarapiku hinnangul on 1995. aasta piiriks, mil paljud utopiad soikusid ning valitsesid kõige teravamad vastuolud.⁶⁶ Ka üldkogude diskursust jälgides saab järeldada, et ideoloogia jäi sellest ajast alates institutsionaalse poole ees täiesti

⁵⁹ EKL R-1665, n 2, s 1168, 137.

⁶⁰ **Sarapik, V.** 1990. aastate Eesti kunsti postsemiootiline pööre. – Rmt: Ülbed üheksakümnendad, 282.

⁶¹ **Saar, J.** Sitt lugu, 329.

⁶² EKL R-1665, n 2, s 1193, 12.

⁶³ Samas, 11.

⁶⁴ Samas, 15.

⁶⁵ Samas, 12.

⁶⁶ **Sarapik, V.** 1990. aastate Eesti kunsti postsemiootiline pööre, 282.

varju. Sarapik sedastab, et 1995. aastaga lõppes ka kümnendi kõige põnevam osa ning järgnev oli vaid selle järellainetus.⁶⁷ Ka sellega saab nõustuda, jälgides põgusalt kaht järgnevat üldkogut.

1998. aastal toimunud üldkogul domineerisid jälle kord institutsionaalsed küsimused. EKL oli muutunud korralduslikuks institutsiooniks, mille peamiseks ülesandeks peeti kunstnike kutsehuvide eest seismist ja sotsiaalset kaitset.⁶⁸ Institutsionaalsed identiteediotsingud polnud veel lõppenud, sest olulisel kohal olid küsimused, milliseks EKL kujuneb. Tunnistati, et majanduslik seis on paranenud ning see andis teatavat kindlustunnet.

Ka 2001. aastal alustas liidu president oma kõnet majanduslikest küsimustest. Institutsionaalsel pinnal oli olukord stabiliseerumas – seda eelkõige finantsilises mõttes. EKL teenis oma vahendid ise.⁶⁹ Küsimuse all oli küll kunsti prestiiži tõstmine ühiskonnas, kuid enam ei suhtunud kunsti kui rahvusidentiteedi hoidjasse, vaid kui ühiskonna ühte kultuuriväljundisse, mis oleks võinud olla suurema kõlapinnaga. Räägiti sellest, et kunstnikkond oli muutunud asjalikumaks ning asisemaks⁷⁰ – seega peatuti veel kunstnike identiteedil ning selle muutumisel, kuid pigem oli aktsent ühiskondlike muutuste kajastumisel kui mingi uue identiteedi tekkel.

Kokkuvõtteks võib öelda, et EKL-i üldkogudel jälgitav areng peegeldab Sztompka kirjeldatud kultuuritraumat. Kunstnikel (ning kultuuriinimestel laiemalt, nagu ka paljudel teistel ühiskonnakihtidel) kadus nii institutsionaalne kui ideoloogiline jalgealune. Kuigi ideoloogiline ümbris vahetati diskursuses kiirelt uue vastu, säilisid esialgu vanad mõttestruktuurid – samad väärtuspesad asendati vastanditega. Seevastu institutsionaalse (ja eriti valusalt selle kaudu ka finantsilise) baasi kadumine väljendus selgemalt ning just selle institutsionaalse aluse kadumisel tekkinud “trauma” likvideerimisele läks enamik EKL-i energiast. Sellega tegelemine varjutas ajapikku ideoloogilise poole ning viimane loksus institutsionaalsete ümberkorralduste varjus justkui ise paika, taandudes aksiomist, mille kohaselt kunst kultuuri osana on ühiskonnas toimuvate protsesside alus. Väärtustati iseendaga hakkama saavat kunstnikku ning samasugust organisatsiooni. Järk-järgult kadus nõukogude ajal juurdunud institutsionaalne ühtsus.

Institutsionaalse turvatunde loomine on aga jätkuv protsess – kõigil seni iseisvusajal toimunud üldkogudel on vastu võetud EKL-i uus põhimäärus. See on selge märk institutsionaalse korra ja normeermise vajadusest, mis igal aastal kinnitust saab. Institutsionaalse normeermise taga on sisemine ebakindlustunne, mis otsib kindlust piiride defineerimisel ehk põhimääruste vastuvõtmisel. See näitab, et institutsionaalset ühtsustunnet siiski vajatakse.

Giddensi poolt ära toodud toimetulekumehhanisme võib selgesti vaadelda ka EKL-i üldkogusid jälgides. Nendest kaks esimest (ignoreerimine ja igapäeva-

⁶⁷ Sarapik, V. 1990. aastate Eesti kunsti postsemiootiline pööre, 282.

⁶⁸ EKL R-1665, n 2, s 1215, 15.

⁶⁹ EKL R-1665, n 2, s 1215, Jaan Elkeni kõne, lk 1.

⁷⁰ EKL R-1665, n 2, s 1215, Maarja Unduski kõne, lk 1.

probleemidele keskendumine; optimism ja usk, et kuidagi lähevad asjad paremaks) toimusid tõenäoliselt enne 1989. aastat. Esimene neist toimis edukalt hallil stagnatsioonial, mil ignoreeriti identiteediprobleeme ning keskenduti vaid institutsionaalsetele rituaalidele. Teine – optimism – toimis aga eufoorilisel ärkamisajal, mil räägiti helgest tulevikust demokraatia, vabaduse ja teiste mütoligiseeritud mõistete võtmes. Ent Giddensi poolt välja toodud kolmas toimetuleku moodus – küüniline pessimism koos lahenduste edasilükkamisega – on selgelt jälgitav 1989. aastal, mil domineerisid halav tonaalsus ning jätkusid ähvardused saabuvast hukust, kuid puudusid lahendusvariandid. Alates 1992. aastast vahetus kolmas järk-järgult neljandaga – astuti reaalselt ohuallikatele vastu (hakati tegelema institutsionaalsete küsimustega ning kõrvaldati aegamisi nõukogude režiimi kokku kukkudes tekkinud oht kultuurile – rahapuudus). Nüüd on asunud jälle uuele ringile – keskendutakse uutele institutsionaalsetele rituaalidele, mis aga jäävad tõenäoliselt nõukogude omadele totaalsuse poolest alla. See väljendub suuremas (Giddensi mõttes) ärevustundes, sagedamini esinevates vastuoludes, aga ka suurema institutsionaalse turvatunde igatsuses.

KOKKUVÕTE

Stalinistlik võimueliit seisis II maailmasõja järel silmitsi keeruka ülesandega – panna Eesti luterliku kultuuritaustaga kunstnikkond maalima Venemaa kultuuri-traditsioonidest välja kasvanud sotsrealismi vaimus. Peamiseks hoovaks selle eesmärgi saavutamisel said institutsionaalsed vahendid, mille abil loodi panoptikumi atmosfäär, kus kõik selles osalejad teadsid, et nad on kontrollitavad, kuid ei teadnud iial, kunas ning kelle poolt võib kontrollreid saabuda. Stalinistlik institutsionaalne skeem tootis ebakindlustunnet, mis lõi soodsa distsiplinaarse õhkkonna. Diktaatori surres vähenes järk-järgult institutsionaalse süsteemi roll hirmutekitajana ning asendus ontoloogilise turvatunde loojana (Giddensi mõistes). Institutsionaalseid rituaale järgides õppisid süsteemis osalejad selgeks mingid kindlad paikapandud rollid, mille täitmise juhtis mõtted eksistentsiaalsetelt identiteediküsimustelt kõrvale.

Režiimi langedes tekkis teatud ideoloogiline ja institutsionaalne vaakum. Kui ideoloogiline vaakum täideti suuresti pöördvõrdelise nõukogudeaegse retoorikaga (kätteõpitud rollide inerts), siis institutsionaalse jalgealuse kadumine viis selgesti väljendatud kultuuritraumani. Just institutsionaalse turvalisuse kadumise tagajärgedega võideldes leevendus ka ideoloogiline trauma. Kui esialgu käsitleti institutsionaalset traumat ideoloogiliselt (ideoloogilistes sõnavõttudes süüdistati raha kadumises kultuurivaenulikkude valitsust, kes hukutab eestlaste identiteedi), siis hiljem käsitleti vaid institutsionaalseid probleeme, taandades ideoloogilised küsimused. Majandusliku järje paranedes keskenduti uuesti institutsionaalsetele rituaalidele, mis aitavad vältida ärevust tekitavaid identiteediprobleeme.

THE ROLE OF INSTITUTIONS IN SOVIET ART POLICY AND EFFECTS OF DISINSTITUTIONALISATION IN THE 1990S

Raili NUGIN

The article analyses the role of institutions in Soviet art policy and its reflections during the period of regaining the independence and its aftermath in Estonia. It is argued that since the Stalinist official art was a product of social processes initiated in Russia, the outcome was alien to Estonian society. Thus, the methods of the implementation of the model become especially important. One of the most important ways to control the artists was the thorough system of institutions, which helped to accomplish the regime's disciplinary and control mechanisms. The surveillance lines, however, were often double or vaguely defined. Thus, on one hand, the institutions created a milieu of established discipline rituals. On the other hand, the political elite could break those rituals, interfering into art life randomly, making the objects feel uncertain about the control lines, consequently always alert.

After the death of Stalin the institutional rituals lost gradually their role as creators of vagueness, but the disciplinary rituals remained. Paradoxically, these rituals created a feeling of certainty and ontological security. The implemented rituals that worked for decades prevented those in the institutions from thinking too much about the existential questions of identity or ideology and they acted according to the roles acquired.

After the collapse of the Soviet Union a certain ideological and institutional vacuum emerged. At first the ideological vacuum was filled with a value structure similar to that of Soviet times, but the layers of that structure were filled in with different values. The pathos and demagogy used by the Soviet elite remained the same in the discourse of the leaders of art institutions. Similarly to Soviet times, it was claimed that society rested on ideology and cultural identity. As for the institutional vacuum, it reflects a cultural trauma. People talk about the baneful new system, which can lead the artists and the entire society to doom. Yet, at first the artists do not admit the need to change themselves. Step by step the institutional problems take over the ideological discourse about identity. Steps are taken to survive in the present situations and all the energy is committed to survival. Thus, gradually the ideological discourse stays behind and transforms into the concept that art and culture is just one side of society. Society does not rest or depend on culture any more.

THE END OF SINGING NATIONALISM AS CULTURAL TRAUMA*

Aili AARELAID-TART and Anu KANNIKE

Institute of International and Social Studies, Tallinn Pedagogical University, Estonia pst 7, 10143 Tallinn, Eesti; aarelaid@iiss.ee, anu@iiss.ee

The article analyses how the Estonian Singing Nationalism as a counter-cultural system of values that served to protect national identity lost its *raison d'être* after the restoration of independent statehood, consequently bringing about the need for a substantial mental “inventory” and re-estimation of the Soviet past. This sudden and painful conflict where old values collide with a turbulent inflow of new ones is interpreted as a Cultural Trauma. By applying P. Sztompka’s typology of reactions to cultural trauma and A. Hirschmann’s exit-voice model, the authors outline four groups each employing different strategies for coping with the traumatic loss of the Singing Nationalism. The necessity of coping with the crumbling of former identities created a novel assessment of folk cultural activities, relating it with some fresh concepts of Estonian national identity in the global era.

INTRODUCTION

In Eastern Europe the 1970s and 1980s laid a foundation to many national liberation movements that eventually developed into large-scale protests, ultimately resulting in the collapse of the Soviet Union. The central value-constellation of the national dissatisfaction of Estonians is henceforth referred to as Singing Nationalism (SN)¹. It was similar to such social mobilizations as the Polish trade unions, the Hungarian green movement, Czech human rights organizations etc. The special feature of the Estonian counter-cultural movement, derived from its basis in the traditions of folk culture, was an abundant use of artistic codes. Artistic mobilization against totalitarian systems has also occurred elsewhere in Europe, e.g. the poetry festivals of the Catalans as a collective mobilization²

* The research has been carried out under ESF Grants No. 3171 and 5950.

¹ For details on Singing Nationalism see p. 7.

² **Johnston, H.** *Tales of Nationalism. Catalonia, 1939–1979, 1991.*

against the Franco regime, or the Sámi Silent Resistance³. The collapse of Socialism inevitably brought along a major challenge to such collective mobilizations, as their historical task was fulfilled. Tens of thousands of people faced a situation where a model that had worked for years and had become totally routine suddenly became useless. Of course, it was painful and difficult to relinquish it, which led to a traumatic departure. Something like an after-Socialist hangover took place⁴. People had got accustomed to a system of attitudes and values rooted in the experience of many generations, thus turning into their “own”, even dear to their hearts. It was no longer necessary to defend this oppositional “own” against anybody, since the Soviet “alien” had ceased to exist. As a result, the SN that in Soviet Estonia had largely become synonymous with national identity (“The Estonians are a singing nation”, “Our famous song festival tradition keeps us together” and other verbalizations of this assessment), started to lose its value rapidly.

REASONS FOR THE OUTBREAK OF CULTURAL TRAUMA

All of a sudden the SN was no longer necessary, but the path of innovation seemed unknown and risky. To analyse the radical and dangerous Post-Socialist change of identity, we apply the theory of cultural trauma (CT) as a theoretical framework. It is a relatively new paradigm introduced into the social sciences only over the past decade.⁵ The CT theory emphasizes that under very rapid social changes (wars, coups d'état, economic or natural disasters etc.) societies experience clashes between different value-constellations, which ends in serious adaptation difficulties for the majority of people. Of the basic human behavioral fears, listed by F. Riemann⁶, the two that become unleashed in a situation of CT are the fear of crucial change and the fear of losing identity. The attitudes developed earlier are usually considered to be one's “own” while the collection of newly emerging values and behavioral patterns are regarded as “alien”. P. Sztompka interprets CT as a situation where the traditional values clash with some “alien” and incoherent ones. The most noticeable symptom of a condition conducive to trauma is people

³ **Stoor, M.** The Sound of Sámi Silence – Avoiding a Conflict in Public as a Strategy of Survival. – Abstracts. Crossroads in Cultural Studies, June 29–July 2, 2002 Tampere, Finland. Series B: 40, 2002. Department of Sociology and Social Psychology University of Tampere, 134–135.

⁴ **Sztompka, P.** Civilizational Incompetence: The Trap of Post-Communist Societies. – Zeitschrift für Soziologie, 1993, 2 (April), 85–95.

⁵ **Alexander, J. C.** On the Social Construction of Moral Universals. The “Holocaust” from War Crime to Trauma Drama. – European Journal of Social Theory, 2002, 5(1), 5–85; **Neal, A. G.** National Trauma and Collective Memory. New York, 1998; **Eyerman, R.** Cultural Trauma. Slavery and Formation of African American Identity. Cambridge, 2001; **Sztompka, P.** Cultural Trauma. The Other Face of Social Change. – European Journal of Social Theory, 2000, 3(4), 449–466, etc.

⁶ **Riemann, F.** Hirnu põhivormid: süvapsühholoogiline uuring. Tartu, 1999.

talking and trying to do something about it.⁷ Thus, CT is a social discourse whereby people collectively look for ways or strategies of coping with the severe conflict between “us” and “them” and thereby through innovative practice dislodge the boundary marks of the existing identity.

The present analysis of CT discourse relies on empirical material that consists of a collection of biographies (interviewer: A. Aarelaid, N72) as well as a series of focus-group interviews with some of the animators of folk culture (carried out in 1998, N14; 2003, N18).

CT discourse is one of the strongest self-reflexive and self-shaping expressions of the culture-carrier. It contains the dialectics of continuity and interruption, which are needed to simultaneously change and strengthen the national identity. A need to reorganize one’s cultural space and memory is actualized in such periods where the normal development of culture is strongly disturbed and any further directions of development are often hard to predict. The politically successful restoration of independent statehood in Estonia in 1991 brought along a demand for a substantial mental “inventory” and the re-evaluation of the Soviet past, thus becoming a case of CT.

The long-lasting desire of the peoples of the former Socialist block was to be liberated from the Communist dictatorship. Several generations grew up during the Kremlin time. The hidden desire for freedom was rooted in the cultural memory of those people, acquiring the form of certain ideals and practices that were transmitted to many subsequent generations⁸. The few outbursts of anti-Soviet protest (Poland and Hungary 1956, Czechoslovakia 1968) met a bloody defeat and turned into clandestine value-constructions of a counter-cultural nature. The Estonian SN can be compared to the mission of the Catholic Church in Poland and Lithuania after World War II, as the latter was also formed over the course of decades and became a taken-for-granted counter-cultural system of values, protecting the national identity for the growing generations.

The conservation of pre-war nationalism in the Baltics and its transformation into a form of anti-Soviet collective consciousness is not identical with the straightforward dissident movements of Eastern Europe. As is generally known, the latter intensified soon after the Helsinki convention in the late 1970s, and mainly carried a political message (violations of human rights, brutal occupation of independent nations, etc.). Only small informal groups who were directly opposed to the official public sphere were connected with the dissident movements. A wider, national-level resistance was more informal and vague, as it was partly put up in the private sphere. In the Socialist system the “informal and formal spheres were completely mutually exclusive. What was allowed to be expressed in one sphere was – almost

⁷ **Sztompka, P.** *Op. cit.*, 456.

⁸ **Kannike, A.** Kodukujundus kui kultuuriloome: moe ja traditsiooni dialoog. – In: *Kultuuride dialoog. Acta Universitatis Scientiarum Socialium et Artis Educandi Tallinnensis, Humaniora*, A20. Ed. A. Aarelaid-Tart. Tallinn, 2001, 143.

automatically – perceived as non-valid in the other”.⁹ At the same time the opinion-mobilizations connected with the historical traditions of national cultures were formed in a social reality that is defined as the **private-public sphere**. “In contrast to the “second society” the “private-public” sphere did not have the character of an exclusive field of communication within a particular social milieu.”¹⁰ The specifics of the Estonian SN manifested visibly in the sovietized public sphere; its infrastructure was even financially supported by the state. To glorify the Communist Party and Marxism-Leninism, ten nationwide Song Festivals were organized by official institutions in the period 1947–1990. At the same time the common folklore-based activities within the Estonians’ private communication circles had a clearly anti-Soviet coloring. Thus, singing and dancing together in a perfectly traditional style was a social phenomenon that vividly reflected the existence of double mental standards so typical of the Soviet society. As such it had become an organic way of national existence and part of the biographies of different generations. The following extracts from biographies illustrate how Estonians interpreted choir singing and folk dancing as purely anti-Soviet activities in their lives.

Man, b. 1936: *After the Hungarian events the tradition of student caps was gradually restored. At first choirs got caps. I sang in a male choir. These were totally national-minded organizations. At all our meetings we sang prohibited songs, discussed the Estonian cause. As an encore we sang “My fatherland, my pride and joy” and “I was told in my childhood...”, that is, the songs that were removed from the official repertoire of the song festival.*¹¹

Man, b. 1946: *My career as a folk dancer started already in Tallinn Secondary School No. 46 under the supervision of Alfred Raadik and lasted all through the university and even longer... It was a form of social experience that trained both body and soul. The body – just to be in good shape, dancing was an alternative to sports. The soul – to enjoy oneself, and I guess that there was more than enough Estonian-ness in it. We went to folk dance festivals in Estonia and the Baltic “Gaudeamus” festivals, everywhere there was our own Estonian folk dance, we felt that we were Estonians through and through even when we danced Russian dances. Folk dance has, indeed, been a serious form of transmitting Estonian nationalism.*¹²

Woman, b. 1959: *It was just the Finno-Ugric mentality that we opposed to the imperialist ideology. I sang with several friends in the folk ensemble “Hellero”. With this ensemble we made numerous trips to Russia, to meet other Finno-Ugric peoples. These trips strengthened our identity as Estonians, and we clearly opposed that to the surrounding political reality.*¹³

⁹ Oswald, I., Voronkov, V. The “Public-Private” Sphere in Soviet and Post-Soviet Society. – European Societies, 2004, 6(1), 107.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Authorized translation from Aarelaid, A. Ikka kultuurile mõeldes. Tallinn, 1998, 146.

¹² Ibid., 181.

¹³ Ibid., 228.

Being realized in the public-private sphere, the SN acquired a habitual character and involvement in choir singing or folk dancing was considered an important factor in children's upbringing. State support for such activities was self-evident. People developed a habit – even while singing Soviet repertoire – of thinking about being an Estonian in the first place. Such an essentially double-faced constellation of values became a way of preserving one's identity during the four Soviet decades. In private it manifested as an anti-Russian attitude, but for the official sphere one often behaved in a hypocritically Soviet-minded manner. The very concept of folk culture came to be limited to **folklorism** – mainly singing and dancing, and, to some extent, handicrafts in an ideologically censored and strongly stylized mode. Another example from a long-time patron of women's crafts illustrates how closely the penchant for protest and collaborationist attitudes were intertwined.

Woman, b. 1914: Women's crafts were in disgrace in the 1950s as a stale bourgeois phenomenon. In the 1960s pupils' exhibitions started to be organized and crafts based on folk art were once again praised. Masters of respective fields analyzed and evaluated the exhibitions. Exhibitions were arranged on the school level, regional level and republican level. The crafts of Estonian schoolchildren were also introduced at international exhibitions in Moscow and the Socialist countries and they were awarded medals. In 1967 a new campaign was started – 100 national souvenirs to friends from the sister republics on V. I. Lenin's anniversary.¹⁴

Thus, for the SN, the CT provoked by the collapse of Socialism works on more than one level. The enemy against whom the counter-cultural value system was once built up is rapidly disappearing. Correspondingly, many of those who previously aspired for freedom become disoriented in their activities and feel deceived. The mass folklore movement ceases to be a phenomenon of the public-private sphere because the “social demand” for such a double game vanishes and interest in folklore has separate positions in the public and private spheres. The final rise of the “iron curtain” is accompanied by a massive influx of Western values as well as commercial culture. Against this background the former counter-cultural values no longer have the meaning they used to have. Thus, the end of the Socialist worldview inevitably brought about a sort of mental agony of its opponents that can be regarded as CT. In order to understand the dialectics of the triumph and the decline of the SN, we will continue with a brief examination of its history.

THE UNRAVELING OF SINGING NATIONALISM

The tradition of choir singing in Estonia was a direct loan from the German culture and the first Estonian Song Festival followed the model of the Baltic German song contests quite accurately. But from that time on the get-together

¹⁴ Ibid., 175.

with singing songs and delivering speeches in Estonian was considered to be the self-creativity of a nation standing up against a dominating foreign upper-class atmosphere regarding the Estonians as second-rate country-people. Due to the impact of the first national song festivals the choral and orchestral societies became the most important Estonian cultural institutions throughout the final third of the 19th century. Continuous enlargement and renewal of those institutions helped the Estonians to establish themselves more and more as a separate nation, different from the foreign dominant power-groups of Germans and Russians. One could say that Estonians gradually sang themselves into a modern nation.

In the years of the independent republic (1918–1940) the tradition of song festivals was profoundly ritualized as a patriotic event. The Estonians were proud of having that kind of a nationwide feast intended for declaring their identity and solidarity. Thousands of local singing and dancing societies were interpreted as institutions defending national sovereignty. The song festival itself was seen as a regular manifestation of cultural self-being. “Not only was new choral and orchestral music needed for the festivals themselves, but increasingly the best works from all musical genres were presented during concerts coinciding with the national song festival.”¹⁵

In the 1940s, after the occupation of the Republic of Estonia by the Soviet forces, a process began that could be called **the conservation of nation-building**. The normal course of developing the institutions necessary for the functioning of a nation-state was interrupted. As Estonia was too small to take up arms, only a peaceful way of resistance was conceivable. Thus, traditional folk culture played an enormous role in the process of consolidating indigenous Estonians under the rule of a Communist-Party state and operating as a semi-legal alternative structure for maintaining national identity. Ironically, every kind of amateur art and folklore activity was encouraged by the totalitarian state. Seizing that restricted legitimacy from one side, and a huge state financial support from the other, the Estonians built up a unique phenomenon in their cultural field – the **Singing Nationalism**. Namely, the Estonians managed to convert their historical tradition of song festivals, officially allowed by Moscow within the boundaries of amateur folklore activities, into an original nation-wide protest movement.¹⁶ The grand event of the Song Festival taking place every five years (with 30, 000 singers, 10, 000 dancers, more than one hundred thousand spectators) was transformed into the key-event carrying and defending the national identity of indigenous Estonians. The establishing of local choirs and folk-dance groups (some 4000 in all with 60, 000 participants, or every 15th Estonian) was regarded as a vital activity, all the more as there was state financing for these. The learning of folk songs and folk dances, the sewing of folk-costumes, the organizing of local one-day singing festivals and regional singing competitions etc. acquired a disproportionate magnitude and grew into a specific form of social mobilization. The processions and two-day concerts

¹⁵ Raun, T. Estonia and Estonians. Stanford, 1991, 37.

¹⁶ See: Kuutma, K. Laulupidu kui kodanikualgatuse erivorm. – In: Kodanikualgatus ja seltsid Eesti muutuval kultuurimaastikul. Ed. A. Aarelaid. Tallinn, 1996, 39–48.

of the Song Festival turned into anti-imperial political demonstrations, regardless of the ever-present attempts to steer the repertoire of these festivals towards something more in accordance with the Communist ideology.

Such support for the Estonian national identity could be interpreted as “the Otherness” from the point of view of the Soviet ideology declaring that culture ought to be “national in form and Socialist in content”. The Singing Resistance as an opposing partner could not exist as an independent cultural phenomenon. On the contrary, it could become real only by accepting the severe and inflexible dominant culture that aimed to mix national self-being into the “melting pot” of a “unified Soviet nation”. The Singing Resistance was a “carnavalesque” dialogue between two opposite value-systems that had a common contextual background binding them together like Siamese twins. It converted the dominant ideological paradigm into a cynical version of “Socialist in form and national in content”.

During the Soviet period the tradition of song festivals was simultaneously reproduced on the central stage and on the backstage. On the central stage or public sphere level ideological correctness was continually tested. For this purpose a new element was introduced into the Estonian song festival tradition: all the various choirs had to jointly perform a cantata praising the Soviet regime and party initiatives. On the backstage level, or private sphere “good old” Estonian symbols, for instance emblems with cornflowers, were displayed and songs from the Awakening Era were performed in order to follow the historical trail of national identity. The dialogue between the two voices concurrently coming from the central stage and backstage created an ambivalence that allowed the opponents, although officially denying each other’s existence, to live together.

A very important event revealing the nature of the public-private sphere was the festival procession where all the participants (about 30, 000) marched on a ritualized trajectory from the central Victory Square to the Song Festival Ground, about 4 kilometers altogether. Officially it was organized according to the patterns and rhetoric of the May and October demonstrations. People carried slogans glorifying the “might, wisdom and greatness” of Lenin, Stalin and the Communist Party in expressions like “Under the banner of Lenin, under the guidance of Stalin, onward to the victory of Communism!”¹⁷ At the same time all participants of the procession wore the national costumes of their native counties to manifest local as well as nationwide identity. The thousands of lookers-on hemming the streets stimulated the participants with nationalist greetings like “Welcome to the brave Estonian men!” or “Long live the Estonian singing tradition!” or “Long live the nice Estonian girls!” etc. This wide discrepancy between written and oral slogans, official and unofficial texts was obvious and ironical; everybody who was able to understand this ambivalent game enjoyed it ardently. The Festival Ground was perceived as a sacred place where Estonians from every county and parish would meet to express their national solidarity. The moment of singing the unofficial

¹⁷ **Zdravomõslova, E., Temkina, A.** October Demonstrations in Russia: From the Official Holiday to a Protest Manifestation. – In: **Temkina, A.** Russia in Transition: The Case of New Collective Actors and New Collective Actions. Helsinki, 1997, 140.

anthem of these festivals, the song “My fatherland...” by G. Ernesaks (first performed in 1947), was interpreted as a ritual manifestation of national protest against the Soviets, against Russification, against foreign pressure. Although from time to time this song was excluded from the official repertoire, it was always sung, and the audience was captured by euphoria, people laughed with tears rolling down their cheeks.

The years 1987–1991 marked a transition period of the national liberation struggle, when broad-based popular movements and restitution-oriented patriotic organizations (the national heritage protection movement, students’ fraternities, the Women’s Society, the Male Choir Society, etc.) called for the restoration of pre-war independence. This unique period in Estonia is known as the **Singing Revolution**, as it was based on the familiar traditions of song festivals. In this period of open struggling for independence, which began in 1987 with a campaign against the use of phosphorite mines in Estonia and culminated with the coup d’état of 1991, the previous institutions of cultural resistance transformed into large, active and victorious social movements. Different cultural practices like amateur folk-music and folk-dance groups or art and handicraft studios, local studies groups and nature conservation societies utilized the organizational capital gathered during the long Soviet period. The Estonians **reshaped** the institutional structure of this **cultural capital and turned it into political capital**¹⁸. Based on the song festival tradition as the institutional structure of an ethnocentric counter-culture, they established an open set of politicized institutions serving in the struggle for national independence within just a few months. The same persons who had earlier participated in the above groups now incited people to take part in the Singing Mass Protest Actions in June 1988 and in the formation of cells of anti-Soviet organizations like the Popular Front and Estonian Citizens’ Committees.

After the independent statehood was restored, the Popular Front organized a mass meeting at the Song Festival Ground to glorify FREEDOM. At this meeting people once again joined their voices to sing their favourite songs from the traditional choir repertoire as well as some new songs that had been created in the years of the Singing Revolution, and delivered festive speeches full of national pathos. However, this also marked the end of the Singing Revolution and SN had to start looking for a new face.

TRAUMATIC DECONSTRUCTION OF SINGING NATIONALISM

SN as the primary arena for folklore activities had developed in a closed society and attempts to conserve it in a society that was opening up actually provoked moments characteristic of CT. These include the old values conflicting in a sharp and painful way with a turbulent inflow of a new and unknown value

¹⁸ In the sense of P. Bourdieu.

constellations. The construction of identity that had been built on the SN was relatively mono-structural (predominantly carried by folk culture groups). As such it was well suited for a small and economically not very differentiated nation. A result of the annexation was that a non-Estonian community constituted nearly two fifths of the population, settling in the historical territory of the *ethnos*. This is also important from the point of view of the SN. The world of folk costumes, folk festivals etc. remained a refuge for the Estonians to which the Russians had no access. To some extent such ethnic resistance also included an opposition of the countryside and the cities. The majority of Estonians were still connected with the countryside and folk traditions, but the foreign labour that had poured into towns often represented a migrant culture without solid roots. Such had been unknown in Estonia until then. The Estonian-Russian cultural segregation that was part of everyday life was also part of the Singing Nationalism as a leading idea. Some quotes from biographies illustrate just that:

Man, b.1961: *In our home the attitude was clearly different from the official ideology. Mother was Estonian-minded, father more collaborationist. At the same time father had been a “Finnish boy” (a voluntary in the Finnish army during WW II, – A.A.), already the military training teacher in high school had injected Estonian-mindedness into the boys. Now and then father would write some piece on the history of the Communist Party, calling it hackwork. An anti-Soviet attitude was obvious everywhere around me all the time; it was not active resistance, but a total style. Everybody was saying: “Don’t jump around like a Russian!”, “In these clothes You look like a Russian!”*¹⁹.

Woman, b. 1979: *The defiance and revolt of my parents’ generation against the enforced ideology was expressed in keeping the old traditions and heritage alive.*²⁰

In the enthusiastic mood of liberation it seemed natural at first that the myth of “singing Estonian-ness” should preserve and even grow. The nationalism built on the song festival tradition had, after all, 120 years of history behind it, and one intended to develop it further after the republic was restored (even a joint song festival of Estonian and American choirs took place). Before the start of the occupations in 1940 Estonia had clearly been a society of small farmsteads with strong patriarchal traits and no remarkable upper bourgeoisie, if one ignores Baltic German historical aristocracy. The majority of the population lived in villages and was engaged in small-scale agricultural production. One of the main forms of social networking were village societies that primarily cultivated activities based on folk culture. Under the conditions of the so-called Silent Era of the 1930s, a mechanism of national propaganda was introduced that also praised national handicraft, especially the making of folk costumes, home decoration, choir singing and folk dancing as important values and activities.

¹⁹ Aarelaid, A. Ikka kultuurile mõeldes, 230.

²⁰ Kannike, A. Kaks põlvkonda, üks rahvakultuur. – In: Rahvakultuur ingliska ja internetiga. Ed. A. Aarelaid. Tallinn, 1999, 55.

After the restoration of independence in 1991, nostalgic idealism was widespread. One dreamed that small-scale farming would be restored, while every Estonian would share the enthusiasm for song festivals and the state would subsidize nationally minded societies. This was a distinctive case of Post-Socialist nationalist euphoria characteristic of the whole Eastern Europe, accompanied by the mushrooming of political parties grounded on national ideals. However, such an idealistic vision of folk culture and national future was not to last very long.

Post-socialism in Estonia was accompanied by large-scale re-privatization, the official dissolution of collective farms, the establishment of a liberal trend in economy and a fragmentation in party politics. Besides a rapid outburst of economic initiative, social inequality quickly started to develop. The infrastructure set up for the reproduction of folk and youth cultures during the Soviet period (local clubs of collective farms and trade unions, pioneers' houses, children's hobby groups or hobby schools etc.) started to languish. The salaries of cultural workers grew much slower than in other professions. The low income of the population introduced the requirement for longer working days and thereby minimized the free time available for participation in social life. Thus, involvement in folk culture was hindered by lack of time, money or place and thus the SN was deprived of its material basis. To illustrate these developments, here are some extracts from interviews with people who were actively involved in folk culture.²¹

The cultural director of a parish: *I come from a coastal area where, thanks to the last ten years, such a change has taken place that big fishing collective farms have disappeared and also such big Soviet-time machines that financed culture. Previously everything was free – folk costumes and instructors. Then all this died out. And those miserable folk costumes are still used in some places. There was a long dispute over who would get those costumes. Now the parish commune tries to solve the problem and take measures to preserve them. Societies are being revived once again, they come together because they need such gathering, they do not get paid now and people hardly come to events if they have to pay* (interview of March 10, 1999).

A cultural worker from Pärnu: *For example in the town of Pärnu all the groups of ELO (Estonian Children's Organization, formed on the basis of the former Pioneer Organization – A.A.) were dissolved with a decision of the Council of Headmasters, and the children who had had something to do before that, remained unoccupied. Now elsewhere in the republic these ELO children are active again, in Raeküla school it is being restored, some children were sent to study in Tallinn, but all this takes time. Secondly, all the financing of school hobby groups was taken away, it was told that they would go to the Pupils' House together – but there is room only for a handful of children there. Schools should be full of circles in the evening, but they are not. This really breaks my heart* (interview of April 14, 1999).

²¹ In 1998–1999 15 focus group interviews were carried out, see also: **Aarelaid, A.** Rahvakultuuri piirid määrab dialoogisuutlikkus. Kogumik: Kultuuride dialoog. Acta Universitatis Scientiarum Socialium et Artis Educandi Tallinnensis, Humaniora, A20. Ed. A. Aarelaid. Tallinn, 2001, 117.

After the Republic of Estonia was re-established in 1991, a certain lustration of the SN began. Alongside with an active negation of the whole Soviet past one also questioned the existence and meaning of the resistance culture of the 1970s and 1980s. Some circles started stressing the collaborationist character of the Soviet-time song festivals. Quite a considerable part of the youth of the early 1990s looked at folk culture with a shrug and regarded dancing enthusiasts as freaks: “*singing under the Song Festival arch seems like artificial resuscitation of an ancient dinosaur.*”²² The young generation embraced the cultivation of one’s body – fitness, aerobics, weight watching etc. Folk culture came to be seen as a hobby of those who did not have enough money to pay for “sensible” things.

The exclusion of Russians as “aliens located beyond the boundary”²³ was a clear value orientation of the SN. However, building up a new independent statehood ethnocentrically proved to be painful for Estonians. International organizations looked at the foreigners who had arrived here in the occupation years as minorities needing protection. In Estonia, like in Latvia, the majority of Russians who had arrived here after 1944 could not speak the language of the local people and regarded studying it with uncaring superiority. This proved unexpectedly favourable for building a resistance culture as in most cases the “dumb” Russian clerks just failed to understand the bursts of nationalism based on the Estonian folk culture. However, as the reconstruction of independent statehood began, the OSCE and other relevant organizations started to demand that the 900,000 Estonians ought to integrate the 600,000 non-Estonians quickly into a young democracy, and additionally set up a massive instruction course for the “foreigners” to study the sacred mother tongue of the aboriginals. Thus the Estonian state passed an integration program and received money for this from European support foundations. Trying to carry out such an enormous task meant breaking the national criteria of identity associated with the SN. The following quote from a newspaper represents an extreme example of the painful identity-related outburst of the Estonians.

Every nation has its own culture. The problem is that the specimens of homo soveticus who are the strongest opponents of our way as well as other democratic ways of development, have grown up and still live in a so-to-say outside culture. They either have not had or no longer have a connection with their own national culture, they either have not had or do not yet have a connection with the Estonian culture. They even cannot recognize it as a basis. Living without cultural connections, they do not understand what is proper or improper, beautiful or ugly. Of course they feel bad, because of the void in their souls. For children it is even worse. We know that such kind of anxiety can grow into apathy or aggressiveness. We probably ought to help these people to find themselves. Either they go on raging with the price of self-destruction, or return to their homeland, to

²² **Kannike, A.** Kaks põlvkonda, üks rahvakultuur, 58.

²³ On exclusion of foreigners as a typical strategy of ethnic defence, see: Dictionary of Race, Ethnicity & Culture. Eds. G. Boloffi, R. Bracelenti, P. Brahman, S. Gindro. London; New Dehli, 2003, 70.

*their relatives and cultural and social connections, or they start building a new home in Estonia in a constructive manner. What could be a fourth option? To subjugate Estonians in their fatherland, establish new slave camps to exterminate the dissidents?*²⁴

Besides infrastructural and ethnopsychological factors, the consumer culture that struck the Estonians without their participation in importing it, appeared as a powerful challenge to the SN. Due to a neighbourhood of countries with very high living standards and the eagerness of foreign investors, the Estonian market was quickly filled with all sorts of trendy goods and services. Although many people still cannot afford them, they have provoked a fierce competition of value attitudes. Home-knitted or crocheted jackets face a tough competition with prestigious brands, local choirs compete with an endless stream of CD-music. But as handicraft and thereby the continuation of the national substance are still seen as possessing a certain value, such rivalry is, for the time being, viable.

Librarian: I am one of those children whose hobbies used to be choir singing and folk dancing. For me, this actually was the whole folk culture. Now when I have travelled around more, it seems to me that it was kind of a campaign. When we had Soviet power and the iron curtain – then namely that helped us to remain Estonians. Today I rather understand folk culture as what has been transmitted from mouth to mouth and from hand to hand inside the family, because there are very few families where nobody would wear ornamented gloves, socks knitted by grandmothers or home-knitted woolen jackets. This has been regarded as very self-evident that I have a piece of clothing woven by hand, maybe even made of the wool of my neighbor's sheep. That is folk culture, plus the old tales that our grandparents and parents have told us. Things are not hopeless (interview of February 9, 1999).

Thus, the SN that through many generations had become a synonym for folklore-based self-initiative, and that clearly functioned as a national protest culture, gradually became incongruent with itself. There appeared a need for separating the political, economic and tradition-keeping aspects of the folk culture. This process can be also regarded as deconstruction of the SN.

STRATEGIES FOR COPING WITH THE TRAUMATIC LOSS OF THE SINGING NATIONALISM

There are several ways how the Estonian society reacts to the CT. The essential difference from the Soviet period is that people are facing fundamental changes that encompass not only the folk culture but also the whole contextual system of its functioning. Further on it will be analyzed how the CT is expressed

²⁴ Quoted from: **Nugin, R.** Meedias kajastuv eestlaste mina-pilt 1991. ja 2001. aastal. – Acta Historica Tallinnensia, 2003, 7, 170.

in the discourse of particular groups engaged in folk culture. This demonstrates how different groups use folk heritage for maintaining their national, group and individual identities and how they construct different versions of the folk culture model to overcome the situation of identity crisis.

The various manifestations of the CT are closely connected with alternative and conflicting concepts of the past and visions of the future. At the same time the ways of coping with the CT depend on the range of possible communication partners and also how open to dialogue the different segments of society actually are. By applying R. Merton's typology of adaptations to anomic conditions, P. Sztompka describes four common strategies that are applied in reaction to a cultural trauma: retreatism, ritualism, adaptive innovation and cultural rebellion.²⁵

The coping strategies can also be considered within a general framework of the "exit-voice" model described by A. O. Hirschmann. When speaking about the dysfunctional behaviours of any economic, social or political system and organizations in general, he argues that the society must be able to marshal from within some forces which will make as many as possible of the faltering actors to revert to the behaviour required for its proper functioning.²⁶ Hereby two alternative but mutually connected strategies dominate: the exit option – leaving the system; and the voice option – expressing dissatisfaction to authorities, general protest.²⁷ The proportion of the two options used in a community depends on the population's general readiness to complain and on the availability of such institutions and mechanisms that can effectively communicate these complaints.

By combining the above-mentioned two classifications and observing the strategies for coping with the CT, one could delineate certain groups that have come into being due to the fall of the SN as a mass-protest activity in Soviet Estonia. We can see that in many cases retreatment and resistance, on one hand, and resistance and innovation, on the other, appear as two sides of the same coin. These are contrasting, but not mutually exclusive categories. Hirschmann notes that voice is a far more "messy" concept because it can be graduated, all the way from faint grumbling to violent protest.²⁸ Thus, the polyphonic nature of "voice" is also reflected in the typology of these groups, evidently according to their coping strategies.

Exit – Retreat group

Retreatism is a strategy that characterizes the behaviour of groups that are strictly oriented to national tradition, usually uniting people of the elder generation. The groups that identify with orthodox concepts of folk culture see all the changes that took place in the 1990s as negative ones. Their activities aim to reproduce

²⁵ Sztompka, P. Op. cit., 461.

²⁶ Hirschmann, A. O. Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations and States. Cambridge, Massachusetts, 1970, 1.

²⁷ Ibid., 4.

²⁸ Ibid., 16.

folklorism in the purified sense of the word, regarding collectivity as superior to individual creativity. The narrative of a paradise lost dominates the rhetoric of this group.

I still remember so clearly when we used to sit together in the evening. There was no electricity yet. Then we sat in the twilight. Sometimes the women carded wool. Chicken-plucking bees were very popular among us. Then we had all sorts of dung-carting bees, wool-carding bees – that is, all sorts of bees. Later all the young people spent time together, playing... That's what real folk culture is like.²⁹

Their concept of national culture is one of a temporally and territorially limited phenomenon the “purity” of which has to be conserved. This attitude is relatively close to the official image of Estonian-ness – both in the Soviet period and now – with folk culture fulfilling the function of representation and prestige. One’s attitude to present-day realities is passive, and a rigid carrying-on of the traditions is seen as a positive scenario for the future. The solution for overcoming the crisis is considered to include a constant inflow of state subsidies in order to keep the old structures and the mechanisms of massive folklorist education and propaganda going. The usual keywords of this group are “support” and “preservation”. Here, cultural trauma is verbalized from the position of a victim who needs compensation. There is a constant re-dramatization of negative events and distrust of any innovations.

A similar approach is articulated all over the former socialist block. The case of Poland, for example, has been described as follows: “The chase of profit and idolatrous function of money destroy unselfish artistic activity of numerous folk artists and unpaid hobbyist activities of the organizers of spontaneous cultural life. The activity of cultural and folklorist associations is declining... Moral norms, regulating people’s natural relations and sanctioned by folk culture traditions, cease to be valued. Social pathology, like alcoholism and drug abuse, prostitution and terrorism take over everywhere at a quick pace.”³⁰

Exit – Ritualization group

A ritualistic reaction would mean turning or returning to established traditions and routines of the SN, cultivating them as safe hideouts from where to deflect cultural trauma.³¹ In the present-day Estonian state ritualization has a nationwide centerpiece in the song festival that was recently included in the UNESCO list of world heritage. It is a first-rate symbolic event and a cultural priority of the state.

²⁹ **Aarelaid, A.** Rahvakultuuri piirid määrab dialoogisuutlikkus, 113.

³⁰ **Marczuk, M.** Threats to the Folk Culture in Central Europe in the Process of Transformation, and Attempts to Overcome Them. – Selected Papers of the International Conference “Folk Culture at the Beginning of the 3rd Millennium: New Challenges and Means of Support” 6–10 June 2001. Vilnius, 2001, 3.

³¹ **Sztompka, P.** Op. cit., 461.

In the Estonian society not long ago there arose a discussion about the meaning and future of the song festival tradition. Although it is still an important event for many local choirs and dance groups, it cannot be claimed to be a universal national symbol any more. Liberal-minded politicians and businessmen are of the opinion that the state should not subsidize a hobby of a few that is becoming more and more marginal. Among the younger generation opinions are divided: some look at the ritual with irony, whereas some others consider it worthy of being preserved.

Besides the song festival, representative and governmental organizations are interested in other major successful projects that offer prestige value in the international arena for the state. Therefore, those local projects that are led by (former) professionals have a much greater chance to win state support. These activities usually belong to mainstream folk culture, while alternative ideas or projects presented by “unknown” leaders have to face a tougher competition.

VOICE – RETREAT-RESISTANCE GROUP

Quite frequent in Estonia are voices of resolute resistance to all new cultural processes accelerated by the changes of political regime and the transition to market economy. The people who articulate such a general resistance largely coincide with the group whose reaction type falls under retreatment. Earlier it was an absolute cultural norm in Estonia to recruit the next generation for the same kind of folklore or other traditional associations. Now an interruption in the social heritage has taken place – the younger generation has refused to continue these activities in the same way. The elderly describe the young as lacking any interest in folk culture, passively adapting to mass culture and unwilling to co-operate. Actually some new factions have arisen among the younger people whose ideas are increasingly shared by this age-group. These young enthusiasts also emphasize a strong opposition to foreign influences. However, they are more active and regard new projects in the field of folk culture as an uncompromising mission, a positive alternative to the levelling tendencies. In their opinion, culture should not be developed according to business logic.³² This approach characterizes, for example, the Genuine Culture (*omakultuur*) movement and the half-professional or professional folk musicians who have graduated from the Viljandi Academy of Culture, the folk-life activists participating in the Native Place (Kodukant) movement and also the Institute of Rural Sociology at the Estonian Agricultural University.

The native-cultural development of Estonian statehood is possible only on the basis of the archetypes of a parish-centered peasant culture with its animated relation towards nature. For the Estonian elite suffering from an identity crisis the heritage of the indigenous population has no meaning... even in nature protection, eco-tourism and folk music we import values,

³² **Barkalaja, A.** Kuld hobusesõnnikuks, raha lepalhetedeks. – Eesti Päevaleht, 2004, 20. mai.

*knowledge and cultural products from every corner of the world. Even university-educated Estonians (intellectuals?) usually cannot recognize the genuine heritage of their people: just consider that “Õllepruulija” (originally a German folk song “The Brewer”, widely sung in Estonia – A. K.) is believed to be an Estonian folk song!*³³

Voice – Resistance group

During the Soviet period the intrinsic meaning of folk cultural activities in Estonia was unambiguously directed against the dominant Communist ideology, yet now the option of resistance is used in multiple ways and on a larger scale than earlier. Theoretically, it can be said that while exit requires nothing but a clear-cut either-or decision, voice is essentially an art that is constantly evolving in new directions.³⁴ Resistance aims at a transformation of culture in order to replace the traumatic condition with a completely new cultural setup.³⁵ Some forms of resistance reveal unity with previous periods whereas some are inspired by the new social reality. The increasing segmentation of the Estonian society into different groups is also reflected in the diverse objectives of resistance. Contradictions between generations are especially remarkable. Hereby, two dominant layers of resistance can be outlined as they appear in the trauma discourse:

a) resistance to mass culture and to the commercialization of cultural institutions

The majority of people engaged in folk culture have realized that the spreading mass culture and commercialization in all spheres of life are inevitable.³⁶ Most of the local cultural activists regard this as a reality that one has to cope with. They do not oppose mass culture as a whole, but they do oppose its domination and its effect of making people passive. In their everyday practice they do not give much thought to whether a certain phenomenon or event belongs to mass culture or folk culture, but their aim is to attract and activate local people.

During a round-table discussion with local culture activists it was a dominating viewpoint that in order to avoid the domination of mass culture, one has to find compromises.

The acuteness of this problem depends a lot on the local context. In small villages or more remote regions the competition for audience and active participants

³³ **Kasemets, A.** Eesti pärimuskultuuri ja külaliikumise kasvamise teed XXI sajandil. – Eesti külade ja väikelinnade liikumise ”Kodukant” III Maapäev Hiiumaal Käinas 29.–31.7.1999. Dokumentide kogumik, 24–25.

³⁴ **Hirschman, A. O.** Op. cit., 43.

³⁵ **Sztompka, P.** Op. cit., 461.

³⁶ **Aarelaid, A.** Rahvakultuuri piirid määrab dialoogisuutlikkus, 100.

is tough, and here mass culture is characterized as “suffocating”. In medium-sized centers, however, resources available for developing a more diverse cultural life, different forms of culture are seen to exist peacefully side by side and folk-culture based activities are just one of a multitude among which one can choose. For example, “*In Vigala, a rock festival and a traditional-style village swing party took place on the same day and the “hairy” enthusiastically mixed with the people in folk costumes*”³⁷. Compromises are considered to be a precondition if one wants to succeed in preserving the heritage: “*If you have courage and brains, such things can be united. But you need tolerance. Mass culture has to be filtered.*”³⁸ Here we can see that resistance is transforming into adaptive innovation as mass culture is gradually appropriated by using critical selection and by “recycling”;

b) resistance to the marginalization of folk culture

This is a strategy most strongly articulated by the movements and groups promoting local (county, parish, and village) identity³⁹. For example, the “Kodukant” movement sets among its aims “*more equal relationships between the town and the countryside*”, “*to return identity to the country people, to value rural products*”, “*to shape public values in favour of the countryside*”.⁴⁰ As life in the countryside has few reflections in the media and one-sided ones at that, it is considered necessary to “*arouse the interest of the media with new ideas and enterprises; arrange press conferences, general discussions, acknowledge the best papers and journalists.*”⁴¹ Through local festivals, home-decoration and nature-protection campaigns people express their objection to the secondary status of the country-people, the whole country-life indeed. Although social and regional differentiation has been especially rapid and traumatic in Estonia, contradictions between the “cool” urban culture and the “dull” country-life are also evident elsewhere and local cultural initiative manifests in quite similar ways. The same resistance occurs elsewhere: in Finland, for example, ethnologists also characterize local festivals as “*a temporal and ritual counter-attack to the marginalization of rural regions*”.⁴²

³⁷ Transcript of the discussion “Values and Society” at the Estonian Folk Culture Development and Training Centre, 21 Oct. 2003.

³⁸ Ibid.

³⁹ Aareleid, A., Kannike, A. Mis on toimunud rahvakultuuris? – Eesti sotsiaalteadlaste aastakonverents IV, 24.–25. november 2003. Ettekannete ja teeside kogumik. Tallinn, 2004, 68–70.

⁴⁰ Eesti külade ja väikelinnade liikumise “Kodukant” III Maapäev Hiiumaal Käinas 29.–31.7.1999. Dokumentide kogumik, 2–10.

⁴¹ Ibid., 30.

⁴² Åström, A.-M. What are the borders in a borderless society? – Studia Fennica Ethnologica. Making and Breaking of Borders. Ethnological Interpretations, Presentations, Representations. Eds. T. Korhonen, H. Ruotsala, E. Uusitalo. Helsinki, 2003, 31.

Voice – innovation groups

According to Sztompka adaptive innovation involves all efforts aimed at improving the position of individuals or groups within incongruent and stressful cultural conditions.⁴³ In Estonia, like in all Central and Eastern European countries, the previously unknown post-modern culture exerts a strong influence in the field of folk culture, thus resulting in rapid reshaping and renaming processes. In the heterogeneous representations and also in the new functions of folk culture we can see a mixture of Post-modern and Post-Socialist culture patterns.

In the minds of the practitioners a large-scale deconstruction of the former boundaries of folk culture is going on. A shift from the ancestors' heritage to today's grass-root level leisure-time interests is clearly evident. Folk culture is interpreted as a means of renewing traditional patterns of behaviour and thinking. It is a creative everyday experience of the ordinary people who reinterpret and present the richness of the past and demonstrate it, using a code that is understandable in modern society. This is in accordance with the general tendencies of the modern world, where tradition is being regarded as dynamic. In recent decades hybridity – a new postmodern species of authenticity – has come to be seen as positive and creative and less morally compromised than the “purity” and “authenticity” that rallied support so often in the past.⁴⁴

Over the past decade resistance to incongruent and uncomfortable circumstances in national identity-formation has been increasingly resulting in a new innovative discourse and new modes of folk culture. We will examine some examples of the innovative trend as it is revealed on the levels of ideas and practice:

a) new intellectual movements

A brilliant illustration of the innovative use of folk culture is represented by the Genuine Culture (*omakultuuri*) movement. The main basis of this ideology is the Viljandi Academy of Culture and the groups united by the Heritage Music (*pärimusmuusika*) Festival. A similar approach to folk culture already started to take root in the 1970s and 1980s in relatively limited circles of intellectuals.⁴⁵ The word itself has been borrowed from the rhetoric of the 1930s. Nowadays such an approach to folk culture still largely reflects a dialogue with professional culture.

The new animators see great value in their role as one of the mediators between professional and folk culture as well as between Estonian and world culture. Tolerance, openness and expertise in national heritage are valued in the first place.

⁴³ Sztompka, P. Op. cit., 461.

⁴⁴ O'Giollain, D. Tradition, Modernity and Cultural Diversity. – In: Dynamics of Tradition. Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief. – Studia Fennica Folkloristica, 13. Ed. L. Tarkka. Tampere, 2003, 38.

⁴⁵ For details see Kuutma, K. Changes in Folk Culture and Folklore Ensembles. – Folklore, 1998, 6. At <http://www.haldjas.folklore.ee/folklore/vol.6/krifolk6.htm>, 6 pp.

Folk culture has to be genuine and improvisational, not aimed at an artificially stylized performance, but to arise as a natural result of creativity.⁴⁶ Tradition is permanently recreated through individual interpretations. Individuals who combine different local and foreign influences, using cultural loans as sources for inspiration, transmit heritage. Ideologically this movement is clearly egalitarian and opposed to a competitive or hierarchical approach to folk culture.

Another example of an intellectual movement integrating the old and the innovative in folk culture is *ethno-futurism*. It is defined as an integration of elements from foreign material culture and technologies into an ethnically specific model of culture and local worldview without truly altering it. The basic idea is to blend the opposites in culture by integrating the native and ancient with the universal and ultramodern. This ideology acknowledges its preference of a postmodernist approach to folk culture and indeed to all cultural life – welcoming a meeting of the indigenous with the cosmopolitan and urban. The initiators of the movement themselves regard this ideology especially relevant at moments of identity crisis.⁴⁷ Special emphasis is put on Finno-Ugric heritage and on active co-operation with intellectuals of Finno-Ugric origin. This idea is relatively unprecedented, although it is close to the views of some prominent Estonian intellectuals like Oskar Loorits⁴⁸, Uku Masing⁴⁹ or Jaan Kaplinski⁵⁰. It has probably also been inspired by a romantic reinvention of the Finno-Ugric identity of Estonians that already began in the 1970s in music, art and film production. In contemporary Estonia, the movement has remarkably influenced the leaders of the South-East Estonian ethnocentric movements of *Võro* and *Seto* that are engaged in the reconstruction and modernization of local identity.

Besides cultivating a more open and creative attitude to folk music, folk customs, traditional crafts etc., one of the main shifts in the attitudes towards folk cultural heritage has been about movement from collective to individual in the experiencing and presentation of tradition. The younger generation now considers individual “appropriation” to be not only a legitimate, but also a preferable way of interpreting folk culture. Compared with the previous decades, the private sphere – family, home and neighbourhood – are much more included in the folk culture of contemporary Estonia. Such an approach helps to reintegrate people into the local community.

⁴⁶ See for details: **Joons, S.** Sounds of Estonia. The Institutionalisation and Construction of Traditional Music at the Viljandi Culture College in Estonia. MA Thesis. Tallinn. Estonian Institute of Humanities, 2002.

⁴⁷ **Heinapuu, O., Heinapuu, A.** Some treatments of the concept of ethno-futurism in Estonia. – http://www.suri.ee/etnofutu/idnatext/ethno_en.html; **Viires, P.** The phenomenon of ethnofuturism in contemporary Estonian literature. – Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä 10.–15.8.1995. Pars VIII. Litteratura & Anthropologia. Moderatores. Jyväskylä, 1996, 235–238.

⁴⁸ **Loorits, O.** Meie eestlased. Comp. H. Runnel. Tartu, 2000.

⁴⁹ **Masing, U.** Keelest ja meelest. Ed. U. Sutrop. Tartu, 2004.

⁵⁰ **Kaplinski, J.** Natsionalism ja ratsionalism. – In: Poliitika ja antipoliitika. Tallinn, 1992, 47–51; **Kaplinski, J.** Rahvalaulu juurde jõudmas. – In: Võimaluste võimalikkus. Tallinn, 1977, 143–183.

The intellectual trends described above illustrate a wider tendency towards an ecological interpretation of folk culture: a strong accentuation of national territoriality, connection with the native milieu and domestic landscape. It is often emphasized that, while global culture is self-abundant, and acquires its identity through abstract, outward-projected ideas and values, local culture is directed towards its environment. This is considered to be an advantage, especially at moments that are critical for the preservation of a culture's identity;⁵¹

b) new local practices

The innovative attitude is characterized by an integrating approach to different aspects of the Estonian heritage. Another characteristic is a transfer from a nation-centered approach to folk culture to evaluating the national tradition in a global context. Often local cultural events unite the celebration of historical and ecological heritage. At the same time elements from the worldwide culture and global encounters are welcomed. Such processes are not unique to Estonia, but portray general tendencies. The German ethnologist H. Bausinger describes this as follows: “*While the exotic is no longer at the other side of a closed horizon, but is lived through inside the world that can be immediately experienced, and, on the other hand, the domestic is no longer restricted to one's own native space, the formerly opposing tendencies are united into a kind of Internal Exotic (Binnenexotik)*”.⁵²

There have emerged various groups of NGOs, societies and courses in whose practices folk culture is surrounded by a wide zone that is open to dialogue with new economic and cultural spheres. Both co-operation and the maintenance of traditions are valued, but at the same time new means of communication and economic initiatives are integrated into local movements. For example, in Lihula, a small town in Western Estonia, the local Lions Club has introduced an event called *Lihula Miil* (coal-burning) that has already become a new tradition. Voluntaries keep old customs and traditions alive, animate a piece of history and, with the earned profit, support the cultural activities of children, for example, by presenting children with books or buying violins for the county music school.⁵³

In Tartu county Regiöö (the night of *regilaul*, the ancient Estonian runic verse song, – A. K.), a festival of an archaic art, aims to introduce and teach older Estonian folk songs. It tries to offer people a chance to feel the power of their rich song heritage and to learn it in the natural way, i.e. by singing together. It offers a possibility to “*through communal singing search for the internal peace and balance characteristic of the Finno-Ugric people*”. The slogan of the festival “*Discover a singing-bird in yourself*”⁵⁴ illustrates the event's focus lying

⁵¹ **Maran, T.** Ecosemiotic Basis of Locality. Koht ja Paik II. – Eesti Kunstiakadeemia Toimetised, 2002, 77.

⁵² **Bausinger, H.** Volkskultur in der technischen Welt. Frankfurt; New York, 1991, 93.

⁵³ <http://www.hot.ee/lihulamiil/miil.htm>

⁵⁴ http://www.tartu.ee/rahvakultuur/regioo/1_est.html

on individual experience and improvisation. The highlight of the festival was a simultaneous communal singing of an archaic runic song via the Internet. The precantor started in Viljandi and the festival audience joined in from Tartu, having real-time feedback on a large screen. Also, the program was available via RealVideo in the Internet. Future plans include extending the event to the whole Baltic region, so the Internet would be the medium that enables people to experience the older layers of tradition that exist in the region. The organizers aim at provoking a discussion in the society and want to promote innovative visions of the use of national heritage in the modern world.

These examples confirm the viewpoint of the American folklorist Alan Dundes, who argues that, instead of stamping the folklore out, technology is instead becoming a vital factor in the transmission of folklore, providing an exciting source of inspiration for the generation of new folklore⁵⁵. Accordingly, it has become evident that in order to determine new processes of contemporary everyday culture, scholars also have to take into account modern communication media that gives life to these processes.

CONCLUSION

The collapse of Socialism in Eastern Europe provoked some turbulent social changes that, on the one hand, manifested in a traumatic loss of existing values, but on the other hand inspired the actors to generate novel attitudes and innovative practices. As the habitual value-constellation of the Estonians against the Kremlin authorities – the Singing Nationalism – found itself in a crisis, it became necessary to review the previous concepts of regarding folk culture as the main basis of nationwide protest. The Singing Nationalism as a mode of identity reproduction that functioned in a closed (totalitarian) society was inevitably bound to crumble as the society opened up.

For analyzing Post-Socialist intellectual disorientation the theory of cultural trauma is one of the most relevant approaches. Within this theory it is possible to systematically scrutinize the reasons for the unraveling of the trauma as well as the strategies used to cope with it. The present article relies on empirical material that consists of a collection of biographies (interviews conducted by A. Aarelaid, N72) and a series of focus-group interviews with some animators of folk culture (carried out in 1998, N14; 2003, N18). Over three or four generations there was a functional symbiosis of anti-Sovietism and folklorism. Today these are disconnected, which fact is now associated with the emergence of both inert and innovative trends. The need to cope with the traumatic loss of the SN-identity has created a new vision of folk cultural activities, which is related with some fresh concepts concerning the Estonian national identity in the global era.

⁵⁵ Dundes, A. Kes on rahvas? Valik esseid folkloristikast. Tallinn, 2002, 11–32.

RAHVAKULTUURI DÜNAAMIKA JA JÄTKUSUUTLIKKUS

Aili AARELAID-TART ja Anu KANNIKE

Nõukogude ajal välja kujunenud rahvakultuuri struktuur ja tähendus alternatiivse rahvusidentiteeti kaitsva väärtussüsteemina kaotas oma baasi pärast Eesti riikliku iseseisvuse taastamist. Tegemist oli postsotsialistliku kultuurimurranguga, mis 1990. aastail muutis rahvakultuuri eksistentsiaalsed küsimused aktuaalseteks. Sihtfinantseeritava projekti raames läbi viidud analüüs kirjeldab viimase aastakümne rahvakultuuri dünaamikat: laulval rahvuslusel põhineva identiteedi kadumise järel kujunes uus nägemus rahvakultuuri mõistest, uued praktikad ning see läbi ka uus arusaam rahvusidentiteedist üleilmastumise kontekstis.

Rahvakultuuri jätkusuutlikkuse tagamiseks tuli senine nn laulval rahvuslusel põhinev identiteedihoidmise mudel dekonstrueerida. Laulev rahvuslus kui rahvakultuurilise tegevuse põhiväli oli arenenud suletud ühiskonnas, ühiskonna avanedes tekitasid püüded seda säilitada aga kultuuritrauma situatsiooni, millest ei pakkunud väljapääsu ka lühiajaline nostalgilis-idealistslik nägemus rahvakultuurist.

Intervjuumeetodil kogutud materjali põhjal analüüsiti, kuidas väljendub toimetulek traumaatiliste muutustega rahvakultuurialases diskursuses. Kujunes paralleelselt kaks hoiakugruppi: soov jätkata traditsioonilise laulupeokeskse klubi liikumisega, teisalt ühiskonna kultuurilisest avanemisest, turumajandusest ja tarbimisühiskonnast ajendatud suund luua rahvakultuuri ümber uus funktsionaalne süsteem. Uuenduslikkus haarab enda alla paljusid senitundmatuid postmodernistlike kultuurimõjusid. Postmodernistlike, postsotsialistlike (ja postkolonialistlike) kultuurimustrite segunemine avaldub innovatiivses diskursuses, uutes rahvakultuuri vormides ja funktsioonides. Toimub rahvakultuuri varasemate piiride laialatuslik lammutamine. Muutunud on ka suhtumine rahvakultuuri pärandisse, kus on toimunud nihe varasemalt, põhiliselt kollektiivselt kogemuselt, tõlgendamisel ja esituselt individuaalsele. Varasemate aastakümnete rahvusliku vastupanukultuuriga võrreldes on tänapäeva Eestis rahvakultuur tunduvalt rohkem seotud erasfääriga – perekonna, kodu ja lähikogukonnaga. Selgelt väljendunud on ka suundumus rahvakultuuri väärtustamisele ökoloogilises kontekstis. Etnosekeskselt ideologiseeritud rahvakultuuri käsitluselt liigutakse rahvusliku traditsiooni nägemisele globaalses kontekstis ja lõimimisele globaalse kultuuriga. Selleks kasutatakse infoühiskonna uusi kommunikatsioonivahendeid (veebipõhine rahvakultuur), rahvakultuuriga seotud rohujuuretasandi aktiivsus on ka uuel viisil institutsionaliseerunud. Seega võib 21. sajandi algusaastail rääkida rahvakultuuri uue mudeli väljakujunemisest ning innovatiivse suuna domineerimisest rahvakultuurialases diskursuses.

SEENED TOIDULAUAL Suhtumine seenesöömisel ning selle dünaamika

Aivar JÜRGENSON

Ajaloo Instituut, Rüütli 6, 10130 Tallinn, Eesti; aivar20@mail.ee

Käesolevas artiklis antakse ülevaade seentesse suhtumisest ning seente tarvitamisest Euroopas ja Eestis. Näidatakse, millised muutused on selles vallas aset leidnud.

MÜKOFILSEST JA MÜKOFOOBSEST SUHTUMISEST

Korjemajandus on varasemates kultuuriastmetes mänginud kahtlemata suuremat rolli kui hilisemates. Viljelevale majandusele üleminek tähendas muude muutuste kõrval pööret ka toidumajanduses – toiduvalmistamiseks vajaminev saadi põllult või karjast, mitte enam metsast või rabast. Muidugi on ka 20. sajandil metsikult kasvavaid taimi tarvitatud, eriti ikalduste või sõdade ajal, mil toiduga kitsas käes. Siis pole ära põlatud nõgese- või oblikasuppi ning seened-marjadki on rohkem kasutamist leidnud. Kuid see pole ammu enam peamine toitumisviis.

Samas on tänapäevalgi maailmas rahvaid, kelle toidusedelisse kuuluvad seened ühe olulisima artiklina – seda eelkõige seente kõrge valgusisalduse tõttu. Tulemaalastel näiteks moodustavad seened vegetaarsest toidust peaosaks. Sama on kirjutatud Kesk-Tšiilis elavate araukaanide kohta. Austraalia pärismaalaste hindavat suhtumist seentesse näitab nimetus *metsameheleib*. Seened on ilmselt üks varasemaid inimkonna toiduaineid. Seeni süüakse toorelt, kuivatatult või mõnel muul menetlusel töödeldult. Mõned mürgised liigid vabastatakse mürkainetest keetmise või kuuma tuha sisse matmisega, nagu teevad näiteks maorid.¹ Eestist on dokumenteeritud mitmeid arhailisi seente valmistamisviise, mis võiksid ehk olla hiliseks kajastuseks korjemajanduslikust staadiumist. Seeni on küpsetatud sütel² või lõkketulel.³

¹ Hirschberg, W. (koost). Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin, 1988, 367; Forde, C. D. Habitat, Economy and Society. London, 1970, 98.

² KV 50, 359 < V.-Maarja (1939).

³ KV 50, 861 < Ridala (1939).

Ühe teate järgi küpsetati lepatatikat raudvarda otsas pliidi all.⁴ Ka kevadel kasvavat mürklit on sel viisil valmistatud. Mürkel kasteti silgusoolvette, pisteti orgi otsa ja küpsetati sütetulel või ahjus.⁵ Mürgita pilvikuid on söödud toorelt.⁶ Siiski pole seente toorelt valmistamine eestlaste hulgas eriti levinud – need üksikud teadaolevad näited ei kajasta eestlaste seenetarbimises kindlasti mingeid üldisemat laadi trende.

Esimene, kes hakkas süstemaatiliselt uurima seente rolli inimkultuuris, oli R. Gordon Wasson. Muuhulgas tegi ta tähelepaneku, millele on oma hilisemates töödes toetunud mitmed seeni inimkultuuris uurinud autorid. Nimelt märkas ta erinevatel indoeuroopa rahvastel diametraalselt erinevat suhtumist seentesse. Kuigi seened kasvavad Euroopas igal maal, suhtuvad ühed rahvad neisse austusega, teised põlgusega. Wasson leidis, et seentesse eriilmelise suhtumise juured peituvad aegade hämaruses.⁷ Ta nimetas seenelembeseid rahvaid mükofiilseteks ja seeni põlgavaid mükofobseteks.⁸ Erinevates kontekstides on täheldatud asjaolu, et kui näiteks slaavi ja romaani rahvad suhtuvad seentesse lugupidamisega ning tarvitavad seeni toiduks rohkesti, siis germaani rahvad on tuntud oma seenepõlguse poolest. On märgatud erinevat suhtumist seentesse ühelt poolt Ida- ja Kagu-Euroopas, teiselt poolt Lääne- ja Põhja-Euroopas. Nii näiteks jagab V. N. Toporov samuti mõtet kultuuride jagunemisest mükofiilseteks ja mükofobseteks, kuid seda mastaapsemalt kui Wasson – samad tendentsid ilmnevad ka Euroopa-välises ruumis: esimestes tuntakse seeni hästi, teistes kesiselt. Vanad kreeklased nimetasid seeni *jumalate toiduks*, asteegid *jumalate lihaks*, mükofobsed rahvad pidasid aga seeni *saatana leivaks*, *surnute toiduks*, *väljaheiteks*, st millekski, mis inimestele toiduks ei kõlba.⁹

Ka ühe kultuuri piires võivad arvamused seente kohta olla küllaltki vastukäivad. Saksa keeleruumis, mis kuulub kahe areali kontaktalasse, on näiteks seeni söödud valdavalt vaid piirkondades, kus puututi kokku slaavi või romaani rahvastega. Preisimaal, kus oldi kontaktis slaavlastega, on sakslased hakanud varakult seeni korjama ja toiduks tarvitama. Innovatsioon võis stabiliseeruda ka seetõttu, et kuni 19. sajandini valitses seal krooniline toidunappus.¹⁰ Suhtumist

⁴ KV 318, 118 < Jüri – E. Leek (1977).

⁵ ERA II 260, 49 (7) < Märjamaa – E. Poom (1939).

⁶ **Vilbaste, G.** i.a. Mürgiseid seeni ja seenemürgitusi. Käsikiri Eesti Kirjandusmuuseumi kultuuriloolises arhiivis. Fond 152, M 80: 4, lk 6.

⁷ **Wasson, R. G.** Soma: Divine Mushroom of Immortality. New York, 1968.

⁸ Wassonist ja tema teaduslikust pärandist avaldas käesoleva artikli autor Wassoni 100. sünniaastapäeva puhul 1998. aastal artikli **Jürgenson, A.** Suur seeneprophet. Sada aastat etnomükoloogia rajaja R. Gordon Wassoni sünnist. – Akadeemia nr 12, 1998, 2604–2624. On analüüsitud tema rolli etnomükoloogia alusepanijana, tema hallutsinogeenseid seeni tutvustavat rolli ja mõju droogide subkultuuridele ning tema kohati vaieldavat panust etnoloogiateadusse.

⁹ **Toporov, V. N.** Gribō. – Rmt: Mifō narodov mira. Tom I. Moskva, 1987, 335.

¹⁰ **Tolksdorf, Ulrich.** Pilze als Nahrung. Zu Vorurteil und Innovation eines Nahrungsmittels in Norddeutschland. – Kieler Blätter zur Volkskunde nr 3, 1971, lk 7; **Schürmann, Thomas.** Ost-West-Beziehungen in der Nahrungskultur. – Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde. Bd 37, Marburg, 1994, 146.

kajastab näiteks seenenimetuste valik. Ida- ja Lääne-Preisimaa saksa keele murretes on ainuüksi kukeseene tähistamiseks 50 sünonüümi, Sileesias on punase kärbesseene tähistamiseks 11 sünonüümi. Mujal teatakse seenenimetusi hoopis vähem.¹¹

Samamoodi kuulub kahe areaali kontaktalasse ka Eesti. Ühelt poolt skandinaavia ja saksa mõjud, teiselt poolt slaavi omad on kujundanud kultuuri, millel on ühisjooni mõlemalt poolt. Kui rääkida eesti talurahva suhtumisest seentesse, siis võib arhiivimaterjalidele toetudes täheldada seenekasutuses ilmnevat üldist tendentsi, et mida ida poole, seda rohkem on seeni söödud ning suhtuminegi seentesse on idas, st Peipsi ääres ja eriti Setumaal, lugupidavam kui mujal. A. Moora peab üheks seente korjamise põhjuseks Peipsimaal suuremate metsade olemasolu.¹² See pole ilmselt siiski peamine. Kuna suured metsad laiuvad ka seenepõlglike elanikega piirkondades nagu Lääne-Eesti, siis on idaeestlaste seenekasutuses tõenäolisem siiski slaavi mõju. Seda tõendavad ka Ida-Eestis kasutatavad seenenimetused, mis on suures osas üle võetud venelastelt: *padasinavik* (подосиновик, haavapuravik, *Leccinum aurantiacum*), *krasnuhha* (краснуха, mitmed punased seened), *valnuk* (волнушка, kaseriisikas, *Lactarius torminosus*), *maslänka* (маслёнок, tatik (*Suillus*), puravik (*Boletus*)) jt.¹³

SEENED ETNOTSENTRISMI INDIKAATORINA

Valdkonnaks, milles ilmneb ühe või teise kultuuri suhtumine seentesse eriti selgelt, on kulinaaria. Kui kasutada kultuuriantropoloogia klassiku Claude Lévy-Straussi tuntud skeemi, siis kuuluvad seened mõneski kultuuris mitte-toidu (*anti-food*) kategooriasse. Miks, see jääb paljudel juhtudel mõistatuseks. Üheks lähtekohaks võivad olla müütilised pärimused, mis teatavasti on sageli tabude aluseks. Tihti on seente toiduks keetmise vältimine seotud mõne kultuuriheerose algse ja väga olulise teoga, mis seostub loodusliku seisundi muutmisega kultuurseks. Seen jääb siis sümboliseerima kultuuristamata loodust. Paljudes mükofobsetes kultuurides, näiteks eskimotel, on seened seotud just nimelt loodusega, st mitte-kultuursega, seen on toores, st mitte keedetud; mädanenud, st mitte kääritatud – ja muidugi välditakse teda siis ka toiduna. Mõnedes kultuurides identifitseeritakse

¹¹ **Tolksdorf, Ulrich.** Pilze als Nahrung. Zu Vorurteil und Innovation eines Nahrungsmittels in Norddeutschland. – Kieler Blätter zur Volkskunde nr 3, 1971, lk 25; Sileesia seenetarvitamise kohta vt ka **Staszczak, Zofia.** Einige slavische Gemeinsamkeiten in der traditionellen Volkskultur Schlesiens anhand der Angaben des “Atlas der deutschen Volkskunde”. – Ethnologia Slavica nr 4, 1972, 52 jj.

¹² **Moora, A.** Eesti talurahva vanem toit II. Tallinn, 1991, 286.

¹³ Venepäraseid seenenimetusi kasutavad laialdaselt ka eestlastest väljarändajad Siberis, kusjuures ühe ja sama venekeelse sõnaga tähistatakse paikkonniti erinevaid bioloogilisi liike (autori välitööd 1996: Omski oblast).

seeni kõdu ja põrmuga – jällegi on tegemist kultuuristatud maailma vastandiga. Kohati seostuvad seened ka heerose surnukehaga. Näiteks Tucuni müüdis hullust kütist (M240) või perekonnast, kes muudeti jaaguarideks (M304), esineb motiiv vanast naisest, kes tappis oma poja ja üritas ta maksa oma lapselastele sööta, öeldes, et tegemist on seenega. Seos seente ja põrmu vahel ilmneb lingvistilisel tasandil: prantsuse *mousseron*¹⁴ tähendab söödavat seent, *moisi*, *moissisure* tähendavad aga mulda, *moisir* – mullaga katma. Mõnedel Lõuna-Ameerika indiaanlastel seostuvad seened surma ja näljaga. Mõnes kultuuris on seened jumalate liha, ekskremendid vm eritised.¹⁵ Kui mõtleme siinkohal väljaheidete, sülje, oksendamise jne sümboolsele tähendusele mütoloogias, võime oletada, et ka eesti keeles kasutata pejoratiivne sõna *sitaseen* kajastab ehk mingeid kaotsiläinud mütoloogilisi kujutelm. Seen seisaks siis inimese ja jumala vahel ning tähistaks olulist märki teel loodusest kultuuri.

Seente välistamine toiduna, sh nende töötlemise – keetmine, küpsetamine jne – vältimine võib viidata olulisele tabude süsteemile arhailistes kultuurides. Näiteks havailaste juures tähendab juurviljade küpsetamine, et teha need inimesele vastuvõetavaks, ühtlasi nende jumalikkuse hävitamist – neilt võetakse neile toorest peast omane võime iseseisvalt paljuneda.¹⁶ Seente olulisus mütoloogilistes süsteemides¹⁷ võib olla põhjuseks, miks need triviaalsest toidusedelist välja lülitati, küll aga säilitasid seened koha sakraalsete vahendite hulgas.

Võib-olla sõid meie esivanemad seeni rohkem, kui meie seda teeme, kuid siinkohal peame piirduma vaid oletustega, sest tõendavaid andmeid napib. See pole üksnes meie probleem – seente kohta on säilinud kirjalikke vm allikaid vähevõitu ka teistel rahvastel. Me ei leia näiteks piiblist märke selle kohta, kas vanad heebreallased seeni sõid või mitte. Esimesed selged tõendid seente kohta pärinevad vanadelt kreeklastelt ja roomlastelt. Pompeist, mis mattus 79. aastal laava alla, avastati freskod, millel on kujutatud söögiseeni.¹⁸ Ka kirjalikud allikad tõendavad, et kreeklased ja roomlased seente suhtes ükskõiksed polnud. Martialis nimetas seeni väärtuslikuks toiduks (*optimi cibi*).¹⁹ Antiik-Roomast pärinevad ka esimesed seenetoitude retseptid. Nii annab roomlane Coelius Apicus retsepti trühvliite valmistamiseks: "...viiluta, keeda, raputa peale soola ja torka oks läbi; prae natuke ja pane keedunõusse vähese õliga, likööri, maheda hõõgveiniga, segamata veiniga, pipra ja meega; kui keema läheb, sega peene jahuga; võta

¹⁴ Vanaprantsuse *moisseron*, *mousseron*, sellest tulenevad vanainglise *muscheron*, inglise *mushroom*.

¹⁵ **Toporov, V. N.** The Semiotics of Mythological Conceptions about Mushrooms. – *Semiotica* Vol. 53–4, 1985, 299–300, 329; **Wasson, R. G., Kramrisch, S., Ott, J., Ruck, Carl A. P.** *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven and London, 1986, 30 jj.

¹⁶ **Sahlins, M.** Saared ajaloos. Tallinn, 2002, 127.

¹⁷ Vt **Jürgenson, A.** Kes külvab seeni? Pilguheit mükoloogia ja mütoloogia piirile. – *Pro Folkloristica*, 1999, 4, 55–69.

¹⁸ **Moore-Landecker, E.** *Fundamentals of the Fungi*. New Jersey, 1996, 2.

¹⁹ **Heilborn, A.** *Unsere Pilze*. Berlin, Leipzig, 1905, 24.

oksad välja ja serveeri.”²⁰ Peab ütleva, et trühvliid olidki antiikmaailma hinnatuimad söögiseened. Mitte kõikidesse seentesse ei suhtunud sama lugupidavalt. Kivipuravikku näiteks nimetasid vanad roomlased seaseeneks (*suillus*), st millekski, mida peeti kõlbavaks vaid sigadele. Roomlastelt on see nimetus tõlkevastena jõudnud ka tänapäeva itaalia keelde (*porcino*).²¹ Ka meie oma *seariisikaga* (tõmmuriisikas, *Lactarius neccetor*²²) väljendame samasugust suhtumist. Sama lugu on *lamba-* või *lehmamatiga*. Veel sada aastat tagasi peeti Eesti saartel seeni kõlblikeks vaid lehmadele-lammastele. Taolised nimetused peegeldavad inimitumise kultuuriliselt selektiivset laadi. Samale semantikale nagu *lambatatt* või *seaseen* viitavad näiteks taimenimetused *seaõied* (võilill, *Leontodon taraxacum*), *seahernes* (*Lathyrus*) või *seakapsas* (seaohakas, *Cirsium oleraceum*), *sealõuarohi* (*Leontodon*), *seapohl* (leesikas), *seatubakas* (*Helleborus*), *lambalääts* (*Trigonella*), *lambapähhel* (*Saxifraga granulata*), *kukeleib* (*Setaria*), *konnatatar* (*Polygonum convolvulus*) jne. Need on taimed, mida inimene söömiskõlblikuks üldjuhul ei tunnista või siis peetakse neid nii väheväärtuslikuks, et kõlbavad söögiks vaid loomadele.

Inimene peab iseenda maitset toidu väärtuslikkuse mõõdupuuks. See, mida sööb meie-grupp, on õige ja hea, see, mida keegi teine, aga mitte. Inimene ei erista end üksnes loomadest, vaid ka näiteks oma naabritest või mõnest tema jaoks eksootilise rahva esindajast. Selle järgi, mida keegi sööb, teeme tema kohta sageli järeldusi. Ikka on tegemist mingi nähtusega, mida meie oma sisseharjutatud kultuurimustri järgi peame kõrvalekaldeks või liialduseks. Algonkinid ütlesid oma naabrite inuitide kohta *escimancik*, mis tähendab toore liha sööjat. Meie saime sellest toitumisele viitavast näpuganäitamisest *eskimo*. Maiad kutsusid hispaanlasi *anona*-sööjateks (vili, mida nad ise toiduks ei tarvita).²³ Taanlastele on silma hakanud, et sakslased söövad vorsti rohkem kui nemad, nimetades neid seepärast vorstisööjateks. Kogu Euroopa tunneb prantslasi konnasööjate nime all. Tuntud on *beefeater* priske inglase tähenduses. Venelased on läinud veel kaugemale ja nimetavad oma põhjanaabreid samojeedideks – iseenda- ehk siis inimsööjateks – ja nii tunneb neid nüüd kogu maailm, kuigi nad muidugi iseennast ei söö. Pangem tähele – kui viitame teiste rahvaste toitumisharjumustele, on need ikka pejoratiivsed määratlused. On see ju etnotsentrismi nurgakivi, et oma kultuurimustrisse kuuluv on hea ja õige, võõraste oma aga vale ja halb. Grupikesksele toidumajandusele on omased konservatiivsed maitse-eelistused, millest tuleneb, et mitte-meie ja mitte-toit kuuluvad kokku, võõrad tarvitavad söögiks kõlbmatuid asju.

²⁰ Ka tänapäeval on trühvliid kõrgeimalt hinnatud seened. Prantsusmaal kogutakse neid väljaõpetatud koerte ja sigadega, kes leiavad need maa alt üles. Palju müüakse trühvleid Põhja-Aafrika ja Lähis-Ida turgudel (**Moore-Landecker, E.** Fundamentals of the Fungi. New Jersey, 1996, 541).

²¹ **Heilborn, A.** Unsere Pilze. Berlin, Leipzig, 1905, 24.

²² Vt **Spuhl-Rotalia, J. G.** Kodumaa seened. – Majapidaja hinnata kaasanne. Haapsalu, 1905, 31.

²³ **Todorov, T.** Ameerika vallutamine. Teise probleem. Tallinn, 2001, 104.

Sama skeem töötab ka seente puhul. Ilmari Mannise teatel ütlesid soomlased veel 20. sajandi algul seente kohta *sammakon saarnastuoli*. Mitmeid seeneliike põlati halvaks toiduks, mis kõlbavat vaid venelastele.²⁴ Samasugune on olukord Eestis. Mitmeid muidu väärtuslikke seeneliike eestlased ei korja ning peavad neid kõlbavaks vaid venelastele. Lehmatatikat tuntakse kohati *vene-tati* nime all.²⁵ On teisiigi kriteeriume, mille järgi eestlased – ja isegi setud – eristavad isendi seenetarvitamist venelaste omast. Näiteks väidavad eestlased, et venelased korjavad seeni koos ussidega, mida eestlased ei tee.²⁶

Ka eestlastest väljarändajate külates Siberis võib märgata erinevusi eestlaste ja venelaste seenekultuuris. Üks Sajaanide eelmäestikus paikneva Motorski küla mees (sündinud 1932) rääkis: *Me kõiki seenesi ei söö – eestlased. A venelased korjavad patrijäd neid, kõikisugust rämpsu. Me korjame võiseened ja kaseseened ja kukeseened. Ja veel on... haavaseened.*

Naabruses paiknevas Karatusi külas elav naine (sündinud 1922) rääkis venelaste seenekultuurist: *A venelased korjavad kõikisugust seena söövad. Jaa, nendel on kõikisugused. Pargivad kõiki. Mõni ka lõppeb maha. Meie rahvas ei söönud.*

Ülem-Bulanka eesti külas elav naine (sündinud 1926): *Sitaseened meil on. Nad kasvavad nigu... kuskil nigu aedapidi või kustotsast niimoodi. Meie neid ei söö. Venelased küll söövad. A meie ei söö neid.*

Viimati tsiteeritud naise poeg, kes vestluse juures viibis, alustas erinevate seeneliikide kirjeldamist: *Opjaata, masljaata... Eelkõneleja katkestab teda poolelt lauselt: *Vot need ongi need sitaseened kõik, need korjavad... neid ljäpasi ja pljäpasi. A meie neid ei korja. Me pole neid toond – neid ljäpasi ja pljäpasi. Meie ei söö neid. Ainult võiseent sööme, kaseseent sööme, kukeseent sööme ja aava-seent.**

Kui eeltsiteeritud Motorski küla mees kirjeldas seente soolamist, siis siingi ilmnevad erinevused venelastega võrreldes. Kui eestlased kupatavad seeni enne soolamist, siis venelased mitte: *A venelased teevad teistmoodi, toorelt. Külma veega leotavad ära, pesevad ära ja siis soolavad. /.../ A minule nad ei meeldi niimoodi.*

Saksamaal, kus seeni pole toiduna eriti hinnatud, pole siltide kleepimine selles vallas samuti tundmatu. U. Tolksdorfi andmetel muutusid mõnes Saksamaa piirkonnas pärast 1945. aastat, kui maale valgus hulgaliselt põgenikke endistelt nn Ida aladelt, terminid *põgenik* ja *seeneline* sünonüümideks.²⁷ Ja kui Friedrich Ratzeli klassikalises etnoloogiateoses²⁸ on ära toodud Põhja-Ameerikas käibinud

²⁴ **Manninen, I.** Überreste der Sammlerstufe und die Notnahrung aus dem Pflanzenreich bei den nordeurasischen, vorzugsweise den finnischen Völkern. Eurasia Septentrionalis Antiqua VI, 1931, 47.

²⁵ **Itkonen, E., Joki, A. J.** Suomen kielen etymologinen sanakirja IV. Helsinki, 1983, 1246.

²⁶ KV 104, 1066 < Jõhvi (1962); autori välitööd 1992: Setu, Vilo v, Laberitsa k.

²⁷ **Tolksdorf, U.** Pilze als Nahrung. Zu Vorurteil und Innovation eines Nahrungsmittels in Norddeutschland. – Kieler Blätter zur Volkskunde nr 3, 1971, 13.

²⁸ **Ratzel, F.** Völkerkunde I. Leipzig, Wien, 1894, 452.

termin *indiaanlaseleib* (tegemist on teatava, kuni 30 naela kaaluva seeneliigiga), siis pole raske aimata, millises kontekstis valged asunikud seda sõna kasutasid ning kuidas see kajastas nende suhtumist seentesse.

SEENED EUROOPA TOITUMISMUSTRIS

Seenesöömisse suhtumises valitsevad Euroopa mastaabis nii geograafilised kui ajaloolised erinevused. Meenutame indoeuroopa rahvaste jagamist mükofiilseteks ning mükofobseteks. Samamoodi on ka ajalisel skaalal võimalik piire tõmmata. Keskaegne Euroopa oli seente suhtes tunduvalt tõrjuvam kui näiteks 19. või 20. sajandi oma. Kui veel kord kasutada C. Lévi-Straussi jaotust, siis kuulusid seened keskaja Euroopas üsna üheselt kategooriasse “mitte-toit”. Enamgi veel, keskajal ja uusaja algul olid “seen” ja “surm” peaaegu sünonüümsed.²⁹ Reserveeritud olid seente suhtes autorid, kes neid oma teostes mainisid, näiteks Albertus Magnus, Hildegard von Bingen, Konrad von Megenberg. Ometi oli kas või antiikautorite vahendusel teada, et paljud seened on söödavad. Nii kirjeldas J. H. Zedleri leksikon aastal 1733 vähemalt 31 heamaitset seeneliiki. Samas jäi nimetatud teos seentesse suhtumises võrdlemisi ambivalentsele seisukohale. Raamatut soovitatakse seeni pigem karta kui end ohtu seada: “Kõige parem aga on, et seeni ja teisi ihu haigeks tegevaid toite täielikult välditaks, kui et ennast nende himustamisest või veel enam, pahast harjumusest, ohtu seatakse. /.../ Sest kõikides võidakse valmistada just selliseid seeni, nagu tahetakse, ometi säilitavad nad [seened] endas roojasust ja peaaegu mürki, kuna nende algupäraks on kõik-sugune maapinna, puude ja teiste kõdunenud asjade mustus, mäda ja limane niiskus, samuti puutuvad nad kokku madude, kärnkonnade ja ämblikega.”³⁰

See tsitaat vahendab meile üldist arvamust, mis oli sajandeid Euroopas ringelnud, nimelt et seened saavad mürgi oma kasvukohast. Kuivõrd seente päritolu oli inimestele võrdlemisi hämar, ringlesid selle kohta erinevad hüpoteesid. Seente taksonoomiline jaotus, nii nagu see 18. sajandil tekkis, oli keskajal kindlasti tundmatu. Seente jagunemine söödavateks ja mürgisteks liikideks polnud keskajal eriti selgepiiriline. Piisas paari liigi mürgisusest, et tõugata kogu seeneriik inimeste teadvuses eluohklikku sfääri. See võis olla üheks seente vähese toiduks tarvitamise põhjuseks. Teine – ja kindlasti mitte vähem oluline – põhjus oli kesk-aegse toitumismustri spetsiifika. Peamine, millele tähelepanu pöördati, oli toiduainete toiteväärtus, rammusus. Seetõttu hõivasid inimeste toidusedelis koht liha ja teravili, mitte aga puu- ja juurviljad vms roheline. Näiteks oli 1549. aastal Catharina di Medici auks Pariisi linna poolt antud pidusöögi menüüs 24 liiki liha,

²⁹ **Tolksdorf, U.** Sammelnahrung in Ost- und Westpreussen. – Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde. Bd 16, 1973, 52; vt ka **Schürmann, Th.** Ost-West-Beziehungen in der Nahrungskultur. – Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde. Bd 37, Marburg, 1994, 146.

³⁰ **Zedler, J. H.** (koost). Grosses Vollständiges Universal-Lexikon Aller Wissenschaften und Künste, Bd 20. Halle, Leipzig, 1739, 1858.

mitut sorti kooke ja küpsiseid ja ainult 4 juurviljarooga.³¹ Rootsi kuninga Gustav II Adolphi menüü näitab sama tendentsi ka veel sada aastat hiljem – köögivili puudub selles täiesti.³² Kahtlemata ei kajasta kõrgkihi toidulaud kõigi elanikkonna kihtide toitumismustrit, kindlasti ei söönud ka kõrgkiht igapäevaselt nii nagu esinduslikel pidudel, kuid teatud tendentse taolised menüüd ometi näitavad.

Ja kuivõrd toiduaineid hinnati eelkõige toiteväärtuse alusel, ei saanud taimetoit selles plaanis kõrgelt väärtustatud olla. Kui keskaegne inimene taimetoitu üldse kuidagi väärtustas, siis eelkõige selle tervislikkusest lähtudes. Igasugused juurikad ja rohelised viljad olid kasutuses pigem ravimina kui toiduna. Siin mainigem vaid, et pole teada, et seentel keskaegse Euroopa meditsiinis eriti märkimisväärset kohta oleks olnud. Ullrich Tolksdorfi meelest võis ka see soodustada seente lahterdamist kategooriasse “mitte-toit”.³³ Siinkohal tuleb aga täpsustada, et seened ei kuulunud keskaja inimese teadvuses tingimata taimetoidu hulka. Sellest allpool. Igatahes ei kajasta keskaegse Euroopa allikad seente toiduks tarvitamist peaaegu üldse. Sama võib öelda ka Eesti ala kohta. Kas see viitab tingimata sellele, et seeni üldse ei söödud, on iseasi. Sageli on just allikate puudumine selleks piirikiviks, mis otsustab meie teadmiste ulatuse. Arheoloogilistes leidudes ei saa seeni nende kiire kõdunemise tõttu esineda. Näiteks kui on analüüsitud Tartu 13.–14. sajandi jäätmeaukude sisu, on maapind päevavalgele toonud marjade ja puuviljade seemneid, – aga need säilivad paremini kui mõni pehme materjal. Proovides olid ülekaalus metsataimede seemned ja viljad, eriti söödavate metsamarjade (mustikas, sinikas, pohl, metsmaasikas, jõhvikas) seemned.³⁴ Ka kirjallikud allikad veenavad, et keskaegne Eesti linnade toidulaud ei sisaldanud üksnes põllusaaduste produkte: metsloomad ja -linnud, pähklid ja ürdid viitavad püügi-majanduse rollile toidulaua seadmisel. Tallinna ordumeistrite vastuvõtuks varutud toiduainete nimistus (1536. aasta) figureerivad muude kõrval ka marjad.³⁵ Nii olid siis metsasaadused keskaegsetes linnades kasutuses. Kui arvestada sellega, et Saksa Ordu aladel koguti andamina ka seeni³⁶, on selge, et neid ka tarvitati. Kuid samas: kuigi keskaegsetest kirjalikest arhiiviallikatest võib leida teateid näiteks kukeseente kohta³⁷, on need siiski võrdlemisi kidakeelsed. Keskaegsetes pidusöökidest menüüdes esinevad kõikvõimalikud toiduained. Inna Põltsam toob oma monograafias ära pulmade, gildide peajootude, raehärrade pidusöömingute jne

³¹ **Mennell, S.** Söögiisu tsiviliseerumine. – Akadeemia nr 4, 1996, 792.

³² **Valeri, Renée.** Mitteleuropäische Einflüsse auf die Nahrung in Schweden. – Nahrung und Tischkultur im Hanseraum (koost Günther Wiegelmann; Ruth-E. Mohrmann). Münster; New York, 1996, 331.

³³ **Tolksdorf, U.** Pilze als Nahrung. Zu Vorurteil und Innovation eines Nahrungsmittels in Norddeutschland. – Kieler Blätter zur Volkskunde nr 3, 1971, 8.

³⁴ **Tammet, M.** Tartu keskaegsete jäätmeaukude karpoloogilise analüüsi tulemusi. – Rmt: Loodus-teaduslikke meetodeid Eesti arheoloogias (toim A.-M. Rõuk; J. Selirand). Tallinn, 1988, 101.

³⁵ **Põltsam, I.** Söömine-joomine keskaegses Tallinnas. Tallinn, 2002, 96.

³⁶ **Tolksdorf, U.** Sammelnahrung in Ost- und Westpreussen. – Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde. Bd 16, 1973, 40.

³⁷ Vt **Põltsam, I.** Söömine-joomine keskaegses Tallinnas. Tallinn, 2002, 21.

menüüd, – kuid üheski neist pole mainitud seeni. Isegi mitte paastuaegade pidu-
menüüs, kus esineb kõikvõimalikke kalaroogi, puuduvad seened.³⁸ Samas kuulu-
sid seened sümbolisel kujul omapärasel viisil ometi keskaja peene köögi juurde.
Tollal oli tavaks toidu vormi muutmine, mille käigus anti pirukatele, magus-
toitudele jne taime- ja loomariigist pärit kuju. Linde, kalu jms järeleaimavate roo-
gade kõrval esinesid ka seenekujulised.³⁹

Arhiiviandmed ei kajasta olulisel määral seente tarvitamist kõrgkihi hulgas
Eesti keskaegsetes linnades. Siiski oli veel üks sotsiaalne kategooria, kus seene-
toitudel oli tõenäoliselt olulisem roll kui linna-aadli või kaupmeeste puhul. Sel-
leks olid kloostrid ja nende elanikud. Keskajal olid seened Euroopas peamiselt
munkade toit – need asendasid paastuaegadel liha. Alates Itaaliast moodustasid
seened kloostrites juba varakult olulise osa toidust.⁴⁰ Kindlasti ei saa kloostri
köögi võimalikku mõju ka linnakodanike või isegi talurahva toidusedelile välis-
tada. Igal juhul peame arvestama sellega, et difusioon linnast maale või saksa
köögist eesti kööki on aset leidnud kindlasti juba alates keskajast – mõelgem siin-
kohal kas või alamsaksa köögimajandusega seotud terminitele, mis on ühel või
teisel kujul eesti keelde jõudnud: *frukost, glas, tallrik, gaffel, ämbar* jne. Saksa
keelest on eesti keelde jõudnud ametinimetused *kokk, pagar*; roanimetused *supp,*
sült, kook, kakk, moos, sink, pekk jne, samuti sõnad *köök, praadima*. Ka mitmed
seenenimetused on meile vahendatud saksa keelest. Saksalaenulised on mürkel,
mürgel – *Morchella, Gyromitra esculenta* – ja sirmik – *Lepiota*.

Kui keskajal oli seente roll Euroopa kõrgkihi söögilaua marginaalne, siis järg-
nenud sajandid on toonud kaasa olulisi muudatusi. Eelkõige on need seotud
üldiste struktuurimuutustega toidukultuuris ning sealtkaudu ka menüüs. Alates
15. sajandist muutusid üha olulisemaks toidu kvaliteet ning mitmekesisus. Kau-
banduse laienemisega ning tänu selles aset leidnud tööjaotusele paranes toiduga
varustamine. Murrang toiduvalmistamise alal leidis aset ilmselt Itaalia linnriikide
õukondades, kust 16. ja 17. sajandi vahetusel kandus kulinaaria innovatiivsuse
kese üle Prantsusmaale. Ilmusid uued rafineeritud toiduvalmistamise tehnikad,
suurenes roogade sortiment.⁴¹ Sel ajal hakati üha rohkem ka seentega katsetama.
Neid veeti mujale Euroopasse Itaaliast, Prantsusmaalt ja Venemaalt. Asjaolu, et

³⁸ Vt **Põltsam, I.** Söömine-joomine keskaegses Tallinnas. Tallinn, 2002, 83 jj, 97, 106. Paastuda tuli kolmel päeval nädalas: kolmapäeval, reedel ja laupäeval; tähtsamate pühakute nimepäevade eel, kolm päeva igakordsete kvatembripäevade puhul ning kogu paastuaja jooksul peale püha-
päevade. Vein, liha jt loomsed ained olid siis keelatud (**Mennell, S.** Söögiisu tsiviliseerumine. – Akadeemia nr 4, 1996, 798).

³⁹ Vt **Põltsam, I.** Söömine-joomine keskaegses Tallinnas. Tallinn, 2002, 74.

⁴⁰ **Marzell, H.** Die Pflanzen im deutschen Volksleben. Jena, 1925, 28; **Tolksdorf, U.** Sammel-
nahrung in Ost- und Westpreussen. – Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde. Band 16, 1973. Mõne aja eest eesti keeles avaldatud kloostritoitude kogumikus sisaldub 33 rooga, neist kolm on spetsiaalsed seeneroad, kuid ka paljudes teistes toitutes on seened oluliseks komponendiks (vt **Kard, P.** 33 toitu kloostri moodi. Pärnu, 1991).

⁴¹ **Mennell, S.** Söögiisu tsiviliseerumine. – Akadeemia nr 4, 1996, 804–805; **Valeri, R.** Mittel-
europäische Einflüsse auf die Nahrung in Schweden. – Nahrung und Tischkultur im Hanseraum
(koost Günther Wiegmann; Ruth-E. Mohrmann). Münster; New York, 1996, 325.

seeni tuli tuua kaugelt ning need riknesid kergesti, muutis seemned tõeliseks luksuskaubaks. Ka üksikud kodumaised seemned leidsid vähesel määral tee aristokraatia söögilauale. Saksa keelelallal tuntud termin *Herrenpilze* viitab just tollastele arengutele.

Euroopa söömiskultuur uuenes aga pidevalt. Sotsiaalne ülemkiht – aadel ja rikkad kaupmehed – kujundas Euroopa tarbimistrende. Toidulaua osas tähendas see eelkõige importkaupade kasutamist – kööki ilmusid vürtsid, lõunamaised puuviljad jne. Söögilaua uuenumise trendid lähtusid suuresti Prantsusmaalt. Laialt levinud arusaam, et “Prantsusmaal süüakse, mujal täidetakse kõhtu”, on oma juurtega just tolles ajas. Just Prantsusmaa õukonna söögilaud kujunes aristokraatia silmis mõõdupuuks, kuid tundus oma söömisumudelitega ahvatlev ka teistele sotsiaalsetele kihtidele. Eelkõige peab siin rääkima noorest tõusvast kodanlusest, kes võttis paljudes eluvaldkondades eeskuju aadli käitumismustritest. Motiiviks oli siin prestiiž – taheti hakata sööma nii nagu aadel.⁴² On väidetud, et kui 18. sajandil tahtis kodanlus Prantsusmaa õukonna söömisumudeleid järgida, puudus tal selleks enamikul juhtudel materiaalne ressurss ning see tõi kaasa gastronoomilised uuendused: jäljendamine leidis aset asendamise teel.⁴³ Tegelikult olid needki arengud ajendatud mitte niivõrd materiaalsete vahendite nappusest⁴⁴, kuivõrd eelkõige moest: selsamal eeskuju andval Prantsusmaal hakati näiteks 17. sajandil toite maitsestama imporditud vürtside asemel kodumaiste taimedega. Ja muuseas – vürtside kasutamises ei maksa ilmtingimata luksust näha: näiteks Rootsis polnud vürtsid juba 16. sajandil midagi iseäralikult eksklusiivset, sealse talupojagi köögis olid tuntud muskaat, kaneel jm.⁴⁵

Rääkides seentest, hakati kalleid imporditavaid liike – Prantsusmaal näiteks kasvatati šampinjone juba 16. sajandil ning eksporditi intensiivselt – kodumais- tega asendama. Kui vaesem elanikkond oli seentega ka varasematel sajanditel puudust leevendanud, siis nüüd muutusid seeneroad just kõrgkihtide poolt hinnatuna mitmekesisemaks. See puudutab muuseas paljusid teisigi korjemajanduse saadusi: metsaandidest said Euroopas, eriti 19. sajandil, delikatessid. Kui varem juurutas innovatsioone eelkõige aadel, siis nüüd rikastas toidulauda kodanlus ja seda eelkõige kodumaiste toodetega. Kasutusse jõudis nn sisemaine eksootika.⁴⁶

⁴² Sellel on nähtud ka konkreetseid ajendeid poliitilisest ajaloost. Prantsuse revolutsiooni järel põgenesid aadlipered välismaale, nende kokad jäid töötuks ning hakkasid restorane asutama. Tulemuseks oli üleminek aadellikult seltsielult kodanlikule seltsielule, mis oli demokraatlikum, kuid samas tõusiklikum (**Minaudier, J.-P.** Milles seisneb rahva mälu? – *Vikerkaar* nr 10–11, 2003, 95).

⁴³ **Mennell, S.** Söögiisu tsiviliseerumine. – *Akadeemia* nr 4, 1996, 807; **Tolksdorf, U.** *Sammelnahrung in Ost- und Westpreussen. – Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde.* Bd 16, 1973, 43.

⁴⁴ On kirjutatud sellest, et Euroopa, sh Eesti linnakodanik, jõudis 18. sajandil oma elulaadilt aadlile üsna lähedale (vt **Suurmaa, L.** Tallinna saksa kaupmeeste varaloendites inventeeritud laua- ja kööginõud kultuuriajaloo allikana 18. sajandil. – *Vana Tallinn XV (XIX)* (koost Raimo Pullat), Tallinn, 2004, 31).

⁴⁵ **Valeri, R.** *Mitteleuropäische Einflüsse auf die Nahrung in Schweden. – Nahrung und Tischkultur im Hanseraum* (koost Günther Wiegmann; Ruth-E. Mohrmann). Münster; New York, 1996, 332.

⁴⁶ **Tolksdorf, U.** *Sammelnahrung in Ost- und Westpreussen. – Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde.* Bd 16, 1973, 42, 53.

SEENED EESTLASE TOIDULAUAL

Uued suunad jõudsid päris kiiresti ka Läänemere-äärsetesse maadesse. Rida-misi ilmuma hakanud eestikeelsed kokaraamatud näitavad, et trend, mis oli Lääne-Euroopas alguse saanud taotlusest kõrgkihte jäljendada, teisenes siinses miljöös tagasihoidlikuks sooviks pakkuda lihtsate vahenditega uuendusi eestlase kööki.

Esialgu olid eestikeelsed kokaraamatud mõeldud kokkadele, kes teenisid saksa isandate juures. Seetõttu arvab Ants Viires, et nende mõju eesti enda köögile ei saanud suur olla.⁴⁷ Juba esimeses eesti keelde tõlgitud kokaraamatus (1781)⁴⁸ sisaldus kaks seeneretsepti: sissetehtud riisikad ning sissetehtud šampinjonid (*sjampionid*).⁴⁹ Neis õpetatakse seeni kupatama ning soolama – õigupoolest ei midagi uut, sest nimetatud menetlused olid talurahva seas niigi tuntud. Maitsetamiseks soovitati pipart, loorberit, muskaati, – kuid needki polnud 18. sajandi lõpu Eestis enam haruldus.

Kokaraamatuid hakkas nüüdsest peale rohkem ilmuma. 1818. aastal avaldati Tallinnas raamatuke “Nou ja abbi, kui waesus ja nälg käe on”, mille oli koostanud Saaremaa kirjamees J. W. L. v. Luce. Ta üritab kummutada eestlaste arvamust, et “söödavast rohust” kõhtu täis ei saa. Raamat juhatas sisse terve rea vastavasisulisi brošüüre ning ajakirjanduses ilmunud artikleid – siitpeale oli sõnum eesti rahvale muutumatu terve järgnenud sajandi vältel: nälja peletamiseks söödagu metsasaadusi.

Nälg on eesti talurahvast saatnud läbi sajandite. Muinasjutud isekattuvast laudlinast või motiiv “ori taevas” kajastavad lihtrahva unistusi heast söömaajast. Rahvast toitumise osas harida püüdvad üllitised avaldasid teiste seas ka seene-toitude retsepte ja, nagu öeldud, oli üheks eesmärgiks pakkuda toidulaua katmiseks odavaid viise. “Talurahva Köögi Raamat” aastast 1889 (lk 49) õpetab muu-seas ka seeni toiduks valmistama, kusjuures pakutav on väga lihtne ja valmistatav käepärastest vahenditest. 1900. aastal ilmub Elise Auna “Kasuline Köögi ja Söögi raamat”, mille üheks rubriigiks on “Lihtsad seeneroad”⁵⁰ – siin õpetatakse seeni kupatama, praadima ning keetma, lisandiks vaid vürts, pipar, hapukoor ning sibul. Selliseid retsepte avaldati mitmes tollases kokaraamatus.

Lihtsate ja odavate toitude populariseerimine oli 20. sajandi algul levinud trend kogu Euroopas. Heaks näiteks tollaste ideede kohta on taani teadlase M. Hindhede “Eeskujulik kokaraamat. Tervislised, odavad ja maitsevad söögid. Täielik pööre meie toitumiseviisis”, mis tõlkena ilmus Tallinnas 1911. aastal. “Need lapsed, kes

⁴⁷ Viires, A. Kokaraamatud kultuuriloo kajastajatenä. – Keel ja Kirjandus nr 3, 1985, 160.

⁴⁸ Rootsis näiteks ilmus esimene kokaraamat aastal 1644 saksakeelsena. Selle koostajaks oli kuninganna Kristina kokk Dietrich Mein (Valeri, R. Mitteleuropäische Einflüsse auf die Nahrung in Schweden. – Nahrung und Tischkultur im Hanseraum (koost Günther Wiegelmann; Ruth-E. Mohrmann). Münster; New York, 1996, 326).

⁴⁹ Köki ja Kokka Ramat, mis Rootsi Kelest Eesti-ma Kele üllespandud on. Tallinn, 1781, 444–445.

⁵⁰ Aun, E. Kasuline Köögi ja Söögi raamat. A. Seidelberg: Tartu, 1900, 41–42.

praegusel ajal Põhja-Amerika Ühisriikides sünnivad, saavad täiskasvanult veel neid päevi näha, kus inimesed oma nälja vaigistamiseks maapinna seest viimased juurikad välja kisuvad. /.../ Inimene ei hoiu miskis muus asjas nii kangekaelselt vanadest kombetest kinni, kui just toiduasjas.”⁵¹ Hindhede, kelle toitumislabori loomist ning teaduslike eksperimente Taani valitsus 16 000 krooniga aastas toetas, tõendas iseenda ja oma perekonna peal katsetades, et inimene saab palju odavama toiduga läbi, kui seni arvatud. Kuigi just seente puhul rõhutati tollal nende odavust ja kergesti kättesaadavust, sisaldab Hindhede raamat siiski vaid ühe seentoidu retsepti – seened vasikapraega.⁵² Hinnad komponentide järel peavad loomulikult rõhutama asja odavust.

1 ½ naela kartulaid – 3 kop.
 1 nael praejäänuseid – 25 kop.
 1 ¼ naela puravikke – 15 kop.
 4 loodi võid – 4 kop.
 Soola, pipart maitse järele.
 3 ½ loodi parmesani juustu – 4 kop.
 Seentekeedu vett.

 Kokku 51 kop.

LIHAST TAIMEKS

Eelkirjeldatu puudutab eelkõige üldisi trende läänelikus seeni puudutavas toidumajanduses. Kuivõrd Eesti ala on viimastel sajanditel olnud tugevasti mõjutatud just saksa kultuuriruumi arengutest, jõudsid mitmed uuendused siia võrdlemisi varakult.

Erinevalt kõrgkihtide söögisedelist, mida keskaegsed allikad kajastavad suhteliselt hästi, on info lihtrahva toidu kohta fragmentaarsem. Eriti selles osas, mis puudutab vähem kasutatavaid toiduaineid, sh seeni. Sellegipoolest teame näiteks tõsiasi, et erinevalt kõrgkihi toidulauast on seened paljudes Euroopa piirkondades olnud vaesema elanikkonna jaoks liha asendaja. Teaduskirjanduses on Euroopa kesk- ja uusaegse toidumajanduse puhul kasutatud jaotust, milles toiduained jagunevad toitvateks ning tervislikeks. Liha, kala ja teravili kuuluvad selles jaotuses toitva, juurviljad, marjad ja vürtsid tervisliku toidu kategooriasse. Liha aseainena kuulusid seened rubriiki “toitev” – see selgub muuseas toidukordade analüüsist. Kohati olid seened lihtrahva söögikordade süsteemis lõunasöögi oluline komponent. Liha asendajana ei käsitletud seeni taimetoiduna. Kui eespool oli juttu keskaegsest assotsiatsioonist seente ja surma vahel, siis hakkas see slaavi

⁵¹ Hindhede, M. Eeskujulik kokaraamat. Tervislised, odavad ja maitsevad söögid. Täielik pööre meie toitumiseviisis. Tallinn, 1911, 3.

⁵² Samas, 147.

elanikkonna mõjul vähehaaval muutuma, seda eelkõige etnilistel kontaktaladel (näiteks Preisimaa) ja esmalt alamkihtide seas.⁵³

Eestlaste seente toiduks tarvitamise kohta pärinevad esimesed üksikasjalikumad teated August Wilhelm Hupeli sulest. Erinevatest seeneliikidest kirjutades mainib ta, et sinne talurahvas ei pea lugu näiteks kaseriisikatest, tatikatest ega kukeseentest, et parimaks peetakse üht riisikat, mida talupoeg sööb soolakala asendajana.⁵⁴ Kui mõtleme siin sellele, et eesti taluraha peamine leivakõrvane oli soolasilk⁵⁵, siis on Hupeli märge vägagi tähenduslik. Ja kui näiteks Peipsi ääres nimetati tünni soolatud seent seenesilguks⁵⁶, siis viitab ka see seente olulisusele toidumajanduses. Karksis öeldi: *Räim ja siin pettäs`ütte` vääri pääl, ütte inna pääl*⁵⁷ – näeme, et seened aitasid Eesti erinevais paigus asendada vaesemale rahvale loomset toitu. Seentest keedeti suppi, neid lisati tangu- ja kartulipudrule. Tartu- ja Võrumaal söödi vastlapäevahommikul tavanditoiduna lihatükkidega tanguputru. Kui liha polnud, asendasid seda seened.⁵⁸

Viljandimaal nimetati 19. sajandil seeni *metshärjalihaks* ja *ühe jalaga oina ossiks*, Võrumaal *metskitselihaks* või *põdrapraeks*⁵⁹, Nõos *metsasikalihaks*⁶⁰, Virumaal *metsalihaks*⁶¹, tuntud on ka väljend *ühe jalaga linnu liha*⁶² – seega annavad keeleandmed märkimisväärse ühemõttelisusega edasi seente positsiooni vaesema rahva söögisedelis.

Kui eelnevalt nägime, milliseid argumente kasutas ajakirjandus seente propageerimiseks, siis tasub siinkohal eraldi rõhutada, et press – nii eesti- kui saksa-keelne – soovitas 19. sajandi lõpul ning 20. sajandi algul nappiva liha asendajana seeni⁶³ – muster, mis kultuuris niigi juurdunud, sobis nimetatud kampaania osaks suurepäraselt. “Hulk sealihaga ehk seeni mädaneb Saaremaa metsades tähelepanuta ära...,” kirjutab Saarlane 1908. aastal.⁶⁴ Võrdlus lihaga leidis näljaperioodidel kasutamist edaspidigi. Viimane taoline kampaania toimus veel II maailmasõja päevil,

⁵³ **Tolksdorf, U.** Pilze als Nahrung. Zu Vorurteil und Innovation eines Nahrungsmittels in Norddeutschland. – Kieler Blätter zur Volkskunde nr 3, 1971, 18; **Tolksdorf, U.** Sammelnahrung in Ost- und Westpreussen. – Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde. Band 16, 1973, 52.

⁵⁴ **Hupel, A. W.** Topographische Nachrichten von Lief- und Ehistland II. Riga, 1777, 505.

⁵⁵ Vrd rootsi *sillake-fish*, soome *silakka*. Kala soolamine levis Läänemere piirkonnas 13. sajandil, millisest ajast võib ka pärineda nimetatud sõnatüvi. Ka Soome idamurdes tähistab *silakka* kodusoolatud kala (vt **Talve, I.** Suomen kansanomaisesta ruokataloudesta. Turun Yliopiston kansantieteen laitoksen toimituksia 2. Turku, 1973, 39).

⁵⁶ **Relve, H.** Mürgiseened. – Eesti Loodus nr 8, 1982, 489; **Relve, H.** Seened-marjad rahva keeles ja meeles. – Horisont nr 5, 1995, 6. Peipsi ääres nimetati iga soolatud kala silguks – havisilk, ahvenasilk jne (**Moora, A.** Seened rahvatoidus. – Eesti Loodus nr 10, 1981, 649).

⁵⁷ MS < Krk. – Taim (1937).

⁵⁸ **Moora, A.** Seened rahvatoidus. – Eesti Loodus nr 10, 1981, 651.

⁵⁹ EA 56, 105 < Urvaste – E. Siil (1954).

⁶⁰ Samas, 649.

⁶¹ KV 77, 32 (1947) – A. Krikmann.

⁶² **Pödder, M.** Mõni sõna söödavatest seentest. – Oma Maa nr 1, 1891, 41.

⁶³ Nt Livländischer Hausfrauen-Kalender. IV Jahrgang. Riga, 1895, 49.

⁶⁴ Saarlane 20.09.1908.

kui ajakirjanduses üritati lugejaid veenda seente kõrges toiteväärtuses ning kasutati pealkirju nagu “Seened on head liha aseaineks”.⁶⁵

Kui vaatame eestlaste rahvapärasteid seenetoitude retsepte, selgub, et enamik neist on struktuurilt pigem liha- kui taimetoidud. Seenekotlet⁶⁶, tangupuder seentega⁶⁷, seenepirukas⁶⁸ – kõikides neis retseptides paiknevad seened pigem liha kui taimetoidu lahtris.

Eesti Rahva Muuseumi arhiivimaterjalide põhjal koostatud eesti rahvapäraste toitumise kogumikus sisalduvad järgmised seeneroad: seenesupp, seenesupp piimaga, kartuli-tangupuder seentega, seenepuder kartulitega, praetud suitsuribi seentega, hautatud puravikud või kukeseened, seenekaste, praetud seened munaga, seenesalat, seenesalat kohupiimaga.⁶⁹

Sellele, et seent peeti talurahva seas pigem lihaks kui taimeks, viitab ka see, kuidas nimetatakse eesti keeles seene erinevaid osi. Me ei nimeta seene alumist osa mitte varreks, vaid jalaks. Nagu teatab A. Moora, nimetati puravike pealmist osa näiteks Nõos *pekiks*, Karksis *lihaks*.⁷⁰

Seente ja liha paarisrakend ning seente väljalülitumine taimsest toidust ilmneb ka selles, milliseid sõnu kasutatakse toiduainete seisundi määratlemiseks. Kui marjad, puu- ja köögiviljad võivad olla kas *toored* või *küpsed*, siis seente, aga ka näiteks kala või liha puhul on vastavaks terminiks *värske*. Oluline on selles seoses ka toitumise situatsioon: kui taimetoitu söödi peamiselt kevadel – ühelt poolt tingisid seda fenoloogilised protsessid, teiselt poolt majanduslikud põhjused, siis seente – nagu ka liha – tarvitamise kõrgajaks on sügis ja talv. Mitmetel hilisuvistel või sügisestel kalendritähtpäevadel kuuluvad eestlaste tavanditoidude hulka seened: seenekaste jakobipäeval (25. juuli), erinevad seeneroad mihklipäeval (29. september), sügiseseks talgutoiduks on olnud seenesupp.⁷¹ Peipsimaal valmistati jõulu esimesel pühäl seenepirukat.⁷² Tarvastust on vastlapäeva kohta teade, mille kohaselt keedeti vastlapäeval tanguputru seentega.⁷³

Seente asendi määratlemisel liha- ja taimetoidu skaalal ei tohi tähelepanuta jätta ka toidukordade süsteemi. Seenetoidud – nagu ka lihatoidud – on traditsiooniliselt kuulunud lõunasesse menüüsse, samal ajal kui õhtuti söödi putrusid või suppe – hommikuks soojendati teadupärast eelmise päeva lõuna ülejääke.

Seente kuulumisele ühte kategooriasse lihatoiduga viitab ka nende valmistamisviis. Seeni säilitati nii nagu liha – kas värskes õhus kuivatatult või sissesoolatult. Seejuures toimus seente tünni soolamine praktiliselt samal viisil nagu liha soolaminegi.

⁶⁵ Postimees nr 193 (17.09.), 1942: 4.

⁶⁶ KV 104, 908 < Jõhvi – M. Kalm (1962).

⁶⁷ EA 117, 146 < Nõo – M. Paade (1957).

⁶⁸ EA 117, 380 < Nõo – H. Keem (1957), seenesupp (EA 117, 146 < Nõo – M. Paade (1957)).

⁶⁹ Kalvik, S. Eesti rahvatoite. Tallinn, 1988, 117–119.

⁷⁰ Vt Moora, A. Seened rahvatoitus. – Eesti Loodus nr 10, 1981, 650.

⁷¹ Kalvik, S. Pühade- ja tavanditoidud. Maalehe Raamat, i.a., 69, 77–78, 152.

⁷² KV 104, 908 < Jõhvi – M. Kalm (1962).

⁷³ RKM II 142, 130 (2) < Tarvastu – E. Tampere.

Kuni 19. sajandini oli seente peamiseks valmistamisviisiks – nii nagu ka lihal – keetmine. Lihapraadimist tuli sel ajal ka mujal Euroopas veel väga harva ette.⁷⁴ Millal võis eesti kööki seentepraadimine jõuda, pole päriselt selge. A. Moora on pidanud seentepraadimist meil hiliseks nähtuseks, mis olevat tavaliseks muutunud alles 19/20. sajandi vahetuse paiku.⁷⁵ Tegelikult on talurahvas seeni praadinud kindlasti juba 18. sajandil – selle kohta pärinevad teated A. W. Hupelilt.⁷⁶ 20. sajandil on seenepraadimine aga olnud kindlasti levinuim seente valmistamise viis. Sajandivahetusel tulid suuresti kokanduskursuste ning kokaraamatute vahendusel kõigkõimalikud seenekotletid, šnitslid jne. Seejuures käsitatakse seeni nagu liha: need aetakse läbi hakklihamasina ning praetakse pannil koos sibulaga. Liha analoogiale viitavad ka karbonaadid: suuremad seened paneeritakse jahu või riivsaia ja ning praetakse või küpsetatakse.

Uus tendents, mis sai alguse 19. sajandi Euroopas ning jõudis sajandi lõpuks ka Baltimaale, pööras senise seenetoitude struktuuri pea peale. Kui seni olid seened olnud peamiselt vaesema elanikkonna toit ning nendega asendati liha, siis linnakodanluse poolt juurutatud toitumismustris, millest oli eespool juttu, pandi rõhku peentele seesesalatitele, marinaadidele jne. 1881. aastal ilmus Tartus Karl Treufeldti “Lühike õpetus söögide tegemisest ehk taluperenaese köögi-raamat”, milles oli juttu ka seesesalatitest.

Peamiseks seesesalati valmistamise viisiks saab äädikalahuses marineerimine ning nii püsib see ka läbi 20. sajandi. Seente säilitamist äädikas tunti Euroopas juba vähemalt 16. sajandil. Rahvaliku arusaama järgi oli äädikalahuse kasutamisel ka see eelis, et nii sai teada, kas seen on söödav või mitte. Seened asetati äädikasse ja jälgiti, kas nad muutuvad pehmeks või mitte. Kui seened muutusid pehmeks, siis oli üldlevinud seisukoha järgi tegu söögiseenega.⁷⁷ Marinaadiks on kasutatud lahjendatud ja magustatud äädikat ning maitseaineid: nelki, loorberilehti, sibulat, pipart, isegi kadakamarju on marinaadile lisatud. Seened keedeti nimetatud segus ning suleti võimalikult õhukindlalt klaasist või plekist anumatesse. Anuma sulgemiseks soovitati kasutada tammepuust kaant, mis oli pealt põiega kinni seotud.⁷⁸ Ka plekktoosidesse konserveerimine sai Euroopas alguse tegelikult juba 19. sajandi algul, kui prantsuse kokk Appert selle innovatsiooniga lagedale tuli. Toosid joodeti pealt kinni ning seejärel keedeti koos sisuga. 19. sajandil olid plekktoosidesse tehtud konservid võrdlemisi kallis kaup, mida said endale lubada jõukamad inimesed. 19. sajandi lõpul vastav tehnika lihtsustus ning konservid muutusid kättesaadavaks ka teistele elanikkonna kihtidele. Sajandivaheetusel muutus konservide valmistamine mõneski mõttes moenähtuseks – plekk-

⁷⁴ Vt **Tolksdorf, U.** *Sammelnahrung in Ost- und Westpreussen. – Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde.* Bd 16, 1973, 60.

⁷⁵ **Moora, A.** Seened rahvatoidus. – *Eesti Loodus* nr 10, 1981, 651.

⁷⁶ **Hupel, A. W.** *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland II.* Riga, 1777, 505.

⁷⁷ **Tolksdorf, U.** *Sammelnahrung in Ost- und Westpreussen. – Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde.* Bd 16, 1973, 34.

⁷⁸ Suur köögi söber. Lihtsad, odavad, maitswad toidud. Tallinn, i.a., 75.

toosidesse konserveeriti lisaks lihale ka köögivilja, sh uba, hernest, lillkapsast, porgandit, naerist. Ka eesti keeles ilmusid – peamiselt teistest keeltest tõlgituna – konserveerimise õpetused. Teiste seas õpetati konserveerima ka seeni. Meie käsutuses olevate arhiivandmete⁷⁹ põhjal võib siiski väita, et vaatamata propagandale juurdus seente konserveerimine rahva seas võrdlemisi visalt, muutudes valdavaks alles 20. sajandi keskel ning kohati hiljemgi.

Kuivõrd seente puhul on tegemist kergesti rikneva toiduainega, on seente toitude raamatutes pühendatud palju ruumi seente säilitamisele. Lisaks marineerimisele, mis on vähemalt Eesti alal suhteliselt hiline innovatsioon, õpetati neis raamatutes ka traditsioonilisi seente säilitamisviise – kuivatamist, soolamist ja hapendamist. Kui marineerimise puhul on eeskuju võetud peamiselt Lääne-Euroopast, siis traditsiooniliste säilitusviiside puhul pärinevad vastavad õpetused enamasti venekeelsest kirjandusest. Seente säilitamisviiside tutvustamine seeneretseptide raamatutes on olnud tavaline ka 20. sajandil.

Eelkirjeldatud arengud köögimajanduses olid esimesed märgid uuest tarbimiskäitumise trendist 19. sajandi lõpul – nimelt vegetaarlikust liikumisest⁸⁰, mis sajandivahetusel üha jõudsamalt ka Eestis kanda kinnitas. Tegemist oli tõepoolest uue trendiga, kuigi taimetoitu on meil propageeritud ka varem – kui mõtleme kas või J. W. L. v. Luce eelmainitud raamatule aastast 1818. Luce motiiviks polnud siiski mitte tervisliku toidu tutvustamine, vaid eelkõige abinõudele viitamine, kuidas nälga leevendada.⁸¹ 19. sajandi lõpul hakkasid aga ilmuma spetsiaalsed vegetaarlastele mõeldud kokaraamatud. Seni oli eesti talupoeg seeni söönud peamiselt vaid näljaaegadel, st korilusest ei kujunenud kestvat tarbimismustrit, – kui olud paranesid, kadus “näljatoit” söögilaualt ning naasti harjumuspärase toidu juurde. Nüüd aga sisendati eestlasele intensiivse propagandaga nii vastavasisulistes brošüürides kui ajakirjanduses, et seen ei pea olema tingimata näljatoit. Muudatus toitumissüsteemis oli oluline: seened ei assotsieerunud enam lihaga, vaid taimetoiduga.⁸² Ja kuivõrd liha seostub toitvaga ning taimetoit tervislikuga⁸³, on nihe märgatav ka selles plaanis. M. Sapas kirjutas 1911. aastal oma taimetoitudele keskenduvast kokaraamatust: “Taimetoitlus, inimesesoo esialgne toitluseviis, on uuemal ajal kõigis kultuuramaades kui tähtjas küsimus jälle ärganud ja leiab palju poolehoidjaid, iseäranis nende seas, kes kadumaläinud tervist taga otsides taimetoitude

⁷⁹ KV 77; KV 665; KV 666.

⁸⁰ Kui 19. sajandi lõpul tabas Euroopa ühiskonna kõrgkihte hirm rasvumise ees, hakkasid kokakunsti uuendajad propageerima suunda lihtsamale, kergemale toidule (Mennell, S. Söögiisu tsiviliseerumine. – Akadeemia nr 4, 1996, 811).

⁸¹ J. W. L. von Luce kirjutas: “Et teie vägga pissut södavad rohitud tunnete, se on kül seks tunnistusseks, et Jummal vägga arwaste on lasknud nälga hädda teie peale tulla, muido olleksite kül hädda pärrast neid jubba õppinud tundma.” (Luce, J. W. L. von. Nou ja abbi, kui waesus ja nälga käe on. Tallinn, 1818, 5.)

⁸² Vt Tolksdorf, U. Sammelnahrung in Ost- und Westpreussen. – Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde. Bd 16, 1973, 61.

⁸³ Seenekaste on Lõuna-Eestis tuntud ka *seeneravina* (ERA II 269, 362 (12). Häädemeeste, Marta Mäesalu (1940)).

hääst mõjust selle kohta teavad rääkida.”⁸⁴ “Perenaise leksikoni” seente peatüki sissejuhatav lause kõlab: “Koostiselt ja toiteväärtuselt seemed sarnlevad aedviljadega. /.../ Liha nad ei või asendada.”⁸⁵ Kokaraamatutes ilmunud seeneretseptid esinevad enamasti samas peatükis taimetoiduga. Nii näiteks õpetatakse ühes keedukooliraamatus seenesuppi valmistama “Taimekeeduste” peatükis.⁸⁶

Seeneroogade nihkumise puhul taimetoidude sekka oli tegemist välismaise innovatsiooniga. Kuid ka muus osas pakkusid 20. sajandi esimese poole kokaraamatud hulgaliselt uudseid ning meil senitundmatuid võtteid ning retsepte. Ilmusid sellised välismaised road nagu *beefsteak*, *roastbeef*, *beef à la Stroganoff* jne. Mida aeg edasi, seda enam diferentseerub ka seeneroogade valik. Ilmuvad sellised varem eestlasele tundmatud toidud nagu soojad võileivad – ja loomulikult katsetatakse siis neid katta muu seas ka seentega.⁸⁷ Kodumaiste seente kõrval hakatakse palju tarvitama eksporditavaid šampinjone.⁸⁸ Torkab silma, et kui lihtsate kodumaiste seeneroogade puhul tehakse enamasti vahet ka liikidel – puravikud, riisikad vms –, siis võõrapärased või ka seeni vaid üksikkomponendina pakkuvad retseptid piirduvad märkusega *seened*.⁸⁹ Mõnes kokaraamatus on vahet tehtud seentel ja šampinjonidel – ilmne märk sellest, et eksporditavad šampinjonid nõuavad kodumaiste seente kõrval eluruumi. Kahtlemata oli linnainimeste – ja alates 20. sajandist üha rohkem ka maaelanike – köök orienteeritud turule. See tähendas, et üha rohkem toitu toodeti väljaspool kodu ning vastavalt sellele orienteerusid ka kokaraamatud ekspordartiklitele. Samas jätkas ajakirjandus endiselt kodumaiste seeneliikide propageerimist. Tutvustatakse erinevaid puraviku- või riisikaliike ning võimalusi neist toite valmistada, sekka vahel ka mõnd vähem tuntud kübarseent, kuid üldiselt jääb seeneliikide valik piirduma siiski kümnekonna enam tuntud liigiga. Taoline sortimendi piiratus on olnud viimase sajandi jooksul iseloomulik ka Lääne-Euroopas tutvustatud seeneretseptidele.⁹⁰

Kui varasemaga võrreldes muutus kokaraamatute seenetoidude valik 20. sajandi algupoolel “kergemaks” – oma koht oli kõikvõimalikel salatitel ning marinaadidel –, siis ei saa sellega ometi öelda, et varasemast ajast tuntud traditsioonilised road retseptivalikutest päriselt ära oleksid kadunud. Seesama “Perenaise leksikon” näiteks pakub seeni soolatult, salatina, kääkidenä, vormina, kastmena, leemena jne.⁹¹

⁸⁴ Sapas, M. Taimetoidud ja nende valmistamine. Tartu, 1911, 9.

⁸⁵ Peters, E., Viburg, J., Geperson, E. Perenaise leksikon. Kodude teatmeraamat. Tallinn, 1933, 970.

⁸⁶ Wäikene Keedukool. Söökide valmistamise õpetus keskmises majapidamises. Toimetanud keedukooli tegelased Tallinnas 1906. Tallinn, 1911, 72.

⁸⁷ Vt Sild, E. Keedu- ja majapidamisraamat. Tartu, 1937, 175.

⁸⁸ Samas, 182.

⁸⁹ Nt Leesment-Mälberg, E. (toim). Perenaise käsiraamat. Tallinn, 1927.

⁹⁰ Vt nt **Tolksdorf, U.** Pilze als Nahrung. Zu Vorurteil und Innovation eines Nahrungsmittels in Norddeutschland. – Kieler Blätter zur Volkskunde nr 3, 1971, 9.

⁹¹ Peters, E., Viburg, J., Geperson, E. Perenaise leksikon. Kodude teatmeraamat. Tallinn, 1933, 970.

Kui 19. sajandi lõpuni olid eestlaste toitumisharjumused olnud võrdlemisi traditsioonikesksed – perenaised valmistasid toite nii, nagu emadelt ja vanaemadelt õpitud –, siis nüüd muutus menüü rafineeritumaks. Oma osa mängis siin ka suurpere rolli järkjärguline taandumine tuumpere ees: viimases ei valmista toitu enam vana-, vaid noorperenaine, st traditsioone säilitav “vanaemaefekt”, ommoodi puhvrina toimiv fenomen, mis takistab innovatsioonide kasutuselevõttu, enam hästi ei toiminud. Täiesti uue nähtusena tulid köögi- ja majapidamiskursused, mida korraldati nii linnades kui maal. Innovatsioonidele mõjus soodsalt ka kujunev toiduaineteadus. Näiteks seente puhul avastati neis sisalduvad toitained, eelkõige valgud. Peagi selgus aga, et seentes sisalduvad valgud on raskesti seeditavad, mistõttu seente toiteväärtus on madal. See info jõudis õige varakult ka eesti lugejani,⁹² mis aitas ilmselt kaasa sellele, et seente võrdlemine lihaga hakkas trükistes vähenema. Samas tugevnes seente koht delikatesside ning maitseainete hulgas.

SLAAVI MÕJUD NING EESKIJUD TOITUMISTRENDI KUJUNDAJANA

Seente populaarsuse geograafiast rääkides rõhutasime seente rolli slaavi rahvastel. Lisaks seente olulisusele slaavlaste leksikas, sümboolikas, folklooris või ka mentaalsuses tervikuna on seentel nende rahvaste juures oluline roll ka toidumajanduses. Metsaandide korjamise kohta venelastel annavad tunnistust mitmed varased allikad. On teada, et juba 11.–12. sajandil koguti Venemaal metsamarju nende raviomaduste tõttu suurtes kogustes ka talveks. Kiievivene köögis peeti seentest lugu, neid säilitati kuivatatult, soolatult ning hapendatult.⁹³ Sajandeid on seened olnud oluline toit poolakatel.⁹⁴

Seente söömist ka Kesk-Euroopa vaesema elanikkonna seas võib pidada slaavi kultuuri mõjuks. Näiteks on Ida- ja Lääne-Preisimaal seeni hoopis rohkem söödud kui muudel Saksa aladel.⁹⁵ Nagu eespool nägime, võib sama tendentsi, et etnilistel kontaktaladel slaavlaste naabruses süüakse seeni rohkem kui muudes maa piirkondades, märgata ka Eestis, aga samuti Soomes. Siinkohal tahaks aga peatuda idapoolsetel eeskujudel ning mõjudel eestikeelses kirjasõnas. Kui Lääne-Euroopa mõjudest oleme seni mitmel puhul rääkinud seoses uute toitumistrendidega, siis idapoolsed hoovused on tajutavad vähem jõulistena, kuid need on siiski olulised. Esmajärjekorras tuleb siin nimetada tekste, milles kas sedastavalt või propagandistlikel eesmärkidel võrreldakse eestlaste ja venelaste seenetarbimist.

⁹² Nt **Hoffmann, A.** Keetmise õpetus. Tartu, 1912, 188.

⁹³ **Sergejev, V., Vseviiov, D.** Venemaa: lähedane ja kaugel. Aegade algusest kuni Vassili III-ni. Tallinn, 2002, 166.

⁹⁴ **Staszczak, Z.** Einige slavische Gemeinsamkeiten in der traditionellen Volkskultur Schlesiens anhand der Angaben des “Atlas der deutschen Volkskunde”. – Ethnologia Slavica nr 4, 1972, 54.

⁹⁵ **Tolksdorf, U.** Sammelnahrung in Ost- und Westpreussen. – Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde. Bd 16, 1973, 29.

A. W. Hupel kõrvutab ühelt poolt eestlasi ja lätlasi ning teiselt poolt venelasi ning rõhutab venelaste suuremat seenelembust.⁹⁶ See on esimene tekst, milles neid kultuure selles seoses üksteisele vastandatakse ning mis juhatab sisse pikaajalise, meie päevini ulatava traditsiooni. Eriti sageli kohtame sellekohaseid võrdlusi 19. sajandi lõpu ning 20. sajandi alguse tekstides. 1883. aastal tutvustab Mai Reiwelt oma kokaraamatus mitmeid seeneroogi ilmselgelt venekeelsete allikate abil.⁹⁷ 1902. aastal õpetab K. Ruut seeni marineerima ja konserveerima ning viitab mitmes seoses Venemaa vastavatele eeskujudele.⁹⁸

A. Hoffmanni “Keetmise õpetus” (1912) pakub üle 20 seeneroa retsepti – see oli tollal üks esimesi nii ulatuslikke valikuid. Silmatorkav on see, et suur hulk seeneretseptidest pärineb venekeelsest kirjandusest.

Ka nõukogudeaegsed Eestis avaldatud kokaraamatud laenavad seeneretseptid suuresti Venemaal avaldatud kirjandusest, sh mitte ainult kaasaegsetest, vaid ka vanadest 20. sajandi alguse vene kokaraamatutest.⁹⁹ Salme Masso, meie viimaste kümnendite ehk teenekaim kokaraamatute autor, esitab oma 1972. aasta kogumikus kokku üle 200 seeneroa retsepti, mille seas on silmatorkavalt palju selgelt vene algupära toite. Näiteks borš seente ja mustade ploomidega, rassolnik kuivatatud seentega, seentega täidetud tomatid või seenevinegrett esinevad ka paarikümmend aastat varem Moskvast ilmunud venekeelses kokaraamatus.¹⁰⁰

SEENTE POSITSIOON TÄNASES TOIDUKULTUURIS

Tendentsid seente tarbimises, mis said alguse 20. sajandi hakul, kui seened asetustid ümber tervislike või dieettoitude rubriiki, on jäänud püsima tänaseni. Seeni tutvustavad trükised rõhutavad nende tervislikkust. Varasemaga võrreldes on hakatud rohkem toonitama seente vitamiinisaldust (vitamiinid B₁, C ja K) ning rasva- ja kalorivähesust.¹⁰¹ Korpulentsus kui gurmaane kimbutav oht vajab tõkestamist ning nii on trendikate toitujate menüüs esikohal kalorigaased toidud. 1960. aastatest alates on traditsioonilised rammusad ja rasked söögid hakanud asenduma “uue köögiga”, mis on rafineeritum ning tervislikum.¹⁰² Üha enam seekub toitumise kujundamisse ka meditsiin. Maailmas on tervislik toitumine moeasjaks saanud. Sellega tegelevad ja seda propageerivad arstid arvavad, et tervislike toiduainetega saab asendada pärisravimeid. Mitmes riigis on haiguste riski vähen-

⁹⁶ Hupel, A. W. Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland II. Riga, 1777, 505–506.

⁹⁷ Vt Reiwelt, M. Söökide valmistamise õpetus. Viljandi, 1883, 106 jj.

⁹⁸ Ruut, K. Seened. – Eesti Postimehe põllutöö ja teaduste eralisa nr 9, 1902, 67.

⁹⁹ Vt Masso, S. Seenetoidud. Tallinn, 1972, 3.

¹⁰⁰ Gorškov, A. V., Maslov, L. A. Bljuda iz gribov. Moskva, 1954.

¹⁰¹ Nt Hudler, G. W. Magical Mushrooms, Mischievous Molds. New Jersey, 1998, 168; Casimir, M. J. Flocks and Food. A Biocultural Approach to the Study of Pastoral Foodways. – Kölner Ethnologische Mitteilungen (koost Ulla Johansen ja Thomas Schweizer). Band 10. Köln, Weimar, 1991, 182.

¹⁰² Minaudier, J.-P. Milles seisneb rahva mälu? – Vikerkaar nr 10–11, 2003, 95.

damiseks toiduainetel oma pakendimärgistus, et tervislikud tooted ära tunda, st tegemist ei ole spontaanselt kujunevate moe- ja maitse-eelistustega, vaid teadlikult reguleeritud valikutega, mida suunavad spetsialistide soovitusel. Oma koht neis arengutes on ka seenetoitudel. Seente tähtsusele kaasaegses toitumisstrateegias viitab ka seeneroogade valik kokaraamatutes. Tänapäevaste seeneretseptide puhul on rõhk nihkunud põhiroogadelt eelroogadele ja salatitele. Näiteks Kaarina Kaurinkoski mõne aja eest eesti keelde tõlgitud raamatus “Seenetoidud” on ära toodud üle saja seeneroa retsepti, millest näiteks seenesuppe on vaid kuus nime-
tust. Kõige arvukamalt on esindatud seentest eelroad.¹⁰³

Tänapäevastes koduajakirjades ning kokaraamatutes avaldatavate seeneretseptide puhul torkab silma nende rahvusvahelises – nõuanded uute toitude alal ületavad riigi- ning keelepiire ilma tõketeta. Tavalised on kõikvõimalikud prantsus-, itaalia- või hiinapäraseid road, st rõhk on asetatud eksootikale. Ning peamiselt pole neis retseptides kasutatavad seened ei kodumaised riisikad ega puravikud, vaid enamasti konserveeritud või külmutatud šampinjonid. Sageli esinevad seened (loe: šampinjonid) üksikkomponendina roogades, nagu marengo broiler, grillitud paprikasalat, hiinapärase spargelkapsaröög, hakkliha-pajatoit vms¹⁰⁴ ning loomulikult sellises roas nagu šampinjonisalat.¹⁰⁵ Kui seente liiki ei määratleta, nt 200 g seeni¹⁰⁶, leiavad ka siis kasutamist peamiselt võõrsilt imporditud šampinjonid. Samas, kui sügiskuudel avaldatakse spetsiaalselt seenetoitude retsepte – näiteks pealkirja all “Seenehõrgutised”¹⁰⁷, on enamasti tegemist kodumaiste metsaseentega. Kuid isegi siis on materjal suuresti pärit võõramaistest allikaist. Näiteks seeneroog prantsuse moodi sisaldab kodumaiseid lambatatikaid.¹⁰⁸ Selles kõiges kajastub veel 19. sajandi trende: spetsiaalsed seeneroad olgu kodumaistest seentest, seeni vaid lisandina kasutavad retseptid sisaldavad aga võõrapäraseid šampinjone.

KOKKUVÕTE

Käesolevas artiklis nägime, et seente toiduks tarvitamisel on kaks peamist mustrit: ühelt poolt on olnud tegemist vaesema rahva “näljatoiduga”, teisele poole jäävas toitumiskäitumises on märksõnadeks *tervislik*, *eksootiline*, *gurmaanlus*. Viimase saja aasta jooksul on piirid nende kahe suuna vahel üha sulanud. 20. sajand vapustas Eestit kahe suure sõjaga. Toiduainete nappus, mis sõdade ajal tavaline, kummitas neil perioodidel ka Eestit. Kui ajakirjandus propageeris nälja-aegadel seeni ja seenekorjamist, siis otseselt ajendas seda küll toiduainete nappus, kuid tõhusat tuge propagandale pakkus ka imago, mida seentele oli eelnenud aastakümnetel omistatud – seened kui tervislik toit.

¹⁰³ Kaurinkoski, K. Seenetoidud. Tallinn, 1994.

¹⁰⁴ Nt Kodukiri nr 1, 1995, 28, 34; nr 12, 1998, 50.

¹⁰⁵ Kodukiri nr 12, 1998, 57.

¹⁰⁶ Kodukiri nr 8, 1998, 67.

¹⁰⁷ Kodukiri nr 9, 1996, 42.

¹⁰⁸ Kodukiri nr 9, 1997, 47.

Näljaaegadest rääkides võib selles seoses meenutada ka Nõukogude Liidu kokkuvarisemisega kaasnenud majanduslikku allakäiku. Langes elanike ostujõud, mis paistis kindlasti välja ka toidulaualt. Metsasaaduste kasutamine oli ka sel ajal vähem kindlustatud elanikkonnale üheks võimaluseks oma toidulauda rikastada. See oli üldine kogu endise Nõukogude Liidu territooriumil – vastavaid näiteid on ilmunud ka teaduskirjanduses.¹⁰⁹ Samas sellist intensiivset seenepropagandat nagu 20. sajandi eelmistel kriisiperioodidel on ajakirjanduses tehtud, nüüd enam polnud. Õigemini – propaganda pole kuhugi kadunud, kuid nüüd on see reegli-pärane seente tutvustamine ajakirjanduses, mis leiab aset igal sügisel, sõltumata majanduslikust hetkeseisust või sellest, kas üks või teine aasta on seenekasvule soodus või mitte. Üks, mida sellest järeldada võime, on see, et seened on omandanud meie toidusedelis mitte just väga olulise, kuid siiski kindla koha.

¹⁰⁹ Vt nt **Rethmann, P.** Tundra Passages. History and Gender in the Russian Far East. Pennsylvania, 2000, XV.

MUSHROOMS IN OUR FOOD

Attitude Toward Eating Mushrooms and Its Dynamics

Aivar JÜRGENSON

The article shows that there have been two main patterns in using mushrooms in food during the last couple of centuries: on the one hand mushrooms have helped poor people during famines, on the other hand terms like *healthy*, *exotic*, ... have been used to describe mushrooms in food terminology. During the last 100 years the line between these two patterns has diminished. The 20th century shook Estonia with two great wars. Shortage of food is usual during wars, and also in Estonia many people suffered from hunger during the war periods. The propaganda for mushrooms and mushrooming in journalism was directly induced by the lack of food but the propaganda was effectively supported also by the image that mushrooms had acquired before – mushrooms as healthy food.

The economic crisis after the collapse of the Soviet Union weakened also the nation's purchasing power and it was reflected in the food consumption. Mushrooms gave poor people an opportunity to enrich their diets. This was common in the whole territory of the former Soviet Union. However, then journalism did not propagandize mushrooms as widely as during the earlier periods of crisis. It would be correct to say – propaganda has not disappeared but now regular introduction of mushrooms takes place in journalism every autumn despite the economic situation or the amount of mushrooms in the woods. In our food mushrooms have acquired a not very important but a secure position.

ELUFILOSOOFIA JA AJALOOTEADUS BALTIMAADES: NIETZSCHE KUI REINHARD WITTRAMI TUNNISTAJA

Lisandusi ajaloolaste Nietzsche-retseptsioonile ja ühtlasi nn historismikriisi problemaatikale

Mart KIVIMÄE

Tallinna Pedagoogikaülikooli Rahvusvaheliste ja Sotsiaaluuringute Instituut, Estonia pst 7, 10143 Tallinn, Eesti; kivimae@iiss.ee

Artikkel käsitleb baltisaksa ajaloolase ja ajalooeaduse teoreetiku Reinhard Wittrami (1902–1973) käsitust historismist kui oma teaduse põhimõistest ja moodsa kultuuri ühest võtmeprobleemist tema 1920.–30. aastate ajaloolis-poliitilise publitsistika ning 1950.–60. aastate teaduslike tekstide uue interpretatsiooni alusel. Otsustava tegurina historismi kui ajaloolise relativismi probleemi mõistmisel rõhutatakse Friedrich Nietzsche elufilosoofilise historismikriitika mõju Wittramile, mis on tekstide võrdleva analüüsi põhjal tema artiklites tuvastatav vähemalt alates 1934. aastast kuni 1967. aastani (loengutes kuni 1969). Käsitluse eesmärk on taastada Wittram, kes ühena vähestest XX sajandi tõsi-ajaloolastest osaleb märkimisväärsel tasemel kaasaegses Nietzsche-retseptsioonis, sellega ühtlasi 1980.–90. aastail taaselavnenud ja rahvusvahelistunud, praeguseni kestvase historismidiskursusse. Sellest diskursusest kõrvale- või õigemini väljajäämine on oluliselt tingitud Wittrami rahvussotsialistlikust minevikust, millele käesolevas artiklis heidetakse osaliselt mittetraditsiooniline pilk, püüdes selgitada tema vastuolulist ja iseenast kriitiliselt ümberhindavat teed varasest rahvametafüüsikast hilisema kultuurilis-poliitilise relativismini. Laiemas historiograafilises kontekstis tõstatatakse küsimus vajadusest analüüsida Wittrami loomingut senisest mitmeaspektsemalt, vabastada Wittram ajaloolasena sotsiaalpoliitilisest ja rahvusideoloogilisest tüpiseerimisest.

EELMÄRKUSED¹

Probleemajalugu ja retseptsiooniloo

Kui heita ülevaatlilik pilk viimase poolteise sajandi ajalookultuurile, et otsida Friedrich Nietzsche osale võrdluskuju, siis tekib mõneti paralleel Walter Benjamini

¹ Käesolevas artiklis olen vähesel määral kasutanud oma veel käsikirjas oleva, eeldatavalt 2005. aastal avaldatava monograafia “Ajaloolise objektiivsuse probleemid” II peatükis välja töötatud seisukohti (“Elufilosoofilise historismikriitika tulemused: Friedrich Nietzsche ja küsimus ajalootunnetuse orientatsiooni järele”). Esmakordselt vaatlesin tavalisest mitmeplaanisemalt Nietzsche suhteid historismiga 1992/93. aastal Ajaloo Instituudis EHI üliõpilastele peetud loengukursuses historismi ajaloost. Vastavat temaatikat olen varem puudutanud ka “Ecce homo” eestinduse ajendil kirjutatud artiklis “Friedrich Nietzsche ja postsotsialismi hing” (vt Kultuurileht, 1996, 30. august).

rolliga: Nietzsche on nagu XIX sajandi Benjamin, ja vastupidi, Benjamin oleks nagu XX sajandi Nietzsche. Nii suvaline kui see kõrvutus ka ei tundu, on selles ajaloolise mõtlemise arengu koha pealt oma sisu: nad mõlemad apelleerisid omas ajas senisega võrreldes hoopis teistsugusele ajaloopildile, tehes seda väga radikaalse kriitika vormis suhteliselt konformse ajaloolise teaduse ja kultuuri taustal. Oma kriitilise käitumisega aitasid nad niiviisi kaasa sellele, et ajaloo üle mõtlemise vallas – teisisõnu: ajaloolise identiteedi mõtestamisel – said tekkida uued mõtteviisid. Aja jooksul osalesid nende mõtted protsessis, mille kulus toimub lõpuks **“uue sünd”**, kui kasutada Thomas S. Kuhni teadusteooria väljendit. Kumbki neist oma ajastu “ajakohatuist” aktualiseeris ka teadusliku ajalookäsitluse loojate poolt kõrvale tõrjutud müüdi ja ajaloo vahekorra problemaatika moodsa eksistentsi mõtestamisel: Nietzsche tegi seda psühholoogilises, Benjamin sotsioloogilises võtmes. XXI sajandi alguseks juba võrdlemisi laia leviku saanud idee, et kultuuri-lugu ise on müüdimaastik, kus otsime seda inimese ja maailma pilti, mida võiks lugeda tõeliseks, pärineb nende juurdleva mõtte arsenalist. See aga tähendab, et Nietzsche ja Benjamin, osaliselt tema ideede vastuvõtja ja tõlgendaja, on kutse-liste ajaloolaste institutsioonile ka midagi sellist nagu kriitilise ajaloomõtlemise saadikud historismi eriteadusliku paradigma ümbrusest.

On üksikuid tänapäeva ajalooteooria nagu määravalt kujundavaid autoreid, nagu näiteks Jörn Rüsen, kelle viimase aja töödes on Nietzsche ja Benjamin nihkunud tema vestluspartnerite hulka “elava meenutuse” ja “protseduurilise teaduse” üksteisest võõrandumise ning “ajaloo mõtte” kadumise probleemides.² Või Nietzsche kunagises koduülikoolis ajaloo filosoofia alal töötav Emil Angehrn, kes on näinud Benjaminis Nietzsche kriitika jätkajat ja arendajat, ka “Nietzschest kaugemale” minejat vastavalt kultuuri “muutunud olukorrale”: “Kui juba Nietzsche oli otsinud ajaloosuhet teispool ajaloo filosoofiat ja historismi, siis Benjamin laiendab Nietzsche kriitikat, allutades sellele mitte ainult kaasaegse marksismi – nii sotsiaal-demokraatia kui stalinismi – progressiusu, vaid ka historismi elufilosoofilise ületamise enese.”³ Me täheldame aga, et selliste hinnangute puhul liigub tänaste autorite interpreteeriv mõte uuseuroopaliku ajalookäsitluse “peajoonte” kontekstis, see ei haara veel kaasa regionaalsete erijoonte spektrit, milles on olemas “vastukaja” neile peajoontele. Ent ka vastukaja on keerulise struktuuriga protsess, mitte ajas hetkeline kõik või peegelduse mehaaniline akt, ta on ideede ja teoste sotsiaalse ringkäigu produktiivne koostisosa.

See, kas Nietzsche puhul on tegemist elufilosoofilise “historismi ületajaga”, on ajalooteaduslik probleem, mille võib jaotada mitmeks alaprobleemiks ka vastavalt historismi kui üleuroopaliku nähtuse rahvuskultuurilistele avaldusvormidele ja neis vormides esinevale Nietzsche-retseptioonile. Veel enam, neiski vormides võivad olla jälgitavad diferentsid, XX sajandi lõpu uus ameerika historism (nn uushisto-

² Vt nt **Rüsen, J.** Historische Methode und religiöser Sinn – dialektische Bewegungen in der Neuzeit. – Ders., Geschichte im Kulturprozess. Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 2002, 12 jj.

³ **Angehrn, E.** Geschichtsphilosophie. Stuttgart, Berlin, Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1991, 169.

ritsism) rõhutab vanast saksa ja itaalia historismist rohkemgi “eristamise loogikat”, tähendab, “mitte ainult erinevusi kultuuride vahel, vaid ka erinevusi ühe kultuuri piires”.⁴

Ühe sellise probleemi ja oma kriitilise eeskuju kaudu on Nietzsche seotud ka balti moodsa ajalookirjutuse suurkuju Reinhard Wittrami (1902–1973) – poliitiliselt vastuolulise – kaasusega balti regionaalses ajaloopildis, mille raames veel 1900. aasta ümber, ta sünniaja paiku, oli baltlastele siduv Goethe-ajastu traditsioon.⁵ Võib öelda, et noor Wittram allutas nietzschelikule kriitikale baltisaksa regionaalse ajalookäsituse, kuid otsis vanas eas Nietzsche koguni tuge regionalistliku ajaloovaate teaduslikuks säilitamiseks – Nietzsche tähendus näib olevat talle ajas muutunud. Kui me räägime Wittrami Nietzsche-retseptisioonist, siis ei saa seda kohe võtta baltisaksluse kui mingi arvatavalt vanamoelise kultuurikogukonna liikmele omase retseptisiooni loogikaga. Nietzsche on baltisaksa modernsuses olemas koht eri põlvkondade ja mentaliteetide jaoks. Siin pakub huvi määrata Nietzsche koht Wittrami ajaloomõtlemise “näitajana”, sellisena on kohamäärang lahutamatu historismi arengust XX sajandil. Autorid, kes mainivad põhjendatult tema konservatiivsust, jätavad esile toomata, et juba varakult tõi Wittram poliitilisse kõnelusse “ketseri” teema baltluses – see aga näitab, et tema isiklik konservatiivsuse mall on modernne, mitte vana või endine. Wittrami tekstides pole samal ajal märkimisväärseid jälgi literaarsest või poliitilisest nietzscheanismist: ei “I maailmasõja generatsioonile” tüüpiliseks peetud “Zarathustra-austusest” ega ka “võimutahte” ära proovinud” natsiriigi “Nietzsche-karikatuurist”.⁶ Et ta ei piirdunud Nietzsche mõttemotiivide ülesvõtmisega regionalismi kontekstis, osutavad mitmed viited tema poolt loetud soliidsetele Nietzsche-uurimustele (Jaspers, Löwith). Sel näib olevat avaram maailmavaateline taust, sest kuigi Wittram pidas end ajaloolaseks ja mitte filosoofiks, torkab ometi silma ta loengutes-artiklites üha peegelduv huvitatus eksistentsifilosoofilisest inimesekäsitusest ning sellele vastav lugejaeelistus.

Et hoiduda spekulatiivsetest ülepaistutustest, on mõistlik kõnelda kontaktist, seega Wittrami Nietzsche-kontaktist, selle kontekstist ja probleemidest, millele selline kontakt valgust heidab. Me saame kõnelda ja peame kõnelema enamastki – Nietzsche osast Wittrami ajaloolise mõtlemise struktuuris, sest nietzschelik suhe

⁴ **Scholtz, G.** Einleitung. – Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion. Hrsg. von G. Scholtz. Berlin, Akademie Verlag, 1997, 8.

⁵ Vt selle kohta **Petersen, O. v.** Goethe und der baltische Osten. Reval, Verlag Kluge & Ströhm, 1930; vrd ka sama teose 4. lisas (219 jj.) ära toodud Goethe-biograafi Albert Bielschowsky (1847–1902) kirju Burchard von Schrenckile aastaist 1899/1900. – Siin ei saa jätta mainimata ka ühe Eestist pärit suurima kultuuriloolase Viktor Hehni (1813–1890) kuulsaid Goethe-interpretatsioone: **Hehn, V.** Gedanken über Goethe (1887). Neue Ausg. mit einem Nachw. von A. Eggers. Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1921.

⁶ **Löwith, K.** Nietzsche, nach sechzig Jahren (1956). – Ders., Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. 2., durchges. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer Verlag, 1969, 127.

ajalukku on ta mitme teksti varjund. Uue küsimuseasetuse raames ei saa me aga väita, et Wittrami kokkupuude Nietzschega on Wittrami-uurimises selle seniavas-tamata dominant, seda mitte. Küll aga saab väita ja tõendada, et sellel kontaktil on laiemas historiograafilises plaanis omamoodi seadistav või ümberseadistav roll ja toime, sest lisab tervikpildile Wittramist sealt puudu oleva elemendi. Järe-likult pole mitte üksnes pilt Wittramist kui ajaloolasest selle Nietzsche-kontakti teadmise võrra **süsteemsem**, vaid ka meie pilt regiooni lähiminevikust on sellega **dialoogilisem**. Dominandi asemel on niisiis tegu pigem märgiga ühest loost, mis teatab elufilosoofia ja ajalooteaduse kohtumisest Baltikumi poliitilises ajaloos. See on mõtete saatuse lugu, mis on “XX sajandile” kui ajastule iseloomulik, kuid mida sajandi ideoloogialeeride konfliktide tagant pole balti (idee)ajaloos sellisena märgatud. Ka on see tõenäoliselt Nietzsche enda, veel enam ta pärandi ekspluatee-rijate ja poliitilise nietzscheanismi avalduste kahtlase maine tõttu oma ajasituat-siooni jäänud.

Ühele Wittrami-sugusele pühendunud teadusmehele, “ajaloohuvi” teoretikule (1950-ndate lõpul), ajalooteaduse kui “refleksiooniteaduse” pooldajale (1970-ndate algul), kes orienteerus eeskujulikult (juba 1930-ndail) ka oma teadusharu genee-sis ja alustes, austas klassikalist “Herderi liini” ja baltisaksa ajalookirjutuse seo-seid “Ranke vaimuga” (läbi “Waitzi koolkonna”), kuulus pärast II maailmasõda Ranke-nimelise akadeemilise seltsi (natsismiga seotud) juhtivliikmete hulka, on see mõneti **erandlik kontakt**. Kontakti mõningast erandlikkust võiks toonitada kas või sellise näitega, et nii kompetentne mõtteloolane nagu Hermann Glockner on – raske uskuda – Nietzsche kohta kirjutanud järgmist: “Ka ajaloost ei omanda-nud ta mitte kunagi [niemals] õiget arusaamist. Ta õppis seda tundma peamiselt antikvaarsest küljest; eepiline vool, mis kannab sündinud ajaloolast, jäi Nietzschele võõraks.”⁷ Glockneri üldistava väite, mida saadab nending, et “ka Jacob Burckhardt ei paistnud talle hiljem hoopiski mitte [keineswegs] ainult Ranke ja Diltheyga võrreldava suurejoonelise ajaloolasena”, võib küll ümber lükata, tuletades meelde, et Nietzsche oli vaimustatud Thukydidesest ning oskas hinnata Polybiost ja Niebuhri. Võib ka osutada Edgar Salini enam-vähem samal ajal tehtud täpsustusele: “Täiesti Burckhardti vaimule vastab seejuures Thukydidese kõrge hindamine – ka Burckhardt asetab ta Platonist kõrgemale –, ja on tunda “Kreeka kultuuriloo” lähedust, kui Nietzsche ülistab Thukydidest...”⁸ Aga see ei tee Glockneri tüüpi populariseeritud üldistusi olematuks. Eesti ainsa Nietzsche-biograafia autori kin-nitus, et “ta (Nietzsche) pidas ju ajalugu objektiivse teadusena võimatuks”,⁹ laseb teadusliku objektivismi (kui dogmaatilise mõttevormi) vaimust vallatule samuti

⁷ **Glockner, H.** Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart (1958). 5. Aufl. Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1980, 1026.

⁸ **Salin, E.** Vom deutschen Verhängnis. Gespräch an der Zeitenwende: Burckhardt–Nietzsche. Hamburg, Rowohlt, 1959, 108.

⁹ **Toomus, Fr.** Friedrich Nietzsche. Üliinimese kuulutaja. (Suurmeeste elulood, 30.) Tartu, Eesti Kirjanduse Selts, 1936, 73.

paista ajaloolase kontakti “sellise” filosoofiga ebatavalise kõrvalepõikena. Tervikuna pole kerge rekonstruktiivselt määratleda Nietzsche suhtumist XIX sajandi ajaloolaste töödese, mis arvamuskult justkui “on teada”. Selles, mida ta on kellelgi lugenud või kuidas ta kellestki mõtleb, on kohati palju ebaselget, vaid märkelist ja vihjelist (nt Ranket mainib Nietzsche avaldatus 3, pärandis aga 7 korda).¹⁰

Kogu see mitmeti vastuoluline intellektuaalne taust, mis ümbritseb Nietzsche vahekorda ajaloo ja ajaloolastega ning mida omakorda pingestab tema enese kohatine posöörlus kas “ajaloomeele” või “teaduskäituse” hindamisel, on historioograafiliselt komplitseeritud. Esmalt näib olevat mõttekas vaadelda Wittrami Nietzsche-konteksti regionaalse ajaloo ja kultuuri probleemina (I), siis hõlmata Nietzsche-järgse Wittrami astmeid avaramalt retseptioonilooliste diskussioonide tasandilt (II), lõpuks kirjeldada Wittramile eriomast suhet Nietzsche pärandisse tema kaasaegse professionaalajaloo üldise Nietzsche-pildi taustal (III).

“Baltisaksa ajalookirjutuse ajaloos” (1986), selles peaaegu 14 aastat pärast Wittrami surma ilmunud kõige mõõduandvamas ja hästi dokumenteeritud teoses, mille kontseptsiooni aga ei kuulu ajaloolaste mõjuloolise tausta avamine, on Wittram loomulikult esiplaanikuju. Kuid niisama loomulikult, ülevaateteose kontseptsioonile vastavalt, ei saa selles olla jälge Wittrami Nietzsche-kontekstist. Väljaandja Georg von Rauch (1904–1991) on osutanud baltisaksluse avaramale, “eksistentsiaalsele” kontekstuaalsusele ning sellega balti ajalookäsitluses kultuuri- ja võimupoliitiliselt läbi aegade tugevasti seotud (kui mitte tüüpilisele) “õigustus-teesile”: “Ajalooteadvus sai eksistentsilise tähenduse – ajalugu kui eksistentsi õigustus.”¹¹ Baltlaste **ajaloolise ideoloogia** tollest suurkanekstist pole tegelikult lahutatav ka Wittram, aga tema tõi sellesse konteksti uue ajaseisundi problemaatika. Oma Nietzsche-seotuse läbi, oma muljetega Nietzsche traktaadist “Ajaloos kasust ja kahjust elule” (1873/74)¹² andis ta etnoajaloolise ideoloogia küsimusele

¹⁰ Vt nt **Gerhardt, V.** *Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter “Unzeitgemässer Betrachtung”* (1984). – Ders., *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1988, 144 ja 161.

¹¹ **Rauch, G. v.** Vorwort. – *Geschichte der deutschbaltischen Geschichtsschreibung*. Hrsg. von G. v. Rauch (unter Mitw. von M. Garleff, J. v. Hehn, W. Lenz). (Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, 20.) Köln/Wien, Böhlau Verlag, 1986, XII.

¹² Edaspidi järgin selle teose viitamisel Nietzsche-kirjanduses aktsepteeritud pruuki: viide artikli tekstis originaali pealkirja lühendiga (*HL*), järgnev number märgib teose peatükkide numeratsiooni (1–10), mitte raamatu lehekülge. Kasutanud olen nii Colli–Montinari kui ka Schlechta–Frenzeli (põhimõtteliselt autoriseeritud tekstikujuga) editsioonidel baseeruvaid väljaandeid: **Nietzsche, F.** *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. – Ders., *Werke, Erster Teil. Nachdruck der zweibändigen Ausgabe der Hanser Bibliothek auf Grund der dreibändigen Ausgabe von K. Schlechta*, hrsg. von I. Frenzel (1967/81). Frankfurt a. M., Zweitausendeins, 1999, 113–174; **Nietzsche, F.** *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996, 3–123. – Teose tekkelugu biograafilisel taustal on äärmise üksikasjalisusega käsitlenud Jörg Salaquarda, vt **Salaquarda, J.** *Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*. – *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Hrsg. von E. Behler, M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel. 1984, 13. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1984, 1–45.

modernse kriisiaja värvingu.¹³ See muudab baltlasena “1919. aasta põlvkonda” liigitunud, eluajaks partikulaarse identiteeditunde säilitanud ja sotsiaalset progressi kultuurikriitilise pilguga vaadanud Wittrami suhete väljaselgitamise Nietzsche pärandiga teaduslooliselt huvitavaks spetsiaaltemaks.

WITTRAMI NIETZSCHE-KONTEKSTI PROBLEEM

Nietzsche ja baltisaksa kaasaegsed (Fenomen “Nietzsche”)

Reinhard Wittrami Nietzsche-kontekstil on olemas vähemalt kolm arvesse ja arvestada tulevat mõõdet: (1) baltisaksa üldine kultuurkondlik miljöö ehk kultuuriline mõõde, (2) Wittrami ideoloogiline aktiivsus tema loometegevuse algerioodil Riias ja rahvaajaloo teaduslik kontseptualiseerimine ehk poliitiline mõõde, (3) Nietzschega kutseliste ajaloolaste poolt loodud distantseerituse tunde ületamiskatse ehk teaduslik mõõde. Viimane seondub juba enam Wittrami akadeemilise tegevuse hilisperioodiga Göttingenis, juhib meid oma teema teadusloolise aktuaalsuse juurde. Hiline Wittram liigitas Nietzsche nende oluliste mõtlejate hulka, kelle tõttu ei saa vastata küsimusele, “mis on ajalugu”, enam nii lihtsalt, nagu seda võidi teha Hegeli ajal. “Hegeli ja meie vahel seisavad Karl Marx, Sören Kierkegaard ja Friedrich Nietzsche; kogu historism kui uurimispraktika ja meetodiõpetus; Lutheri ning tema ammuuagse ja praegusajani läbi kumava ajalookäsituse taasavastamine [...]. Kui me teadvustame maailmaajalugu saatusena, siis ei nähtu tema ‘totaalsus’ – nagu seda võis mõista Hegel – üldise vaimu iseenda-juurde-tulekuna, vaid pigem hõlmava ja mitte taibatud üldisuse väljakutsena inimesele.”¹⁴ Need read on 1969. aastast, aga hetkel loodava seose järgi on võimatu öelda, kas peale Wittrami isikliku kogemuse, mis laskis tal suhtuda skepsisega ajaloo olemuse “teadmisse”, mängis veel kaasa Nietzsche oma 1874. aasta anti-hegeliaanliku “protestiga”, millega ta oli selleks ajaks tuttav juba mitukümmend

¹³ Uuemast kirjandusest moodsa “kriisi”-*topos*’e kohta vt eelkõige Charles R. Bambachi sissejuhatust (“Modernsus ja kriis”) oma monograafia: **Bambach, Ch. R.** Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism. Ithaca and London, Cornell University Press, 1995, 1–19. – Temaatika kohta üldisemalt vt Georg G. Iggersi kirjandusülevaadet ja eriti selle 2. osa (“Historismi kriisi” käsitlev uus kirjandus”, 110–115) tema artiklis: **Iggers, G. G.** Historismus – Geschichte und Bedeutung eines Begriffs. Eine kritische Übersicht der neuesten Literatur (1995/97). – Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts, 102–126. – Historismi sotsiaalajalooliste tingimuste kohta, mis avavad ka mõningaid “kriisi”-teema arendamise uusi võimalusi, vt Wolfgang J. Mommseni artikkel: **Mommsen, W. J.** Der Historismus als Weltanschauung des aufsteigenden Bürgertums. – Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. Hrsg. von H. W. Blanke, Fr. Jaeger und Th. Sandkühler. Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 1998, 383–394. – Poleemiliste küsimuste kohta tänapäeva historismidiskursuses, sh historismi teadusloolisel mõistmisel, vt Jörn Rüseni raamatu 2. ptk: **Rüsen, J.** Historismus und Historik (2002). – Ders., Geschichte im Kulturprozess, 43–72.

¹⁴ **Wittram, R.** Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte. Sechs Vorlesungen zur Methodik der Geschichtswissenschaft und zur Ortsbestimmung der Historie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, 26.

aastat? Wittrami karjäär, mis puht ajalisel ulatub 1920. aastate lõpust 1970. aastate alguseni, jaguneb üldjoontes kolmeks põhietapiks: Riia, Poznań (Posen), Göttingen. Akadeemilised, ka isiku- ja teoseloolised seigad ei mahu siinse käsitluse raamidesse, seevastu on püüdnud rõhku panna ideelistele seostele ja motiividele, niivõrd kui need on Wittrami juures tema Nietzsche-konteksti suhtes praegu avastatavad ning selle kontuuride esialgsel visandamisel teadmiväärsed. Emeerituse eas 65-aastase Wittrami tunnustavad sõnad Nietzschest ja tema “tunnetuse tõest”,¹⁵ öeldud ajaloo uurimise teemal kaasmaalastest publikule, on tagasikeriv juhtlõng, aimamaks üritatava kontuurjoonise vajalikkust.

Baltisaksa kultuurikeskkonnas, nagu tunnistavad memuaarid ja kirjavahetus, ei olnud Nietzsche ülemöödnud sajandivahetusel tundmatu – teda loeti ja loeti ka tema kohta. Tegelikult on baltisakslaste Nietzsche-retseptsioon XIX sajandi lõpul ja XX sajandi algul mitmeti harunev ja ka mitmetasemeline, seega omaette kulturooloogiline teema. Võrdluse loomiseks Wittrami ajalisel hilisema ja sisuliselt teise positsiooniga on mõtet lühidalt peatuda neil retseptsiooni aspektidel, mis iseloomustavad 1840.–50. aastail sündinud baltlasi, faktiliselt Nietzsche kaas-aegseid. Just nende aastakäikude inimesed elasid selle historistliku kultuuri õitseajal, mille vastu astus “ajakohatult” välja Nietzsche, samas elasid nad kaasa 1890. aastate “nietzscheanismile” ja osalesid Nietzsche-mütoloogia tekkeajas. Modernsuse üks põhiline probleem, küsimus “kõige senise” väärtusest, kultuuri muutmise probleemiks kultuuri enda jaoks, oli ka selle aja baltlastele tuttav.

Mõnel juhul võib olla siin Nietzschele teed sillutanud tema enesegi mõistete kujunemisel osalt määravat rolli mänginud eelkäija Schopenhaueri vastuvõtt muidu saksa idealismile orienteeritud baltlaste hulgas. XIX sajandi lõpul “Balti Kuukirjas” Nietzsche poeetilist loomingut retsenseerinud, tollal veel Innsbruckis, pärast Viinis professorina tegutsenud indoloog Leopold von Schroeder (1851–1920) on maininud oma pedagoogist isa kahetsemist, et olevat filosoofia alal “Hegeliga liialt palju aega kaotanud”, sest hiljem “ta eelistas Schopenhauerit”.¹⁶ Baltikumi saksa lugejaskonnale Schroederi poolt esmatutvustatud Nietzsche “Luuletused ja sententsid”,¹⁷ mille andis 1898. aastal välja Nietzsche õde ja hooldaja Elisabeth Förster-Nietzsche (1846–1935), osutus XX sajandi esimese veerandi kõige populaarsemaks Nietzsche-kogumikuks (kuni 1927 ilmus 43 trükki!). Schroeder võis nii oma kohtumiste (Cosima Wagner) kui sõprussidemete (Houston St. Chamberlain) kaudu saada vahetult osa ka suulisest Nietzsche-traditsioonist. Aktiivse wagneriaani Schroederi suhtumine Nietzschele, kelle ta tunnistas “ebatavaliselt vaimurikkaks kirjanikuks”, oli siiski pigem negatiivne kui positiivne. Tuntavalt mängis selles kaasa ühiskondlik mõõde, “seose” nägemine tollase poliitilise “anarhismi” ja “paljuimetletud nüüdiskirjanduse” vahel. Nõnda siis hindas Schroeder Nietzsches

¹⁵ **Wittram, R.** Die moderne Geschichtsforschung und die baltische Tradition. – Jahrbuch des baltischen Deutschtums, 1968, XV. Hamburg, Harry v. Hofmann Verlag, 1967, 57.

¹⁶ **Schroeder, L. v.** Lebenserinnerungen. Hrsg. von F. v. Schroeder. Leipzig, H. Haessel Verlag, 1921, 38.

¹⁷ **Schroeder, L. v.** Neue Belletristik (Friedrich Nietzsche, Gedichte und Sprüche. [u. a.]). – Baltische Monatsschrift [edaspidi: BM], 1898, XLVI, 274–279.

andekat “keelekunstnikku”, pidamata teda filosoofina “tõsiseltvõetavaks”, sellest hoolimata ei saanud Schroeder enne ta luuletuste juurde asumist jätta üles lugemata ja taunimata “moodsat tarkust” – Zarathustra põhimotiive. Nietzsche vaimuse “patoloogilisest iseloomust” rääkides paistab Schroeder mõtlevat korraga nii meditsiinilisele kui sotsiokultuurilisele aspektile, “täielik hullumeelsus” oli talle kristliku moraali tühistamine. Võimalik, et Schroeder oli (neli aastat pärast Weimari Nietzsche-arhiivi asutamist) ka esimene baltlasest Nietzsche-kultuse kriitik: “Aga see on kohutavalt tõsine ajamärk [...], et õnnetu mehe mälestusega harrastatakse teatud kultust, nagu oleks siin tõeliselt tegemist rahvuse, inimkonna kutsutud vaimse juhiga.”¹⁸ Schroederi suhtumise teeb huvitavaks, kui mitte prohvetlikuks see, et koos kultusliku Nietzsche-pildi kriitikaga on ta ühtlasi modernsuskriitika kriitik. Mitte aga seetõttu, et ta võrdleb modernsust “metsiku nõiasabatiga”, vaid põhjusel, et näeb ka modernsuses eneses kultuurilist nõrkust. Nietzsche-tutvustusest varasemas kaastöös koduajakirjale (jaanuarist 1898), kus ta samuti arvustab Nietzsche “brutaalse egoismi evangeeliumi” ja avaldab kartust, et selline filosoofia, mis “lööb mõnitavalt näkku” inimkonna arengukäigule, “paneb troonile elaja”, on ta kultuuriteadlasena muu hulgas öelnud: “Just modernsuse mõõtmatu enda ülehindamine tunnistab tema nõrkusest, ebatervusest.”¹⁹ Schroederi antud hinnanguis peegeldub kultuurikonflikt Nietzschega, kui kasutada seda tänapäeval ärakulutatud sõna: tema kultuuriideaal oli klassikaline humanism (Goethe ja Schiller, Homeros ja Shakespeare), tema valitud uurimisala oli inimkonna religioosne kogemus eri rahvaste usundites. Nietzsche üleinimese-teooria oli Schroederi järgi “süsteemitu” filosoofia, “Zarathustras” kätkevat ajaloofilosoofilist inimese muundumise skeemi ei näi ta olevat mõistnud. Peale sellise distantseerituse Nietzsche ja tema loomingu suhtes on baltluses olemas ka näide apoloogiani ulatuvast vahenditusest ehk, õigemini öeldes, Nietzsche-lummusest. Dokumenteeritud on ühe baltisakslanna, Tallinnast pärit Isabella von Ungern-Sternbergi (1846–1915, sünd. v. d. Pahlen) isiklik (juhu)tutvus noore Nietzschega Itaalia-reisil oktoobris 1876 ja fakt, et Nietzsche saatis talle ja tema kaasreisijale pühendusega oma “Tragöödia sünni” ja “Ajakohatud vaatlused”. Vabaproua Ungern-Sternberg, oma aja juhtivaid grafolooge, jäi sellega Nietzsche mõjusfääri, ta vahetas kirju Nietzsche õega (“kallis sõbratar”), käis haiget filosoofi vaatamas veel 1900. aastal pisut enne viimase surma Weimaris ning avaldas siis 1902. aastal (samal Leipzigi kirjastuses, mis andis välja Nietzsche teosed) raamatu “Nietzsche oma käekirja peegelpildis”.²⁰

¹⁸ Samas, 275.

¹⁹ Schroeder, L. v. Neue Belletristik. – BM, 1898, XLV, 169.

²⁰ Vt Wistinghausen, H. v. Isabella Freifrau von Ungern-Sternberg, geb. Freiin von der Pahlen. – Baltische Hefte [edaspidi: BH], 1960, 1, 29–48; vt ka: Zwischen Reval und St. Petersburg. Erinnerungen von Estländern aus zwei Jahrhunderten. Hrsg. von H. v. Wistinghausen. Weissenhorn, Anton H. Konrad Verlag, 1993, 134 jj; samas on (135–38) publitseeritud ka kolm kirja E. Förster-Nietzschele juulist septembrini 1912. Esimeses neist Leetsest Paldiski lähistel saadetud kirjadest on põgusalt juttu adressaadi äsja ilmunud raamatust “Noor Nietzsche”, viimases kirjas aga viidatakse tema külalislahkusele “suure Nietzsche valguses” (*im Lichte des grossen Nietzsche*). See näib osutavat juba mõningasele sõltuvusele Nietzsche õe poolt kujundatud “õilistatud” Nietzschepildist ehk “suurusesse” jõudnud Nietzschest. (Alge informatsiooni ja edasijuhatavate kirjandusviidete eest I v. Ungern-Sternbergi Nietzsche-kontakti asjus võlgnen tänu Sirje Kivimäele.)

Selle kultuurilooliselt üsna tähelepanuväärse Nietzsche-raamatu valguses, mille grafoloogiline pealkiri võib meie aja lugejat eksitada, saab esmakordselt kujutada Nietzsche olemasolu fenomenina ühe sünnipärase baltlase jaoks. Nietzsche esikteoste lugemine olevat kinnitanud preili Pahleni algselt intuitsiooni teel saadud veendumust, et talle oli langenud osaks önn “vaadata palgest palgesse geeniust”.²¹ Ungern-Sternbergi raamatus on lehekülgi, mis mõjuvad “Zarathustra”-jälgenduseks, sest Zarathustra on talle samane Nietzschega (ja viimane on siin-seal “nagu Goethe”). Parafraas Nietzsche objektiivsuse-käsitusest, mis sajandivahetuse baltisaksa kirjasõnas võiks olla unikaalne, on selle taustal, mida tol ajal saksa eriala-kirjanduses arutati, täiesti probleemitu. “Kas saab meid imestama panna, kui sedavõrd autonoomne isiksus peab värvitust objektiivsusest kaunis vähe? See hinnang on tal (Nietzschel) kõigi vabade, tugevate vaimudega ühine. Eks ole ju kombeks objektiivsuse ümber kõige enam kära tõsta neil, kes ei suuda oma lamedas ‘minas’ leida kohta subjektile. Tõeliselt suur, suursugune loomus, mis kannab oma mõõtu endas, elab ja sureb omaenda armust ning on alati suveräänne.”²² Nietzsche kui autorit võetakse sõna-sõnalt, normaalse autori ja lugeja vahelise tõlgendusruumi okupeerib austusavaldus, nii et autorit pigem dekoreeritakse kui interpreteeritakse.

Autorina oli Nietzsche enamat kui märksõna vestluses või jälgenduse objekt, kusjuures enim näib olevat meeli köitnud tema ristiusukriitika ning “härras-moraal”. Tartu ülikooli rektori Ewersi lapselaps, erudeeritud Fanny von Anrep (1842–1913; sünd v. Engelhardt), kelle laste koduõpetaja ja ühtlasi majasõber oli olnud Wittrami pärastine “akadeemiline isa” Johannes Haller, võib olla sellise Nietzsche-retseptiooni näide. Anrep kirjutas juba 1897. aastal Rõngust: “Kui tahta mõista nüüdset aega ja kirjandust, tuleb midagi teada Nietzschest ja tema filosoofiast – ükskõik, kas see tundub kellelegi vastuvõetav või taunitav –, mõju, mida ta hakkab avaldama, on õige suur...”²³ Tal endal oli õnnestunud (novembris 1896) kuulata varem Baselis töötanud teoloogi ja vahetu “Nietzsche-tundja” Julius Kaftani Berliini-ettekannet “Nietzsche ja kristlus”. Anrepi lektüüri hulka kuulusid peale Nietzsche teoste ka tema kirjad, samuti esimesed Nietzsche-käsitlused, niihästi kirjanduslikud (Malvida von Meysenbug) kui filosoofilised (Georg Simmel). Iseloomulik on, et lugejahuvist hoolimata olid sellele venestusaega kogenud haritud naisele Kant ja Goethe kultuuriliselt palju lähedasemad kui Schopenhauer ja Nietzsche, kes – tema sõnul – “põhjustavad dekadentsi”. Veel on aga iseloomulik, ühtlasi teiste kaasaegsete mentaliteeti esindav, kuidas akadeemilise seltskonnaga tihedalt lävinud daam jagas oma seltskonna professorite ettekujutustele vastavalt Ranke-koolkonna ja rankeanismi “üldtunnustatud” seisukohti, mille suhtes Nietzsche tekstid võisid tunduda ja tundusidki irriteeriva “vastand-

²¹ Vt **Ungern-Sternberg, I. F. v.** Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift. Leipzig, Verlag von C. G. Naumann, i. a. [1902], 36 jj. (Raamatu 2. ja 3. ptk kirjeldusi kohtumistest Nietzschega on kasutatud allikana ka uusimates Nietzsche-biograafiates, vt nt **Cate, C.** Friedrich Nietzsche. London, Pimlico/Random House, 2003, 230 jj, 236, 566.)

²² Samas, 163.

²³ **Anrep, F. v.** Briefe einer Livländerin aus den Jahren 1873–1909. Bearb. von G. Westermann (Schriftenreihe der Carl-Schirren-Gesellschaft, 6). Landshut, Bosch-Druck, 1990, 141.

kultuuri” loomena. Anrepile oli Nietzsche hea ja huvitav saksa kirjanik, ent pisut kahtlane või kummaline filosoof, mitte päriselt oma. 1904. aastal kirjutas ta “tõsis” – Nietzschega võrreldes “kahvatut” – teoloogi ja (frantsiskluse) ajaloolast Paul Sabatier’ d lugedes: “Võib-olla on oletus, lootus, et kõik peab lähtuvalt ühest kõige-väelisest tahtest viidama teatud eesmärgile, väga inimlikult mõeldud, aga mulle näib see ka mõistusele vastuvõetavam kui Nietzsche ‘igavene taastulek’, mis jääb lõpuks ju ka tõestamatuks hüpoteesiks, Nietzsche-taolise mehe kogu loogilise teravmeelsuse kiuste.”²⁴ Moodsusele kultuuris oldi ka kohalike baltlaste ringides aldis, ent reservatsioonidega, nagu nähtub Anrepi kirjamärkustest (1905, seoses Hofmannsthaliga: “need moodsad [*diese Modernen*], kui tarvitada mulle ebasüm-paatset sõna...”), teatud sotsiaalse ja esteetilise distantsiga tunnetati “aja pulssi”. Kummatigi juba Anrepi austus “agnostitsist” Darwini isiksuse ja eluhoiaku vastu näitab, et meelelt kaasaegne polnud mitte üksnes mõni metropolis Berliinis tegutsev baltisaksa päritolu religioosne modernist, näiteks Anrepi sugulane Adolf Harnack (1851–1930), kellest sai peategelane 1892. aasta kuulsas vaidluses apostliku usu-tunnistuse üle. Harnacki liberaal-teoloogilises historismis väljendatud mõtted legendide allikaväärtusest usundiloos ennetavad tänapäeva sotsiaalajaloo huvi mentaliteedi protsesside vastu. Wittrami kõrval on Harnack teine Baltikumist pärinev ja historismiloole tähtis ajaloomõtteleja. Nietzsche “gnostitsistlike” vaade-tega kristlusele kursis olnud Harnack, kes juba noorelt sai tunda Nietzsche Baseli-sõbra Overbecki “jämedat” kriitikat, märkis 1890. aastate kirikuajakirjanduses, et “meie sissevaade asjade relatiivsusse kasvab”, koos teadmise muutumisega *Stückwerk*’iks konstateeris ta ühelt poolt teadusliku käsitluse, teiselt poolt “elule pidet ja jõudu” andvate “asjade ja väärtuste” vahelise lõhe suurenemist.²⁵ Nietzsche hoiakust polnud just väga kaugel Harnacki kahtlus ajaloo konventsionaalse tea-duslikkuse (“spetsialistide”, “kärutajate” jms) osas, samal ajal kehastas ta selle “hariduskodanluse” kõrgkihti, mida Nietzsche ei sallinud. Harnack solidarisee-rus ka Dilthey elufilosoofilise historismiga, mis ajaloo uurimisel “töötab peente läätsede ja peeglitega, kutsub appi kunsti”, mõistmaks ning edastamaks “üksikut inimest” teistsuguse indiviidina “elavates joontes”.²⁶ Nietzsche fenomen ei paista olevat Harnackit (kiriku)ajaloolasena eriliselt köitnud, temale jäid valitud dialoogi-partneriks Augustinus ja suurimaks õpetlaskujuks Leibniz. Kolleeg Martin Radele kirjutas ta järgmist (novembris 1899): “Ma ei taha sellist teoloogiat, mis vormili-selt esitab end nii, nagu Nietzsche pakub filosoofiat – *aperçu*-pärastelt, tasakaalu-tult väljutades jne, meetodiliste seosteta ja ettevaatliku mõõdukuseta. Ma ei taha protestantismis teoloogiat, mis peab küsitavaks evangeelset jumalamõistet...”²⁷ XX sajandi algul, 1909/10, pühendas eraldi traktaadi väitlusele Nietzsche eetikaga

²⁴ Samas, 237.

²⁵ **Harnack, A.** Über Wissenschaft und Religion. Angeeignetes und Erlebtes (1895). – Ders., Reden und Aufsätze, II. 2. Aufl. Giessen, Alfred Töpelmann, 1906, 371; 372 jj.

²⁶ **Harnack, A.** Gedanken über Wissenschaft und Leben (1907). – Ders., Aus Wissenschaft und Leben I. Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1911, 7.

²⁷ Tsit teosest **Zahn-Harnack, A. v.** Adolf von Harnack. Berlin-Tempelhof, Hans Bott Verlag, 1936, 298.

baltlasest teoloog Reinhold Seeberg (1859–1935), tollane Harnacki noorem kolleeg Berliinis, kes on õpetanud ka Tartu ülikoolis. Seeberg oli arvamusel, et “Nietzsche mõjude aeg ei ole veel möödas”, ja enamgi, et “Nietzsche mõju ei möödu enne, kui oleme saanud jagu vastuoludest, mille juures tema murdus”.²⁸ Eelkõige on nende vastuolude all Seebergil silmas peetud XIX sajandi “vastandlike kultuuri-kihtidena” mõistetud idealismi ja realismi järgnevust “rahva arengus”. Väärrib aga märkimist, et teoloogina tajus Seeberg Nietzsches ja “Jumala surma” teesis otsustavat ajastunähtust, “modernsuse” lipukirja, mitte lihtsalt teatud üksikinimese ideed, mis usuteadusele on vastuvõetamatu. Ta sai aru, et “Nietzsche ideed” koos “darwinistlike tendentsidega” mähivad endasse ühest ajajärgust teise siirduva inimese – inimese, “kes peab elama kahe ajastu vahel”.²⁹ Nietzsche esineb Seebergil mastaapsena, ta on euroopa kultuuri üleminekuajastu maailmapildi (“lõhestunud maailmapildi”) prohvet, mitte enam üks vaieldav saksa kirjanik. Eraviisilise kirjanikusliku maitsega piirduv kaasaegsus, nagu Anrepil, kes pidas mõnda Nietzsche vaadet ühiskonnale “ohtlikuks”, tunnistab sellest, et nn traditsiooniline (“kõrgemate”) väärtuste gamma oli baltisaksa provintsimiljööös veel kogukonna haritud kihi suhteid maailmaga reguleeriv jõud või tegur.

Wittrami kontrasteeriv Nietzsche-retseptioon

Huvitatus Nietzschest jäi sajandivahetuse paiku mingil määral paralüseerituks oma **kultuuriuskumuste** võimust. Need ei lasknud tekkida seda enesevõõrastust, mis imbub aegapidi enda teisitinägemisse ja näib olevat vajalik eeldus sotsiaalse identsuse problematiseerimiseks ajakulus. Kriisi- ja võõrastustunne kui ajaloolise identiteedi kompleksi kuuluv “mittemõistmine” võib aga pingeolukorras – poliitilise ideoloogia fermendina – juhtida isiku ka maailmavaatelse **radikaliseerimise** teele. Poliitiliselt radikaalsetes maailmavaatehoiakutes on seetõttu alati kompromissitud enesejaatust. “Lätimaa-baltlase” Wittrami teel, mis 1939. aasta omarahvuslikust ja geopoliitilisest vaatepunktist nähtuna algas sel ajal, kui “sõda ja revolutsioon purustasid Baltimaade ajaloolise ühtsuse” ning sõja eel loodetud kunstliku *Baltland*’i ühtsust ei olnudki,³⁰ on selline aspekt. Identiteedi tegur, millele Wittram oma esiktekstides apelleerib, on “põlvkonnateadvus” – teadvus idealistlike uskumusteta ning 1919. aasta elamustega sõjast, ka sellest, et “irratsionaalset kogeti reaalsusena”. “Kas pole siis arusaadav, et meie põlvkond hakkas maailma vaatlema sellelt hingeliselt positsioonilt...?”³¹

²⁸ Seeberg, R. Alte und neue Moral. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1910, 22. (Algselt ettekanne Sisemisjoni 35. kongressil Stuttgardis 7. oktoobril 1909.)

²⁹ Samas, 25.

³⁰ Vt nt Wittram, R. Baltische Lande – Schicksal und Name. Umriss der äusseren geschichtlichen Wandlungen seit dem 13. Jahrhundert im Spiegel des Landesnames. – Baltische Lande. Hrsg. von A. Brackmann und C. Engel. 1. Bd.: Ostbaltische Frühzeit. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1939, 493 jj.

³¹ Wittram, R. Die Generation von 1919. – BM, 1928, 1, 10.

Wittrami radikaalsuse puhul on vaja esmalt rääkida sotsioloogilise, täpsemalt suure **ühiskonnaloolise** sündmuse mõjust ja järelmõjust (globaalne sõda XX sajandi “algkatastroofi” mõttes, mida ei saa võtta järgnenud sõjast “isoleeritult”).³² Kuid igast mõjust saab pärimõju alles siis, kui välist sündmust – intuitiivselt või teaduslikult – töödeldes kujuneb isiksuse jaoks selle sündmuse personaalne mõju-mõõde. Tõenäoselt ja erinevalt tavapoliitikust või demagoogist, kelle otsused rahva ajaloolise kultuuri üle võivad olla suvalised ja pinnalised, oli Wittrami radikaalsus **tunnetuspõhine**, seotud (uue põlve) ajaloolase professionist tuleneva kompetentsiga. 1928. aastast Herderi instituudiga Riias kutsealaselt seotud Wittram elas mõnes suhtes ka intellektuaalselt küllastatumas atmosfääris. Herderi Seltsi iga-aastastel suvekursustel (1922–38) osales muljetavaldav rida Saksamaa ja teiste maade teadlasi-filosoofe,³³ nii mõnigi neist (nt Rudolf Eucken või Oswald Spengler) on tuntud oma Nietzsche-sümpaatiaga. Me ei tea, kus ja mis asjaoludel puutus Wittram esmalt kokku Nietzsche kui autoriga, ka tema õpiajal Weimari vabariigis 1920-ndate algul (1920–22 Jenas ja 1922–25 Tübingenis) oli Nietzsche otsekui õhus, oli tõesti olemas midagi sellist nagu Nietzsche-õhkkond. Esindusnäiteks võib tuua tolleaegsest “vabasaksa noorsooliikumisest” malli võtnud rahvaharidusliikumise, mis Nietzsche nihilismi-teesi aktuaalsust tunnetavate noorte kasvatusteadlaste juhtimisel oli suunatud “sisemise rahvaühtsuse uuendamisele”.³⁴ Nietzschele toetuti ajakirjanduses, näiteks paljudes Lääne-Ida ja sakslaste-slaavlaste suhteid eeskätt rahvuslikul pinnal arutavais (kultuuri)poliitilistes spekulatsioonides, mille leviku taga oli tuntud kirjastaja Eugen Diederichi aktiivsus.³⁵ Ometigi pole ei baltlaste Saksamaa-kontaktide ega Riia külasthanud vaimuteadlaste koosseisu juures välistatud, et Nietzsche ideede üle, mis ei olnud ju saksa keeleruumis enam nii väga “ajakohatud” ega ka ainult “kultuslikud”, võidi 1920.–30. aastail diskuteerida “saksa vaimutöö” institutsioonides väljaspool Saksamaad. Võimalik on samuti, et Wittram kui ajaloolane tutvus Nietzschega ühe tolle aja autoreist terasema Nietzsche-lugeja Ernst Troeltschi 1922/24 ilmunud ajaloo-filosoofiliste põhitekstide (“Historismi kriis”, “Historism ja selle probleemid”, “Historism ja selle ületamine”) vahendusel. Algusest peale torkab aga Wittrami Nietzsche-retseptisioonis silma poliitilise teema paralleelsus historismi teoreetiliste küsimustega. Üheks tema allikaks või autoriteediks 1930-ndate keskpaiku näib olevat olnud oma varajase natsisöbralikkusega tuntud rahvuskonservatiivne liberalismiloolane Otto Westphal (1891–1950), keda Wittram tsiteerib tollal läbisegi Nietzsche, Burckhardti ja Troeltschiga.

³² Vt nt **Wehler, H.-U.** Der zweite Dreissigjährige Krieg. Der Erste Weltkrieg als Auftakt und Vorbild für den Zweiten Weltkrieg. – Spiegel special (Das Magazin zum Thema: Die Ur-Katastrophe des 20. Jahrhunderts), 2004, 1, 138–143.

³³ Vt **Hehn, J. v.** Das Herder-Institut zu Riga 1921–1939. – Zeitschrift für Ostforschung [edaspidi: ZfO], 1981, 4, 499.

³⁴ Vt **Flitner, W.** Erinnerungen 1889–1945 (Gesammelte Schriften, 11). Hrsg. von K. Erlinghagen, A. Flitner, U. Herrmann. Paderborn, München, Wien, Zürich, Ferdinand Schöningh, 1986, 275.

³⁵ Vt selle kohta lähemalt: **Hecker, H.** Die TAT und ihr Osteuropa-Bild 1909–1939. Köln, Verlag Wissenschaft und Politik, 1974.

Kuidas sellega ka poleks, oluline ja eristav on siinjuures see, et Wittram võttis Nietzschet vastu ilmselt teisiti kui baltlasest paikkondlik saksa kultuuri tarbija varem. Mõnes suhtes oli ju ka Anrepi-sarnane – parimas mõttes – kultuuritarbija tõepoolest toosama “dekoratiivse kultuuriga” täidetud “haritud inimene” ehk kultuuriline filister nietzschelikus tähenduses (vrd *HL* 10). Wittramile seevastu on ajaloolise teadmise ja traditsiooni vahekord sellega, mida Nietzsche nimetab “oma kogemuste elavaks süsteemiks”, juba probleemsete suhete ala. Fenomen, mis tema jaoks otsustavana on sellesse alasse sisenenud, kannab 1930. aastal Herderi instituudi vastse dotsendi suus nihilismiga (“tänapäevase kriisiga”) haakuvat nime: see on “igasugune avalik relativism”.³⁶ Viisiga, kuidas ta otsustas selle “tagasi lükata”, orienteerudes “meie rahva” elamusele (*Gemeinschaft*’i-mudelile), Herderi-aegse rahvalikkuse kategooria ümbertõlgendatud sisule (*Volkstum*’i-juuretisele) ja rahvussotsialismi “liikumisele” (nn *Bewegung*’ile), määras Wittram paljudeks aastateks oma poliitilise saatuse. Wittrami poliitiline saatus aga varjutab tema Nietzsche-kontakti **teadusteoreetilise** tähenduse aastakümneteks, nii baltisaksa kui – veelgi laiemalt – saksakeelses ajaloodiskursuses. Meile lähedase Soome ajalookultuuris 1977. aastal (saksa keeles) ilmunud historiograafiliselt asjalik, ent marksismi klassihuvidega opereeriv “‘historistliku’ ajalookirjutuse kriisi” uurimus ei seo samuti “irrationalist” Nietzschet ajaloolastega ega historismi kriisiga. Autori Matti Viikari arvates vaatasid ajaloolased sajandivahetusel ning I maailmasõja järel historismi “konsekventsidest” mööda, “relativismiohtu” ei tunnetatud, nii et see “tegi muret” ainult teoreetikutele, “eelkõige sellistele... nagu Ernst Troeltsch”.³⁷ Noore Wittrami vaateid rekonstrueerides ei tohiks mööda minna faktist, et Troeltschi 1924. aastal postuumselt ilmunud “Historismi ületamine”, mida Wittram tundis, sisaldab kõiki teda ennastki vaevanud mõttekomponente. Need on “saabuv nihilism” (millest “Nietzsche kõneles”), “kogukonna” ja “ühisvaimu” saatus, “enesekeskne” liberalism, kui nimetada mõnda olulisemat teemat poliitika lõikumispunktis historismiga.³⁸ Puht ideelooliselt oli Wittram – kultuurilise retsiipiendina – samal Nietzschest lähtuval ja Troeltschiga jätkuval tunnetuse teel, tema jaoks oli sel teel ka eriline kohalik värving.

Probleem on selles, et marksistliku sotsiaalajaloo matriitside järgi langetatav poliitiline hinnang “poliitilise ajalookirjutuse” rollile ühiskonnas on ise hegemonistlik ja ei soosi historismi eristava uurimise loogikat. Wittrami Nietzsche-kontekst, mis on teatav **ideeline lähtepunkt** tema pöördumisel kogukonna poole, lubab diskussioonis Wittrami mineviku üle tuua varjust esile historismi ambiva-

³⁶ **Wittram, R.** Liberal und konservativ als Gestaltungsprinzipien baltischer Politik. – BM, 1930, 4, 230.

³⁷ Vt **Viikari, M.** Die Krise der “historistischen” Geschichtsschreibung und die Geschichtsmethodologie Karl Lamprechts (AASF, Dissertationes Humanarum Litterarum 13). Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1977, 25.

³⁸ Vt **Troeltsch, E.** Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge. Eingel. von Fr. v. Hügel-Kensington. Berlin, Pan Verlag Rolf Heise, 1924; vrd ka liberalismi, sotsialismi ja konservatismi, sh demokraatia, imperialismi ja natsionalismi “sisemise dialektika” ning “kristluse kriisi” analüüse poliitilise eetika seisukohalt: **Troeltsch, E.** Deutsche Zukunft. Berlin, S. Fischer Verlag, 1916, eriti 100 jj.

lentse olemuse kui tema ideoloogilist käitumist selgitava argumendi. “Kui Friedrich Nietzsche 1873/74 oma “ajakohatud vaatlused” “Ajaloos kasust ja kahjust” avaldas, oli sellest nähtusest, mille vastu ta võitles ning mida Ernst Troeltsch hiljem oma teoses “Historism ja selle probleemid” mõista püüdis, saanud üks tema sajandi iseloomujooni... Kunagised Venemaa Läänemereprovintsidki, ka baltisakslased on romantismi ajast saadik olnud osalised selles arengus, milles saab eristada erinevaid faase.”³⁹ Need faasid ulatuvad XIX sajandi jooksul koduloolisest ajalooarmastusest ja -harrastusest ajalookirjutuse kaitseiseloome, ajaloo, õiguse ja poliitika alalhoidliku läbipõimimiseni ajaloolises mõtlemises ning “missiooni”-teadvuses. “Ja nüüd saab ajaloost, mis veel hiljuti, veel 1860. aastail oli tükike olevikku, üha enam minevik. Poliitilise eksistentsi õigustust ei ammuta järelemõtlev baltlane 1890. aastaist saadik mitte enam jõust [*aus der Kraft*], vaid meenutusest [*aus der Erinnerung*]. Ajalugu muutub lohutuseks, ja see, kes elab iseseisvast jõutundest, teeb seda koos Nietzschega [*hält es mit Nietzsche*], kes jälgis ‘ajaloolise meele liialdusi’ oma individualistliku sarkasmiga.”⁴⁰ Nietzsche tarvitatud sõna *Ausschweifung*, mis tähendab ülemäärast, ‘normaalse mõõdu tugevat ületamist’, iseloomustab ajalomeelt, “mille all olevik kannatab” ja mille vastu astub välja “meie **nooruse** õigus” oma tuleviku nimel (*HL* 9; vrd 7). Wittrami tuginemine – antud juhul Eduard von Hartmanni “raukust” kritiseerivale – Nietzschele toob samas ilmsiks tema põlvkondliku opositsiooni. Tema jõu-mõiste on vähimagi kahtluseta Nietzsche poolt nii inimesele ja rahvale kui kultuurile omistatav “plastiline jõud” – “ma mõtlen jõudu endast lähtudes omalaadselt kasvada, möödunud ja võõrast ümber kujundada ja oma koosseisu lülitada...” (*HL* 1). Enda trööstimist ajalooa peab Wittram mõttetuks elu stagnatsiooniks poliitilise protsessi “kohutava dünaamika” ja “vana” kogukondliku teadvuse “purunemise” olukorras. Kontrast varasema kirjandusliku Nietzsche-pildiga baltluses on Wittramil iseloomustatav retseptioonitaseme hüppelise vahetusena, selle asetumisena professionaalse ajalooteadusliku huvi suunale – **historismi analüüsile**. Wittram tõi Nietzsche partnerina (avalikul tribüünil ja konkreetse teosega) väitlusse oma rahvuslik-ajaloolise pärandi üle, ta nägi ajalooaavaluses nietzschelikult ka elu ja ajaloo vahelise suhte **kunstlikkuse** võimalust.

Gert von Pistohlkors on arvustavalt väitnud, et 1930. aastate algusest saadik olevat Wittram ajaloolisusega liialdanud. “Ja siitpeale [1934. aastast] püüdis Wittram ajaloo mõistet ülerõhutada [*zu überhöhen*] ning seda kõigi sakslaste hingesuguluse kategooriana – rahvaajaloo uue mõiste tähenduses – tõlgendada.”⁴¹ Ma arvan, et see etniliste suhete diskursuses – 1990. aastail – esitatud väide jätab

³⁹ **Wittram, R.** Geschichtsbewusstsein und Geschichtsbetrachtung im baltischen Deutschtum. – Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde zu Riga. Vorträge zur Hundertjahrfeier am 6.–9. Dezember 1934. Riga, Verlag E. Bruhns, 1936, 1.

⁴⁰ Samas, 5.

⁴¹ **Pistohlkors, G. v.** Ethnos und Geschichtsschreibung der dreissiger und vierziger Jahre in Deutschland und Ostmitteleuropa. Einführende Bemerkungen. – Zwischen Konfrontation und Kompromiss. Hrsg. von M. Garleff (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, 8). München, R. Oldenbourg Verlag, 1995, 20.

soovida: see arvestab vaid osaaspekti, on üksnes osaliselt tõene ning vajab historismi aspektist täiendamist. Siin peab viitama sama autori poolt 30 aasta eest vahendatud Wittrami sõnadele tema auks koostatud pühendusteose üleandmisel (septembris 1972). "... Täienduseks oma ütlusele Liivimaa-päritolu vermivast jõust kõneles Wittram 'ajaloolise relativeerumise keerisest' [vom "Sog historischer Relativierung"] ja nägi kõige oleva ajaloolisuse kogemuses spetsiifilist ohustust endale ja paljudele tema põlvkonnast."⁴² See on tõde haavatud elumaailmast, seega eluilmast kui maailmast "kellegi maailma" eriomases, "omaks tehtud" maailma tähenduses⁴³ – Wittrami teadvustas niisuguse omamaailma mõningaid elemente, kirjeldades õigesti nende "kõrget eluväärtust". Kuid õige on ka, et eluväärtuste ohtu sattumisel on võimalikud mitmed käitumise strateegiad, Wittrami nägi neid 1930. aastal "juhtimisprobleemi" (*Führungsproblem*'i) valguses. Võib-olla on liialdamise alged peidus Wittrami tollase maailmapildi ülearu duaalses jaotuses – poliitilise mõtlemise liigitamises **kas** liberaalseks **või** konservatiivseks ning sellest skeemist tuletatud oludekohases arvamuses, et need (kui ajaloolised positsioonid) on üksteist välistavad maailmatõlgenduse printsiibid? Kas ei või seda sorti liialdamist täheldada juba Wittrami 1920. aastate lõpul väljendatud radikalismis: "uute vormide" taotlemises "vanade parteimõistete" tähendusetuks muutumise tõttu, "illusioonituses", skepsises "enesekindla ratsionalismi" ja "poliitilise konstruktivismi" suhtes, ja tema väites, et "ka üks õpetus on süüdi" (individualism)?⁴⁴ Võib aga ka küsida, kas ajastu hingusega üldse klappib kokku nüüdishoiak omistada Wittrami millegagi liialdamist, "**ülerõhutamist**", kui vaadata tema aja joontele historismi, selle "kaasaja ühe kõige raskema ja valusama probleemi" (Troeltsch) aspektist. Historistlik teadvus pidi vaid süvendama kujutlust stabiilsuse, kodutundeta maailmast, kus rahvuslik-kultuuriline identiteet ei ole kaitstud. Ning kas ei kirjutanud seesama liberaalne teoloog pea samal ajal skeptiliselt: "Meie lahendus ei tohi olla või mitte oluliselt olla mõeldud selle liiga harmooniauskliku ja liiga egotsentrilise liberalismi tähenduses."⁴⁵

Ma arvan, et presentismi veast hoidumiseks tuleb rõhutada midagi muud, see muu on küll seoses ajaloo ja rahva mõistetelega, ent rohkem sisemisse konstitutsiooni puutuv, ütleksin, mentaalne. 1928. aastal kirjutab Wittrami oma põlvkonna ("meie aja laste") "sisemisest eneseteadvusest", mis tahaks "ankurdada oma väärtusmõisted" mingisse "absoluutse"-elamusse. Wittrami nimetab seda tahet igatsuseks (*Sehnsucht*) – "igatsuseks mõõdu ja normi, väärtustuse ja uskumise järele".⁴⁶ Kui me ei hakka siin spekulerima noore ea kriiside teemal, vaid tuginema tekstilasele, siis tuleks öeldud võtta historismikriisi teadvustamisena ja vastuabinõude

⁴² Pistohlkors, G. v. Nachruf auf Professor Dr. phil. Reinhard Wittrami (+16. April 1973). – ZfO, 1973, 4, 699.

⁴³ Vt selle kohta: Landgrebe, L. Der phänomenologische Begriff der Erfahrung (1973/82). – Ders., Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982, 58–70.

⁴⁴ Wittrami, R. Die Generation von 1919, 11.

⁴⁵ Troeltsch, E. Der Historismus und seine Überwindung, 45.

⁴⁶ Wittrami, R. Die Generation von 1919, 12.

otsimise alustamisena. Tuleks ka näha, et Wittrami arusaamal historicismist on tema rahvaajalooliste uuringutega või rahvakeskse ajaloolise küsimisviisiga algu- sest peale tihe poliitiline seos – see on nagu baltisaksluse “pärisolemusele” poliitilist kehastust ja juhtimist otsiv aktiivsus. Uurida jääb veel huvitav probleem, kuid võrd on see aktiivsus maailmavaatelistel tunnustel liigitatav “1933. aasta eelsoona” käsitatud poliitilise eksistentsialismi juurde,⁴⁷ sest Wittramil on kalduvus vaadata poliitika kategooriaid eksistentsiaalse nurga alt. Nüüd, kus me teame, “mis edasi sai”, on igal ajaloolasel õigus kritiseerida nende otsingute mooduseid, vorme ja tulemusi, kuid vaevalt oleks mõtet nõuda kolmveerand sajandi tagant kellegi ajateadvuse parandamist või väljavahetamist. Wittram oli sellest ka ise piisava selgusega teadlik, märkides 1958. aastal ühes olulises artiklis: “Kui seosed ja konkreetse elusituatsioonid, milles kehtis teatud poliitiline meelsus, on möödunud, relativeerub nende kehtivuspretensioon varem või hiljem.”⁴⁸ Siis osutas ta veel kord, et “kogu baltisaksluse traditsiooniline eksistents” oli “tohtu sotsioloogilis-poliitilise muutumisprotsessi käigus pandud küsimuse alla, seda mitmest küljest ja mitte alles alates 1933/34”.

Historismikriitika ja rahvametafüüsika

Ajaloo mõiste ülemäärasele tähtsustamisele või “kõrgendamisele” osutamine ei taba selle maailmavaatelse probleemi tuuma, mille ette, tekstide järgi otsustades, nägi end asetatuna Wittram ning millega pidi tegelema – nietzscheliku eluteenimise mõttes – tema reageeriv mõtlemine. Väga teravalt koges Wittram 1930-ndail kõige ajalooostumise ja “ajaloolise perspektiivi” suurt rolli ka baltisaksa kultuuri puudutavas modernismis kultuurilis-vaimses murrangus: normatiivse maailmapildi lagunemist ja väärtushoiakute konkurentsi tekkimist. Elu historiseerumises nägi ta seega kultuuri saatust, millest keegi ei saa kõrvale jääda. “[...] Ka meie osaleme selles saatuses, mis on määranud euroopa vaimu muutumise: õhtumaise kristluse taevast purunes ka meie kohal, seisuslik maailm varises kokku ka meie juures, kristlik-usulise alge keskaegse esimese vahetas ka meil välja loendamatu arvul uusi absoluutseid väärtusseadeid, mille ennastunustav võitlus üksteisega ning kristluse absoluutsustaotlusega on meie kaasaja tunnus.”⁴⁹ 1933. aasta mais tehtud baltisaksluse “vaimse olukorra” analüüsis on Wittrami jaoks üks kesksemaid probleeme kogukondliku ühtekuuluvustunde kadu (“baltisaksa solidaarsuse lagunemine”) **relativismi mõjuväljas**. “Maailmavaateline diferentseerumine meie rahvarühma piires ei tundu mulle soovitava, paratamatu ja loomuliku mitmekesisuse väljendu-

⁴⁷ Vt **Schnädelbach, H.** Politischer Existentialismus – zur philosophischen Vorgeschichte von 1933 (1983). – Ders., Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2. Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1992, 346–355.

⁴⁸ **Wittram, R.** Zur Beurteilung vergangener Denkweisen. – Baltische Briefe [edaspidi: BB], 1958, 8/9, 2.

⁴⁹ **Wittram, R.** Die geistige Lage des baltischen Deutschtums in historischer Perspektive. – Baltische Monatshefte [edaspidi: BMH], 1933, 5, 250.

sena, vaid lõpulise [vollendete] killustumisena, atomiseerumisena. Sellega pole mõeldud mitte ainult kõigi arvamuste relativeerumist, mitte ainult kujunenud erilaadi juurtetumist ja nivelleerumist. Öelgem otsekoheselt ja selgesõnaliselt: meie meelsuste killustumine ulatub nii kaugele, et erineva vaimse ja poliitilise hoiakuga baltisakslased ei tunne ennast üksteisele enam lähedastena [als verwandt].⁵⁰ Et relativism süvendab – kommunitaarsest vaatepunktist – indiviidide võõrandumist üksteisest ja kogukonnast, on tänapäevaseski maailmas küllalt levinud (enam või vähem antiliberalistlik) poliitiline idee, mida esineb ka postsotsialistlikus Baltikumis. Kui tahta lühidalt ja tema oma sõnadega ühest 1933. aasta veebruaris ilmunud repliigist iseloomustada Wittrami Nietzsche-sfääri kuuluvat uut fenomeni, talle maailmavaatelist ja rahvuskultuurilist ebasoovitavat modernsusfenomeni, siis see on “liberaalne relativism”.⁵¹ Wittrami algse Nietzsche-suhte mõistmiseks on sel otsustav tähtsus: relativismi-tunnetus käivitabki Wittrami **traditsioonilise historismi** kriitika, kusjuures Friedrich Nietzsche ja samuti Ernst Troeltschi – Nietzsche “võitles selle vastu”, Troeltsch “püüdis seda mõista” – ephohiliste mõtete tähe all. Sellest on ka näha, et Wittram ei paisuta ajaloo mõistet üle, vaid toob ajaloolise kriisiteadvuse sõnumi: ajaloo mõiste, mida baltlased historistliku traditsionalismi ja maapatriotismi vaimus uskusid ja mis nende teadvuse üle valitses, on laostanud moodne relativism. Peale “moodsa (modernse)” kui ajamääratluse seonduvad Wittrami 1920.–30. aastate relativismi-epiteedid (“avalik”, “liberaalne”, “individualistlik” jmt) kindla poliitilise vastandusega, suunitlusega kogukonna ideele. Juba 1928. aasta esimesel poolel oli ta kirjutanud: “Kogukond ei ole tänapäeval romantiline lastemäng, vaid igati [weithin] domineeriv vajadus.”⁵² Samas eelistas Wittram tükk aega (u 5–6 aastat) enne natside võimuletulekut Saksamaal panustada balti korporatiivsete struktuuride taaselustamise katsete asemel “rahva mõtleva nooruse” osalemisele “saksa rahva arengus”.

Ekskursina on seoses sellega oluline rõhutada, et Wittrami näite põhjal tuleb revideerida historismiuurimises aastaist 1992/94 päris üldiseks kujunenud seisukohta, mille järgi kogu “historismi probleem” (väärtuste relativism, ajaloo suhe eluga, ajaloo piirid teadusena) **kui probleem** – 1920. aastateni saksa teaduskultuuris diskussiooni objekt – kaotati silmist “alates 1933” uues “poliitilises kontekstis”.⁵³ Wittrami tekstid aastaist 1936/38, nagu ka tema “Ajaloookäsitlus ja tõeküsimus” (1946/47), mis jätkab sõjaelseid probleemiarutlusi, kinnitavad, et see (Baltikumi kui Euroopa “perifeeriat” ideede ajaloos välistav?) seisukoht pole teaduslikult õige ega saa kehtida üldisena.

⁵⁰ **Wittram, R.** Die geistige Lage des baltischen Deutschtums in historischer Perspektive, 260.

⁵¹ **Wittram, R.** Toleranz? Zur Klarstellung. – BMH, 1933, 2, 116.

⁵² **Wittram, R.** Die Generation von 1919, 11.

⁵³ See idee, olles seotud ka Karl Heussi “Historismi kriisi” (1932) ja Friedrich Meinecke “Historismi tekkimise” (1936) kriitikaga, läbib nt Annette Wittkau kõrgel analüüsitasemel kirjutatud monograafiat, vt **Wittkau, A.** Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 (2. trükk: 1994). Paraku on selle korraliku töö puuduseks, et autori vaateväljast on jäänud peale Croce kõrvale ka Wittram ja tema kriitika “Meinecke historismi” aadressil.

Wittrami probleeminägemise kohta, mida siinkohal üksikasjalikult ei arutata, tuleb eelkõige ära märkida järgmist. Historismis tegi Wittram 1930.–40. aastail vahet selle traditsionalistlikul (positivistlikul) ja relativistlikul aspektil või faasil, ning selles vahetegemises on selgelt tajutav 2. “ajakohatu vaatluse” Nietzsche juuresolek. Olgugi et nimeliselt mainitakse Nietzschet koos oma 1870. aastate traktaadiga “Ajaloos kasust ja kahjust elule” Wittrami artiklites vaid mõni kord, tehakse seda just põhimõttelise või programmilise iseloomuga tekstides, millest kindlasti tähtsaim on 1930. aastate lõpu “Historism ja ajalooteadvus”. Viimane on mõnes mõttes Wittrami “dualistliku ajaloovaate” kvintessents: peale rahvussotsialistliku ambitsiooni, mis iseloomustab tema käsitluslaadi *Zeitwende* aspektist, sisaldab see historismianalüüsi ka “ajaloolise väärtustusviisi pingete” erilist taju. Baltikumi regionaalses ajalookultuuris – sõltumata sellest, kuidas ta asja (rahvus-)ideoloogiliselt lahendas – on Wittram peale saavutuste ajalookirjutuse vallas ka historismi probleemi arhitekt. Selle aegu ületava probleemi teadvustamise ja kaardistamise tõttu on Wittram – kui soovite: paradoksselt – rohkem meie kaasaega küündiv ajaloolane kui mõni teine, kelle poliitilisele minevikule ei saa natsismi suubunud natsionalismi omistada. Asjaolu, et tema historismikäsitluse senisel mittemõistmisel on regionalismist kaugemale ulatuvad järeloomid, näitab Wittrami väär samastamine “positivistliku historismiga” ja tema niisama väär vastandamine Martin Heideggerile ning “heideggerlikule ajaloomõistmisele” ühe XX sajandi teise poole tuntuima protestantliku teoloogialoolase poolt alates 1960. aastate lõpust.⁵⁴

Kriitika “XIX sajandi konserveerimise” vastu balti ajaloomõtlemises kannab Wittram laiahaardeliselt ja analüütiliselt ette kõigepealt detsembris 1934 historistliku traditsionalismi kehatuse – Riia Ajaloo ja Muinasteaduse Seltsi – 100. aastapäeva pühitsusel.⁵⁵ “Võib-olla suurim oht, mis meid tänasel päeval ähvardab, on historismi taaselukustumine – formaalsete traditsioonide jätkamine ilma selle ülekontrollita, mille paneb meile peale tegelikkus ja milleks meid sunnib meie ajalooteadvus. Eelkõige me vajame uuesti suurt pilku asjadele, pilku, mis ei hõlma varasemaid sajandeid üksnes uurimisobjektina, vaid haarab nad tähendusseosesse, mis alles hakkab meie aimdusele avanema. Vajame ajalooaatlust, mis kujutab

⁵⁴ Vt **Zahrnt, H.** Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München, R. Piper & Co. Verlag, 1967, 287. – Väljend “alatest 1960. aastate lõpust” on õigustatud sellega, et Heinz Zahrnt ei ole raamatu uustrükkides seda tekstikohta, mis tal paikneb Bultmanni Heideggerimõjuliste vaadete kontekstis, korrigeerinud (nt teose 1988. aasta 8. trükk [Serie Piper, 890] esitab selle muutmata kujul). Eksitav on autori väide kontekstuaalseski mõttes: Wittramil oli juba 1960. aastate esimesel poolel teatav – ütlesin: “mõtteline” – kontakt Heideggeri-sfääriga, nt ta jälgis H. Arendti esinemisi, R. Bultmanni puudutavat, suhtles isiklikult H.-G. Gadameriga (Gadamer on muide esile tõstnud Wittrami hermeneutilist ajaloolise tõe käsitust). Kontaktil on olemas veel teine, “poleemiline” külg: 1950. aastate lõpul on Wittram arutlenud ka Heideggeri metafüüsika-ajaloo kontseptsiooni sobivuse üle maailmaajalooliste muutuste seletamisel. Oletan, et selle kontakti iseloomu kohta võib täpsemat teavet anda Wittrami arhiveeritud, kuid publitseerimata kirjavahetus, aga ka tema eluajal avaldatu põhjal ei saa aktsepteerida Zahrnti vastandusi.

⁵⁵ Vt **Wittram, R.** Geschichtsbewusstsein und Geschichtsbetrachtung im baltischen Deutschland, 9 ja 1.

meile kõiki verepäraseid-rahvapäraseid protsesse ega jäta tähelepanuta hingejõudude salapärasest toimimisest.” Põhiline selles – rahvussotsialismi eelsugemetega – esituses on ära öeldud kohe alguses: “kaasaegse elutunde sõltuvus eelnenud arenguga oleva seose tõsikindlusest ja vajadus teatud õigustuse järele selle peeglis” on see historismi-kultuuri “loomujoon”, mis Wittrami edaspidi “uute küsimuste tulvavas rohkuses” lähebki vaidlustamisele. Küllalt moodne on selle (vastu)kriitika näitel ka ettekujutus ajalooteadvuse struktuurist. Historistliku kultuuri kritiseerimises mängib Wittrami kaasa oma tegevusmõtte otsing, “suur pilk” on ajalooteadvus, kus minevik ei valitse oleviku üle ja laseb sisse tuleviku. Ajaloolise hariduse (kui “koodanliku hariduskaanoni tuuma”)⁵⁶ formaalne iseloom teda seepärast – nagu varem Nietzsche – ei rahulda. Ometi on Wittram ise traditsiooni (või kaanoni) kriitikuna juba niivõrd traditsiooni osistest laetud ja täidetud, et väljaastumine, mida alustatakse Nietzsche tähe all, lõpetatakse ikka Rankega: “oleviku karmis võitluses” saab leida rahustust “tõsikindluses, mis sellisele mehele nagu Ranke avas lihtsa tõe, et eppohhide vahetuses ja konfliktis on kogu ajalugu suhtes Jumalaga”. Wittram pole siin vastutamatu retoorik, kes nagu ei teaks, mida õieti räägib. Klassikalise historismi “ajalooreligiooni”⁵⁷ reministsentsid, millega justkui võistlevad kriitilise historismi elemendid, saavad Wittrami kogu elu. Alles 1963. aastal, kui tema “historism” on ajakogemuse tõlgendusena juba kriitiline ajaloohermeneutika, leiab ta oma mõtetes teadusliku “meetodi” ja asjaõige “interpretatsiooni” kooskõlaks (Rudolf Bultmanniga seoses) “dialektilise historismi” sobiva vormeli: “kõik, mis meid olemusparatamatult puudutab, [...] on ligipäätav **niihästi** objektiveerivale vaatlusele **kui** eksistentsilisele kogemusele...”⁵⁸ Dialektika pole selles seoses marksistlik nugiõna,⁵⁹ 1960. aastate mõistetarvitusest juurdub Wittrami midagi 1930. aastate äratundmistest. “Historismi ajastu”, mille tendentse ta arvustas, olevat

⁵⁶ Vt **Mommsen, W. J.** Der Historismus als Weltanschauung des aufsteigenden Bürgertums, 393.

⁵⁷ Ajalooreligiooni mõiste kohta, millega peetakse silmas saksa historismi “ajalooteoloogilisi eeldusi” (nt Rankel) ja üksikautorite ajaloomõtlemise “religiooset läbivormitust” (W. v. Humboldtist kuni F. Meinekeni), vt eelkõige Wolfgang Hardtwigi artikkel: **Hardtwig, W.** Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht. – Historische Zeitschrift [edaspidi: HZ], 1991, 252, 1–32. – Wittrami suhe Ranke ajaloo religiooniga, mille jätkajaks võib osalt pidada ka veel Troeltschi, ei mahu käesoleva käsitluse raamesse; selle suhte ajaloo filosoofiline probleemsus tuleneb/järgneb ennekõike Wittrami Nietzsche-konteksti vaatlusest. Wittrami Ranke-teesid kuuluvad ühelt poolt tema heitlusse “metafüüsikaga” historismis ja seega historismikriisi struktuuri, aga teiselt poolt ka (nõukogulik-parteilise) marksismi ajaloosotsioloogia ja teadusmoraali kriitikasse, mida Wittram arendas. Seetõttu vajab probleem omaette käsitlust.

⁵⁸ **Wittram, R.** (Buchbesprechung.) Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte. Von Heinrich Ott. Zürich, EVZ-Verlag, 1960. – HZ, 1963, 196, 364.

⁵⁹ Dialektilise historismi mõistet kasutas teistsuguses, marksistlik-ideoloogilises tähenduses nõukogude filosoof Valentin Asmus (1894–1975) oma esmalt 1933 ja uuesti 1971 ilmunud teose “Marx ja koodanlik historism” kontseptsioonis, vt **Asmus, V. F.** Marks i buržuaznõi istorizm. – Id., Izbrannyje filosofskie trudy, t. II. Moskva, Izdadel'stvo moskovskogo universiteta, 1971, 205–429 ja 437–443. Asmuse kriitikat vt leedu autori Zenonas Norkuse vene historismi käsitleva töö lõpuosas: **Norkus, Z.** Historismus und Historik in Russland (1865–1933). – Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme. Hrsg. von O. G. Oexle und J. Rüsen. (Beiträge zur Geschichtskultur, 12.) Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 1996, 369–386, siin 385 jj.

ühtlasi andnud võimaluse näha “ajaloolise protsessi dialektikat” – tema mõistes midagi sellist nagu ajaloolisuse paradoksaalsust, kuna ajaloo kulus sisaldub vastuolulisus (“igavene paradoksia”), mitte harmoonia: “Ajalugu kui draama – ainult nii vaadates paljastab ta oma tegeliku näo.”⁶⁰ Faktiliselt sama idee oma plastilise lühidusega on hiljem korduvalt telg, mille ümber liiguvad Wittrami mõtted. Nõnda ka 1964. aastal vastusena päritolu-küsimusele ilmunud esse “Päränd ja ajalugu” mõtisklustes baltisaksa ajaloolise identiteedi üle, kust joonistub välja samuti tema isiklik XX sajand: “Ajaloookäsitlus, mis tahtis püüda orienteeruda ’normaalsele arengule’, näis meile ajaloo olemust mitte tabavat. [...] Tema (ajaloo) tõde on kestvuse ja muutuvuse paradoksia.”⁶¹

Põhijoontes on Wittramile historismisse **diferentseeriva** suhtumise vajadus olnud selge tema teaduskarjääri algetappidest peale, seda kinnitab oktoobris 1937 Riia Herderi-Instituudi 10. aastapäeva ettekandes “ajaloomõistmise põhiküsimuste” kohta väljaõeldu: “Nagu kõik abstraktsed mõisted, nii peegeldab ka sõna “historism” väga erilaadset. [...] See nimetus märgib – laitvas või tunnustavas mõttes – suhet ajalukku [*ein Verhältnis zur Geschichte*], mis põhiliselt hõlmab järgmist: see on pöördumine möödunu poole kaasaegsest elust ärapäöratuse mõttes ja mineviku muutmine lõputult relativeerituks, alalõpmata uuesti [*ständig neu*] relativeeruvaks individuaalnähtuste liikumistervikuks.”⁶² Historismi kui ajaloosuhte kahetähenduslikkuse toob Wittram esile täiesti nietzschelikult. Nietzsche esitab oma mõtte geniaalselt, kujundiga lapsest, kes õpib sõnast “oli” (“*es war*”) aru saades – meenutades – mõistma, “mis tema [st inimese] olemasolu põhilises on – üks ei iialgi lõpule jõudev imperfektum” (*HL* 1). Protest XIX sajandi “ajaloovagaduse elutunde” vastu on Wittramil seda suurem, mida enam see “kultuuriloolise vaatlusviisi” kehtestumisel hakkab “rahvasteelu poliitilist närvi” varjama ja unustab “tähtsaima”: “et kultuur peab olema rohkem aretus [*Zucht*] kui vaim [*Geist*], suutmaks jääda loovaks”.⁶³ Objektiivsust hindav teadlane hakkab siin poliitikule järele andma rohkem kui vaja, hoolimata sellest, et Wittrami muudes sama perioodi tekstides on rõhutatud “vaimse diktatuuri” mitteaktsepteerimist.

⁶⁰ **Wittram, R.** Historismus und Geschichtsbewusstsein. – BMH, 1937, 10, 558.

⁶¹ **Wittram, R.** Das Erbe und die Geschichte. – Baltisches Erbe. Fünfundsechzig Beiträge in Berichten und Selbstzeugnissen. Hrsg. von E. Thomson. Frankfurt a. M., Wolfgang Weidlich, 1964, 137. (Eesti keeles: **Wittram, R.** Päränd ja ajalugu. [Tlk M. Kivimäe.] – Sirp, 1993, 16. aprill.)

⁶² **Wittram, R.** Historismus und Geschichtsbewusstsein, 553. – “Historismi”-ettekande ümbertrükk ilmus – kõrvuti Erich Seebergi ulatusliku retsensiooniga Meinecke “Historismi tekkimisele” – ka Saksamaal *Historische Zeitschrift*’is: vt HZ, 1938, 157, 229–240. On märkimisväärne, et Seeberg – nagu Wittramgi – ei samasta historismi enam “positivistliku artistikaga”, vaid ütleb, et “jääb relativism historismi probleemi kui sellisena” [*als d a s Problem des Historismus*]; seda “relativismi ehk ‘väärtuste anarhiat’” ei saavat “ületada” vaimuteaduslikult, küll aga “sõda ja kaotust, varingut ja tõusu” kogenud generatsiooni “uute jõududega” – uue jõulise “poliitikaga”, “elutahtega”: “Võib-olla see pole enam ‘historism’; aga see on ometi elamine ajaloost. Sest meie-eelne põlvkond üritas oma elu mõista ajaloost lähtudes; meie tahame ajalugu seletada, vallata ning viljakaks teha oma elust lähtudes.” (**Seeberg, E.** Zur Entstehung des Historismus. Gedanken zu Friedrich Meineckes jüngstem Werk. – HZ, 1938, 157, 264 jj, tsitaat 265.)

⁶³ **Wittram, R.** Historismus und Geschichtsbewusstsein, 555.

Historismi probleemi käsitlemine on just see sfäär, mis näitab meile, esiteks, et Wittrami ajalooaavatus – 1930. aastail üha tähtsustuva poliitilise elemendiga – on samal ajal tema **kultuurikriitika**; ja teiseks, et see kultuurikriitika on – kui nii võib öelda – Wittrami enda **rahvussotsialismi** teoreetiline raamistus. Relativistliku historismi tunnetus ei mobiliseeri teda ainuüksi traditsioonilise historismi kriitikaks, vaid ka poliitilisteks abinõudeks, et relativismi ohjeldada. Olemismure, mis Wittrami ajaloolase, ideoloogi ja poliitikuna maha ei jäta, paistab olevat ehtne – seda tuleks ehk öelda kolmandaks, sest XX sajandi ajalugu tunneb poliitilisi aferiste, kelle tegevus ei ole nii väga seostatav metafüüsiliste ajenditega. Wittrami historismiarutluses on vaja, neljandaks, seoses rahvussotsialismi ideega, asetada rõhk liitsõna esimesele ja tema jaoks ajalooliselt tähenduslikumale osale, muidu käivitab mõni määratlus (näiteks: see on “grandioosne tervenduskatse”, millel on “metafüüsiline õigustus”)⁶⁴ nüüdisajal väärade assotsiatsioonide ahela. Väljendit “natsionaalsotsialism” (kui parteipoliitilist definitsiooni) on Wittrami *völkisch*-sõna ‘rahvusliku’ tähenduses kasutatav artiklites – enne 1940-ndaid – välditud. Natsionalismi sulandamine sotsialismiga, nagu seda kujutas natsistlik-pööbellik propaganda, on sageli rahvuskultuurilise enesemääratluse pinnalt lähtuva Wittrami puhul raskesti usutav.

Ajaloo protsessuaalsel modelleerimisel eristab Wittram tavalisel moel kolme põhilist teooriat: regressiivse, progressiivse ning tsüklilise arengu teooriat. Neid eristades peab ta viimast – ajaloolise ringkäigu teooriat – teistest küll “sügavamaks”, kuid samas nendib, et ehkki tema kaasaegne historism oma “lõputu vooluse kaemusega” (*Anschauung des unendlichen Fliessens*) on kõik need teooriad sisuliselt “võimatuks teinud”, pole sellega “igasugune sihipüüdlikkus” veel kadunud. “Uus on massipäraste [*massentümlicher*] nähtuste planetaarne levik, uus on tehnilise loodusevalitsemise võrdlemisi erakordne aste ja uus on ennekõike kõigi ürgloomulike [*urtümlichen*] usuhoiakute lagundamine selle *ratio* poolt, mille nihilistlikus demoonias kõik euroopa kriitika vaimud elavad kõigist sidemetest lahti päästetud, vallandunud ja kuni viimse hinge kiuni viljatud elu. See psühholoogiline tõsiasi on võib-olla maailmasituatsiooni kõige üldisem tunnus. Kui inimese sisemus on hävitatud, saab inimesest tuumata kest, riidest nukk, millega huvid mängivad oma mängu. Aga sellega lakkab olemast ka see, mida tavatseme nimetada ajalooks. Kui kõik allutatakse psühholoogilisele tehnikale, hukkub [*geht zugrunde*] loov substants, ja väärtustemaailma, mis on meie jaoks ainsana ajalooline maailm, asendab too varemete, betooni ja raua metsik kaos, nagu selle jätab tavaliselt maha moodne vabrikupõleng.”⁶⁵ Olulisim on siin tähele panna, et Wittram vastandab XIX sajandi **kaemuslikule historismile**, mida tema ajal püüdis saksa ideeajalookirjutuses rekonstrueerida Meinecke, ajaloo **tegevusliku iseloomu**, mis tema nägemuses vastab “uuele” – XX sajandi ülesannetele, muutunud olukorrale, konkreetsele ajahetkele. “... Tegutseja [*der Handelnde*] on teadlik situatsiooni teravast ainukordsusest, silmapilgu otsustamise-iseloomust, sündmustiku [*des Geschehens*] dramaatilisest punktist. Tegevus on draama olemus, ja võitlus on tegevuse ole-

⁶⁴ Wittram, R. Historismus und Geschichtsbewusstsein, 558.

⁶⁵ Samas, 557–558.

mus.”⁶⁶ Ka vastab see Wittrami kaemusliku–tegevusliku opositsioon Nietzsche 2. “ajakohatu” vastandusele (*Zuschauer–Handelnder*) (HL 3; 5), mis kuulub tema historismikriitika püsimotoivide hulka. Nietzschel alatihti sõlmuva mõtteseose järgi olevat kaemusliku historismi kultuur elule “kahjulik ja ohtlik”, sest ta toodab “nõrgestatud isiksusega” moodsat inimest, kelle instinktiivne elu- ja teojõud, ümber loov või kujundav võime, on ajaloolasest epigonismist “halvatud” (*gelähmt*) (HL 5). Nietzsche kui kriitikuga võrreldes on Wittramile oluline baltlaslik kohustatuse moment. Wittramil, kes samuti kritiseeris epigoonlikke jooni baltisaksluses, on peamine siht päästa nn rahvusvõitleja etapilise malli järgi (“1905, 1919 või 1933”) konstrueeritud “tugeva isiksuse” moel orientiire andva poliitilise teoga oma kogukond ajaloolisest kriisist.

Historismi, regionalismi ja ka globalismi ideekompleksist kasvab Wittramil välja aktsionistlik käsitus ajaloost, mille olemuse moodustab võitlus väärtuste pärast. Selle aktsionismi üks teoreetiline, kontseptuaalne allikas on Nietzsche elufilosoofiline historismikriitika koos Troeltschi “eksistentsilise historismiga”, nagu seda nimetasid omal ajal viimase kaasaegsed. Seda 1930. aastate, mõneti eksistentsialistlike joontega aktsionismi võiks iseloomustada Wittrami “historismi ületamise” katsena, millest ta hiljem, 1950. aastail loobus, märkides seejuures, et “historismist pääsemist” ei ole. Põhjused, miks ta seda tegi, olid nii poliitilised ja moraalsed kui ka ajalooteoreetilist laadi. Relativismi taandamist metafüüsilise suurusena käsitatud rahvusprintsipi abil, mis tõi kaasa poliitilise julmuse ja riikliku autoritarismi, ei saanud lugeda historismi probleemi lahenduseks kultuuris. Wittrami enda 1970. aastate alguse tagasivaatelisel kõnelemisel “eksistentsikriisist”,⁶⁷ tuleb arvata, on küllap võrdselt kaasa mänginud nii elupraktiline kui teadusteoreetiline aspekt.

NIETZSCHE-JÄRGSE WITTRAMI ASTMED

Totaalne historism ja poliitiline ajalugu

Õigustatud on küsimus, milline on Wittrami ja tema rahvusluse suhe sellega, mida võiks nimetada rahvussotsialistlikuks “nietzscheanismiks”. Küsimusele pole aga praeguses uurimisstaadiumis, kaasamata analüüsiks ideoloogialoolist lisamaterjali, minu arvates võimalik korralikult vastata. Ometigi on võimalik visandada mõningaid kontuure, nende puuduseks on küll üldjoonelisus, ent vooruseks on see, et nende abil saab ära hoida spekulatiivsuse käsitluses, nagu ka ebaproportsionaalsuse hinnangus. Wittrami legendaarse “natsiseotuse” tõttu näib olevat mõnede kontuuride tõmbamine täiesti asjakohane ka selleks, et muuta seotusepind reljeefsemaks, sest olles näiteks seotud nn Rosenbergi Ametiga, ei saa teda

⁶⁶ Samas, 559.

⁶⁷ **Pistohlkors, G. v.** Baltimaade regionaalne uurimine Saksamaa Liitvabariigis. Ülevaade 1980. aastate lõpul. [Tlk S. Kivimäe.] – 50 aastat Eesti Teaduste Akadeemiat (Teaduslugu ja nüüdisaeg). Koost K. Martinson. Tallinn, Eesti Teaduste Akadeemia, 1989 [õieti: 1990], 212. (Algselt ettekanne Eesti NSV TA Presiidiumis Tallinnas 26. septembril 1988.)

pidada kohe osaliseks Alfred Rosenbergi Nietzsche-eklektikas, mis vaatab meile vastu natsirežiimi fassaadilt. Käesoleva artikli lõpus puudutan ma seda küsimust veel kord autentsusprobleemi vaatevinklist, pidades silmas, kuidas võiks iseloomustada Nietzsche-kontakti kaudu, mida dokumenteerivad tekstid, Wittrami kui ajaloolase omanäolisust.

Ajaloolasena promoveerunud Wittrami esiletõusu ajaks kriitilise publitsistina (1926/28–1934 oli ta vastavalt baltisaksluse aastaraamatu ja kuukirja toimetaja) oli “emamaal” toimunud või toimumas Nietzsche tööde rahvuslik omastamine poliitilise ja kasvatustliku tarbimise mõttes. Kuigi sel ajal käibis erinevaid Nietzschepilte (nagu praegugi) ja säilis teatav pluralism, sai Nietzschest “heroilise realismi” maailmapildi ametlik kandja. Nietzsche ei esitletud mitte ainult suure herakleitosliku mõtlejana, kes “heroilisest ajalookäsitusest lähtudes” oli tegelnud “historismi probleemiga”,⁶⁸ vaid kogu ofitsiaalse rahvuspoliitilise filosoofia (nn *völkisch-politische Philosophie*) juhtkujuna Saksamaal. “Suure Brockhausi” täiendusköide, natsismi maailmavaatele kohandatud infopank, ütleb 1935. aastal Nietzsche kui “1933. aasta murrangust saadik eriliselt tunnustatud” filosoofi ja võitleja kohta, et ta olevat ka uue Juhiriigi vaimne kaasrajaja: “Kolmas Riik kehtib paljudele tema teoreetiliste ning kõlbeliste ideaalide täideminekuna [*als Erfüllung*].”⁶⁹ Nagu teada, külastas Hitler 1934. aastal isiklikult Nietzsche vanurist öde Weimaris ja laskis selle riikliku austusavalduse jäädvustada oma propaganda huvides. Kõik ei taandu sellises retseptioonis aga puhtpoliitilisele ärakasutamisele, Nietzsche oli ja on sakslastele rahvuslikku külgetõmmet. Seda tajus samal perioodil – Wittrami esiletõusuga Baltikumis samaaegselt – Nietzsche-uurijate esiritta kerkinud Löwith (juba paguluses) 1940. aastal: “Anglosaksi maailm, isegi Itaalia ja Prantsusmaa koos d’Annunzio ja Gide’iga – nemad ei suuda seda iial täiesti mõista, nii võõras on neile olemuselt see, mis sakslasi Nietzsche juures ligi tõmbab. Ta on nagu Luther eriomaselt saksaalik sündmus [*ein spezifisch deutsches Ereignis*], radikaalne ja saatuslik.”⁷⁰ Heroism

⁶⁸ Vt nt Nietzsche esinemissagedust ja ta isikuartiklit Heinrich Schmidt surma (1935) järel rahvus-sotsialistlikuks ümber töötatud “Kröneri” filosoofialeksikonis: *Philosophisches Wörterbuch*. Begründet von H. Schmidt. 10. Aufl., völlig neu bearb. von W. Schingnitz und J. Schondorff. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1943, 407–411 (siin 408); 652 jj. – Selle Nietzsche-pildi autoriteetidid olid Alfred Baeumler ja Heinrich Härtle.

⁶⁹ Der Grosse Brockhaus. Handbuch des Wissens in zwanzig Bänden. 15., völlig neu bearb. Aufl. Ergänzungsband 21 (A–Z). Leipzig, F. A. Brockhaus, 1935, 582.

⁷⁰ **Löwith, K.** Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Mit einer Vorbemerkung von R. Koselleck und einer Nachbemerkung von A. Löwith. Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1989, 6. – Löwith on samas (“Nietzsche enne ja pärast Hitlerit”) (5) tunnistanud, et tedagi nakatasid varem samad “ohtliku elamise” mõtted, mis viisid “paljudel kaudteil ja ometi otseteed Nietzsche Goebbelsi heroiliste fraasideni”. Goebbelsi fraas, millele Löwith viitab (“... meie [st natsipartei] oleme Nietzsche ütluse tõeks teinud: ‘Olgu sul julgust ohtlikult elada!’”) (140), on Kanti üldtuntud valgustusdeviisi paroodia: kutse iseseisvale mõistusetarvitusele (tunnetuslikule autonoomiale) on asendatud poliitilise massipartei kutsega riskeerimisele. – Wittram oma publitsistikas just ei rõhuta (ehkki kasutab) heroismi-sõna, kuid tema seotus Löwithi poolt kirjeldatud kontekstiga näib olevat vaieldamatu. 1933. aasta esimesel poolel ei piirdu ta tavalise, “Vana-Liivimaa kolonisaatorit” ja moodsate aegade “baltlast” ühendava “võitluse” retoorikaga (vt nt **Wittram, R.** Deutsch und baltisch. Zum Verständnis der deutschbaltischen politischen Tradition. – BMH, 1933, 4, 198), vaid kõneleb “eluohtlikus võitluses” olemisest.

koos poliitilise keele rassilis-võitlusliku paatose ja sinna juurde käivate mant-
ratega⁷¹ – sellesse Nietzsche-konteksti paneks meie teema puhul Wittrami
“kominternliku” fašismimõiste (nt Eestis veel 1987. aastal järgitud)⁷² traditsioone
jätkav lähiajaloolane. Kuid ta paneks Wittrami sellesse konteksti üleni ja täieli-
kult, vähimategi omapära-mööndusteta, tehes endale tema juhtumi kritiseerimise
(üldjuhtumi tunnuste põhjal ja konteksti kuulumise pärast) enam kui lihtsaks.⁷³

Nüüdisajal (15 aastat hiljem) võib vähemalt historiograafilises mõttes tunduda
kummastav, et veel 1989. aastal sai meie poliitilises süsteemis Gorbatšovi perest-
roika “uue poliitilise mõtlemise” fraaside toel liigitada baltisaksa tippajaloolasi
(Wittramit, Rauchi jt) endistviisi “Nõukogude-vastasteks” “Ida-uurijateks”.⁷⁴ Võib

⁷¹ Heroismi mõiste kohta “natsismi keeles” on siiani üks paremaid eritlusi Victor Klempereri sisse-
juhatus oma kuulsale raamatule (kahetsusväärset andis see hitlerismi-analüütik pärast seda oma
osa stalinismi kujutamisse “humanismina”): **Klemperer, V.** LTI. Notizbuch eines Philologen
(1947). 8. Aufl. Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun., 1985, 7–14.

⁷² Vt. artikkel “fašism”: Eesti Nõukogude Entsüklopeedia, 2. Tallinn, Valgus, 1987, 670; vrd see-
vastu klassikalist tööd fašismi-uurimise alalt: **Nolte, E.** Der Faschismus in seiner Epoche. Action
française – Italienischer Faschismus – Nationalsozialismus [1963]. Mit einem Rückblick nach
fünfunddreissig Jahren [1999]. 5. Aufl. München/Zürich, Piper, 2000; vt ka põhimõttelise tähtsusega
diskussiooniartiklit: **Nolte, E.** Einige abschliessende Bemerkungen zum Begriff des Faschismus
(1978). – Ders., Was ist bürgerlich? und andere Artikel, Abhandlungen, Auseinandersetzungen.
Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, 134–153. – ENE 1. trükk (1968–78) Wittrami-nimelist teadlast ei
tunne, EE 10. köite (1998) isikuartikkel Wittramist läheb tema tähendusest ajalooteadusele
mööda. Nõukogude aja fraaside kohaselt oli Wittram “saksa fašistliku historiograafia” ja “balti-
saksa mõisnike” esindaja, see tähendab: “Wittram” oli parteipoliitiline konstruktsioon. On aga
täiesti ilmne, et tema teaduslike vaadete asjalikku käsitlemist Eesti NSV-s ei takistanud üksnes
“valvsa silma” kohalolek teadusasutustes ja nõukogulik välispoliitika (et Wittram oli nõukogude
“organite” huviorbiidis ka 1943 talle Eestist Poolasse saadetud arhivaalide “tagastamise” küsi-
muses, tõendab Indrek Jürjo poolt leitud salajane kirjavahetus Tallinna ja Moskva vahel
1956/57). Wittrami käsitlemiseks ei pakkunud eeldusi ka “formatsiooni-marksism” ja (paljudele
sunnitud) kohandumine selle puhtalt ajaloopoliitiliseks võimukeeleks muudetud ajaloo-ontolo-
giaga, millele tegelikult polnud olemas (nüüdisajaloos keskseks muutunud) individuaalse ajaloo-
lise kogemuse probleemi. Wittram uuris seda probleemi nt oma Peeter I-le pühendatud kahes
raamatus (nn väikeses [1954] ja suures [1964] “Peetris”) ja mitmetes artiklites; eesti ajaloolased,
kelle erilist tähelepanu need – ja muudki – Venemaa-ainelised biograafilised saavutused ei päl-
vinud, võtsid reeglina sõna tema “Balti ajaloo” üldkäsitluse asjus. Wittram on lasknud aimata, et
tema huvi inimese vastu ajaloo võib olla seotud juba Halleri õpetustega (vrd **Wittram, R.**
Professor D. Dr. h. c. Dr. Johannes Haller zum siebzigsten Geburtstag. – BMH, 1935, 10, 584–586).

⁷³ Programmiline parteipoliitiline keel, mida üht aega käsitlev ajaloolane ei tohiks – selle keele
semantika uurimise asemel – ise hakata ekstaatiliselt rääkima, on tihti kõrgeleennuline (õhutav,
ründav ja värbav) ning oma poliitilise identiteedi keskne. II maailmasõja järgselt, nt 1951. aasta
Sotsialistliku Internatsionaali demokraatliku sotsialismi teesides, kus öeldi, et nüüdiskapitalism
on “teravdanud rahvuste ja rasside konflikte” analoogiliselt “mineviku barbaarsusega” (fašismi ja
natsismiga), esitati ka “rahvusvahelise kommunismi” kui “uue imperialismi tööriista” selline kir-
jeldus (10. tees), mille paatosele avaldanuks sümpaatiat nii mõnigi rahvussotsialist (vt **Weber, H.**
Das Prinzip Links. Beiträge zur Diskussion des demokratischen Sozialismus in Deutschland
1848–1990. Eine Dokumentation. Berlin, Ch. Links Verlag, 1992, 218–220).

⁷⁴ Näide on võetud 1988. aasta aprillis trükkida antud teosest (**Mattisen, E.** Tartu rahu. Mono-
graafia. 2. trükk. Tallinn, Eesti Raamat, 1989, 57 jj), mille eessõnas (12) on autor tunnistanud
endale siduvaks teadusliku objektiivsuse kõrge astme (huvitumatus “ühegi aspekti mahavaiki-
misest või moonutamisest”), suutmata – historiograafilise aspekti propagandistlikus käsitluses –
nõuet järgida.

olla peaaegu kindel, et nõukogude perioodi Baltikumis ei teadvustanud ajaloolise professioni eest vastutavad akadeemilised isikud⁷⁵ – nii kaasalööjad kui kohandajad – seda fakti, et Wittram kuulub ajalooteaduse maailmaajalukku (“Herodotosest Foucault’ni”). See kummastus, et demokratiseerimise maneeris saab ajalookirjutaja edukalt praktiseerida neostalinismi terminoloogiat, tähendab aga seda, et režiimisõltelise ajaloolase keel, mis on loomulikult niisama vähe erapooletu nagu ideoloogiakeel üldse, on teatud osas ka poliitiliselt **sümbiootiline** – selles “elavad koos” väga erilaadsed kihistused, mitte sugugi üheselt võetavad komponendid. Näiteks on varase Wittrami formuleeringute puhul analoogilisi probleeme, mida ma nimetaksin **teisendkeele** probleemideks, sest eesti keeles on “teisend” sama asja ‘teisiti esinev kuju’. Leksikaalne usk, kui kasutada Michael Garleffi väljendeid, võib tekstihindaja “eksiteele viia” (*verleiten*) ja nõuab “täpsemat analüüsi”. Garleff on Rauchi kurikuulsa pealkirjaga *Blut und Boden*-artikli vaatluses tõestanud, et selle 1936. aasta teksti “tiitelformuleeringust” hoolimata pole tegemist natsistliku propagandakirjanduse tootega.⁷⁶ Germaani õigusest natsipoliitika keelde toodud ideoloogemei tarvitus ei vasta baltlasele doktriini standarditele. Niisamuti nagu Rauch on Wittram selleks liiga väljapaistev, kaaluka teadusloomega ajaloo-

⁷⁵ Siin tuleb märkida, et akadeemik Juhan Kahki (1928–1998) “dialoog R. Wittramiga” on ideoloogiline müüt, mis on jäänud tänase päevani meie teadusliku ajalookirjanduse osaks ja mida kaldutakse vaatlema nn Kahki positsioonilt, mitte “teisest” – Wittramist – lähtudes (vt nt **Karjahärm, T.** Ajaloolase käsiraamat. Tallinn, Argo, 2004, 137; vrd Kahki “poleemika” kohta Wittramiga ka: **Rosenberg, T.** Juhan Kahk agraarajaloolasena. – Ajalooline Ajakiri, 1998, 4 (103), 58). Ka ei tuleks seda “dialoogi” – mis on dialoogipärane vaid formaalses-temaatilises tähenduses – dateerida 1978. aastaga, mil Kahk laskis selle väljendi nõnda ära trükkida, vaid vähemalt ajavahemikuga 1969–86, kui mitte alates 1961. aastast, mil Kahk hakkas aktiivselt osa võtma “ajalooteaduse alal peetavast ideoloogilisest võitlusest” (vrd **Kahk, J.** Lääne-Saksa reaktioonilised ajaloolased Bonni militaristide teenistuses. – Kaasaja ajaloo. Lühiaartiklite kogumik. Toim J. Kahk ja P. Larin. Tallinn, Eesti Riiklik Kirjastus, 1961, 32–47; tsit toimetaajate saatesõnast, 6). Dialoogilisus ei ole üldse Kahki klassivõimu ja parteisuuniseid järgiva, printsipiililt “vaenutseva” ajaloosuhte olemuslik mõõde, ka mitte tema monograafiate talurahva-ajaloo alalt. Liialdatud poliitiline teenistusvalmidus iseloomustab Kahki ajaloopubliitsistikat, mis oma teadusliku skematismi juures on kirjanduslikult sõnaosav, Eesti NSV lõpuni. Mitmekülgse, andeka ajaloolasena huvitus Kahk hilise Wittrami “ajaloofilosoofilistest” vaadetest, see on õige, ent ta ei saanud neist aru ja interpreteeris Wittrami võtmemoisteid vääralt (osalt takistas teda tõlgendamisel poliitilis-parteiline innukus – konformism –, osalt ta enda puudulik kontseptsioon ajaloolise teksti loomusest – “tekstuurist” –, osalt ideoloogiline uljus koos tollal ja veel nüüdki sellega tihti kaasneva võimetusega süüvida “teise sõna” semantilistesse maailmadesse). Oma nõukogudeaegsete rahvusvaheliste sidemete kaudu indutseeris Kahk eelkõige motiiviloolisi väärtõlgendusi Wittrami ajaloolisest mõtlemisest (nt selle mõtlemise kandvast struktuurist – ajametafoorikast) ka muudesse tolleaegse “sotsialismileeri” historiograafiatesse, kus neid kontrollimatult (algallikalt “unustades”) reprodutseeriti. Kahki “dialoog” Wittramiga saab praegu kehutada ainult “nurjunud dialoogi” kriitilises tähenduses, selle meie lähiminekü historiograafilise mõttestiili aspektidele valgust heitva “mittemõistmise” analüüsi (algselt – Ajaloo Instituudi tellimusel – 1993/94 tehtud, ent siis käsikirja jäänud) täiendatud variandi esitan ühes teises artiklis.

⁷⁶ Vt nt **Garleff, M.** Georg von Rauch über die interethnischen Beziehungen in der baltischen Region. Zu seiner Geschichtsschreibung der Jahre 1935 bis 1943. – Zwischen Konfrontation und Kompromiss. Hrsg. von M. Garleff. (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, 8.) München, R. Oldenbourg Verlag, 1995, 202 jj.

lane, et rahulduda tema lihtsa “paikapanemisega”. Domineeriv on paraku viimane tegevus, selle kohta on näiteid mitte üksnes kommunistliku režiimi vajadustega seotud – Eesti ja Läti NSV või Saksa DV aegsest – retseptiooniloost, vaid ka “ühetähenduslikele lõppjäreldestele” orienteeritud 1990. aastate uurimiskirjandusest.

(1) Minu teada on mõjukaist nüüdisaajaloolastest üksainus – Wolfgang J. Mommsen 1978/1987. aastal – toonud Wittrami ta sõjajärgsete töödega (1958–66) positiivseks moraalseks näiteks teadlase võime kohta raskest poliitilisest minevikust õppida. Historismiteoreetilises plaanis näib Mommsen sellegipoolest oma sõnadega paljuski üle pakkuvat: “Wittrami tööd “Ajaloohuvi” ja “Tulevik ajaloos” juhatasid samuti radikaalselt relativistliku historismi revideerimise ning kogu poliitilise ja järelikult ka kogu ajaloolise mõtlemise üleajaloolist laadi kõlbelistele põhiväärtustele orienteerimise suunas.”⁷⁷ Selles hinnangus kõlab peale Wittrami isikuteema midagi vastu ajavaimust, niihästi 1970. aastate suunavõtust ajaloolisele sotsiaalteadusele kui ka Mommseni enda kuulsast väljendusest ajalooteaduse kohta “teispool historismi” (*jenseits des Historismus*).⁷⁸ Et ajaloolased käsitasi historismi (individualiseeriva) meetodi probleemina, pidades sellist lähenemist sotsiaalsuse hõlvamisel vananenuks ja puudulikuks, minetati historismi tuumidee (väärtusrelativism), see, mille Wittram siiski alal hoidis. Seda fakti tuleb võtta nagu rõhu panekut: **eksistentsialiseeriv** suhe historismifenomeniga osutab nn varase ja hilise Wittrami ühtsusele, vaatamata tema ajaloolaseprofiili erinevustele enne ja pärast 1945. aastat, ka vaatamata oma rahvusluse pärastisele enesekriitikale. “Ajaloohuvi”-raamatus tsiteerib Wittram taas Nietzschet ja Troeltschi, ta solidariseerub ka viimase seisukohaga, et relativismi ja normativismi konflikt on “moodsa maailma eluprobleem”. Oma kaasaegseist autoreist osundab ta seepeale fenomenoloog Landgrebet: “Tänapäeval (1957), tõsi küll,” ütleb L[udwig] Landgrebe, “on see probleem üldisest teadvusest kadunud, ilma et ta filosoofilist lahendust leidnud oleks.”⁷⁹ Troeltsch nihkub tal nüüd veel rohkem esiplaanile kui Nietzsche, sest selle konflikti kogemuses peitub Troeltschi “teadusliku küsimuse-seade algupära”. Wittramile said tõepoolest väga tähtsaks kristliku metafüüsika mõisted, ent sellest hoolimata pani ta kirja – ajakohatult probleemiteadliku – teesi: “Troeltschist saadik on õhus ‘historismi ületamise’ ütlus. Teiselt poolt on

⁷⁷ **Mommsen, W. J.** Gegenwärtige Tendenzen in der Geschichtsschreibung der Bundesrepublik Deutschland. – Historismus und moderne Geschichtswissenschaft. Europa zwischen Revolution und Restauration 1797–1815. Hrsg. von K. O. Frhr. v. Aretin und G. A. Ritter. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft, 21.) Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1987, 93. (Ettekanne 3. Saksa-Nõukogude ajaloolaste konverentsil Münchenis 13.–18. märtsil 1978.)

⁷⁸ Konteksti kohta vt eelkõige Georg G. Iggersi töö 3. ptk (“Historismist ‘ajaloolise sotsiaalteaduseni’”): **Iggers, G. G.** Neue Geschichtswissenschaft. Vom Historismus zur Historischen Sozialwissenschaft. Ein internationaler Vergleich. Mit Beiträgen von N. Baker und M. Frisch. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978, 97–156, eriti 130 jj.

⁷⁹ **Wittram, R.** Das Interesse an der Geschichte. Zwölf Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses. 2., durchges. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, 168.

tunda, et see kogu meie eksistentsi määrav ajalooteadvus, mis on kätketud historismi mõistesse, on saanud nüüdiselu koostisosaks. Elu historiseerumise eelsete aegade juurde tagasipöördumine pole võimalik.⁸⁰ Relativistlik historism tähendab Wittrami jaoks seda, et olemasolu jääb inimesele alati küsitavaks ja ajaloo mõistmine probleemseks, sama rõhutab ka püsitust maailmas, asjade voolavust, turvalisuse kaotust (“kõige kindla muutumine fluidseks”, “kiire möödumise vastuvõtmine” jne) väljendav stiil. Wittrami historism on ajalooprofessori kohta isegi äärmuslik, sest see, mida ta tunnistab ja möönab ka kristlikule usule, pole muud kui totaalne ajaloolisus: “Ei ole olemas metafüüsikat ega immanentset ajaloo loogikat, mis suudaks ületada ajaloolise relativismi.”⁸¹ Võib-olla on tunnuslik seegi, et 1950. aastate keskel 1920. aastate alguse diskussiooni jätkava “Ajaloohuvi” historismi-peatükis viidatavate kaasaegsete autorite hulgas on ülekaalus vaimuteadlased, filosoofid ja teoloogid, mitte kolleegid ajaloolased.

Wittrami 1950.–60. aastate tekstidest pisut rutakate, kohati alusetute järelduste tegemisel pole nii professionaalne autor nagu Mommsen, kellel on suured teened Max Weberi Nietzsche-konteksti selgitamisel, sugugi ainuke. Korrektoori vajab ka mõni 1990-ndate jooksul nn Oexle-koolkonna (O. G. Oexle, A. Germer, A. Wittkau) nimel käibesse sattunud eksiarvamus “Wittrami historismi” kohta, seda enam, et selle suuna tööd on kõrge teadusväärtusega.

(2) Raske on mõista historismi probleemajaloo ühe peamise initsiaatori Otto G. Oexle lapsust, sest midagi muud kui väärtus ei saa tema Meinecke historismi mõistet teravalt arvustavas kontekstis esitatud väide Wittrami kohta olla. Ta kirjutas 1996. aastal: “Ajaloolaste juures kehtis pärast 1945. aastat historism “lõpetatuna” [als “vollendet”], nagu 1958. aastal märkis Reinhard Wittram, või see kehtis – nii leidis 1965. aastal Theodor Schieder – millegi olnu ja iganenuna... Ja sel ajal, kui muudes kultuuriteadustes jäi väitlus historismi kui universaalse historiseerumise ning selle järelduste üle virulentseks, kehtis ajalooteaduses vaade, et historism olevat “lõpetatud asi” ja kuuluvat “ajalukku”, “aktuaalset väljakutset” ta igatahes enam ei kujutavat, nagu nentis 1982. aastal Heinz Gollwitzer.”⁸² Ise samuti Meinecke historismiteooriat arvustanud Wittrami üldsuhetumise edastusel on tegu Oexle möödalöömisega ideede mängus. Kontekstiväliselt näikse kujunevat mulje, et Wittram mõtleb “Ajaloohuvi” 5. loengu väljendiga *der vollendete Historismus* “historismi”, mis on ‘lõpetatud, lõpule viidud, lõpule jõudnud’ (aegumise tähenduses), samal ajal kui autorimõtte järgi on tegemist historismiga, mis on saanud täielikuks ja seega lõplikuks. Wittram peab siin historismiga silmas ajaloolise relativismi täielikku maksvusele pääsemist kultuurielus. On olemas põhjus, miks “tohib rääkida” *vom “vollendeten” Historismus*: “see läbib ‘vaimse maailma kõiki soppes’ (Troeltsch), mitte ühtki sõna, õpetust, usutunnistust ei saa sellest välja arvata”.⁸³ Wittram annab vaimuteaduslikule historismile (äärmiselt

⁸⁰ **Wittram, R.** Das Interesse an der Geschichte, 59 jj.

⁸¹ Samas, 67.

⁸² **Oexle, O. G.** Meineckes Historismus. Über Kontext und Folgen einer Definition. – Historismus in den Kulturwissenschaften, 191 jj.

⁸³ **Wittram, R.** Das Interesse an der Geschichte, 60.

aktuaalse) üldpoliitilise tähenduse. Kolonialismi asjus kirjutab ta järgmist: “Õiglane otsustus peab aga välja töötama ka Euroopa ajalooliselt ja ajalisel tingitud mõtte- ja olemisviisid: historism tuleb maailmaulatuses täide viia [*der Historismus muss im Weltmassstab vollendet werden*].”⁸⁴ Nii tunnustab Wittram ka poliitilist relativismi, sest ta ei tunnista ühtki “ajaloolise hetkega” määratud seletusmodelit absoluutseks. Sõnaajaloolistes märkustes orienteerub Wittram – võrreldes 1990. aastate teadmisegea – ebakindlalt, kuid samas väärib tähelepanu, et tema oluliseks allikaks on historismi vaimuteadusliku teooria klassik Erich Rothacker. Üldiselt pole Rothackeri 1960. aasta väike artikkel “historismi”-sõna tarvisloos pikendamisest 1830. aastateni, rääkimata selles implitsiitselt kätkevast vihjest Feuerbachile kui Nietzsche eelkäijale historismi probleemajaloos, kutseajaloolaste tähelepanu köitnud. Wittram loeb siiski ideearengu alguspunktiks Nietzschet, kes sõnakuju “historism” tarvitamata “igatahes [*allerdings*] kirjeldab midagi, mida võib igal juhul [*jedenfalls*] nimetada ‘historismiks’”. See on õige märkus, vaid ühe täiendava erisusega. Kui Nietzsche ilmutab Hegelit arvustades kartust, et “maailmaprotsessina” käsitatud ajalugu (*Geschichte*), mis paneb igat “oma aega” vaatama end ainult selle protsessi “paratamatu saadusena”, on võtmas “teistelt vaimsetelt jõududelt”, kunstilt ja usundilt nende sõltumatu kultuuris, nii et kõige üle maksab “ajaloo võim” (vt *HL* 8), siis Wittram nendib tõika, et nende kultuurijõudude sõltumist ajaloost on maailmas samamoodi jagamas teadus ja poliitika.

Ajalugu teadusliku ettevõtmisena, uurimisena, ajalooline relativism Wittrami jaoks ei tühista, küsimus pole ainult “faktiõigsuse” püsijäämises, vaid ka selles, et elu **situatsioonilisuse** tõttu on ajaloo uuring eriti vastutusrikas **mõistmisüritusena**. Wittrami “Ajaloohuvi”-raamatu moraal ajaloolastele on mõistmisürituse samastamine teadusvabadusega, mis eksisteerib alati suhtelisena ja piiratuna “ajavõimuses”. Niisiis mitte juba edu või saavutusena kõrgemal arenguastmel, vaid pigem uuriva teadlase alalise vaimse seadumusena mõistetavusele “edasiküsimise” teel – sellest, mis pole enam mõistetamatu, selleni, mida pole veel mõistetud. Võib-olla nende kaalutluste varal selgineb ka Wittrami küsiv definitsioon ajalooteaduse kohta artiklikogumikus “Tulevik ajaloo”. Seoses arutlusega kiriku- ja üldajaloo vahekorra üle on ta lõpuks püstitanud küsimuse: kas pole “teaduslik ajalugu üldse” spetsiifika poolest **ajateadus**, “see üldine ‘teadus ajast’ (*allgemeine ‘Wissenschaft von der Zeit’*), mida... saab olla ainult ajalooteadus ja mitte ükski teine teadus”?⁸⁵ Relativistlik historism ei lase enam ajalool olla objektiivmäärangult positivistlik minevikuteadus. Möödunu on Wittrami käsituses “äraelatu”, ja see on tema ajalooaja fenomenoloogias defenomenaliseeritud aeg (“jäistunud/kangunud aeg”), millele tal vahel vastab ka selle ajakäsituse kohane ruumikujutus (“antikvaarseks muutunud ajalooruum”). Samas näib hilist Wittrami olevat vaevanud sellise aja ja ruumi **reaalsuse** küsimus, millest annab tunnistust ka tema

⁸⁴ Samas, 66.

⁸⁵ **Wittram, R.** *Möglichkeiten und Grenzen der Geschichtswissenschaft in der Gegenwart* (1965/66). – Ders., *Zukunft in der Geschichte. Zu Grenzfragen der Geschichtswissenschaft und Theologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 59.

Nietzsche problemaatikale taanduv haridusliku ja kogemusliku ajalooteadmise (*historische Bildung – geschichtliche Lehre*) eristamine.

“Ajaloohuvi” 9. loengus, mis käsitleb ajaloost õppimise võimalusi, on ta selle suhtes võtnud järgmise seisukoha. “Sünnimuskulus, tegutsedes ja kannatades, jälgides ja töödeldes, kaudselt või vahetult puudutatuna, võime olla õppinud mõndagi, mida nimetame meelsasti ajaloo õpetuseks; kõik muu on – sügavamalt või pinnalisemalt, kitsamalt või laiemalt – ajalooharidus või ka ainuüksi orienteerumisteadmine, vahel hädavajalik, üldjuhul soovitav, nagu kõik see, mis meie silmaringi avardab, mõnikord ka mitte ilma ohtudeta. Rikkaliku, aga õpetamata ja mittemetoodilise ajalooteadmise ohtlikkust ei suuda me enam näha tolles “ajaloohaiguses”, millele Nietzsche 1874 oma teises “Ajakohatus vaatluses” ette heitis, et see “kahjustanud elu plastilist jõudu”, mitte illusioone hävitavais “ajaloomeele liialdustes”, vaid teatud kiusatuses, millesse ajalootundja näeb end sattuvat igal sammul – nimelt kiusatuses vahetada ära haridus- ja kogemusteadmine, visandada pinnakujunditega näivmaailm, langeda analoogiate meelepetteesse. Kui ometi kõik need ajalooliselt nii teadjad poliitilised praktikud, kel me sõna saada lasksime, ei oleks arvanud ajaloost õppinud olevat!”⁸⁶ Nietzsche peal koolitatud Wittrami kriitiline historism oli – pärast 1945. aastat – kaugel historismi “lõpetatuse” kujutlusest. Ajaloolise relativismi tunnistamine, selle mitmete aspektide teadusteoreetiline juurdlemine andis tema historismile ka poliitilise didaktika mõttes uue sotsiaalse funktsiooni.

Hiljemalt nüüd tuleks välja öelda käsitlustrendides fikseerunud autoriteetsete seisukohtade taustal teaduspoliitiliselt nähtavasti “ebapopulaarne” otsus. Eksitavate historiograafiliste seisukohtade olemasolu Wittrami historismi küsimuses 1970-ndaist kuni 1990-ndateni johtub, esiteks, tema rahvussotsialismiaegse Nietzsche-konteksti mittetundmisest ja, teiseks, teda kompromiteeriva fooni (1933–45) “üleriõhutamisest” minevikust “jagusaamise” eesmärgil. Tulem on üsna fataalne, see kõik on lülitanud historismi ajalooteaduse põhimõisteks pidava Wittrami 1980-ndate keskpaiku uuesti alustatud⁸⁷ ja praeguseni kestvast historismidiskursusest välja.

Wittram natsismi pitseri kandjana

Natsism on pejoratiiv, aastakümnete eest teadustekstides pigem välditud kui tarvitatud hukkamõistev väljend natsionaalsotsialismi ja selle ajaloo kohta. Oli aeg, kus usuti, et “natsionaalsotsialismi” kasutamine ajaloolise terminina diskursuses on ajalooteadusliku objektiivsuse tunnus ning eristab teadlast kirjanikust,

⁸⁶ **Wittram, R.** Das Interesse an der Geschichte, 117–118.

⁸⁷ Historismi probleemajaloo uuendamise lähtepunktiks tuleb lugeda medievist Otto Gerhard Oexle artiklit, mis ajaloodistsipliini arengus väärrib teadusteoreetilise saavutuse nimetust: **Oexle, O. G.** Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung. – HZ, 1984, 238, 17–55. (Algselt ettekanne Münsteri ajalooeltsis 8. detsembril 1982.)

ajakirjanikust, filmitegijast või poliitikust, nendest, kes räägivad “natsismist” ja selle tuletistest või kandjatest, kujutavad asju poliitiliselt hindavast vaatenurgast. Kuid tegelikult sellise sotsiaalse usu kohaselt ei mõeldud ja sageli ka ei kirjutatud, poliitilised väärtused, moraalsed hinnangud jõudsid peagi teadlaste poolt ja osalusel koostatud (ajalooliselt informeeriva iseloomuga) leksikonidesse. Teadlane on meie ettekujutuses liberaalse ühiskondliku süsteemi institutsioon, ta ei aktsepteeri massilist vägivalларakendust ja ei toeta võimugruppide omavolitsemist, mis hävitab lõpuks ka teaduse. Natsi-Saksamaa ajajärku käsitleva autoriteetse biograafilise leksikoni autor Robert Wistrich on koguni öelnud: “Kas pole siis tegemist Euroopa ajaloo lõiguga, mille puhul iga väide, olla objektiivne ja eelarvamusetu, mõjub lihtsalt ebasiiralt.”⁸⁸ Olgugi et see väide ise ei ole laitmatu, sest objektiivsuse kategoorias ja taotluses peitub sisemine suundumus teadmise kvaliteetsuse ning universaalsuse poole (“lihtsalt”-arvamuste ületamisele), teadmise poole, mis oleks siduv, paranev, arendav teave võimalikult paljudele, kes eksisteerivad koos, on väite mõte igale lähiajaloolasele arusaadav. Natsism (küll mitte “ainulaadse”-ismina) eitas inimkondliku koeksistentsi printsiipi, ja viis – õigusetult – oma ideoloogilise eituse ka ellu, õigemini surma. Otsene või kaasaaitavgi osalus poliitikas, mis on **selles mõttes** äärmuslik, koeksistentse aluse suhtes “ekstreemne”, ei saa olla vastuvõetav, õigustatav ega (inimlike vahenditega) lepitatav millegagi. Mõne passuse järgi hilisel Wittrami sugeneb lihtsast hüpoteesist tugevam oletus, et nii või umbes nii võis ta natsismi loomust mõista ka ise, kriitikuile arvatult. Sellega võib olla ühtlasi seletatav Wittrami Göttingeni-perioodil tema korduv pöördumine kristliku pärandi, eriti inimese “jumalanäosuse” probleemi käsitlevate vanimate allikate poole, teisisõnu, inimväärikuse teoloogia poole.

Kahtlemata on jätkuvaks Wittrami-kriitikaks olemas põhjus, tema kriitikuid ei saa süüdistada kriitikafaktis endas, sest mingil määral kannab Reinhard Wittram oma ideoloogirolliga “poliitilist vastutust”. Veel umbes 15–20 aastat tagasi baltlaste endi või baltlusele sümpatiseerijate hulgas käibinud pruuk kõnelda pehmen-davalt Wittrami rahvussotsialistlikust eluperioodist on – historiograafilise etapina – oma ajaülesande täitnud, aga ka oma aja ära elanud. Wittram ei olnud poliitiliselt neutraalne, ja ta ei olnud seda veendumuslikult, sest poliitilises kätkes ajaloomõistes, mis oli tema arust teadlasekutsele siduv. “Ajalugu kui ajalooteaduse objekt on oma sisimalt olemuselt [*ihrem innersten Wesen nach*] poliitiline ajalugu, st sel on tegemist inimliku võimu ja väega, mis teostub riikides ja rahvastes,” kirjutas ta 1930. aastate keskpaiku.⁸⁹ Kui Wittrami “võimu”-mõiste oleks ühenduses natsistlikult interpreteeritud Nietzschega, siis oleks tema ajaloomõistes poliitiseeritud nietzschanismi – selle kohta meil otsest tõendit pole. Üle 20 aasta hiljem (1959/64) baltlaste “organiseeritud” natsiliikumist analüüsides ja ka oma osa

⁸⁸ **Wistrich, R.** Wer war wer im Dritten Reich? Ein biographisches Lexikon. Anhänger, Mitläufer, Gegner aus Politik, Wirtschaft, Militär, Kunst und Wissenschaft. Überarb. und erw. von H. Weiss. Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1987, 8.

⁸⁹ **Wittram, R.** Die Wendung zur Volksgeschichte. – BMH, 1936, 10, 569.

“müütilises ajaloopildis” armutult kritiseerides on Wittram küll arvanud, et selle “pärisallikat” tulevat otsida “rahvuslikkuse tahtesfäärist” (*in der Willenssphäre des Nationalen*). Tema arusaamale, et kohaliku liikumise sünni ümber käinud poleemikas – riialase Erhard Kroegeri ja tallinlase Hans Schultzi vahel – “oli motiivina tunda” ka “Nietzsche võimutahet” (Kroegeri juures tajunud seda Wittrami meelest “täiesti õigesti” Schultz),⁹⁰ tuleb lisada, et ta enda tekstides puudub hitlerlike kasvatuseesmärkidega seotud võimutahete (pseudo)nietzschelikul printsiibil iseseisev tähtsus. Definitsioonist, mida sai tsiteeritud, on välja loetav, et tahteprintsiip lahustus tema – kahtlemata võitluslikkuse tunnustega – ajalookujutluses: “**ajaloo olemus**” oli Wittramile tookord **poliitiline tegevus**; ning seda on ta samuti rõhutanud väitega, et (rahva)ajaloo taandamine “bioloogilisele eksistentsile” ja selle protsessidele tegelikult “rikub ajaloomõiste” (*verdirbt den Geschichtsbegriff*). Ajaloo subjektiks rahvaajaloo mõttes oli Wittramile kollektiivne tegutseja – “poliitiline rahvas”, kes kujutas endast “möödupuud, mis ulatub üle kogu ajaloo”.⁹¹ Wittrami käsituses ajaülest kontinueeti kehatava rahva poliitilises osutab sügavatele paralleelidele rahva kontseptsiooniga Hans Freyeri “saksa sotsioloogias”.⁹² Järeldus kõigest sellest on päris ühene: Wittram ei kuulu nende ajaloolaste hulka, kelle kohta nüüdishistoriograaf võiks öelda, et nad lasksid end rahvussotsialismist kaasa haarata või sisse tõmmata. Neile saab kohaldada “passiivse koostöö” ebamäärase klausli, Wittramile aga vaevalt (kaalukeeleks ei saa siin olla isegi natsiparteilisus, nt Freyer ei olnud parteiliige). Erinevalt sellistest tegi Wittram natsirežiimiga teadlikult koostööd: 1930-ndate lõikes on ta roll määratletav niihästi “NS-ideoloogia” pooldajana (nn *Anhänger*) kui “NS-liikumise” aktivistina, kes innustas teisi rahvussotsialismiga kaasa minema; 1940-ndate algupoolel, kui ta oli Poseni (Poznańi) ülikooli filosoofiateaduskonna dekaan, võib teda pidada vastutavaks natsismi kõrghariduspoliitika eest okupeeritud aladel. Ajaloolises juhtumiuurimises on aga siiski lubatud valida üldjoontes kahe strateegia vahel: kas otsida tõhusamat hukkamõistu kriteeriumi või sondeerida pinda mõistmiseks. Lähiajaloo uurimises on peale selle sõltuvalt olukorrast vaja ideologiseeritud “avalikku sõna” (kui umbisikulist vokabulaariumi) eristada personaalsetest allkoodidest – ka Wittrami juhtumil.

Wittrami suhetele Nietzsche vaadetega, õigemini nende uurimisele historismi kriitika ja teooria aspektist, mis teeb need suhted meile aktuaalseks, “vajutab pitseri” tema 1930.–40. aastate rahvussotsialistlik minevik **mitmeti**. Piltlik ütlus sugereerib positivistliku historismi idee, nagu oleks tegu “ajaloo enese” otsusega. Et Wittramil oli rahvuslik-poliitiline minevikusüü südame peal ka tema teadus-

⁹⁰ Vt **Wittram, R.** Rückblick auf den Strukturwandel der deutsch-baltischen Volksgruppen im letzten Jahrzehnt vor der Umsiedlung. – Festschrift Percy Ernst Schramm. Zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet, II. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1964, 231–250, siin 242.

⁹¹ **Wittram, R.** Die Wendung zur Volksgeschichte, 570.

⁹² Vt **Muller, J. Z.** The Other God That Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1987, *passim*.

tegevuse kõrgajal (1950.–60. aastail), ei saa ükski ta hilisemaid töid korralikult tundev aus ajaloolane eitada. Aga ta ei esinenud kunagi ka mingi avaliku patukahetsusega, pigem võib leida tema sõjajärgsetest artiklitest poleemikat “süüküsimuses”, mille juures ei puudu nn lepitamatu süü allusioon. Wittrami eristas evangeelse luterlasena selles küsimuses talle nähtavasti olulisemat teoloogilis-sisemist kihti (süüme kui instants ja kui kahekõne)⁹³ ideoloogilis-avalikust tunnistusest.

Kahjuks võib seesama “pruun minevik” Wittrami puhul äratada valdavalt või ainult stereotüüpeid, ütleme, Nietzsche pärandit rahvussotsialismi “pedagoogiliste” sihtidega ühitanud “teadusjuhi” Alfred Baeumleri (1887–1968) stiilis politiseeritud assotsiatsioon. 1935. aastal kurikuulsa Ajaloo Riiginstituudi (nn Franki instituudi) auliikmeks valitud Baeumler natsifitseeris Nietzsche põhilised mõisted: “Üleiniimene kujutab endast kristlik-demokraatliku, liberaal-optimistliku Euroopa ületamist.”⁹⁴ Ent selle kõrvale võime tuua Nietzsche enda väite, mis on pärit “võimutahte” perioodist (nr 262): “Igal ühiskonnal on tendents oma vastaseid kuni **karikatuurini** – vähemalt oma **kujutluses** – alandada ja nagu ära näljutada. Üks selline karikatuur on nt meie “**kurjategija**”. Keset roomalik-aristokraatset väärtuste korda alandati karikatuuriks **juut**.”⁹⁵ Nietzsche ei jäta siin lisamata, et ka tema pilt Platonist on karikatuurne. On raske murendada stereotüüpe, millel on karikatuuri vorm, kuid see kuulub kriitilise seadumusega ajaloolase töö juurde. Nietzsche kujundite ja piltide maailma 1930-ndail avada püüdnud Paul Fechter tunnetas Nietzsche olemuse sõnalisest teostuses “eredalt impressionistlikku inimest”.⁹⁶ Kuidas panna selline inimene parteid võimule vedava ideoloogia vankri ette, väänamata sobivaks ta vaimset meediumi – pilte, sõnu, ütlushi? Nietzsche loominguga perioodiline vastuolulisus, ka fragmentsus ja aforistlikkus tingib, et

⁹³ Vt selle kohta nt **Salumaa, E.** Evangeelse eetika alused. Toim J. Noormägi. (EELK Usuteaduse Instituudi Toimetised, XI.) Tallinn, EELK Usuteaduse Instituut, 2003, 92–98. – Vrd ka Wittrami II maailmasõja järgses loomingus tähtsal kohal oleva “avalikku pahet” (valetunnistuste andmist kaasinimese vastu) keelava 8. käsu kommentaari Lutheril: **Luther, M.** Suur Katekismus. [Tlk E. Salumaa.] Tallinn, EELK Konsistooriumi kirjastusosakond, 1996, 77–86.

⁹⁴ **Baeumler, A.** Nachwort. – **Nietzsche, F.** Also sprach Zarathustra. Mit P. Gasts Einführung und einem Nachwort von A. Baeumler. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1941, 416 jj. – Et “üleiniimest” on vulgaarne samastada Nietzsche-järgselt sellele omistatud “antikristliku tähendusega”, näitab veenvalt Ernst Benzi mõisteajalooline detailuurimus: **Benzi, E.** Der dreifache Aspekt des Übermenschen. – Eranos-Jahrbuch 1959, XXVIII: Die Erneuerung des Menschen. Hrsg. von O. Fröbe-Kapteyn. Zürich, Rhein-Verlag, 1960, 109–192. Vrd “üleiniimese” mõistelistel suhetel kohta muude inimese-tähistustega Nietzsche erinevais tekstides ka Nietzsche-pildi ühe kõige väljapaistvama “denatsifitseerija” Walter Kaufmanni analüüse: **Kaufmann, W.** Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4th Ed. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974, eriti 307–316; samas (316) on rõhutatud, et “tõrannia teiste üle ei ole Nietzsche [üleiniimese-] visiooni osa”.

⁹⁵ **Nietzsche, F.** Der Wille zur Macht. Zweites Buch: Entstehungslehre des Willens zur Macht. B. Das neue Prinzip: Leben als Wille zur Macht (Aus dem Nachlass 1885–88). – Ders., Werke in vier Bänden, II. Wien, Caesar Verlag, 1980, 208.

⁹⁶ Vt **Fechter, P.** Nietzsches Bildwelt und der Jugendstil (1935). – Jugendstil. Hrsg. von J. Hermand (Wege der Forschung, CX). 2., unveränd. Aufl. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 349–357.

teda saab kasutada sama hästi nietzschelikult kui ebanietzschelikult, rääkimata Karl Schlechta selgitatud Nietzsche õe võltsinguist (sekkumisest venna käsikirjadesse ning tema stiliseerimisest antisemiidiks). Nietzsche teoste 1960-ndail ilmuma hakanud uue tekstikriitilise editsiooni kaasettevalmistaja Giorgio Colli pidas tsiitaatide kasutamist Nietzschelt seetõttu üldse ebasoovitavaks! Täiesti ühemõttelist nietzscheanismi, mida Wittramile pookida, tegelikult ei ole, ja mingites – nt poliitilise ideeajaloo – piirides on samasugune lugu tema natsismiga, mille iseloomustused ulatuvad 25 aasta jooksul (1972–97) eufemismidest kritikaanluseni.

Põhjustatud on ideoloogialoolasena samuti Nietzsche ja filosoofilis-poliitilise nietzscheanismi suhteid analüüsinud Ernst Nolte 1988. aastal (seoses Baeumleriga) püstitatud küsimus: “Kas polnud rahvussotsialism, mida iganes ta muidu veel oli, **ka** euroopaliku rahvusluse üks vorm?”⁹⁷ Wittramile, arvestades ka poliitiliste teadusliku kireni ulatuvat huvi, mida ta tundis natsionalismiprobleemi vastu, **oli** rahvussotsialism ehk – 1954. aasta määratluses – “juhitud rahvuslus” (*der gelenkte Nationalismus*)⁹⁸ seda ennekõike. Üldiselt pole tähele pandud asjaolu, et rahvusprintsipi prisma läbi võttis Wittram pärast sõda kriitika alla igasuguse totalitaarse võimupoliitika järelmid. Rahvuslike “tundekomplekside” ja “ürginstinktide” ärakasutamine võimukujunduses (“ilma sisemise suhteta neisse”) viivat selleni, et Euroopa jaoks “hävitatakse” tema “rahvasteühendust” vääriliselt mõtestav olend – see tähendab “inimene”, kellele selle ühenduse “rahvuslik-kultuurilisel diferentseerumisel” põhinevad väärtused on tema “hingeline omand ja vaimne vajadus”. Teiselt poolt, “rahvuslikkuse ümberhindamise” (*die Umwertung des Nationalen*) vajadust rõhutades, piiras Wittram II maailmasõja järel rahvusluse ideoloogilist tähtsust ja rahvuslike tõdede tähendust: “Pole võimalik kruvida rahvuslikku solidaarsust üles tõevõitluste sfääri, käsitada otsustamist rahvuse kasuks kui seisukohavõttu viimsetes küsimustes.”⁹⁹

Implitsiitselt oli see Wittramile iseenda kriitiline ümberhindamine, täpsemalt, oma teadusliku ajalookirjutusmudeli depolitiseerimine. Mudeli, mis veel tema 1940. aasta määratluse kohaselt oli balti traditsioonis “vaimne-poliitiline võim” ning mille “täendus” baltlastele – “rahvarühma rahvuslikule enesetundele” (*für das völkische Selbstgefühl der Volksgruppe*) – oli “väga suur”.¹⁰⁰ Sõjaeelse Wittrami mõni arutus Baltimaade ajalookirjutuse käigu üle annab alust väiteks, et oma kuulsa “pöördega” rahvaajaloo poole ei mõelnud ta “katkestust”, vaid “uuendust”. Teisisõnu, maaloolise käsitlusviisi omamoodi **intensiivistamist** rahva-

⁹⁷ **Nolte, E.** Philosophie und Nationalsozialismus. – Heidegger und die praktische Philosophie. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler. Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1988, 348.

⁹⁸ **Wittram, R.** Wandlungen des Nationalitätsprinzips (1954). – Ders., Das Nationale als europäisches Problem. Beiträge zur Geschichte des Nationalitätsprinzips vornehmlich im 19. Jahrhundert. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 90.

⁹⁹ Samas, 92.

¹⁰⁰ **Wittram, R.** Die livländische Geschichtsschreibung (1940). – Ders., Rückkehr ins Reich. Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1939/1940. Posen, Universitätsbuchhandlung Kluge & Ströhm, 1942, 171.

looliseks ja seeläbi ajalooteadvuse – varasemaga võrreldes – veel tugevamat, tõhusamat **politiseerimist**. Politiseerimine, milles Wittram ise etendas juhtivat osa, ei tähendanud lõppkokkuvõttes midagi muud kui ühe kolonistide järglastena identifitseeruva põlvkonna ajalooteadvuse muutmist rahvussotsialistlikuks baltlaste rahvusluse vormina. 1940 Johannes Halleri juubeliks avaldatud “Riik ja balti sakslased”, 1942 muudetud pealkirjaga “Riik ja tema vanim koloonia”, ei jäta kahtlust, et “baltisaksa rahvaühisusteadvus” (Wittrami-ajaloolase natsionalistlik soovkonstruktsioon) on poliitilise ideena natsionaalsotsialistliku liikumise “totaalse rahvusliku ühisusega” kongruentne.¹⁰¹ Nietzsche elutahtelise individualismi ideel ei ole selle poliitilise kogukonnaidee realisatsiooniga midagi ühist. Ajaloolise teadvuse hingi ühendav jõud seondub Nietzschel antikvaarse, mitte aga kriitilise meelega (“antikvaarne inimene” isegi “vahel tervitab” üle sajandite “oma rahva hinge omaenese hingena”), see ühisidentiteet ahendab indiviidi (“inimese, linnakogukonna, kogu rahva antikvaarsel meelel on alati ülimalt piiratud vaateväli”) (HL 3). Baltlaste ühisusteadvuse rahvussotsialistliku ideaali propagandistlikul teostamiskatsel esineb Nietzsche juba märksa rohkem Wittrami püüete arvustaja kui toetaja rollis. Nietzsche ei eitanud antikvaarse hoiaku tähtsust ja isegi õigusust, kui see on seotud ajaloolise “tõepüüdlusega”, ent ta täheldas ka selle hoiaku küsitavust ja kahjulikkust, eriti siis, kui tegu on hulki valdava ajaloo mõistlikkuse “mütoloogiaga”.¹⁰²

Ekskursid uuemasse Wittrami-kriitikasse (Rassismiküsimus)

Sotsioloogia mõisteid kasutades võib varase perioodi Reinhard Wittrami tema rahvusliku valiku põhjal nimetada kindlasti “etnotsentriliseks isikuks”. Kas poliitiliste valikute alusel, mida ta ajaloolase elukutse esindajana tegi ja ühtlasi oma kirjatöödes mõjuvalt kajastas, märgistada teda ka rassismiga, nimetada teda natsismi ühe olulise komponendi järgi “rassistlikuks ajaloolaseks”, on historioograafiline vaidlusküsimus. On tavaliselt, et rassismiküsimus kuulub tänapäeval (sotsiaal)ajaloolaste tekstides natsirežiimi poliitilise kriitika valdkonda ja mineviku kriitika peab muu hulgas täitma ajalooteaduse demokratiseerimise ülesannet. Üldjuhul paistab olevat kõrvale jäänud rassi mõiste seadmine historismikriisi problemaatika valgusse, nagu tegi oma artiklis “Historismi kriisist” (1942) veel Friedrich Meinecke.¹⁰³ See historismiloo klassik, kes juba 1920-ndail oli arvustanud primitiivset “rassikultust” moodsas natsionalismis, tõlgendas ise selliseid mõisteid nagu *Volkstum* ja *Rasse* “ajaloolise elu” kirjeldamise aspektidena. Meinecke

¹⁰¹ Vt **Wittram, R.** Das Reich und seine älteste Kolonie (1940/42). – Ders., Rückkehr ins Reich, 70–72.

¹⁰² Vt selle kohta **Salaquarda, J.** Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung, 21 jj.

¹⁰³ Vt **Meinecke, F.** Von der Krisis des Historismus (1942). – Ders., Zur Theorie und Philosophie der Geschichte (Werke, IV). Hrsg. und eingel. von E. Kessel. 2. Aufl. Stuttgart, K. F. Koehler Verlag, 1965, 197, 201 ja 203.

võttis neid (partei)poliitiliselt enam-vähem neutraalselt, ajaloo mõistmise osana ja historistliku individuaalsusidee võtmes. Wittrami “rassi”-mõiste konkreetsete allikate ja funktsioonide kohta, ennekõike 1930-ndail, meil spetsiaalset uurimuslikku teavet pole. Küll aga võib öelda, et (a) natsismi õpetusele iseloomulikku rahvaste “rassipoliitilist hierarhiseerimist” ning (b) rahva **ja** rassi mõistete hitlerlikku “sünonüümiat”¹⁰⁴ me tema tekstidest ei avasta. Tegelikult on rassismiküsimus osa Wittrami “natsiseotuse” elementide (konservatiivsus, irratsionalism, rassiprintsiip) kombinatsioonist, nagu see kerkib esile tänastes vaatlustes.

Historiograafias on 1992. aastal tehtud paljastusakt, Wittrami II maailmasõja aegsete (1942/43) artiklite põhjal on talle omistatud “rassistlik tendents” ning ta on liigitatud lõpuks nende 8 saksa ajaloolase hulka, kes “avalikult toetasid” Nõukogude Liidu vastast “massimõrva programmiga seotud agressiooni”. Resümee on ajaloolaste natsiseotuse sotsioloogia (“kriitilise valgustuse”) järel esitatud poliitilise süüdistuse stiilis: “Nad legitimeerisid seda sõjakäiku kui reaktsiooni sajanditevanusele ja nüüd bolševismiga uude kvaliteeti jõudnud idapoolsele/asiaatlikule ohule. Bolševismi taotletud hävitamisega näidati ära radikaalne perspektiiv.”¹⁰⁵ Niisugusel hinnangul on lähiajaloolastele oma mõju, see võib euroopastuva ajalookultuuri tingimustes – nn projektiajaloo konsensuspoliitilisel suunamisel – mõjuda isegi tõkendina suhteliselt algfaasis olevale Wittrami-uurimisele, kuid see hinnang ei ole täiesti õiglane ja seega ka mitte päris objektiivne. Vaatepunkt, et sõjaolude teravustatud artiklid peegeldavad episoodi Wittrami Venemaa-pildis, mille üheks tervikuks kokkuseadmine Balti–Vene poliitiliste suhete käsitlusmudeli mõttes laseb otsustada, kas saab (või ka ei tohi) anda “legitimatsiooni” sellisel – poliitilise summana – langetatud hinnangu elementidele, on ajaloolise objektiivsuse tekstuaalsusega hästi põhjendatav.

Karen Schönwälder kui osundatud hinnangu autoriga võib polemiseerida ka selle üle, kas Wittrami sõjaaegset (faktidel rajanevat) kriitikat Vene imperialismi ja Lenini (ajalooliselt kuritegeliku) isiku pihta balti ajaloolase negatiivseks kujutamiseks esile tuues ei riski uue paljastusajaloo mõni peatükk ise muutuda sovetismi õigustava poliitilise tendentsi kajastajaks ajalooteaduses. Geneetilises seoses varasemaga, ainult et ilma sõja ajale omaste rahvussotsialistlike alltoonideta, on ka Wittrami sõjajärgne analüüsimeisterlik käsitlus Vene imperialismist üksikutes võrdlusjoontes keiserliku ja sotsialistliku Venemaa vahel koos ajaloofilosoofiliste tähelepanekutega imperiaalsest traditsioonist vene poliitilises kultuuris. “Traditsiooniseose” tähenduses ei välistanud Wittram tuleviku Venemaal “vanale ekspansioonipüüdele uut mõtteandmist”,¹⁰⁶ see tema 1959. aasta kaalutus on mitte ainult natsismi ja stalinluse, vaid ka Afganistani okupatsiooni ja Nõukogude

¹⁰⁴ Rassiteooria kohta vt nt ka Baltikumi-ainelist tööd: **Blank, M.** Nationalsozialistische Hochschulpolitik in Riga (1941 bis 1944). Konzeption und Realität eines Bereiches deutscher Besatzungspolitik. Lüneburg, Verlag Nordostdeutsches Kulturwerk, 1991, 47–54, siin 48.

¹⁰⁵ **Schönwälder, K.** Historiker und Politik. Geschichtswissenschaft im Nationalsozialismus (Historische Studien, 9). Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1992, 260 jj.

¹⁰⁶ Vt eriti **Wittram, R.** Das russische Imperium und sein Gestaltwandel. – HZ, 1959, 187, 568–593, siin 592.

impeeriumi minevikuks saades võimu- ja geopoliitiliselt aktuaalne. Schönwälder hinnang tugineb põhiliselt ühele kuue artikliga kogumikule “võitleva rahvauhisuse” ajast (1942; enamik on kirjutatud 1940/41), kahele artiklile Venemaa-sõjakäigu ajast (1943; “Sakslane Euroopa sõdurina” ja “Vene imperialismi olemusest”) ning ühele enne sõda (1937). Kas lugeda ka fakti, et septembris 1944 telliti Wittrami Saksa poolel sõdinud vene vabadusvõitlejate toetuseks “ajaloopilt”, balti ajaloolast tänapäeval diskrediteerivaks või mitte, sõltub minu arvates sellestki, kuidas me hindame nende võitlejate nüüd meile teada olevat saatust. Olgu märgitud, et hilise, “sotsiohumanistliku” Wittrami üks kaalukaid töid filosoferiva ajaloolasena on vabaduse probleemist Vene lähiajaloo otsustava aasta – 1917. aasta – näitel, Lenini diktatuur ja tegevus on aga selles töös vabaduse kaotamise sümbol.¹⁰⁷ Ei keegi muu kui Nietzsche kirjutas 1878. aastal: “Niisamuti peab sulle olema ajalugu hästi tuntud ja ettevaatlik mäng vaekaussidega: ‘ühelt poolt – teiselt poolt’.”¹⁰⁸

Analüütilisem ekskurs Wittrami rahvussotsialismi elementidesse ei ole siin võimalik, ent tasub märkida, et selle kultuurikriitiline taust pole ka nii ühemõtteline, nagu paistab. Näiteks samuti kui natsismiga ajuti ühte jalga astunud baltlane Wittram, oli ka natsismile sõnaga vastu astunud (Saksa okupatsiooni ajal 1942 interneeritud) ja sellisena samas ajasituatsioonis pigem tema antipoodina esinev hollandi ajaloolane Johan Huizinga, kes ei jaganud elufilosoofia ja poliitilise eksistentsialismi postulaate, bolševismi ja amerikanismi, “organisatsiooni” ja “mehhaniseerimise” otsustav kriitik. “Oleme küllalt ‘progresseerunud’ võimes seda maailma ja oma ühisust laostada. [...] Teadusest ja tehnikast ei piisa kultuurielu vundamendi loomiseks”¹⁰⁹ – see Huizinga väide annab edasi tajutud kriisi üht aspekti. Kriisi teist aspekti vahendab Wittrami tees: “Rahvas säilitab oma kehatervise ainult siis, kui tema seosed metsa ja põlluga on tihedamad kui linnade asfaldiga.”¹¹⁰ Antipoodi ühendab, kui nii võiks öelda, kultuuri loovjõudude kriisi tunnetamine, probleemi lahendusteid aga nähakse väga erinevalt, kas liberaalse “logose” või autoritaarse “müüdi” võtmes. Tänapäev on harjunud selles nägema humanismi ja antihumanismi vastandlikkust, kuid teataval määral võib siin näha ka humanismi enda sisemist ambivalenti. Wittrami, nagu ta oma 1938. aasta “Märkustes kultuuri, rahva ja stiili kohta” rõhutas,¹¹¹ oli kultuur, mille “sümboliks on keel”, võõrandumisele vastu seisev “rassi- ja rahvaseoseline” loovus ning hingeline elamussisu, kultuuri “süvaallikas” oli tema nägemuses rahvakultuur (*Volkskultur*). Ka oli tema kultuurimõistes olulisel kohal (“eriti ohtlik”)

¹⁰⁷ Vt **Wittram, R.** Die Freiheit als Problem der russischen Provisorischen Regierung (März bis Juli 1917). (Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Niedersachsen, 48.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, 3–32.

¹⁰⁸ **Nietzsche, F.** Menschliches, Allzumenschliches, 1. Band, 5. Hauptstück: Anzeichen höherer und niederer Kultur (Nr. 292). – Ders., Werke, Erster Teil, 383.

¹⁰⁹ Vt nt **Huizinga, J.** Im Schatten von morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit. Bern/Leipzig, Gotthelf-Verlag, 1936, 185.

¹¹⁰ **Wittram, R.** Einige Bemerkungen zum Verständnis der Gegenwart. – BMH, 1937, 2, 130.

¹¹¹ Vt **Wittram, R.** Bemerkungen über die Kultur, das Volk und den Stil. – BMH, 1938, 7/8, 436–439.

keelelise võõrdumise teema, eriti seoses venestamise kogemustega baltlaste hulgas, ta pidas enesestmõistetavaks, et kultuur vajab hoolt ja kaitset, kuid tema mõtisklusi läbib samuti – mitte just päris süütu – kultuuri “puhtana hoidmise” idee. Rahvalik-rassiline kultuurikäsitlus pole aga Wittrami midagi otseselt sõjakat, sellist kultuurilise tingituse usku, mille ta sidus “ruumilise antuse” faktoriga kultuuriringide teooria mõttes, jagasid paljud. Tähtis on, et tema enda arvates, n-ö teadvuse faktina, oli see põhiliselt konservatiiv-orgaaniline arusaam kultuurist “kõige üldisemalt inimlik” (*das am allgemeinsten Menschliche*). Karl Mannheimi 1927. aasta konservatismi-sotsioloogia mõistete valguses saaksime Wittrami hoiakut iseloomustada kui **originaarse** konservatiivse kogemuse muutumist **refleksiivseks**, see tähendab, oma eripärast teadlikuks, end teistest samas “eluruumis” toimivaist mõttelaadidest ideoloogiliselt eraldavaks ja end nende vastu kaitsvaks.¹¹² Iseloomustada Wittrami konservatiivsust poliitoloogilise levimõistega “konservatism”, lahus poliitilise radikalismi vormidest nn Balti ruumi ja selle piirialade võimusuhetes ning ajaseisundites, ei oleks sotsiokultuuriliselt adekvaatne.

Publitsistina erakordselt andekas Wittram, olles ka habiliteerunud 28-aastane kutseajaloolane, tunnistas end 1930. aastal avalikult tollases Euroopas populaarseks muutunud antidemokraatliku “konservatiivse revolutsiooni” idee pooldajaks. Juba see pooldamise akt viis teda ajaloolasena eri poliitiliste suundade võitlusse, mille tander ei olnud ainuüksi paikne baltisaksa kogukond oma sotsiaalse teadvuse kujundamise (Wittrami järgi: “uuestivormimise”) probleemiga ega väikesed Balti riigid. Lähtudes ise “balti kodupinnase” tsivilisatoorse ohustatuse tundeist ja lugedes oma aja inimeste meeoludest välja “demokraatiavaimu väsimise” märke, käitus ta siis enda arvates ka kultuuriõhtlikest “jõududest” kommunismist ja amerikanismist vaenatud euroopluse propagandistina.¹¹³ Wittram vastandas end poliitilises mõtlemises baltlaste põlisele kujutlusele oma eristaatusest Venemaa perifeerias ning kaasas baltisaksluse poliitika arutluse üha välispoliitilise orientatsiooni – Saksamaale kui “poliitiliste kujutluste” eeskujule. On raske öelda, kui siirad olid tema püüded hajutada irredentismi kahtlusi asukohariikides, igatahes artiklis “Saksa ja balti” (aprillist 1933) nõudis ta resoluutselt baltisakslaste “kõige täpsemat lojaalsust” Eesti ja Läti rahvusriiklusele ning kirjutas: “Me peame teadma, et kuulume koos oma kaasmaalastega Kesk-Euroopasse, mitte venelikku Idasse.”¹¹⁴ Wittrami 1930-ndate rahvaloos jäädvustatud väljend Ida-ohu kohta (“bolševistlik hirmuvalitsus”) ei ole vaid “1919. aasta süngete kuude” ümber loodud mütoloogem: see on ka sümboolne tähistus võimule, mis ei hooli rahvuslike kultuuride

¹¹² Vt **Mannheim, K.** Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland (1927). – Ders., Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk (Soziologische Texte, 28). Eingel. und hrsg. von K. H. Wolff. 2. Aufl. Neuwied a. Rh./Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1970, 445 jj. – Konservatismist kui poliitilisest ideoloogiast ajalooliselt ülevaatliku pildi annab Robert Nisbet, vt **Nisbet, R.** Conservatism: Dream and Reality. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

¹¹³ Vt eriti **Wittram, R.** Liberal und konservativ als Gestaltungsprinzipien baltischer Politik, 229–232.

¹¹⁴ **Wittram, R.** Deutsch und baltisch. Zum Verständnis der deutschbaltischen politischen Tradition, 201.

õigustest. Aga siit jäi noorel Wittramil teha ainult väike samm teistsuguste võimuhuvid rüppe, mille barbaarseid tagajärgi ta oma etnotsentrilisest vaatepunktist algul ette ei näinud. Küll teisiti kui läbilõike-rahvussotsialist, oli Wittram baltlaste ideoloogina **afitseeritud** natsismipärasest indiviidi ja kogukonna, maa ja linna, rahva ja riigi käsitusest. Afitseeritus, puudutatus, tabatus kui olek/hoiak tundub sobivat selle ideoloogilise seisundi kirjeldamiseks, millest Wittram oli haaratud ja mille baasil ta püüdis arendada mingit enesekaitse või eksistentsiabi poliitikat. Seda tõendavad tema arvukad “elu suurte asjade” – “inimese olemisküsimuse”¹¹⁵ ja “rahvasteelu loomulike aluste”¹¹⁶ – “uuele mõtestusele” orienteeritud päevapoliitilised-kultuuriteoreetilised tekstid enne 1939. aasta *Umsiedlung*’it¹¹⁷ (natsipartei liige oli ta juunist 1941, ilmselt oli see Poseni ülikooli korralise professuuri – maist 1941 jaanuarini 1945 – vältimatu tingimus). Nende põhjal ei saa jagada (1937. aasta teksti suhtes) avaldatud arvamust, et Wittram kirjutas “poolehoiuavaldustega rassistlikele kontseptsioonidele [!]”¹¹⁸.

Wittrami ja teiste rahvaloolaste seisundi kirjeldamine selle tavamääratlusega – rahva/rahvalikkuse “irratsionaalne kirkastamine” (*irrationaler Verklärung*) –, mida üksteisest sõltumatult tarvitavad nende aadressil nüüdisuurijad (nii K. Schönwälder kui W. Oberkrome), näib olevat lõivumaksimine žargoonile. Balti rahvauurimises oli tollal olemas Max Weberi arusaamadega haakuv **teaduslikkuse** kui “süsteemaatilise ratsionaalsuse” refleksioon. Wittrami vanem kolleeg, Herderi ja Kanti uurijana tuntud Kurt Stavenhagen (1885–1951) arendas selle põhjal rahvateoorias välja kaht tüüpi, statsionaarse ja progressiivse (fenomenaalse) ajaloolisuse kontseptsiooni.¹¹⁹ Mingist rahvaliku erilisel irratsionaalsest kirkastamisest ei saa ka

¹¹⁵ **Wittram, R.** Der Staub an den Füßen. – BMH, 1936, 10, 691.

¹¹⁶ **Wittram, R.** Einige Bemerkungen zum Verständnis der Gegenwart, 131.

¹¹⁷ Ümberasu(sta)mise kohta 1939/41, mis kujutab endast poliitilise lähiajaloo sündmust, on “Eestimaa-baltlane” Georg von Rauch 1970-ndail märkinud selle kaasaege põlvkondliku tajumise erinevust baltisakslaste hulgas: “Vanemale generatsioonile oli see enamasti väga väärteline lahkumine kodumaast ja tema seitsmesaja-aastasest ajaloost, mida ainult osaliselt leevendas teadmine rahvuslikust seotusest saksa rahvaga. Noorema põlvkonna puhul oli määravaks just viimane, peale selle veel uute ülesannete ootus süsteemis, mille poliitiline, õiguslik ja moraalne küsitavus alles hiljem ilmsiks sai.” (**Rauch, G. v.** Balti riikide ajalugu 1918–1940. [Tlk E. Rõngelep.] Tallinn, AS Detlar, 1995, 103.) Ometi on ka Wittrami puhul, kes kuulus just sellesse nooremasse põlvkonda, tema enda põlvkonnakaaslane ja samuti Halleri-õpilane Wilhelm Lenz kõnelnud “ümberasumisest, mis oli talle (Wittramile) väga raske” (**Lenz, W.** Reinhard Wittram. – BB, 1973, 5/6, 5). – “Kodumaalt lahkumise” peegelduste kohta baltlaste kirjanduslikus loomingus vt **Garleff, M.** Ajalooline kogemus baltisaksa kirjanduses. [Tlk H. Vaakmann.] – Looming, 1995, 9, 1232–1246. Eestlastest kaasaegete võidutseva reaktsiooni, sh poliitilise naivismi ja “mentaliteetide kokkupõrke” (rahvus)ajalooliste näidete kohta vrd ka: **Kivimäe, J.** Raske lahkumine. Baltisakslaste ümberasumine eestlaste rahvuslikus vaatevinklis. – Looming, 1989, 9, 1242–1250. Hiljuti publitseeritud “sündmuses osaleja” Ella Vende (1901–1987) mälestused baltlaste lahkumise kohta Eestist (vt **Vende, E.** Idamissiooni lõpp (1975). – Tuna, 2003, 4, 67–84) esindavad Eesti NSV-s praktiseeritud sotsiaalselt tüpiseerivat memuaristikat.

¹¹⁸ **Schönwälder, K.** Historiker und Politik. Geschichtswissenschaft im Nationalsozialismus, 328.

¹¹⁹ Vt nt **Stavenhagen, K.** Kritische Gänge in die Volkstheorie (Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga, V/7). Riga, Verlag der Akt.-Ges. “Ernst Plates”, 1936, 37–47.

Stavenhageni 1920. aastate analüüsid Herderi “rahvaindividuaalsuse” kohta, mis oli algselt sihitud valgustajate ühekülgse ratsionalismi vastu, juttugi olla. Oma aja ühe parema Herderi-tundja väide, et Herder viis “ratsionalismivabama arusaamiseni [zu einer Rationalismusfreieren Anschauung] elust, inimesest ja rahvusest”,¹²⁰ on ju ajalooliselt õige. Rahvapärasega “identifitseerumisel” oli nn välismaasaksluses – ka Stavenhageni “meie Herderi” pilti jaganud Wittrami¹²¹ – kindlasti tegu olulise tunnetusliku seosega, “elufilosoofilise seotusega”.¹²² Kuid olid veel mitmesugused selle seotuse üle arutlemise viisid, mis näiteks Wittramil pole üksnes argumenteerivad, vaid ka meditatsiooni, apellatsiooni jms tüüpi intellektuaalsed tegevused. Wittrami omaaegne ajuti äärmiselt poleemiline sõnastus (“anarhiliseks muutunud maailma”, “kultuuri ohustava kaose” jms kohta) ei lase ka tema **konservatiivse** mõistet suruda meie aja poliitikaetmike lihtmääratluste raamidesse. Konservatiivne hoiak ei ole Wittramil säilitamistahe, see on korrastava printsiibi otsimine maailmas, mis just oma plaanitus liikuvuses on ahistav. Wittrami püstitas see ühelt poolt “tavaväärtuste ülekantavuse küsimuse” ja nõudis teiselt poolt “uusi vaimseid fundatsioone”.¹²³ Emotsionaalse impulsi kõrval, mida tema artiklites annab vahel edasi katke ajalaulust, dokumentaalne kirjeldus inimeste meeolust jne, vajab ta selleks ka (kvantitatiiv)metoodilist ratsionaalset lähenemist.

Olulisimate selle perioodi tekstide analüüsi alusel ei peaks Wittrami kujutama päris ühese poliitilise otsustuse malli järgi, mis valitseb mõnede 1990. aastate autorite meeli saksa historiograafias balti ajalooteaduse ajalugu puudutaval teemal – teemal “Wittram ja rahvaajalugu”. Näiteks ei vasta teaduslikule objektiivsuse nõudele väide, et Wittrami käsituses “pidi” rahvaajalugu “baseeruma rassibioloogilisel huvil”¹²⁴ (või tuleks neis seostes Wittrami poolt tsiteeritud Burckhardtit ka nimetada rassistiks?). Pigem vastupidi, rassi aspekt oli olemas, kuid see oli seotud etnilise aspektiga ning kujutas endast vaid üht tegurit **paljufaktorilise**, eri distsipliini hõlmava **rahvaajaloo** olemuselt uuenduslikus kontseptsioonis, nagu seda

¹²⁰ **Stavenhagen, K.** Herder in Riga. Rede, gehalten zum Festaktus des Herder-Institutes am 4. September 1922. (Abhandlungen des Herder-Instituts zu Riga, I/1.) Riga, Verlag der Buchhandlung G. Löffler, 1925, 1–22, siin 9.

¹²¹ Herder oli baltisaksa õpetlastele kahtlemata mahukas “sümbol”, selle koosseisu kuulus ka (Stavenhageni) väide, et “herderlik Herderis” sündis just Riias. Samal ajal on huvitav, et Wittram ei ole spetsiaalselt tegelnud historismi probleemiga Herderil, kuid Stavenhagen on temast erinevalt sellele tähelepanu pööranud: “Herderil on juba 1766. aastal olnud selge, et kõigi ajalooliselt kujunenud mõttelaadide võrdõiguslikkuse tunnustamine viib või võib viia väärtusrelativismini, ‘skeptitsismini’.” (**Stavenhagen, K.** Herders Geschichtsphilosophie und seine Geschichtsprophetie. – ZfO, 1952, 1, 20.) Põhjus on nähtavasti selles, et Wittram keskendus teisele herderlikule ideele, rahvale kui *Gemeinschaft*’ile, ja mõnes mõttes ka “absolutiseeris” selle oma varasel perioodil. Wittramil ei ole samuti säärast riigi-kriitikat, mille alusel mõni uurija (nt Isaiah Berlin) on võrrelnud Herderit saksa vaimuajaloo üksnes Nietzschega.

¹²² **Schönwälder, K.** Historiker und Politik. Geschichtswissenschaft im Nationalsozialismus, 51.

¹²³ Vrd **Wittram, R.** Liberal und konservativ als Gestaltungsprinzipien baltischer Politik, 229.

¹²⁴ **Volkman, H.-E.** Von Johannes Haller zu Reinhard Wittram. Deutschbaltische Historiker und der Nationalsozialismus. – Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1997, 1, 31.

mõistis Wittram. “Vaimuajalugu, kultuuri-, kunsti-, kirjandus-, muusikaajalugu, ajalooline rahva- ja rassiteadus, esi- ja varaajalugu, ‘poliitiline’ ajalugu, sõjaajalugu, õigus- ja majandusajalugu, rahvastiku-, perekonna- ja asustusajalugu – kõik peab koos toimima, et kujundada rahva ajaloolist pilti.”¹²⁵ Rahva ajaloolise pildi all on siin mõistetud **ajaloolise identiteedi** mudelit, mille kandja on ajakulus vastupidavaks peetav kultuuriline kollektiivsubjekt – (oma) rahvas. Et rahvaajalugu (*Volksgeschichte*) on ühekülgne võtta ainult natsiteadusena, osutab ka selle – rahvaloolise kultuuriuurimise – monograafilise käsitlemise pioneer Willi Oberkrome. “Teadlikus vastanduses [ajaloo-]eriala traditsioonilistele vormidele ja konventsioonidele määratleti rahvalugu selle esindajate poolt interdistsiplinaarse integratsiooniteadusena, milles pidid ühinema [*sich verbinden*] ajalugu, etnoloogia, sotsioloogia, geograafia, majandus- ja keeleteadus.”¹²⁶ Wittrami arusaama järgi, nii näib, on rahvalugu mõnes suhtes olnud ka herderiaanliku kulturoloogia taastlilitamine ajalooteadusse. Esineb väiteid iga rahva ajaloolist omapära rõhutavas (herderlikus) vaimus: “See, kes tunnistab end rahvaajaloo idee pooldajaks, on kaitstud kiusatuse eest sundida teistele rahvastele peale vaadet, mis talle avaneb. Igal rahval on omaenda rahvalooline pilt. Kui meil on jõudu taluda sellest tule- neda võivaid pingeid, siis on meil – eeldades meetodite puhtust – üksteiselt palju õppida.”¹²⁷ Nagu ta siin tsiteeritud 1936. aasta programmartiklit “Pööre rahvaajaloo poole”, läbib ka mitmeid teisi artikleid “oma” ja “võõra” dihhotoomia probleem, mille ta lahendab järgmiselt: omaga korreleerub “armastuse”, võõraga “mõistmise” kategooria. Tõsi küll, nende üle domineerib “ühisuse” kategooria, mille all Wittram käsitab täiesti ilmselt seda, mis on saksa (mitte: “germaanlik”). Rahvaajaloo algmed saksa vaimuajaloos viis Wittram tagasi 1790. aastasse, Herderi ja Schlözeri juurde, rahvaajaloo-uurimise taassünnis nägi ta aga esiteks “rahvusriikliku ja väikesaksa ajaloopildi”, teiseks “provintsialse vaatlusviisi”

¹²⁵ **Wittram, R.** Die Wendung zur Volksgeschichte, 568. – Mitte ainult natsismiseotus, vaid üldse rahvusideoloogiliste aspektide tihe põimumine ajalookäsitlusega võib olla ka põhjus, miks 1970.–80. aastate levinumad ajalooleksikonid (nt Fuchs/Raab) ei sisalda märksõna “rahvaajalugu” ja esitlevad mõne rahvalooliste uuringutega seotud prominentse sotsioloogi (nt kas või baltlase M. H. Boehmi ja tema partneri H. Freyeri) tööd märksõna “rahvas” all. Rahvaajaloo kui teaduslikult innovatiivse suuna puhul, mida võib lugeda “struktuurajaloo eelkäijaks” XX sajandi 2. poole ajalooteaduses, muutus uurimissituatsioon 1990. aastaist. Vt eelkõige **Oberkrome, W.** Reformansätze in der deutschen Geschichtswissenschaft der Zwischenkriegszeit. – Nationalsozialismus und Modernisierung. Hrsg. von M. Prinz und R. Zitlmann. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 216–238; vrd ka: **Oberkrome, W.** Aspekte der deutschsprachigen “Volksgeschichte” (1992/95). – Zwischen Konfrontation und Kompromiss, 37–46. (Oberkrome *Volksgeschichte*-dissertatsioon ilmus raamatuna 1993 Göttingenis [Vandenhoeck & Ruprecht].) Wittrami II maailmasõja järgsete ümberorienteringute kohta vt **Neitmann, K.** Reinhard Wittram und der Wiederbeginn der baltischen historischen Studien in Göttingen nach 1945. – Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte, NF, 1998, VII/1, 11–32, eriti 25 jj.

¹²⁶ **Oberkrome, W.** Reformansätze in der deutschen Geschichtswissenschaft der Zwischenkriegszeit, 227.

¹²⁷ **Wittram, R.** Die Wendung zur Volksgeschichte, 568.

ületamist.¹²⁸ Need olid ka Nietzsche kriitikaobjekt, aga viimase mõjuga Wittramile selles küsimuses vaevalt et tegu on. Ajaloolis-poliitiline olukord maailmas pani Wittrami vaatama oma rahvussotsialismile Baltimail mitte ainult kui kohalikule rahvagrupid, vaid ka kui “välissaksluse” killule (*Volkssplitter*), osale mittekohalikust tervikust – saksa “tervikrahvast” (*Gesamtvolk*). Rahva ajaloolis-geneetiline mõiste, mis oli traditsioonilise historismi arusaamade kohaselt diferentseeritud, suubus lõpuks organitsistlikult mõistetud riigiülelisse “kõiksaksa” rahvakehandisse. See käsitlus on selgelt rahvussotsialistlik, aga kui vaadata täpsemalt, siis ei ole selle dominant üldse naturalistlik (rassibioloogiline), vaid puhtalt kultuuriline (rahvakultuuriline). Wittrami silmis on rahvalikkus midagi eksistentsi võimaldava algaluse sarnast, mis seob kõiki primaarselt ja normatiivselt, maailmavaatelise juhtnõörina oleks see oma sotsiaalses väljundis peamine integreeriv jõud, mis suudaks ületada – esmajoonel baltisakslaste – ühiskondliku killustumuse seisundi (“taas siduv kord”). Tegemist on **rahvalikkuse metafüüsikal** põhineva konservatiivse utopiaga, seda esitavais autoritektides, kus Wittrami diagnoos vaheldub soovmõtetega, ei puudu ka olukorra tõsidusele viitavad – religioosse värvinguga – manitsemise jooned. Oma balti rahvagrupi individuaalse ajaloolise käekäigu interpreteerijana kuulub Wittram rahvussotsialismi ja rahvaajaloo **ajastuseosesse**. Et tegu on ajastuseosega, siis võib samuti öelda, et rahvaajalugu oli ajaloo uurimise suunana konjunktuurne ja ideoloogiliselt toonase ajavaimuga sobituv või ühituv. Kuid väide, nagu olnuks “rassistlik atitüüd” Wittrami viljeldud rahvaloole “alates 1933. aastast määrav” või et see moodustavat kogu rahva uurimise “poliitilise brisantsi”,¹²⁹ on teaduslikult ebakorrektned. Niisuguste väidetega, mis bioloogilisuse arvestamist rahvaajaloo käsitlemisel taunides lähenevad juba vulgaarse sotsiologismi hoiakule,¹³⁰ sisendab autor Hans-Erich Volkmann lugejale väärtalt üldistava mõtte, et Wittrami ajalookäsitlus oli oma eesmärgilt ja teostuselt

¹²⁸ **Wittram, R.** Die Wendung zur Volksgeschichte, 568.

¹²⁹ **Volkmann, H.-E.** Von Johannes Haller zu Reinhard Wittram, 30. – Ebakorrektsus tuleneb antud juhul eksimisest üldteadusliku meetodilise põhimõtte (nn relevantsuse printsiibi) vastu: see nõuab uurijalt, et kasutada tuleb kõiki teatud küsimuse kohta olulist teavet sisaldavaid allikaid. Lisaks sellele peaks uurija Wittrami-taolise silmaringiga autori puhul arvestama tekstidevahelisi suhteid (s.o intertekstuaalseid momente): need heidavad tema seisukohtadele täiendavat valgust, muutes talle antava hinnangu arusaadavamaks või ka tähendusrikkamaks. Ideepoliitilisse “sõiduvette” tüürivat (mõnevõrra “tendentslikku”) ja metodoloogilisel veal rajanevat lähiajaloolist otsustust ei saa – rangelt võttes – lugeda enam piisavaks ajalooteaduslikuks tulemuseks ka historiograafilis-kontekstuaalsetel kaalutlustel: Wittrami-retseptisioonis on kaua aega domineerinud poliitiline aspekt tema loominguga muude aspektide uurimise kahjuks. Korrektned ajaloo-teaduslik Wittrami-kriitika (H.-E. Volkmani poolt vaatluse alla võetud küsimuses) peab lähtuma Wittrami “rahva”-mõistest ning jälgima selle dünaamikat (1930-ndate algusest 1970-ndate alguseni). Põhjenduseks võib siin tuua kaaluka asjaolu, et Wittrami peitub selle mõiste taga – tänini oluline – sotsiaalfilosoofiline probleem: inimeste solidaarsuse küsimus nende ühisena tunnetatud mineviku alusel.

¹³⁰ Vrd “Inimesekäsitluses avaldub v[ulgaarne] s[otsiologism] inimese bioloogilise loomuse tähtsuse ignoreerimisena.” (Filosoofia leksikon. [Tlk I. Gräzin jt] Tallinn, Eesti Raamat, 1985, 355.)

(natsismi doktriini tähenduses) rassipoliitiline, tähendab, rassipoliitikat ajav pseudo-teadus.

Praktiliselt kõikjal, ja neid tekstikohti on üsna palju, kus Wittramil võib ära tunda poliitilist kõnelemist rahvussotsialismile sarnases terminoloogias, on harva tegu mingi parteikeelse “rasside võitluse” verise temaatika alla mahtuva või rassiprintsiipi üheselt forsseeriva käsitlusega. Nii näiteks ei saa midagi selletaolist inkrimineerida Wittrami rahvaloolise kontseptsiooni alusel kirjutatud üldkäsitlusele – “Balti sakslaste ajalooline” (1939). See teos kui näide peaks olema ka poliitilisele Wittrami-kriitikale representatiivne, tegemist on Wittrami “rahvaajaloo idee” esmase ajalookirjutusliku teostusega. Töö teoreetilisi eeldusi põgusalt käsitlevast “Eessõnast” (august 1938) joonistub välja idee, et rahvalugu on **historismiga toimetulemist** püüdlev, ajaloolist relativismi neutraliseerida üritav ja mitte rassistik kontsept. “Me tahame minevikult teada, kuidas oleme kujunenud. Enam kui süüvimine ajastutesse on meile vajaduseks arengujoonte tunnetus. [...] Iga katse suuri ajavahemikke rahvalooliselt üle vaadata on ajaloolise muutumise ammendamatu probleemi ees [*steht vor dem unausschöpfbaren Problem der geschichtlichen Wandlung*]. Kõrgkeskaja, valgustusaja, rahvusepohhi inimene – kas ülevaatamatut sugupõlvedeahelat tuleb võtta ühtsusena [*als Einheit*], haarata kui üht suurt kulgu? Me arvame: jah. Sest kogu epohhide muutuses elab loovalt, saladuslik-võimsalt toimiv jõud, rahva südamelöök.”¹³¹ Ühtsuse tagamine ajalises muutuvuses, püsivale taandumine aegade erinevuses, kindla niidi leidmine suhtelises ilmas – see on rahvaloo historismi ohjeldav funktsioon ja sel pole otseselt pistmist rassivõitlusega. “Balti sakslaste ajaloo” eelviimases peatükis, milles võetakse üles üks Wittrami poliitiline meelisteema, baltisaksluse “atomiseerumise” põhjustatus liberalismist, libisetakse baltlaste “suhtumisest juudiküsimusse”¹³² üle vaevalt poole lehekülje ulatuses. Sellega – rassismiga – pole tegemist isegi anonüümses, Wittramile omistatavas lühiartiklis “Juutide ajalooost Baltikumis” (märts 1934), kus see võiks olla enim rassiideoloogiliselt ootuspärane. Tegelikult antakse seal hoopis kiretu ajalooline ülevaade juutide sotsiaalsest ja õiguslikust kohtlemisest Balti- ja Põhjamaades ning alles lõpulause ütleb, et pärast 1930. aasta rahvaloendust olevat suhtumine Lätimaa juutkonda tuntavalt muutunud: “Loomuliku võõruse tunne, rassiline teadvus, tärkab ka meie läti kaasmaalaste hulgas.”¹³³ Rassilisus ja pärilikkus on Wittramile “antused” (*Gegebenheiten*), need kuuluvad tema tekstides “looduslike eelduste maailma”, mitte primaarselt rahvaste maailma, millel on ainsana “poliitiline loomus”. 1930-ndate lõpu teoreetilised seisukohad jätavad Wittramist mulje, et bioloogilise ehk “eluseadusliku” alge tähtsustamine (“ankurdumine bioloogilisse”) väljendab tal ajaloolis-sotsiaalse liitumist bioloogilisele. Wittram ei alluta ajaloolist puhtalt bioloogilisele, ta väidab, et neid poolusi ei ole õige üksteisest isoleerida: ajaloolane peab neid võtma “seotuna”,

¹³¹ **Wittram, R.** Geschichte der baltischen Deutschen. Grundzüge und Durchblicke. Stuttgart u. Berlin, Verlag von W. Kohlhammer, 1939, IV.

¹³² Vt samas, 174–175.

¹³³ [**Wittram, R.**] Zur Geschichte der Juden im Baltikum. – BMH, 1934, 3, 173–175, tsitaat 175.

“liidendatuna” kõigi inimeste “looduse eluringi” kuulumise fakti alusel.¹³⁴ Wittrami väljenduslaadile on selles suhtes üldiseloomulik kas või selline rahvussotsialistliku maneeeri näide (1936. aastast): “Me oleme teadlikud vajadusest rassilisebioloogilisi, vaimseid-hingelisi protsesse rahvaajaloo peatükina [*Hauptstück*] näha, ja mitte kunagi enam ei või me rahva tüvikihte [*Mutterschichten*], iseäranis maaelulisi [*bäuerliche*], tähele panemata jätta.”¹³⁵ Võttes arvesse, et “täna keelepruugis on mõiste ‘rass’ ja selle tuletis ‘rassism’ tavaliselt samatähenduslikud diskrimineerimisega”, ent “algselt oli rass siiski täiesti neutraalne mõiste ja [...] sel puudusid ka avalikult alavääristavad konnotatsioonid”, mis tekkisid sõna kasutamisel “võitluses ühe vähemuse – juutide – vastu”,¹³⁶ siis on küsitav selle mõiste seostamine Wittrami pruugis ainult halvustava kõrvaltähendusega. Kas aga ei tuleks siin Wittrami arvatava rassismimeelsuse asemel esmalt märgata ta rahvaajaloo mõiste silmatorkavalt industrialismivastast suunitlust, opositsiooni “tööstusrahva” kontseptsioonile?

Minu arvates hoidis Wittrami natsionaalsotsialistliku rassipoliitika madaluste eest tema vaieldamatult kõrge professionaalne tase ajaloolasena. Arvamust toetab ka oluline fakt, et ajalooline identiteet, mille probleeme Wittram küllalt sageli kirjeldab, on tema pilgu läbi kompleksne suurus. Seetõttu, nagu tundub, ei saanud Wittrami näiteks Walter Franki sugust Uue Saksamaa “võitleva teaduse” karjääriajaloolast ega natsionaalsotsialismi õuehistoriograafi. 1945. aastal enesetapu sooritanud antisemiit Frank käsitles (1937. aasta töös “Ajalugu ja elu”) ka Nietzsche suhet historismiga nii bukvaalselt, et tahtis “teha lõpu” ajaloolise väärtusega dokumentide publitseerimisele ehk “õpetatud impotentsile”¹³⁷ (vrd *HL* 5). “Nietzscheliku” ideena absurdne, olnuks see teadusevaenulik avantüür iga Wittrami taolise ajaloolase meelest võimatu.

Reinhard Wittrami ülalmainitud ajastuseose väga ilmekas ja isegi dramaatiline kokkuvõte, ka ajalookirjutuslik illustratsioon programmilisele teesile “rahva kuulumine omab saatuseiseloomu”,¹³⁸ on koos pühendusega Läti rahvussotsialistide liidritele tema 1940. aastate “Liivimaa”-raamat, mille viimastel lehekülgedel kõlab baltlaste 1920. aastate kultuurialgatuste kirjeldamisel elu ja teaduse “teenimis”-vahekorra tüüpiliselt nietzschelik motiiv (Nietzschet mainimata).¹³⁹ Palju räägitud, kuid peale suusõnalise legendi mitte millegagi kinnitatud jutu kohaselt olevat ta seda väiketeost (trükiarvuga 5000 eksemplari) pärast sõda, mil nii ägedalt kõneldi “Nietzschest Hitlerini” viinud saksa teest, püüdnud käibelt kõrvaldada. 1980. aastate algul (dateerimata kujul) trükki pääsenud käsikirjaline märge kõneleb

¹³⁴ Vt nt **Wittram, R.** Historismus und Geschichtsbewusstsein, 559.

¹³⁵ **Wittram, R.** Die Wendung zur Volksgeschichte, 570.

¹³⁶ **Katz, J.** Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933. Berlin, Union Verlag, 1990, 315.

¹³⁷ Vt nt **Schulze, H.** Walter Frank [1905–1945]. – Deutsche Historiker, VII. Hrsg. von H.-U. Wehler. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 71.

¹³⁸ **Wittram, R.** Die Wendung zur Volksgeschichte, 566.

¹³⁹ Vrd **Wittram, R.** Livland. Schicksal und Erbe der baltischen Deutschen. Berlin, Amsterdam, Prag, Wien, Volk und Reich Verlag, 1943, 81.

Wittrami petetuse-tundest: “Liivimaa’-teos on kirjutatud vajadusest luua ümber-
asunud baltisaksa rahvagrupid poliitiline alibi. [...] Selle täielik valestimõistmine,
mis natsionaalsotsialism oli ja mis tema taga seisis, on raamatu fundamentaalne
eksimus.”¹⁴⁰

Uuema aja, 1990. aastate Wittrami-kriitika on valdavalt olnud poliitiline, mitte
filosoofiline, ja selliselt – kriitika suuna või teema mõttes – on Wittramit arvust-
tavate ajaloolaste historiograafiline tegevus olnud ka traditsiooniline. Kriitika tra-
ditsioon on määranud kriitikute arutlusraamid, selle, mis kõne alla võetakse, ja
sellegi, mismoodi vastavat kõneteemat arendatakse. Nõnda omandab kriitika-
traditsioon teatud küsimusi elimineeriva iseloomu, mis ei tule “Wittrami juhtumi”
uurimisele kasuks. Ajaloolase maailmapilt pressitakse juhtumi sisse, tema “funda-
mentaalsest eksimusest” saab nii tema igavene Prokrustese säng. Säärase tege-
vuse, antud juhul balti ajaloolase isiku kallal, võib nimetada ümber **negatiivse
identiteedi** loomiseks. Aga on kahtlane, kas seda sorti poliitiline sotsioloogia on
Wittramile rakendatuna ühitatav ajalookirjutuse humanitaarsete eesmärkidega.
Wittrami isiklik, nihästi oma rahvagrupi kui ka teiste rahvaste ajaloolis-põlvkond-
lik draama poliitiliste süsteemide heitluses maailmavõimu pärast kõlab 1950. aast-
tail vastu ühes tema uues temaatilises refleksioonis. Need on massivägivalla ajastu
teadlasele peaaegu vältimatud sisemõtlused **ohvri probleemi** üle ajaloos. Kuid
selleski eetilise tähendusega refleksioonis on säilinud 1930. aastate historismi-
arutluse ammune leitmotiiv (Nietzsche *Gewesensein*’i ümbrusest) (*HL* 1): mine-
viku “nii-ja-mitte-teisiti”-olekust, ajaloo möödunud osast kui “surnutelinnast”,
ajaloolisest elust “surma poole” jne. Loogiline on, et XX–XXI sajandi vahetuse
nn uus ajaloo filosoofia leiab talt toetuspunkte “‘teise’ surelikkuse” fenomenolo-
ogiliseks analüüsiks ja on “presentistliku identiteedi-kontseptsiooni” kritiseerimi-
sel avastanud Wittramis endale mõttekaaslase.¹⁴¹

NIETZSCHE KUTSEAJALOOOLASTE HORISONDIL Nietzsche ja ajaloo hävituse ettekujutused

Elutahte kategooria toomine ajaloomõtlemisse seostub kutseliste ajaloolaste
kujutluses sageli minevikukohaste hoiakute allutamise ja olevikuelu vajadustele
või paratamatusele, nii modernsuse noorusekultusega kui XX sajandi “ajaloo-
hävitusega” (*Geschichtszerstörung*), mis on kas teadlik lammutamine või tahtmatu
purustamine. Thomas E. Fischer on näiteks alles 2000. aastal oma kontseptuaal-
selt uuenduslikus “Ajalookultuuri ajaloo” märkinud: “Moodne inimene näiliselt
ei vajanud enam vana, vananenut, ta oli sõltumatu ja automobiilne. Mida tähend-
das talle möödunu? Mis on siis, nõnda küsis Friedrich Nietzsche 1874, “ajaloo

¹⁴⁰ Tsit artiklist **Volkmann, H.-E.** Zur Ansiedlung der Deutschbalten im “Warthegau”. – ZfO, 1981, 4, 556.

¹⁴¹ Vt **Liebsch, B.** Geschichte als Antwort und Versprechen. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1999, 271 ja 299.

kasu ja kahju elule”? Küsimuse püstitamine tähendas ühtlasi sellele vastamist: seega kahju. Ajaloo haridusväärtust, millest oli kogu aeg nii palju juttu, paljud enam ei tunnustanud. Filosoofid nagu Henri Bergson ja Hermann Keyserling ning kirjanikud nagu Frank Wedekind ja Hermann Hesse rõhutasid pigem ‘elu’ suveräänsust.¹⁴² Sellised väited on tegelikult paljuski küsitavad, veel enam, elufilosoofia suhtes üldse ja nn elufilosoofilise ajaloo filosoofia suhtes eriti on nad ka otseselt desorienteerivad. Probleemiks ei olnud mitte lihtsalt möödunu kui vana-nenu tähendus lineaarses ajakulus, vaid ajaloolise tähendus inimese kultuurile, tema “elukujundusele” (*Lebensgestaltung*), nagu XX sajandi algupoolel öeldi – iseenda vormimisele, endale kuju andmisele. Minu arvates on elufilosoofial ka seetõttu olemas uusimal ajal kahjuks liigagi sageli alahinnatud humanistlik aspekt.

Elufilosoofia kui mõttevoolu esindajad liigitasid “ajaloo” moodsas kultuuris esmakordselt ja rõhutatult “inimelu probleemide” hulka. Selles on võimalik veenduda Nietzsche kaasaegse filosoofi ja kirjaniku Rudolf Euckeni (1846–1926) korduvates ümbertöötustes ja uustrükkides ilmunud “kaasaja põhimõistete” ulatusliku käsitluse põhjal, mis esitab ka “modernse/moodsa” ajalooliselt kompetentse mõisteanalüüsi.¹⁴³ Üldjuhul, ka tänapäeva ajaloolaste poolt irratsionalistina kujutatud Theodor Lessing (1872–1933) püstitas oma ajalookäsitluses “inimkonna mälu” probleemi, ta väitis mälu “läbinisti aktiivselt loovat” iseloomu nii teadliku kui teadvustamata protsessina ja uuris **ajaloomälu funktsioone** (kolmel tegevuslikul tasandil) umbes 60 aastat enne mäluhuvi plahvatust nüüdisaegsetes kultuuri-teadustes.¹⁴⁴ Keyserling osutas faktiliselt ajaloo kultuuritüpoloogiliselt erinevale toimele ja tähendusele inimgruppide elus. Nii mõnedki Schopenhaueri Hegeli-kriitika tuntavate mõjudega ja Nietzschele lähedaste küsimuseasetustega ajaloo-teemalised tekstid – nt eriti “Ajaloo huvist” (1911) või ka “Ajalugu kui tragöödia” (1924) – näitavad selgelt, et ta mõtles elust ja ajaloost väga seostatult. Õieti mõtles ta neist nende ühtsuses, sest tema käsitluses teostub inimelu ajaloo. Elu suveräänsuse all pidas ta aga silmas ka seda, et maailmavaade ei saa olla “ebaisikuline”, sest siis ta oleks “mitteinimlik” ega saaks “inimesele kõnelda”,¹⁴⁵ ei oleks dialoogiline. Ühtlasi püstitas Keyserling küsimuse **ajaloohuvi väärtusest** ning analüüsis seda põhjalikult. Mis puutub ajalooalasesse haridusse, siis I maailmasõja eel välja antud ajakirjale “Minevik ja Olevik” kirjutas ta spetsiaalse – fenomenoloogiliste sugemetega – artikli tänapäevalgi diskuteeritavas küsimuses, kas ajalooõpetus peab olema rahvuslik või mitte. Vastavalt oma ajalookäsitluse põhimõtetele, millel me siin rohkem ei peatu, suhtus Keyserling ka Nietzschele: “... Mida

¹⁴² **Fischer, E. Th.** Geschichte der Geschichtskultur. Über den öffentlichen Gebrauch der Vergangenheit von den antiken Hochkulturen bis zur Gegenwart (Bibliothek Wissenschaft und Politik, 57). Köln, Verlag Wissenschaft und Politik, 2000, 157.

¹⁴³ Vt **Eucken, R.** Geistige Strömungen der Gegenwart. Der Grundbegriffe der Gegenwart 5. umgearb. Aufl. Leipzig, Verlag von Veit & Comp., 1916, eriti 243–271.

¹⁴⁴ Vt **Lessing, Th.** Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder Die Geburt der Geschichte aus dem Mythos. 4., völlig umgearb. Aufl. Leipzig, Verlag Emmanuel Reinicke, 1927, 96–104.

¹⁴⁵ Vt **Keyserling, H. G.** Die Philosophie als Kunst (1906). – Ders., Philosophie als Kunst. Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1920, eriti 6 jj.

Nietzsche tähendab, jah, kes ta tegelikult oli, selle üle võivad otsustada alles meie lapselapsed.”¹⁴⁶

Dialoog elu(filosoofia) ja ajaloo(teaduse) vahel on see, millest on kaua aega mööda vaadatud: Nietzsche erakordselt suurest mõjust nüüdisaegse kultuuri,¹⁴⁷ sh mõtte-, kunsti- ja teaduskultuuri eri valdkondadele näib esimesel pilgul olevat ainult üks silmatorkav erand – teaduslik ajalugu. Nietzsche oli XX sajandi esimesel poolel ajaloolastele teatud “sümptom” XIX sajandi lõpul tekkinud “uuest lõhest kirjanduse ja teaduse vahel”, nagu märkis Meinecke, seda lõhestumust süvendas teadustaotlus, ajaloo muutmine “üha enam ja enam eriteaduseks”.¹⁴⁸ Kutseliste ajaloolaste panus ka Nietzsche 2. “ajakohatut vaatlust” käsitlevasse sekundaarkirjandusse on sajandiga üllatavalt väike, teiste humanitaarsete erialadega võrreldes (klassikaline filoloogia, filosoofia mõned suunad, kunsti- ja kirjandus-teadus) seda peaaegu ei olegi.

Mitte vähem silmatorkav pole see, et autoreile, kes kaitsevad ajaloo uurimises teadusliku ratsionaalsuse õigusi, kuid ei pea nende õigustega võrdväärseks selle-

¹⁴⁶ **Keyserling, H. G.** Vom Interesse der Geschichte (1911). – Ders., Philosophie als Kunst, 174.

¹⁴⁷ Vt nt **Gerhardt, V.** Hundert Jahre nach Zarathustra. Zur philosophischen Aktualität Nietzsches (1984/88). – Ders., Pathos und Distanz, 188–216; **Behler, E.** Nietzsche in the Twentieth Century. – The Cambridge Companion to Nietzsche. Ed. by B. Magnus and K. M. Higgins. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 281–322; **Vizgin, V. P.** Filosoofiya Nitsche v sumerkah nashego segodnja. – Idem, Na puti k drugomu. Ot shkoly podozreniya k filosofii doveriya. Moskva, Jazyki slavjanskoj kultury, 2004, 307–341.

¹⁴⁸ **Meinecke, Fr.** Über Spenglers Geschichtsbetrachtung (1923). – Ders., Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, 183. Meinecke on samas, väljaandja Eberhard Kesseli poolt Meinecke arhiivist leitud käsikirjaliste märkuste järgi, Nietzscheaga seoses tähendanud: “Üleüldse lahkneb vaimne maailm sellisteks, kes Nietzschet seedivad [*die Nietzsche im Magen haben*], ja sellisteks, kes Nietzschet ei seedi.” Konteksti põhjal võib järeldada, et nende viimaste hulka, kes “Nietzschet ei seedi” ja on ühtlasi sunnitud taluma “etteheiteid historismile”, kuuluvad ka tavainimeste ajaloohuvi rahuldavaist “uljastest diletantidest” – Chamberlain, Lamprecht, Sombart (!) – eristatud professionaalsed ajaloolased. Väärrib märkimist, et samal ajal esineb sama motiiv nn absoluutse historismi teoreetikul Crocel, kes historismi küsimuses oli Meineckest küllalt erinevail seisukohtadel: ka tema arvas, et “diletantide” ja “pseudoõpetlaste” – Chamberlaini, Ferrero, Spengleri – esiletõus “peab valmistama tõsiselt muret neile, kellel on südamel teadusliku töö saatus” (**Croce, B.** Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes (1920). – Ders., Randbemerkungen eines Philosophen zum Weltkriege. Zürich/Leipzig/Wien, Amalthea-Verlag, 1922, 293 jj). – Jääb mulje, et kumbki neist suurtest ajaloolastest, ei Meinecke ega Croce tajunud veel, ja seda mitteamusaamist tuleb ette tänapäevalgi, et ajalooteadmise relativeerumine tekitab tõsiteaduse kõrvale vältimatult ajaloofilosoofilise konstruktsiooni ja spekulatsiooni. Seega: probleemne ajalooteadus ei tee ajaloofilosoofiale lõppu, nagu varem usuti, vaid otse vastupidi, ta ise ajendab ja kutsub seda esile. Historismi kriis teaduses (ajalooline relativism) tingib ka uue vajaduse ülevaatlikuma ajaloofilosoofia järele, mida rahuldavad nt Spengleri ja Toynbee’ tüüpi ajaloovaatlused nüüdisajalgi. Gunter Scholtzi järgi – kes on seda olukorda umbes samuti mõistnud – relativistlik historism isegi “nõuab” (*fordert*) ja “toodab” (*erzeugt*) ajaloofilosoofiat: nimelt “kui tõlgendushüpoteesi ajalooliste seoste jaoks ning oleviku kohamääratluseks” (**Scholtz, G.** Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert (1989/91). – Ders., Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1991, 146).

sama ratsionaalsuse esteetilisi aspekte, on Nietzsche “**irrationalist**”, mitte **hermeneutik**, kes ta on palju rohkem või sõltuvalt teosest isegi ennekõike. Nietzsche positsioon, et “ei imine ega tema tunnetusvõime või maailm pole midagi ‘samaksjäävat’ sealpool ajalugu”, laseb ühtlasi näha, et ta kavandas “metafüüsilise” mõtlemise vastu suunatud “hüsteerilise” filosoofia, mis “analüüsib filosoofilisi probleemiseadeid kui vitaalsete eluprotsesside tulemusi”.¹⁴⁹ Sellest järgneb, et Nietzsche kohaselt pole meil õigust taandada asju vaid ühele mõistuse antud tõlgendusele ja pidada siis seda tõlgendust maailmas ainsana võimalikuks. Nietzsche on – vähemalt printsiibilt – ühetaolise ja masinliku mõistuserakenduse vastane, olgu see või teaduslik. Vaidlus Nietzschega, näiteks positivistikult meeletatud ajaloolasel, ei saakski tekkida enne, kui Nietzsche on tunnistanud hermeneutikuks, sest tema nüüd sotsiaalteadustes lendlausena ringlev väide, et “fakte pole olemas” (täpsemalt: pole “iseeneses” [“*an sich*”] olemas), tuleb sellest, et Nietzsche universaliseerib tõlgendusemõiste. Sellega muutub tõlgendamine eluprotsessile põhiliseks ja olemuslikuks, ajaloolist elu kandvaks tegevuseks. Kriitika ammune vastuväide, et “elu tuleb teatud määral ‘surmata’, jõudmaks omaväärtustega kultuuriluni”,¹⁵⁰ näitab muide, kuivõrd seda Nietzsche elufilosoofias tõlgendusele omistatud universaalset rolli (kuni varase Heideggerini) ei mõistetud. Nietzsche asend historismi kontekstis on selle mittemõistmise tagajärjel jäänud ka ajaloolaste silmis oma “ratsionaalsust” tema “biologismile” vastandava üldhoiaku tasemele.

Just see elufilosoofia kriitikute poolt – Rickertist Lukácsini – mitteiseseisvana, “Schopenhauerist otseses sõltuvuses”¹⁵¹ olevana või ka “Schopenhaueri ja Nietzsche koolkonna”¹⁵² osapoolena nähtud Nietzsche, biologi, irratsionalisti, voluntaristina iseloomustatav Nietzsche (võib öelda: Nietzsche antimüüt) figureerib historismiajaloo “antihistoristliku” ääremärkusena. Ajaloolise mõistuse kriitikust, kelle olulisemateks probleemideks olid, esiteks, elu ja ajaloo vahelise tasakaalu leidmine ning, teiseks, õigluse kui suhtelise kategooria vahekord teadusliku objektiivsusega, saab nii üsna robustne ajaloovastane. Kummaline küll, aga tema väidetavalt sama antihistoristlik kaaslane on seda laadi ääremärkustes ka Nietzsche ajaloovaate peene tajuga interpret Spengler. Viimase poolt nüüd juba üle 80 aasta tagasi oma vaadete kaitseks kirjutatud väiketeos “Pessimism?”, mis autorimõtte järgi sisaldab Nietzsche motiivide arendusi ja seab ajalooteaduse ette küsimused: “Mida tähendab sõna ‘aeg’? Sellele pole olemas teaduslikku vastust.

¹⁴⁹ **Scholtz, G.** Hermeneutische Philosophie. – Philosophie in der Geschichte ihres Begriffs. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Sonderdruck, hrsg. von K. Gründer. Basel, Schwabe & Co. AG Verlag, 1990, 754.

¹⁵⁰ **Rickert, H.** Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. 2., unveränd. Aufl. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, 156.

¹⁵¹ Samas, 19.

¹⁵² **Lukács, G.** Über Preussentum (1943). – Ders., Schriften zur Ideologie und Politik (Werkauswahl, 2). Ausgew. und eingel. von P. Ludz. (Soziologische Texte, 51.) Neuwied u. Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1967, 347.

Mida tähendab sõna 'ruum'? See on teoreetilise järelemõtlemise võimalik ülesanne",¹⁵³ on ka historismi relativistliku staadiumi säravamaid analüüse XX sajandi esimese poole ajaloomõtlemises. Spengleril oli õigus, kui ta 1922. aastal kirjutas: "Küsimuse teaduse väärtusest püstitas Nietzsche."¹⁵⁴ Teaduslik ajalugu on (poliitilistel motiividel) jätnud mõlemad liigagi sageli endast väljapoole, eriti siis, kui Nietzschet ja Spenglerit on kujutatud antihumanismi "teerajajatena". Periooditi (nt katoliikliku ajaloolase Alfred von Martini tööd 1940-ndate lõpu Lääne-Saksamaal, marksistliku sotsioloogi Juri Davõdovi omad 1980-ndate alguse Nõukogude Liidus) ei näita see niivõrd autorite pädematust kui ideoloogiliste kahtlustuste funktsionaalset osatähtsust ajalookultuuri kujundamisel, ühiskondade ajaloopoliitikat.

Nietzsche suhtes imperiaalselt rakendatud, ametlikustatud ajaloopoliitikal, mis valitses muidugi ka nn Nõukogude Baltikumis, on aga ajaloolase kutsele oma erilise mündiga tagasipeegeldus. XIX sajandi lõpupoole "historistide" plejaadist, kui jätta siinkohal välja Marxi mõned esindustekstid (!), pole vahest mitte kedagi teist peale Nietzsche, kelle arutlusi läbiks siin-seal nii järjekindlalt mõte, et ajaloo käsitlemise kaudu teostatakse inimeste keskel pidevalt sotsiaalset ja poliitilist võimu. Nõnda võib nietzschelikus laadis öelda, et teaduslikul ratsionaalsusel ei ole ainult "õigused", vaid tal on ees ka "maskid", millega peidetakse tema igakordset **võimuloomust**. Kas selle instrumentaalse seose kaudu ei hoita ühtedes või teistes oludes (Nietzsche väljendiga: "ühiskondlikes kombinatsioonides"), sealhulgas koolitatud ekspertide enda käe läbi, enesekaitseks käigus ajaloohävituse protsesse? Ajaloo dikteeritud ümberkirjutamine – kas pole see teatud psühholoogilistel eeldustel ja eriti sotsiaalpoliitilistel tingimustel ühe kollektiivajaloo hävitamine teisega?

Erineva suunitluse ja tasemega ajaloolasi XX sajandi teisel poolel mõjutanud ning uematesse ajalooleksikonidesse võetud autorina on vaid Michel Foucault end avalikult "nietzscheaaniks" tunnistanud. Tuntud ajaloolaste-teoreetikute hulgas on oma positiivse suhtumisega Nietzschesse ka "metaajaloolane" Hayden White pigem erand kui reegel. 1920. aastal Friedrich Würzbachi (1886–1961) asutatud Nietzsche Seltsi eestseisusse kuulus peale maailmatuntusega kirjanike (H. v. Hofmannsthal ja Th. Manni) siiski ka üks väga nimekas ajaloolane, Heinrich Wölfflin, tõi küll, mitte "päris-", vaid kunstiajaloolane, kes n-ö nietzschelikus kontekstis esineb pigem Burckhardti teoste väljaandjana. Teadmine, et moodsa sotsiaalteaduse suurkuju Max Weberi maailmapilti, teadusekäsitust ja isegi stiili nii uurija kui metodoloogina on otsustavalt mõjutanud Nietzsche, oli ajaloolastel üldjoontes olemas juba 1960-ndate keskel,¹⁵⁵ ent jõudis detailselt põhjendatuna

¹⁵³ Spengler, O. Pessimismus? (Schriftenreihe der Preussischen Jahrbücher, 4.) Berlin, Verlag von Georg Stilke, 1922, 7.

¹⁵⁴ Samas, 17.

¹⁵⁵ Vt Mommsen, W. Universalgeschichtliches und politisches Denken [bei Max Weber] (1965). – Ders., Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte. 2. Aufl. Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982, 107–108, 254–255.

laiema avalikkuse ette alles suhteliselt hiljuti – 1986. aastal.¹⁵⁶ Eesti stalinismi-järgses ajalookäsitluses välistasid igasuguse kontakti Nietzschega juba uurimis-prioriteetid, rääkimata sellise imaginaarse kontakti antimarksistlikust loomusest “leninlikul etapil”, ainult mõni saksa ekspressionismi taustaga vabauurijast kir-jandusloolane (nt Nigol Andresen) hoidis oma tekstides alal autonoomse suhtu-mise Nietzschele. Okupeeritud Eestis on küll avaldatud (läti autori poolt vene keeles) käsitlus XX sajandi ühe arvestatavama Nietzsche-interpreedi Karl Löwithi “ajaloofilosoofilisest kontseptsioonist”,¹⁵⁷ kuid seal esitatud koguni veidrad seisu-kohad ei suuda ületada sovetiseeritud ülikooliteaduse reglemendi piire. Sovietism asetab oma teadusemudelid kõikjal Nietzsche tõlgenduse asemele Marxi autori-teedi, teadustöötajate kohandamine poliitilisele “võimutahtele”, mille üheks aval-duseks oli ka parteiline liikmelisus, tegi neile võimatuks adekvaatse interpretat-siooni. Enamluse ideoloogialoo üks huvitav nähtus, “marksistlik nietzsche-anism” (Anatoli Lunatšarski jt),¹⁵⁸ näib olevat meil 1970. aastail kõitnud ainult kirjanduse ja esteetilise kultuuri uurijaid, mitte filosoofe, sotsiolooge ja ajaloolasi. Wittrami mineviku arvustajad, kes näevad heroismiga liialdamist natsismi keeles, on maailmavaateliselt ühekülgsed, sest nad ei teadvusta Nietzsche-mõjulise heroismi allüüre nõukogude marksismi keeles, selle üks allikaid oli (mõneks ajaks) poliitilisse juhtkonda või ka lähikonda tõusnud “marksistlike” nietzscheaanide propagandakeel. Karakterne on, et oma mõtlemises Nietzsche ja Marxi ideid sünteesinud uusmarksistlik teoreetik Max Horkheimer, kes 1937. aastal pagu-lusest arvustas muu hulgas rahvussotsialistide “pidevat kõnelemist” heroismist, “seda ühelt poolt suurtsugust, teiselt poolt rahvapärast stiili”,¹⁵⁹ jäi tollal selles küsi-muses veel olupoliitika tasemele. Hiljem, 1950. aastal, osutas ta Nietzsche ideo-loogilise väärnimõistmise põhjusena lingvistilisele küljele – Nietzsche “keelega mängimise” tõttu tema keele mittemõistmisele (Ameerikas ja Nõukogude Vene-maal). “Eeter, milles Nietzsche mõtlemine liigub, on raskesti mõistetav, nagu ta

¹⁵⁶ Vt **Hennis, W.** Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers. – Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (für das Jahr 1985). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 44–69. (Ettekanne Göttingeni TA avalikul istungil 22. novembril 1985.) – Enne politoloog Wilhelm Hennist oli juba aastail 1965–82 mitmes *Historische Zeitschrift*’is ilmunud artiklis rõhutanud ja analüüsinud “nietzschelikku Weberit” ajaloolane Wolfgang J. Mommsen, kes on lõpuks üheselt ka resümeerinud, et Weberi suhteid (historismiajastu) ajalooteadusega vahendas otsustavalt “nietzschelik vaim” (vt **Mommsen, W. J.** Max Weber und die moderne Geschichtswissenschaft (Saarbrücker Universitätsreden, 31). Saarbrücken, Universität des Saarlandes, 1989, 5–31, siin 13).

¹⁵⁷ Vt **Jermatsane, Z. J.** Filosofovsko-istoricheskaja kontseptsija K. Levita. – TRÜ Toimetised, 599: Filosofovskije problemy istoricheskoi nauki. Trudy po filosofii. Otv. red. E. Loone. Tartu, Tartu Riiklik Ülikool, 1982, 124–137. (Nõukogulik-marksistlikku nietzscheaanit kehastas oma “odioosete töödega” Stepan Odujev, vt **Odujev, S. F.** Tropami Zaratustry. Vlijanie nitsšheanstva na nemetskuyu buržuaznuyu filosofiyu. Moskva, Izdatel’stvo “Mysl”, 1971.)

¹⁵⁸ Vt **Sineokaya, J. V.** Rossijskaya nitsšheana. – Nitsšhe: pro et contra. Antologiya. Sost. J. V. Sineokaya. Sankt-Peterburg, Izdatel’stvo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta, 2001, 7–34, siin 28 jj.

¹⁵⁹ **Horkheimer, M.** Bemerkungen zu Jaspers’ “Nietzsche” (1937). – Ders., Gesammelte Schriften, 4: Schriften 1936–1941. Hrsg. von A. Schmidt. Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1988, 227.

ise ükskord seda väljendas: ‘Kogu mõtlemine on veri, ja nii raske on mõista võõrast verd’.¹⁶⁰

Ajaloo kui eriteaduse silmis on Nietzsche pikka aega olnud “ajaloofilosoof”, kes ajaloolase uurimistöo teaduslikke, poliitilisi ja kultuurilisi eesmärgesid teravalt arvustab, et see piirneb historistliku teadusmudeli eitamisega. Võimalik, et Nietzsche palju imetletud “keelekunst”, mis teeb tema kriitikakunsti esteetiliselt ligitõmbavaks ja muudab selle retooriliseks mõjutusvahendiks, ei ole teaduse valdkonda kunsti sfäärist eristavatele ajaloolastele ka ainult maitseasi. Nietzsche astus oma kriitikaga üles ajal, kui oli veel käimas ajaloo metoodiliseks teaduseks muutmise protsess, seda paistab ta olevat – muu hulgas – käsitanud “dionüüsilise” elupooluse allutamisenä teadusliku progressi kultuurile. Kriitikaga ülesastumine on talle sama mis vastuastumine, tema kriitika ajaloohariduse ja kultuuritraditsiooni pihta on seetõttu ründava iseloomuga, see on “kallaletung” – sealjuures koos kõigi sellisele ettevõtmisele omaste kasude ja kahjudega. Paraku tuleb kahjude rubriiki kanda selle fakti mitte teatavaks võtmine, et Nietzsche on historismi kui **ajaloolise relativismi** teadvuse üks kõige hiilgavamaid väljendajaid XIX sajandi viimasel veerandil, mil historistlik “tavateadus”, sealhulgas algmarksism (Engels siiski rohkem kui “finalistlik” Marx),¹⁶¹ panustas positivistliku objektivismi ideaalile. Nietzsche 1880. aastate ideoloogiliselt kuritarvitatud visandid sisaldavad probleemikirjeldusi olematule tõele lähenematust, üksnes “vooluses” ja “saavuses” olevast maailmast, perspektivistlikust maailmapildist. Olulisel määral on selles perspektivismis ära tuntav läänemaailma tänane kultuuriline enesekirjeldus, mida end 1990. aastaist “ajaloolise kultuuriteadusena” ehk üldise kultuuriteaduse ühe erialana määratlev ja seega oma distsiplinaarset identiteeti muutev teaduslik ajalugu ei saa ka metodoloogiliselt eirata. “Et **maailma väärtus** on meie interpretatsioonis (– et võib-olla kusagil on võimalikud veel teised interpretatsioonid kui pelgalt inimlikud –), et senised interpretatsioonid on perspektiivsed hindamised, mille varal me hoiame ennast elus, st võimutahtes, tahtes võimu kasvule, et iga **inimese kõrgendus** toob endaga kaasa kitsamate interpretatsioonide ületamise, et iga saavutatud tugevnenemine ja võimulaiendus avab ühtlasi uued perspektiivid ning tähendab uskumist uutesse horisontidesse – see läbib minu kirjutisi.”¹⁶² Nietzsche tekstides ei ole seega midagi vähemat kui modernse ühiskonna ja selle kultuurilise struktuuri või, nagu Nietzsche sageli ütleb, “modernse vaimu” teooria elemendid.

¹⁶⁰ Adorno, Th. W., Horkheimer, M., Gadamer, H.-G. Über Nietzsche und uns. Zum 50. Todestag des Philosophen (1950). – Horkheimer, M. Gesammelte Schriften, 13: Nachgelassene Schriften 1949–1972. Hrsg. von G. Schmid Noerr. Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1989, 113.

¹⁶¹ Vt nt Kluchert, G. Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852 (problemata, 103). Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1985.

¹⁶² Nietzsche, F. Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre. – Ders., Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Aus dem Nachlass. Briefe. Ausgew. und eingel. von K. Löwith. Frankfurt a. M., Fischer Bücherei, 1959, 124 jj. – Nietzsche “võimutahte” mõiste ja geneesi ning selle teooria mõtte-loomliste seoste kohta vt eelkõige Günter Abeli põhjaneva uurimuse 1. osa (“Võimutahteprotsessid”): Abel, G. Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. 2., um ein Vorwort erw. Aufl. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, 3–184.

Ent sellest johtuvalt oleks tunnetuslikult sama “viljatu”, nagu Otto G. Oexle on arvustanud nende ajaloolaste suhtumist, kes Max Weberit “sotsioloogina” ja Georg Simmelit “filosoofina” tahaksid parema meelega “oma eriala ajaloost eemal hoida”,¹⁶³ ka Nietzsche jätmine “ajaloofilosoofina” väljapoole ajalooteadust. See ei ole hoiakuna mõttekas vahest eriti postsotsialistlikus ajalooteaduses, mille marksistlik eellugu tegi 1989. aastani kõik selleks, et välistada Marxi ja Lenini kõrvalt – enamasti väärtalt nietzscheanismiga samastatud – Nietzsche pärand (“Nietzsche **ei** kuulu meie pärandisse, töölisklassi pärandisse, antifašistliku riigi pärandisse...”).¹⁶⁴ Pöördudes uuesti Nietzsche poole, peab teadus suutma hinnata otsustavalt ümber marksistliku “ajaloolise materialismi” poolt mitmesse ajalugu erialana õppinute põlvkonda süstitud müüdi, et “irratsionaalne” elufilosoofia pole ajalooteadusliku ratsionaalsuse järgijale üldse tähtis. Me peaksime siingi mineviku vulgarismide säilitamise asemel toetuma süstemaatilise uurimise tulemustele, mis lubasid Karl Albertil 1995. aastal nentida, et elufilosoofiale oli “ka huvi ajaloo ja ajalooteaduse vastu” tegelikult “iseloomulik” (*charakteristisch*) ja Nietzsche oli – peale Dilthey – selles suhtes “eelkäija”.¹⁶⁵ Kuid hoolimata sellest, et Nietzsche vaim osaleb poliitikateaduses (1990. aastate ameerika liberalismi kritiseeriv politoloogia on võtnud Nietzsche oma ideoloogia arsenalini nn agonistliku poliitika teoreetikuna), tekitab paljalt ta nime esiletoomine ajalooteadlaste ringkonnas – nagu 1970. aastail – meil vastuolulisi tundeid. Rolli võib selles mängida Nietzsche nn positivistlikku perioodi jääva positiivse ajalooväärtustuse (“Inimliku, liiginimliku” 5. ptk) ununemine, aga samuti Nietzsche “Ajaloos kasus ja kahjus elule” esineva *histsoria*-sõna valimatu, ehkki mitte alati õige tõlkimine ‘ajalooteaduseks’, sest Nietzsche hoiak on teoses muutlik.¹⁶⁶ Osa teosest (*HL* 5–8) on täpsemas mõttes “eluvaenuliku”, minevikku vaatava (ajaloo)teaduse kriitika, seda tendentsi ei kanna aga päriselt kogu

¹⁶³ **Oexle, O. G.** Geschichte als Historische Kulturwissenschaft. – Kulturgeschichte Heute. Hrsg. von W. Hardtwig und H.-U. Wehler (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 16). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 31.

¹⁶⁴ Nietzsche-vastase ideoloogivõitluse väljendusrikkamaid dokumente marksistliku teaduse valitsemisaja viimastel tundidel on nt **Buhr, M.** Es geht um das Phänomen Nietzsche! – Marxistische Blätter, 1988, 2, 38–47, siin 40. Varasema vastukriitika kohta vt **Kaufhold, B.** Zur Nietzsche-Rezeption in der westdeutschen Philosophie der Nachkriegszeit. – Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Hrsg. von R. Schulz. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1958, 279–409. – Marksistliku Nietzsche-tõlgenduse autoriteetidena kehtisid Franz Mehring ja György Lukács.

¹⁶⁵ Vt **Albert, K.** Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1995, 130 jj. – Elufilosoofia Nietzschest erineva mõistmise kohta Dilthey teadusteoorias vt Georg Misch klassikalist artiklit: **Misch, G.** Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften (1924/1947). – Materialien zur Philosophie Wilhelm Dilthey. Hrsg. und eingel. von F. Rodi und H.-U. Lessing. Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1984, 132–146.

¹⁶⁶ Siin tuleb silmas pidada mitmesuguseid seiku, ka seda, et Nietzsche kirjutab traktaadi peatükid erinevas järjekorras, korraldas nende sisu ümber, muutis, töötles ja parandas teksti, olles ajannappuse ja tervisehäda käes. “Peaks olema selgeks saanud, et oma ketserlike mõtete väljatöötamisel ajalooteaduse üle jõudis Nietzsche väga lühikese aja jooksul jämedakoelisest mustvalgest skeemist üsna diferentseeritud positsioonini.” (**Salaquarda, J.** Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung, 30.)

ideestik. Kaasaja ajaloolise meele “tormakusele” viidates on peetud silmas ka “tulevate aegade” perspektiivi, midagi alustavat “esiksuse” (*Erstlingschaft*) tähenduses (*HL* 9). Tõsi küll, see mõte pigemini vilksatab, kui et seda arendataks, aga see on tähtis: ajaloolisega **seondub** Nietzsche võimalikuna **uudsus**.

Kujutus Nietzschest kui ajaloo eitajast või hävitajast on üks vääramaid, mis temast üldse kujuneda saab, sest ta möönab minevikukohase teabe hädavajalikkust: “iga inimene ja iga rahvas tarvitseb vastavalt oma sihtidele, jõududele ja vajadustele teatud minevikutundmist” (*HL* 4). Nietzsche võivad praktiliselt kõik ajaloo “viisid” või ajaloolised “hoiakud” – millest 2. “ajakohatu vaatluse” lõppredaktsioonis on peamistena välja kristalliseerunud kolm (monumentaalne, antikvaarne, kriitiline) – elu teenida, aga nad võivad sama hästi ka manduda. Leopardi 1860-ndail saksandatud luuletustega seonduvast inimese ja looma olemuse võrdlusest (*HL* 1) peale on ilmne, et Nietzsche ei eita ajaloo (*Historie*) tähtsust elule, vaid küsib, “millise määrani” on ajalugu elule tähtis, soodus ja kasulik (*dienlich*). Ajalugu peab küll elu teenima, kuid seda elu teenimise ülesannet täidab ajalugu siis, kui subjektiivset ajaloo mõistet ehk histooriat, jutustavat ajalugu, ei muudeta objektiivseks teaduseks (*Wissenschaft*): see tähendab – nagu ta uskus – millekski subjektituks ja täiesti isiksusetuks (“igavene subjektitus, või nagu öeldakse, objektiivsus”) (*HL* 5; vrd 8). Nietzsche kõneleb oma traktaadi lõpus ka uuest, “ajaloohaiguse” järgsest, kõrgemast “elutundest” juhinduvast ajaloo tarvitamisest, kus minevik on “elu valitsuse all” (*HL* 10). Siin poleks vaja näha – Weberi joont ajava Oexle kombel – ainult seda, et Nietzsche tahab teaduse allutada elule, vaid ka seda, et ajalugu subjektiveeriv Nietzsche annab 2. “ajakohatu vaatluse” nii mõneski kohas objektiivsuse taotlejale justkui eeskujuga, kuidas süüvida ajaloolise identiteedikujunduse neisse kihtidesse, mille kriitiline peegeldamine parandab ühtlasi teadusliku objektiivsuse väljavaateid. Äärmise subjektiivsuse teadvustamine võib olla ajaloolasele kasulik, sest kui suhtumine minevikku on põimunud isiklike eelistuste ja kaalutlustega, on hea anda endale aru, mis paneb eksitama, moonutama, võltsima. Kui aga ollakse sajaprotsendiline nietzscheaan, siis küll, jagades dogmaatiliselt Nietzsche pilkeid ja arvamusi (XIX sajandi) “teaduslikust inimesest”, ei saa enam hästi olla ka nüüdisaegses, kultuuriteaduslikus mõttes ajaloolane. Hoolimata sellest on Nietzsche õigustatud “teaduse”-kriitikat (nt *HL* 7; ka 8) ja ühtlasi nõudeid “ehtsale ajaloolasele” (vt *HL* 6), mis on omal kohal veel praegugi. Nietzsche teesi, et “ajalugu **peab** ajaloo probleemi ise lahendama, teadmine **peab** oma astla iseenda vastu keerama” (*HL* 8), võib tänapäeval võtta kriitilise identiteedi vormelina. Tema relativismi-elamuse sõnad (“lootusetu skeptiline lõpmatus”) (*HL* 10) olid aga kahtlemata aegaennetavad, ehtsat ajaloolast panevad need kui mitte nietzschelikult “hädasadamat” otsima, siis jätkuvalt küsima, **mida** on histoori(k)ast elavikule kasu.

Nietzsche kui ajaloo ründaja ja uuendaja

Mis ajalugu Nietzsche siis ründas? Siin on mõeldav vastata, et ta ründas oma kaasaja ajaloolaste ajalugu, lähiajalugu, aga samuti küsida edasi, mida ta selle ajaloo all mõtles, mida ta sellise ajaloo varjus nägi, ja mis jäi tema enese pilgule varjatuks,

kui ta ründamise kirjanduslikku plaani võttis. “1873. aasta algul tegi Nietzsche endale pika nimekirja pealkirja all: “Anzugreifen”,¹⁶⁷ mainib algse rünnakuplaani kohta ta elu ja loomingu üks esikuurijaid kirjandusteadlane Richard M. Meyer (1860–1914), kes Droyseni ajaloometodoloogia loengute kuulajana oli “nimekirja” suhtes ise küllalt reserveeritud. Nimistu ei sisalda üksnes tuntud isikuid (teadlasi, filosoofe, kirjanikke, kriitikuid), vaid ka paikkondi (Leipzig, Berliin) ja institutsioone (ajakirju, ülikoole, parlamenti), see sisaldab ründeobjekti (saksa kultuuri) “konstruktsiooni”, tunnistades meelevallast. Tõepoolest, kui algnimekirja võetud Gervinuse, Ranke ja Mommseni karikeerimisele lisada kas või teose “Sealpool head ja kurja” (1885/86) üldnimelised põhjamised peamiste Ranke-järglaste poliitilise rahvusluse aadressil (“need Sybelid ja Treitschked”) ning aasta hiljem “Moraali genealoogias” tehtud kriitilised-ironilised torked “ajaloolise meetodika” ja “protestantlike ajaloolaste” kohta,¹⁶⁸ siis... Siis võib mõista, miks seda laadi poleemika autor teadusliku ajalookäsitluse pooldajat, eriti aga klassikalise historismi tundjat, kõiges ei kõida. Ma ütlen “kõiges” – seda põhjusel, et Nietzsche kritiseerib õigustatult “moralistlikku” ajalookirjutust ja argumenteerib ka ajalooliste liikumiste alternatiivse kujutamise võimaluste üle (“**teisiti** jutustada”), mis on teadusele aktuaalne, sest kuulub ajalooteadusliku meetodi heuristilisse valda. Kes aga tunneb üksikasjalikult historiograafialugu, sel ei ole raske märgata, et Nietzsche pakub üle, ta esineb pamfletistina. Tema kirjutistes loodav mulje ühest moodsast (uue aja) **professionist** – “haigetest” ajaloolastest, “faktilisse” kiindunud ja “blaseerunud” tegelastest – pole lihtsalt adekvaatne. Samas võib kahelda, kas Nietzsche kriitika oli mõeldud nii isiklikuna või isikuvastasena, nagu esmapilgul tundub. Nagu varajastes traktaatides on Nietzschel ka hiljem pinnuks silmas **tendentsid**, need kalduvused ja suundumused, mis teatud kultuurivallas moodustavad selle valitseva populaarsfääri, näivad muutvat asjadesse suhtumise epigooniliseks. Kui Nietzsche nimetab mitut oma kaasaja “hüsteerilist” õpetlast (*die historischen*), kes olid eakad mehed, nagu filoloog Jakob Bernays ja ajaloolane Ranke, “nooreks raugaks”, siis ta ju kahtlemata ei mõtle selle üksikõiksust tähistava väljendiga nende bioloogilist eluiga.

Õieti pole ka Nietzsche ise selline unikum, et teda peaks nägema ja austama ajaülesena, nagu võib ette tulla ainult mõnes postmodernse lühimäluga apoloogias. Juba Meyer viitas Nietzsche teise, ajalookriitilise “Ajakohatu vaatluse” puhul selle – tõepoolest silmatorkavaile – motiiviloolistele paralleelidele kirjandusteoreetik Ludolf Chr. Wienbargi (1802–1872) 1834. aastal ilmunud “Esteetiliste sõjakäikudega”, mis oli pühendatud “noorele Saksamaale”.¹⁶⁹ Ning 1830. aastate

¹⁶⁷ Meyer, R. M. Nietzsche. Sein Leben und seine Werke. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, 1913, 255.

¹⁶⁸ Vt Nietzsche, F. Werke, Zweiter Teil, 137, 223 ja 271.

¹⁶⁹ Vt Meyer, R. M. Nietzsche, 264 jj. – Kirjandusuurijate seas ei ole see tähelepanek erand, Viktor Schweizer nimetas 1897. aastal Wienbargi isegi “Nietzsche eelkäijaks”, Rudolf Kayser seostas 1956. aastal Wienbargi otseselt “võitlusega historismi pärast”. Pseudodemokraatlikul Ida-Saksamaal, kus valitses negatiivne Nietzsche-retseptioon ja ajalooausuna kehtis marksistlik objektivism, püüti “Noor-Saksamaa” rühmituse ideoloogi Wienbargi teoste uusväljaande puhul 1960. aastail tema kõrvutust Nietzschega (“selliseid väärotsustusi Wienbargi kohta”) diskrediteerida, olgugi et Nietzsche poolt rünnatud suuri ajaloolasi vulgariseerisid oma – “ainuõige” historismi – seisukohalt meelsasti ka idasaksa historiograafid (vt Wienbarg, L. Ästhetische Feldzüge. [Einleitung von W. Dietze.] Berlin u. Weimar, Aufbau-Verlag, 1964, 311 jj).

algusest peale seeriana kirjutatud retsensioonides tol ajal ilmunud filosoofialugudele käisid Feuerbachil kogu aeg käsikäes tulevase elufilosoofia ja historismikriitika elemendid. Ranke võistleja, konservatiivse ajaloolase Heinrich Leo (1799–1878) noorhegeliaanide-vastase kriitika puhul Feuerbachi 1839. aasta märtsis avaldatud “Õige vaatepunkt”,¹⁷⁰ mille jätkamist takistas Preisi tsemuur, sisaldab “Nietzsche-motiividena” iseloomustatavaid mõtteid. Suure ajakonteksti lõikes on Feuerbachi “eluprintsiibist” lähtuvas ja sõna “historism” kasutavas mõtlemises ennetavaid täheldusi, mida Nietzsche – muudel ajenditel – oma traktaadis on korranud või arendanud, originaalselt teravustanud.

Kas seetõttu võib Nietzsche mainest ajaloolaste silmis lahutamatuks saanud, sageli Schopenhaueri mõju¹⁷¹ arvele kantava teadusevaenu asemel talle pigem ette heita võhiklust ja stiilitust? XIX sajandi teise poole kirjanduskultuuris, mida oma jutustusviisiga kujundasid ka ajaloolased, mitte päriselt. Näiteks vene historismi suur klassik Sergei Solovjov (1820–1879) nimetas Ranket, keda ta oli 1840-ndail Berliinis kuulamas käinud, tolle esinemismaneeri tõttu “purjus ahviks”.¹⁷² Solovjovi sõnad ei olnud ilmselt mõeldud solvanguna, vaid teatud loengupidamise vormi võrdlemisena laadateatriga, mis ei jätnud talle saksa professorist head muljet. Varajase Nietzsche peamised kriteeriumid (schopenhauerlus ja wagneriaanlus, arhailine kreeka kultuur), mida ta tundis ja mille alusel ta oma kaasaegse kultuuri ehk “modernsuse” arengute üle otsustas, ei olnud kahtlemata teadusimmanentse iseloomuga. Olgugi et Nietzsche teoste nüüdisaegsed väljaandjad on arvamusel, et nii, nagu oma teisi varajasi töid, ei lasknud Nietzsche ka oma “Ajakohatuid vaatlusi” (1873–76) hiljem ise enam uuesti ära trükkida kaalutlusel, et ei lugenud neid oma “tugevamate” hulka, loeb see asjaolu ajaloo “kasu ja kahju” üle arutleva 2. vaatluse retseptisioonis vähe. Mõni Nietzsche kaasaegne sotsialist, nagu näiteks marksistliku ja parteilise orientatsiooniga ajaloolane Franz Mehring (1846–1919), oli kallaletungist saksa ajaloolastele, kes “vaimulageda” teadushoiakuga “kronistidena” varjavad pealegi “kapitalistlike huvide” järgimist, üsna vaimustatud, leides, et 2. vaatlus on teistest “veel õpetlikum”.¹⁷³ Nietzsche teosed said autori tahtest sõltumata sajandivahetuse sotsialistlikus ajakirjanduses peaaegu et parteipoliitiliselt kodanlikku teadust ümberhindava funktsiooni. “Nietzsche “Sealpool head

¹⁷⁰ Vt **Feuerbach, L.** Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der “Leo-Hegelsche Streit” beurteilt werden muss (1839). – Ders., Kleinere Schriften I (1835–1839). 2., durchges. Aufl. (Gesammelte Werke, 8). Hrsg. von W. Schuffenhauer. Berlin, Akademie-Verlag, 1982, 208–218.

¹⁷¹ Vt tema ajaloometafüüsika analüüsi historismiloo ja kultuuriteaduste kontekstis: **Scholtz, G.** Schopenhauer und die Geschichte (1988/91). – Ders., Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis, 108–129. (Eesti keeles: **Scholtz, G.** Schopenhauer ja ajalugu. [Tlk M. Kivimäe.] – Looming, 1999, 4, 592–606.) – Vrd ka **Nietzsche, F.** Das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur (1872). – Ders., Werke in vier Bänden, IV, 537–540.

¹⁷² **Solovjov, S. M.** Izbrannõje trudõ. Zapiski. Izd. podg. A. A. Levandovski, N. I. Tsimbajev. Moskva, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1983, 272.

¹⁷³ **Mehring, F.** Über Nietzsche (1898/99). – Ders., Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. Hrsg. von D. Bergner. 2., veränd. und erw. Aufl. Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun., 1975, 205.

ja kurja” on tobe suurustlemine, kui see peab olema üleinimsuse parool, aga sel on kindel mõte protestina vastiku moraliseerimise vastu, nagu see on maad võtnud kodanlikus ajaloo- ja nimelt kirjandusajalookirjutuses.¹⁷⁴ Võiks öelda, et vana kooli sotsiaaldemokraadina olid Mehringi kirjutised Nietzsche (“Kapitalismi filosoofiast”, “Nietzsche asjus”, “Nietzsche sotsialismi vastu”) erudeeritumad ja tasakaalukamad kui tema kommunistidest järelkäijatel. Oma tekstides andis ta sõna ka ajaloolasele ja esseistile Karl Hillebrandile (1829–1884), sellele teadaolevalt esimesele “nimekale kriitikule”, kes arvustas Nietzsche traktaati “Ajaloos kasust ja kahjust elule” kohe ilmumisaastal positiivselt ning keda Nietzsche veel 1888. aasta lõpul “Ecce homos” (1908/11)¹⁷⁵ selle eest vastuülistava tänuga meenutas. Mehring osundas nõustuvalt Hillebrandi poolt (Nietzsche Hegeli-kriitikaga seoses) esile toodud asjaolu, mis on motiivina etendanud osa vaoshoitud suhtumise kujundamisel Nietzschele ka hiljem, XX sajandil: “Mitte tahta näha, et Hegel viis süsteemi saksa hariduse põhiidee [...], tähendab kas eirata Saksamaa vaimset ajalugu Herderist Feuerbachini või kujutada Saksamaa panust euroopa tsivilisatsiooni väärtusetuna.”¹⁷⁶ Vaimse traditsiooni kui sellise ignoreerimine mõnes ajaloo teaduse harus (nt ideeajaloos) oleks ajaloolasele nonsens ja võrduks oma teadusharu uurimisobjekti kaotusega.

Kriitikaga, seejuures Nietzsche tüüpi arrogantse kriitikaga, mis on suunatud konkreetsete ajaloolaste või nende koolkondlike moodustiste ja meetodikate vastu, on aga nõnda, et selles tuleb terad eraldada sõkaldest. Põhjusi, miks teaduslikkust hindav ajaloo uurija, kellel on kujutus objektiivse tõlgenduse astmeist, ei saa ajaloomõttele Nietzschele igas tema kriitika punktis järele kiita, on mitu (sama käib Hegeli ja E. v. Hartmanni ajaloo filosoofia esituste kohta Nietzsche poolt 2. “ajakohatus vaatluses”). Muidugi pole neid võimalik siinkohal loetleda ega analüüsida, vaid üksnes paari meie teema probleemide jaotuse seisukohalt olulisemat nimetada.

(1) Ajaloolased Nietzsche silmapiiril olid moodsa ajaloo teaduse alusepanijad, kas klassikalise historismi eelkäijad (Niebuhr) või selle esindajad (Ranke), või siis nn Preisi koolkonna liikmed, kes “teise ajastu”, 1848. aasta järgse perioodi inimestena ja ajaloolaste uue põlvkonna “tegijatena” ka juba ise olid historismi klassikalise vormiga teadusesiseselt opositsioonis. Nii vaidlustasid nad ajaloolase “neutraalsuse” ideaali, taunisid liigset tsunftistumist elulisuse arvel (nt Droysen), tähtsustasid elupraktikast lähtudes uurija subjektiivsust objektiivse tunnetuse saavutamisel. Ranke isetuse-nõuet nimetas Heinrich von Sybel (1817–1895) moraalseks “hingetuseks” vähemalt 20–30 aastat enne Nietzsche täiesti analoogilist historismikriitika passust. Nietzschele omast antikvaarse ajaloosuhte kriitikat

¹⁷⁴ Mehring, F. Zu Heines Ehren (1906). – Ders., Aufsätze zur deutschen Literatur von Klopstock bis Weerth (Gesammelte Schriften, 10). Hrsg. von Th. Höhle, H. Koch, J. Schleifstein. Berlin, Dietz Verlag, 1975, 484.

¹⁷⁵ Vt Nietzsche, F. Ecce homo. Wie man wird, was man ist (Die Unzeitgemässen). – Ders., Werke, Zweiter Teil, 443 jj. (Eesti keeles: Nietzsche, F. Ecce homo. Kuidas saadakse selleks, mis ollakse. [Tlk ja järels J. Undusk.] Tallinn, Vagabund, 1996, 80 jj.)

¹⁷⁶ Tsit artiklist: Mehring, F. Über Nietzsche, 206.

võib aga leida juba 15 aastat enne teda ka Wilhelm Giesebrechtil (1814–1889). Viimasel on rahvastevaheliste suhete ajaloo kontseptina eos olemas ka nüüdse “*Beziehungsgeschichte*” lähedane idee.¹⁷⁷ See relativeerib aga Nietzsche preensiooni vastandada saksa ajaloolaste natsionalismile kosmopoliitne eurooplus, olla nende isamaalisusega võrreldes “hea eurooplane”. Vähemalt osaliselt ründas Nietzsche 1870.–80. aastail ajaloo käsitlemise printsiipe, mis teadusesiseselt olid selleks ajaks kaotanud aktuaalsuse: juba tema kaasajal ning tema arvustamisest sõltumatult kujunesid teaduses nn kriitilise historismi algmed, mis ühe elemendina kuuluvad praegu ajalooteaduse aluste hulka. Nietzsche historismikriitika teooria- poole nõrk külg on selle üldisustaotluses, laiendamises kogu ajalookirjutusele, mõtlemata *historia* faasidele, ka sisemistele erinevustele ja arengutele. “Teooriad historismis” esitati valdavalt implitsiitselt, tähendab, uurimispraktikale tugineva historiograafilise töö vormistuses, mis on historistliku teorialoome eripära.¹⁷⁸

(2) Historistliku kultuuri produkt oma teravdatud ajalootajuga oli ka Nietzsche ise, hiljemalt 1910.–20. aastate vahetuseks taipasid seda Troeltsch (“Ta (Nietzsche) mõtles alati genealoogiates ja omas humanismi kultuuri”)¹⁷⁹ ja Meinecke, kelle arvates Nietzsche ammutas “oma jõu” historistliku kultuuri “peentest tunnetustest”, just selles viljeldud ajalooaridus andis oskuse hinnata “ka mitteajalooliste instinktide võimu ja tähendust ajaloolises elus” (“Nietzsche paljastatud historismi ohte ei hakata seetõttu ka eitama”).¹⁸⁰ Kuid Nietzsche kriitiline positsioon umbes 15 kriitika-aasta jooksul on vastakas, eriti ta hilisem ajalookriitika on sõnaosavusele

¹⁷⁷ Vt **Giesebrecht, W.** Die Entwicklung der modernen deutschen Geschichtswissenschaft. – HZ, 1859, 1, 1–17, eriti 9 jj. – Rahvusvahelistunud maailmale vastava “komparatiivajaloo” teooria ja taotluste kohta tänapäeval vt: **Kocka, J.** Comparison and Beyond. – History and Theory, 2003, 42/1, 39–44. Jürgen Kocka on ka juba 10 aastat tagasi sidunud ajaloolaste taastuva huvi “suurte seoste” uurimise vastu ärapöördumisega “ajalookultuuri mängulisest esteti- seerimisest”, see tähendab, “otsekui post-postmodernse pöördega” (vrd **Kocka, J.** Perspektiven für die Sozialgeschichte der neunziger Jahre. – Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro- Historie. Eine Diskussion. Hrsg. von W. Schulze. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 33–39).

¹⁷⁸ Vt selle kohta **Rüsen, J.** Theorien im Historismus (1980). – Ders., Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1993, 95–113.

¹⁷⁹ **Troeltsch, E.** Die Krisis des Historismus. – Die Neue Rundschau. XXXIII Jg. der freien Bühne, 6. Heft, 1922, 586. (Artikkel, mis probleemajaloolisest vaatevinklist on kuni 1980. aastateni olnud üks kõige sisukamaid historismikäsitlusi üldse, kujutab endast Troeltschi samal aastal ilmunud suurteose “Historism ja selle probleemid”, milles Nietzschet peetakse “vaimu- teaduslikuks revolutsionääriks” ja mida Wittram on korduvalt viidanud, lühikest eelkookuvõtet.) Troeltsch võttis Nietzschet ajaloo üle käiva väitluse partnerina, ka tegi ta selget vahet Nietzsche filosoofia ja nn Nietzsche-kulture vahel, aga seda on vaja teha tänapäevalgi. Populaarne Nietzscheanism, mida omal ajal kritiseerisid mitmed väljapaistvad sotsiaalteadlased, oli Troeltschile massikultuuri nähtus: see olevat “mood masside jaoks”, kus “neurasteenilised orjajahinged tunnevad joovastust ja naudingut härraskeele žargoonist” (**Troeltsch, E.** Die Kirche im Leben der Gegenwart. – Weltanschauung. Philosophie und Religion. Schriftleitung: M. Frischeisen-Köhler. Berlin, Verlag Reichl & Co., 1911, 447).

¹⁸⁰ **Meinecke, Fr.** Persönlichkeit und geschichtliche Welt (1918). – Ders., Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, 51.

ja iseteadvusele vaatamata pealiskaudne: see on “kõiketeadja” literaadi “nägemuslik” kriitika, mida professionaalne ajaloolane tõrguks võrdlemast ta kaasaegsete saksa juhtivajaloolaste teadusliku esseistikaga. Nietzsche arutlused faktuaalse ja fiktsionaalse vahekorras ajalookirjutuses koos väitega maailmaajaloo viirastuslikkuse kohta (“Kõik ajaloolased jutustavad asjadest, mida ei ole eksisteerinud, välja arvatud kujutluses”)¹⁸¹ on paraku, võrreldes tolleks ajaks – 1880-ndate alguseks – kujunenud õpetustega ajalookirjutuse tüüpidest (Droysen) ja ajaloolase vaatlejapositionist (Burckhardt), absolutiseerivalt verevaesed. Nietzsche täheldus, et ajaloolasedki tegelevad “arvatavate sündmustega” viimaste mõju alusel ja mõju-loom on suur võim, sest arvamused arvatavast muutuvad üha uute “arvamuste ja tegude” motiivideks, on küll õige. On aga ilmne, et Nietzsche polnud kursis mõne oma ründeobjekti (nt Sybeli) ajalooteoreetiliste vaadetega, mida oli programmiselt väljendatud 1850-ndail, rääkimata ta põhiseaduslikku rahvusriiki toetavast poliitikateooriast, mida Nietzsche ei võinudki tunda (Sybeli konservatiivse liberalismi teooria fragmendid avaldati 1959. aastal).¹⁸²

Argument Nietzsche vastu on mingil määral seotud teaduse eetikaga, sellega, et ajaloolane ei nõustu oma kutseala historiograafilise traditsiooni vulgariseerimisega, selle tõlgendamisega “ükskõik kuidas”. Eeskätt ajalooteaduse ajaloolaste teatud jahe Nietzsche-distant, nagu see ilmneb näiteks historiograafialoolaste George P. Goochi või Ernst Breisachi standardteostes (Nietzschet mainitakse vaid möödaminnes, seoses Lamprecht'i või Burckhardtiga),¹⁸³ võiks olla mõneti “loomulik”. Ometigi ei anna see nõustumatus teaduslikule ajaloolasele veel küllaldast alust Nietzschet diletandina või tsunftivalise (ajaloo)filosoofilise kirjanikuna eirata, sealjuures tema satiirilise “õpetlaste” kriitikast¹⁸⁴ ja ühtlasi kunstilisest maailmakogemusest lähtuvast “teaduse esmakordselt problemaatilise, küsitavana” võtmisest¹⁸⁵ mitte välja teha. Vastupidi, sama eetika kohustab meid revideerima kaua püsinud, ajaloolise “normaalteaduse” kuningriigis edasi püsivaid lihtsus- tatud malle Nietzsche tegelikult mitmemõõtmelisest suhtest historismiga – selle

¹⁸¹ Nietzsche, F. Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile. – Ders., Werke in vier Bänden, III, 503.

¹⁸² Vt Seier, H. Sybels Vorlesung über Politik und die Kontinuität des “staatsbildenden” Liberalismus. – HZ, 1959, 187, 90–112.

¹⁸³ Vt Gooch, G. P. History and Historians in the Nineteenth Century. 4th Print. Boston, Beacon Press, 1968, 540; Breisach, E. Historiography: Ancient, Medieval & Modern. 2nd Ed. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1994, 305.

¹⁸⁴ Vt nt tema kuulsale fraasile “Zarathustra pole enam õpetlane” järgnevaid tekstikohti: Nietzsche, F. Also sprach Zarathustra I–IV. (Kritische Studienausgabe, 4. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari.) 3. Aufl. München, Deutscher Taschenbuch Verlag/Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1993, 160–162. (Eesti keeles: Nietzsche, Fr. Nõnda kõneles Zarathustra. [Tlk J. Palla, redig ja järelkirj J. Semper.] Tartu, Eesti Kirjanduse Selts, 1932, 131–133. – 2. trükk: Tallinn, Olion, 1993.) – Eesti ajaloolastest on nietzschelikule “kasutu ja viljatu teaduse” kriitikal reageerinud Peeter Tarvel oma üldpõhimõtetest siiani tähelepandavas humanitaarteaduste kaitses (vt Tarvel, P. Humanitaarteaduste hariduslikust väärtusest (1936). – Id, Demokraatia tulevik. Koost T. Karjahärm ja H. Runnel. (Eesti mõttelugu, 43.) Tartu, Ilmamaa, 2002, 119 jj).

¹⁸⁵ Nietzsche, F. Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus (1870/71). Mit dem Versuch einer Selbstkritik (1886). – Ders., Werke in vier Bänden, I, 584 jj.

teadusliku, esteetilise ja poliitilise kultuuriga. Tähendab, peale **historiograafia-
loolise** vaatepunkti, millest lähtudes saab korrigeerida Nietzsche suhtumist histo-
ristlikesse ajaloolastesse, on vaja meil asuda ka **probleemajaloolisele** seisukohale,
millelt võib näha Nietzschet teisiti, teisest rakursist.

Nietzsche, teisiti nähtuna, paistab meile esmajärgulise reageerijana historismi
arengukäigus kerkinud objektiivsuse ja relativismi küsimustele ning nende küsi-
muste kui historistliku kultuuri ühe põhiprobleemi püstitajana. Et meie pluralistlik
kultuur on sellesama probleemi pärija, mida teadus nimetab “historismi prob-
leemiks”, siis on tänases kultuuris olemas n-ö **nietzschelik moment**. Nietzsche
1874. aastal ilmunud traktaadi “Ajaloos kasust ja kahjust elule” suur probleemi-
looline tähtsus on selles, et seal käsitleti esimest korda mõlemat küsimust –
tunnetuse objektiivsust ja väärtuste relatiivsust – üksteisega **seostatult**.¹⁸⁶ Oma
täenduselt ajaloolisele mõtlemisele võiks seda võrrelda noore Benedetto Croce
1893. aasta traktaadiga narratiivajaloo teooriast “Ajalugu kunsti üldmõistele vii-
duna”.¹⁸⁷ Ajaloolaste probleem on see aga sellepärast, et ajalugu kui historismiga
otseselt seotud distsipliin või eriala peab sellises olukorras end kutsetegevuse alana
teaduslikult **õigustama**. Öeldes Droyseni sõnadega tema 1863. aasta programm-
artiklist “Ajaloos tõstmine teaduse astmele” – ajalugu peab teadusena määrama
“oma teooria ja oma süsteemi”.¹⁸⁸ Küsitavaks muutub ajalooteaduse võimalikkus
ning ajaloolane on sunnitud iseendalt küsima: mis on ajaloo kui teaduse tingimu-
sed, milline on ajaloolise tunnetuse omapära, milles on ajaloo otstarve?

Kui ka näiteks veel teadusuuendaja Marc Blochi hiljem paljudesse keeltesse,
sealhulgas 1983. aastal eesti keelde tõlgitud kuulus “Ajaloos apoloogia”, mis on
kirja pandud 1941/42. aastal ja esmalt avaldatud 1952. aastal, peab oma ülesandeks
valgustada probleemi “milleks on vaja ajalugu”,¹⁸⁹ siis on kogu seda raamatut läbiv
probleem – ajaloo võimalused ja õigustatus teadusena – vastukaja historismile.

(3) Probleemajaloo aspektist tähendab Nietzsche-revisjon kaht asja: esiteks, et
historismi ajaloos peab Nietzschele kuuluma palju **kesksem** koht, kui seda talle
just nagu historismiloo ääremärkusele mõönab traditsiooniline historiograafia,
mis on teda tõukeandjana ajaloomõtte kaasajastamiseks alahinnanud; ja teiseks, et
elufilosoofiat tuleb vaadelda kui historismiloo enda **struktuuri**, aga mitte nagu
väljastpoolt tulevat provokatsiooni või siis ajalooteadusele segavat kõrvaltegurit.

¹⁸⁶ Vt **Oexle, O. G.** Von Nietzsche zu Max Weber. Wertproblem und Objektivitätsforderung der
Wissenschaft im Zeichen des Historismus (1990). – Ders., Geschichtswissenschaft im Zeichen
des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne (Kritische Studien zur Geschichts-
wissenschaft, 116). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 73–94 ja 264–268, siin 74 jj.

¹⁸⁷ Nietzsche ja Croce traktaatide vahelistele puutepunktidele eelkõige positivismikriitika pinnal
on pööranud tähelepanu Ferdinand Fellmann: “Nõnda vaadates nihkub Croce tekst kui ka mitte
toonilt, siis ometi mõtteliikumisel Nietzsche teise “Ajakohatu vaatluse” (1874) lähedusse, mis
kujutab üht suurt etappi historismi eneseteadlikuks saamise protsessis.” (**Fellmann, F.** Einleitung:
Die Unvergänglichkeit der narrativen Geschichte. – **Croce, B.** Die Geschichte auf den allgemeinen
Begriff der Kunst gebracht (Philosophische Bibliothek, 371). Hamburg, Felix Meiner Verlag,
1984, XVII.)

¹⁸⁸ **Droysen, J. G.** Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft. – HZ, 1863, 9, 4.

¹⁸⁹ **Bloch, M.** Ajaloos apoloogia ehk Ajaloolase amet. [Tlk E. Tarvel.] Tallinn, Eesti Raamat, 1983, 6.

Nietzsche pole üksnes historismi arvustaja, “antihistorist”, vaid teatud mõttes ka historismi pärija, veel enam, arengulooline problematiseerija. Historistliku kultuuri ajalooküllasus tingis seemise vastureaktsiooni “järeletundmisele”. Jörg Salaquarda 1980. aastate detailuuringuist Nietzsche materjalide (visandite, plaanide, allikate) kohta tuleneb, et võtmetraktaadil “Ajaloos kasust ja kahjust elule” on kõrge intertekstuaalsuse aste, huvitav on avastus, et traktaadis “leidub terve rida mõtteid, mida Nietzsche jagab Grillparzeriga, ilma et kõigil juhtudel peaks sellepärast möönma otsest mõjutust”.¹⁹⁰ Ajalooline minevik, mis Nietzsche teadvuses hõlmab kogu euroopaliku kultuuriloo vanast ajast uueni, on ühtlasi tema vaimutoit “negativistliku” kriitikuna. Usutavasti seetõttu toimubki tema “väitlus minevikuga”, nagu öeldi juba 1960. aastail Nietzsche ajaloolist teadvust vaid Hegeli omaga võrreldes, “laial rindel” ehk “laiaulatusliku kultuurikriitika” vormis.¹⁹¹ Nietzsche ajalookriitika eesmärk, inimese **õige suhte** leidmine minevikuga, ei olnud aga nii destruktiivne ja irratsionaalne, kui võiks arvata. Tänapäevases mõistes oli see otsinguline, ajaloolast teadmist, meenutuse ja unustuse “jõude” inimeses sotsiaalse ja kultuurilise tegevusega seostav. Kriitika teravik oli – tema mustandite järgi – “**ajaloo** tähendus ühele **kultuurile** [*Bedeutung der Historie für eine Kultur*]”.¹⁹²

Alates 1960-ndate lõpust, 1970-ndate algusest maailma juhtivaks ajaloolaseks tõusnud Georg G. Iggers on 1990. aastail märkinud, et Nietzschel on kultuurikriitiline tähtsus ka nüüdisaegse ajalookirjutuse **põhialustele**. “... Hiljemalt Nietzschest saadik on muutunud problemaatiliseks ajalookirjutuse aksioomid – aksioomid, mis omal ajal moodustasid poliitilistele ajaloolastele, hiljem ka sotsiaalteadusliku orientatsiooniga ajaloolastele nende ajalooteadusliku töö aluse.”¹⁹³ Kui võtta Iggersi järgi ja Nietzsche mõtte horisondil ühte lausesse kokku kaks olulist aksioomi, siis oleks problemaatiline lause umbes selline: ajalugu on teaduslikult tunnetatav mõtestatud arengu protsess. 1970. aastate alguse Wittramile olnuks see tees lähedane “doktrinäärse iseloomuga” ideoloogiale, vähemalt niivõrd, kui võrd selles peitub hõlmava maailmatõlgenduse kaudu taotletav “absoluutne kehtivus” ja ühtlasi “vaimne valitsemine”.¹⁹⁴ Tema oli tolleks ajaks marksismikriitilisel seisukohal, et ajaloo ei ole kõik teadustunnetusega hõlmatav ega ka mõttekaks kuulutatav areng. Nietzsche oli selles mõttes filosoofiline antihegeliaan, et ajalugu ei olnud talle – osalt juba 1870. aastaist – mõistuspärane ja progressiivne, vaid midagi “eksperimenteerivat”. Vahest eriti selgelt ilmneb see hoiak tema 1880. aastate drastiliseski ülestähenduses ajaloolise progressi kohta.

¹⁹⁰ **Salaquarda, J.** Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung, 24.

¹⁹¹ **Fink, E.** Nietzsches Philosophie. 3., verbesserte Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1973, 8.

¹⁹² Tsit artiklist: **Salaquarda, J.** Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung, 22.

¹⁹³ **Iggers, G. G.** Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang. 2., durchges. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 10 jj.

¹⁹⁴ Ideoloogia mõiste ajaloolis-sotsiaalselt diferentseeritud käsituse kohta “hilisel” Wittramil vt: **Wittram, R.** Ideologie und Gesinnung. – BB, 1971, 5, 1–2 ja 8–10.

“**Progress.** – Et me ei eksiks! Aeg kulgeb edasi – me tahaksime uskuda, et ka kõik see, mis ajas on, läheb samuti edasi, – et areng ongi edasi-arenemine... See on väline mulje, millest satuvad eksitusse kõige mõistlikumad. Aga üheksateistkümnes sajand ei ole kuueteistkümnenädaga võrreldes edasimineks, ja 1888. aasta saksa vaim on 1788. aasta saksa vaimuga võrreldes tagasimineks... ‘Inimkond’ ei edene, ta isegi ei eksisteeri. Tervikaspekt on hiiglasuure eksperimenteerimistöökoja oma, kus mõni asi õnnestub, pudeneb laiali läbi kõigi aegade, ja ütle mata palju nurjub, kus igasugune kord, loogika, seos ning siduvus puudub. Kuidas me tohiksime mitte tunnistada seda, et kristluse esiletulek on *décadence*’i-[allakäigu-] liikumine?... Et saksa reformatsioon on kristliku barbaarsuse *recrudescence* [ägenemine]?... Et revolutsioon on hävitanud instinkti ühiskonna suureks organisatsiooniks?... Inimene ei ole looma suhtes mingi progress, kultuuri-hellik on araablase ja korsiklasega võrreldes nurisünnitis, hiinlane on õnnestunud tüüp, nimelt eurooplasest vastupidavam...”¹⁹⁵

Kui ajalugu ei ole pidev edukäik ja “kristlik inimene” ei ole selles arengu tipp, siis tuleb Nietzsche ka naturalistlik löök euroopaliku humanismi pihta. Nietzsche tegi sellega õigupoolest küsitavaks ühtse maailmaajaloo mõiste ja sisuliselt väitis, et viimane on “koodanliku maailma” väärtustega seotud minevikukohane projektatsioon. Tema progressikriitikas mängis kaasa kristluse ajaloo põhjal kujunenud veendumus, et arengul on mitmeid juuri, suundi ja vorme. Algsete üle võivad hakata domineerima “teised juured” ning kasvatada arengu käigus “väär vorme”, mis vaid ekspluateerivad kristluse algataja “püha nime”, on vaid formaalselt kristlikud. “Mida Kristus eitas? – Kõike, mida tänapäeval nimetatakse kristlikuks.”¹⁹⁶ Võiks öelda, et Nietzsche muutis oma “dekadentsi’-liikumise” ideega probleemseks sellise ajalookirjutuse “aksioomi”, mis oli antropoloogiliselt fikseeritud teatud maailmaausundile.

Mingi paralleel Nietzsche ajaloolise skeptitsismi juurde on olemas ka ühes Wittrami 1950. aastate märkuses, mis omal ajal äratas tähelepanu ja leidis Iggersilt endalt äramainimist ta “Saksa ajaloo teaduses” (1968/71),¹⁹⁷ tõi küll, kontekstuaalse nihkega ja seetõttu mitte enam päris adekvaatselt. Lähtudes Burckhardti inimolemuse käsitust vaagivate arutluste üldisest kontekstist, siirdas Wittram ajaloolise relativismi probleemi “fikseeritud inimesepildile”, millega ajaloolased töötavad, ja solidariseerus “historismi tunnetusega”, mis tegevat nüüdisaegsel ajaloo teadusel raskeks apelleerida universaalsele inimloomusele. Seda teravustas lause: “Kas on tegelikult [...] leida eest midagi ühist neandertallase ja Goethe vahel?”¹⁹⁸ Nõnda osutas Wittram, et uusim ajal saab antropoloogilise orientatsiooniga ajaloolastele probleemiks ka humanismi aluste projitseerimine minevikku. “Ainuliselt ja konstantselt inimliku määratlemine valmistab raskusi mitte viima-

¹⁹⁵ Nietzsche, F. Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, 153.

¹⁹⁶ Samas.

¹⁹⁷ Iggers, G. G. Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971, 337.

¹⁹⁸ Vt Wittram, R. Das Faktum und der Mensch. Bemerkungen zu einigen Grundfragen des Geschichtsinteresses. – HZ, 1958, 185, 68 (R. Wittrami tsitaat teoloog O. Weberilt).

ses järjekorras sellepärast, et kõik mõisted reedavad oma piiravat päritolemist teatud kindlatest ajaloolistest seostest (mõistus, vaim, kõlbeline vabadus, süüme, vastutus, mina-teadvus) – küll ilma et historiseerumine kui selline tarvitseks kahjustada tõesisaldust. Ajaloolise saatuse (*das Schicksal des Historischen*) kehtib loomulikult ka teoloogilise antropoloogia kohta. Teiselt poolt ei pääse me [...] antropoloogilisest fikseeringust ka siis mitte, kui selgitamisest loobume.”¹⁹⁹ Paraku ei pannud Iggers oma teoses Wittrami “teravat” lauset osundades tähele peamist, mis teatud määral lähendab Wittrami “isegi” Nietzsche käsitusele progressist. Wittrami kriitikaobjekt oli üks teine, tema ajal domineerivaks pürginud “progressiivse” arengu “väärvorm” – nimelt “marksismi-leninismi enam või vähem ühtne ajaloolis-poliitiline antropoloogia”. Viimase sotsiaalsete ja vaimsete taotluste relativeerimisel pöördus Wittram küll eeskätt “läänemaailma” antropoloogia poole, kuid samas näitas ta ausalt kõigi ühtse inimesepildi, inimesekohase “ühise põhi-vaate” loomise katsete raskusi ja selle eelduste küsitavusi ajaloos.

Siingi on Nietzsche ja Wittrami vahele paigutatavad Troeltschi kriisiarutlused 1920. aastaist, mil ta nentivalt kirjutas, et “vana uhke progressi- ja inimkonnamõiste” on historismi toimele lagunenu, muutunud “üksnes mööduvate, suhtelise kestvusega mõtte- ja kultuuriseoste” mõisteks.²⁰⁰ Eluks ühiskonnas ei vaja inimesed Troeltschi järgi enam “vaimset ühtsust” või “absoluut-monistlikku ühtsusepositsiooni” kui nende sotsiaalset (koos)elu “alles võimaldavat” tingimust, aja saatuseks olevat see, et “me lõpetame kogukondade pluralismis”.²⁰¹ Balti ajaloos sai selline pluralism ajalooliseks reaalsuseks tegelikult alles 1990. aastail, mingil relativismi mõjude neutraliseerimise tasandil võistleb sellega tänapäeva poliitikas “euroopa inimese” konstruktsioon, see on ka meie aja uus “individuaalne totaalsus”, kui siin kasutada Troeltschi terminit.

Nietzsche-küsimuse vaatlusele regionaalses kontekstis ajendab meid fakt, et balti ajalookirjutuse ajaloolased on läinud Nietzsche suhtest selle ajalookirjutusega vaikides, kui isegi mitte huvitult mööda. Historiograafiliste tööde autorite poolt sageli “suurimaks” balti ajaloolaseks nimetatud Wittrami tekstides on aga periooditi, läbi eri aegade, mitmeid jälgi tema huvist Nietzsche vastu. Jälgede selline olemasolu näitab, et see huvi on olnud püsiv. Küsimus ise on selles, et historismi “põhimõiste” ümber tõstetud probleemidega on Nietzsche – niihästi otseselt kui Troeltschi vahendusel – puudutanud Wittrami “aksioome”, mis on ta ajalooteadusliku töö aluseks. Erinevalt Nietzschest Max Weberini viivast teest, mida on nüüdseks ka detailselt uuritud, asub Wittrami historismi loogika Nietzschest Ernst Troeltschini viival teel. See võib olla tema Nietzsche-konteksti unustamise üks lisategur, sest ka Troeltsch on ajaloolaste jaoks olnud üsna kaua, 1980.–90. aastateni, Weberi varjus ja “Troeltschi ‘historism’” on saanud kirjanduses omaette tiitel-mõisteks alles 2001. aastal.

¹⁹⁹ Vt **Wittram, R.** *Das Faktum und der Mensch*, 70–71.

²⁰⁰ **Troeltsch, E.** *Die Krisis des Historismus*, 577.

²⁰¹ **Troeltsch, E.** *Die Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten.* – *Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit*, 4. Hrsg. vom Grafen H. Keyserling. Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1923, 55 ja 61.

Nietzsche – käendaja reaktsioonis historismile (Wittram ja Keyserling)

Karl Jaspers esines 1935. aasta kevadel Groningeni ülikoolis Hollandis viie loenguga “Mõistus ja eksistents”, mille sissejuhatavas osas ta käsitles põhiliselt kahe XIX sajandi mõtleja – Kierkegaardi ja Nietzsche – suurt “ajaloolist tähendust” oma kaasaja “filosoofilise situatsiooni” mõistmiseks. Muu hulgas ütles ta siis, olles enne kõneldud taani filosoofist: “See, mida tähendab **Nietzsche**, on niisama vähe selgeks saanud. Tema mõju ei saavuta Saksamaal ükski teine filosoof. Aga näib, et iga hoiak, iga maailmavaade, iga meelsus võtab ta endale käendajaks [*als Gewährsmann*]. On võimalik, et keegi meist veel ei tea, mida see mõtlemine tervikuna endas sisaldab ja esile kutsub.” Ning samas ta lisas: “Seetõttu on igaühele, kes laseb Kierkegaardil ja Nietzsche endale mõju avaldada, ülesandeks jõuda ausalt selgusele järgmises: kuidas ta nendega tegelikult ümber käib, kuidas ta nendesse suhtub, mis nad talle on, mida ta neist teeb?”²⁰² Raske oleks leida Jaspersi uusajalikest stiilist täpsemat sõnastust, selgitamaks peale Reinhard Wittrami ajastupärasuste ka tema puhtisiklikku vahekorda “Nietzsche fenomeniga”: kuidas Wittram temasse suhtus, mida Nietzsche Wittramile tähendas, mida Wittram temalt sai ja temast tegi?

Vahest on esimese sammuna mõeldav toimimisviisi ühe Nietzsche-seoselise mõtlejaisiksuse (Wittrami) ajalooline võrdlemine teise Nietzsche-sfääri esinduskujuga (Keyserlingiga) XX sajandi baltisaksluses. Meie teemaringi ehk historismi temaatika seisukohalt näib see andvat küllalt alust kõnelda ühtlasi millestki sellisest nagu uuema baltisaksa intellektuaalse kultuuri teatud kaksipidisusest või kahest hingest.

Põgusa võrdluse järgi baltisaksa vaimuajaloo materjalil on enam-vähem selge, et kutseajaloolasele Wittramile pidi Nietzsche tähendama midagi hoopis muud kui näiteks baltlasest natuurfilosoofile krahv Hermann Keyserlingile (1880–1946). Nagu Schopenhauer pidas Keyserling “tõeliselt eksaktset” ajalookirjutust võimatuks, tema historiosooftas esinev “üleajaloo” (*Übergeschichte*) mõiste, tähistamaks inimkonna uut, kõrgemat ja üldisemat seisundit (“oikumeenilist pingeseisundit”), kus tavalisi ajaloo probleeme enam ei kerki, on formaalne laen Nietzschele. Formaalne seepärast, et on nietzscheliku mõistetarvituse arendus, selle ümbermõtestatud variant. Võib-olla tuleks noort Keyserlingi (tema 1906.–07. aasta Berliini-perioodi teose “Surematus” mitmete asjatundlike Nietzsche-kommentaari alusel)²⁰³ lugeda ka professionaalse filosoofilise Nietzsche-retseptiooni alustajaks nn Balti kultuuriruumis. Wittramist põlvkonna võrra vanemana näib olevat Keyserlingi rohkem köitnud tunnetusliku ehk kognitiivse relativismi üldprobleem

²⁰² **Jaspers, K.** Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. 4. Aufl. München, Zürich, R. Piper, 1987, 30.

²⁰³ Vt nt **Keyserling, H. G.** Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt. München, J. F. Lehmanns Verlag, 1907, 173, 182, 192, 235, 286 jj.

kui ajaloo relativismi problemaatika. Keyserling kujutles Nietzschet enda poolt 1920. aasta sügisel Darmstadtis asutatud Tarkuse Kooli vaimse patroonina ning jättis oma kaasaegseile mulje, et ta ise on “Nietzsche järel” Euroopa-idee “parim kehastaja”.²⁰⁴ On märkimisväärne, et Keyserlingi enda avatus ja sallivus ei tulenenud “liberalismist”, vaid oma “parteideülese” missiooni teadvusest: “Tarkuse Kooli ajalooline eesmärk ei ole midagi muud kui oikumeenilisele pingele teed rajada.”²⁰⁵ Keyserlingi 1919. aastast korraldatud foorumitel osalesid inimesed sõltumata usutunnistusest, rahvuskuuluvusest ja maailmavaatest, teiste seas näiteks ka juhtiv historismiteoreetik Troeltsch. Erinevalt Wittrami natsiperioodist oli Keyserling rahvussotsialismi ja Kolmanda Riigi veendunud vastane, ta käitus nende arvustajana, kui mitte isegi põlgajana.²⁰⁶ Isiksuse kõrval ei olnud “rahvas” ja “rahvus” Keyserlingi silmis tähtsad kategooriad, ometi on ta oma teostes esitanud nende kohta üsna palju populaarfilosoofilisi seisukohti (mõni on sobiv “euroideoloogia” lööklauseks, mõni on pseudoaristokratism). Universalist Keyserlingi vaadetes rahvusliku “elumaailma” seosest inimese intellektuaalse arenguga on tähelepanekuid, mis pole veel kaugeltki aegunud, ent Wittrami teaduslik-süsteemsete analüüsidega rahvuslusprobleemide alal need siiski võrdlust ei kannata. Teadus vaimseks jõuks pidanud Wittram ei teinud teadustõe taoliste akadeemiliste väärtuste hindajana elus samasuguseid järeldusi nagu Keyserling, kes pigem tahtis filosoofia teaduslikuks distsipliiniks muutmise peatada, analüütilise “teaduse”-tegemise juurest esoteerilise “tarkuse”-taotlemise juurde tagasi pöörata. Niihästi Schopenhaueri ja Nietzsche kui ka Bergsoni, Dilthey ja Simmeli mõjulise elufilosoofia traditsioonis moodustab oma mõtlemise väljakujundamisel küll saksa orientalistide teadustööga (P. Deussen, H. Oldenbergi, R. Wilhelmi uuringute ja tõlgetega) suhestuv, ent “läänelik-teaduslikule” vaimulaadile oponeeriv Keyserling isikupärase peatüki. Oma vaimseid püüdlusi “tarkusekoolina” institutsionaliseerides kirjutas ta 1920-ndate algul: “Nietzsche ootas, oma ulmas nähtud uue aristokraatia põhjendamise eesmärgil, sotsialistlike konvulsioonide ajastut ja seda me praegu läbi elame... Aga seda ainult möödaminnes. Jäagem põhimõtteliselt tõese juurde, mida Ida tarkus kätkeb, ning valgustagem sellest lähtudes omaenda teed.”²⁰⁷ Ka Tarkuse Kooli aastaraamatute järgi otsustades on “Ida tarkus” Keyserlingi spekulatiivne konstrukt ja konstant, “põhimõtteliselt tõese” valdkond ajaloolise kultuuri muutumises. Historism kui relativism taandatakse Keyserlingil tarkuse “kehastumise” kaudu nii vanaaja (nt Buddha ja Konfutsius) kui moodsate aegade isiksustes (nt Goethe ja Tagore), sest tarkus jäävat tarkuseks, ja kehastuste mõistmine olevat vahetu *Erfassen* (adumine), mitte *Wissen* (teadmine). Tunnuslik on, et “metafüüsiku” seadis Keyserling vaimses hierarhias “ajaloolasest” ning “ajaloo-

²⁰⁴ Reichs philosophischer Almanach auf das Jahr 1923. Hrsg. von P. Feldkeller. Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1923, 133–139, siin 137.

²⁰⁵ **Keyserling, H. G.** Wiedergeburt. Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1927, 31.

²⁰⁶ Vt nt **Thiess, F.** Baltische Begegnungen. – Jahrbuch des baltischen Deutschtums, X, 1963. Hamburg-Hamm, Harry v. Hofmann Verlag, 1962, 10–11.

²⁰⁷ **Keyserling, H. v.** Loov tunnetus. [Tlk I. Vene.] (Eesti mõttelugu, 22). Tartu, Ilmamaa, 1998, 157 jj.

filosoofi” omakorda “kirjeldavast ajaloolasest” kõrgemale,²⁰⁸ samas võib kahelda, kuivõrd selline “tõointuitsiooni” mõistele toetuv astendus on vaadeldav tõdede hierarhia probleemina.

Kultuuris elades oleme pidevalt selle ajaloolises struktuuris, mitte lihtsalt seda struktuuri asendavas “metafüüsilises tegelikkuses”, ja Keyserlingi vahendite kõrval on tarvis ka Wittrami meetodit. Peale aimdusliku “intuitsiooni” ja mõttelise “visiooni” on meil vaja muudki suunajat, ennast selles struktuuris ajalise, sotsiaalse, kultuurilise muutujana, ühtaegu endana ja teisena määratleda aitavat “teadmust”. Et ka teada, mis see tarkus on, ja osata eristada, mis moel see kelleski teatud ajastul kuju võtab ning millise publiku jaoks see endast teatud põhjustel tarkust kujutab (muidu aetakse taga “üleajaloolist” illusiooni või olematut “traditsiooni”). Maailmas on olemas kultuuriti erinevaid tarkuseõpetusi, mis kõnelevad teatud eluvormis sisse töötatud praktikatest inimolule vältimatute ülesannetega toimetulekuks. Igasugune tarkuselugu vajab meilt edastamiseks paratamatult ajaloolist mõtestamist, selle kultuuriteaduslikud vahendid on peale andmete kirjelduse ja võrdluse ning etappidest koosneva tõlgenduse ka muutuvad väärtustused. Tegelikult lähtus Keyserling 1910. aastail progressikriitika ja kultuurirelativismi platvormilt, ning väites, et kultuur ei tipne “modernse kultuuriga”, tegi ta väärtuste relatiivsusest oma ajaloovaatluse põhimõtte – seda asus ta ise hiljem ületama. “Enam ei kõlba antud aja euroopa kultuuri ideaaliks seada. Sotsiaal-eetiliselt iseloomult seisame Kaug-Ida rahvastest tagapool, spekulatiivses suhtes ületasid meid vanad indialased, plastilises suhtes hellenid. [...] Meie, XX sajandi eurooplased, ei ole kindlasti mitte kõiges loodu kroon. – Siis veel ‘loodusrahvaste’ probleem: kas on sellist probleemi üleüldse olemas? Võib-olla, aga võib-olla ka mitte.”²⁰⁹ Wittramilt leiame alles 1950. aastail seoses kolonialismi probleemiga samalaadset historistlikku kultuuripoliitikat, mis teeb küsitavaks, sest ajalisel tingituks, kõik Euroopa-kesksed väärtushoiakud, millega õigustatakse oma poliitilist ülimust maailmas.

Lähtudes nn historismikriisi kontekstist Baltikumis, millesse nad baltisaksa õpetlastena mõlemad kuuluvad, tuleb aga silmas pidada järgmist. Kui tahes lahknev Keyserlingi spekulatiivne ajaloo filosoofia Wittrami kriitilisest ajalooteadusest ja tema suhtumisest Nietzschele ka pole, olid nende mõlema 1920.–30. aastate projektid – universalistlik tarkusepraktika ja partikulaarne rahvaajalugu – kogu maailmavaatelise vastandlikkuse juures sarnase funktsiooniga. Niisamuti kui “rahvauhisus” (Wittram) oli “vaimukosmos” (Keyserling), ehkki teistsuguse vormina, **reaktsioon historismile**. Rääkides “relativismi ületamisest” 1923. aasta Darmstadti ettekandes “Maailmavaade ja elukujundus”, märkis Keyserling, et relativism “ei või meile, inimestele, tähendada viimast sõna”.²¹⁰ Olulisi viiteid relativismi isiksusliku ületamise püüde mõistmiseks sisaldab juba Keyserlingi

²⁰⁸ Vt nt Keyserling, H. G. Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie. – Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1912, III, 69 ja 73.

²⁰⁹ Keyserling, H. G. Unsterblichkeit, 19.

²¹⁰ Keyserling, H. G. Wiedergeburt, 74.

15 aastat varasem Tallinna-ettekannet "Indiviid ja ajavaim" (detsembrist 1908) koos selles sporaadiliselt esineva "ajavoolulise" nietzscheanismi kriitikaga. Filosoof apelleeris "kõrgema inimsuse" saavutamisele, see sündivat vaid enesearendusest, "enesekultuurist" (*Selbstkultur*), mis olevat "produktiivse inimese" tunnus ja ainsana "kestvusele määratud".²¹¹ Just samuti nagu rahvalik-kogukondlik Wittramil, oli Keyserlingil isiksuslik-vaimne mõeldud vastulausena subjektivismile ja individualismile kui oma aja tendentsidele.

Kuidas on ühitatav oluline fakt, et Wittram põhimõtteliselt aktsepteeris (kuigi mitte ilma reservatsioonideta) "elu teaduslikustamist" moodsas kultuuris, faktiga, et just selle vastu Nietzsche protesteeris, väites elustiilia prioriteetsust teaduste tegemise ees ja kaitstes (mitte ainult teaduslikult reeglistatud) ajaloo mõtestamise tüpoloogilist mitmekesisust? Kuidas suhtuvad omavahel Nietzsche 1870. aastate mõtted "ajaloo haigusest" Wittrami mõtisklustega "ajaloo kriisist" – kriisist, mis ei tulevat ajalukku väljast, vaid peituvat tema enese olemuses? Selle kohta võib mõningase ettekujutuse saada ka ühest Wittrami 1960. aastate keskpaiku Nietzschet kaasavast refleksioonist (ajaloo)teaduse mõiste, ajaloolis-kriitilise meetodi ning elu ja teaduse vahekorra üle.

Wittram kutsus Nietzsche tunnistajaks ajaloolase ametile. "Kõige sügavamate muutuste hulka, mida ajaloovaatluses kutsub esile teaduslik ajalugu, kuulub see, et pärandatu ühe osa allahindamine üksnes antikvaarse ajaloona on kaotanud iga-suguse mõtte. Kõrvalise ning kaugenenu upsaka diskvalifitseerimise vastu võib kutsuda tunnistajaks juba sellesama Friedrich Nietzsche, kes välkteravalt kirjutas "ajaloolise haiguse" vastu ja kaitstes meid "laibaleha" eest. Ühes ülimalt vaimurikas aforismis aastast 1880 märkis Nietzsche, et kogu ajalugu – nagu ta arvas, suure inimese pärast – "pannakse uuesti kaalule": "ning tuhat mineviku saladust poeb oma peiduurgastest välja – päikese kätte. Pole sugugi ettenähtav, mis kõik veel saab ükskord ajalooks. Minevik on võib-olla ikka veel oluliselt avastamata!" Selle tunnetuse tõde ei tarvitse kitsendada suure inimese "tagasiulatuvale jõule": teadusliku uurimise katkematus protsessis võivad halliks tolmunud igavad asjad sattuda ootamatult mõistvasse valgusse, mis taasäratab nende värvid ja annab neile tagasi tähenduslikkuse väärkuse. Küll ainult ühel eeldusel, mis ühendab loodus- ja vaimuteadust: eeldades äärmist täpsust detaili tajumisel."²¹² Oleks väär näha siin ajaloolist positivismi nietzschelikus rüüs, sest tegemist on apelliga heuristikale, kutsega uuesti- ja teisiti-küsimisele. Mitte juhuslikult ei oletanud Wittram ühes teises sama perioodi ettekandes, et kui moodsa teadlase töös "mõni ajaloo-pilt õnnestub", on sellel rohkem lähedust "täna mõtlema maalikunstiga" kui vana historistliku ajaloomaaliga.²¹³

²¹¹ Vt **Keyserling, H. G.** Individuum und Zeitgeist. Rede gehalten zu Reval am 15. December 1908. Leipzig/Reval, Rudolf Hartmann/Kluge & Ströhm, 1909, 20 jj.

²¹² **Wittram, R.** Die moderne Geschichtsforschung und die baltische Tradition, 56–57.

²¹³ Vt **Wittram, R.** Die Zukunft in den Fragestellungen der Geschichtswissenschaft. – **Wittram, R., Gadamer, H.-G., Moltmann, J.** Geschichte – Element der Zukunft. Vorträge an den Hochschultagen 1965 der Evangelischen Studentengemeinde Tübingen. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, 32.

Ühtlasi on tunnuslik “täenduslikkuse vääriskuse” väljend. Wittrami tekstides 1950. aastate lõpust 1970. aastate alguseni on tuvastatav eemaldumine positivistlikust tõsiasjakirjeldusest, ajaloolise “faktograafia” (*Faktographie*) mõistest, ja selle asemel järjekindel hermeneutilise tõlgendamise kategooria “täenduslikkus” (*Bedeutsamkeit*) kasutamine. Täenduslik ei seonu siin faktilise õigsusega, vaid kultuurilist tähendust omavaga, sellega, mida nähtus ajaloos kellegi jaoks tähendab, mille poolest see talle on tähtis ning miks ta seda tähendust vajab. Historismi teoorias on “täenduslikkus” määratletud ka kui “kategooria mitteilmse, süva- ja tagamõtte jaoks”.²¹⁴ Kutsudes Nietzsche tunnistajaks ajalookäsitluse muutunud eesmärkide asjus, tegi Wittram seda hermeneutilise mõttesuunitluse raames.

Pidades silmas teatud ajalõikude erinevat kaalu isiksusele, teaduse muutuvaid arengusuundi ühiskonnas, poliitilist kliimat, tuleb veel küsida: kas saab fikseerida eri etappe Wittrami pöördumises Nietzsche poole? Seda enam, et vaadates 1972. aasta lõpul (mõni kuu enne surma) veel kord tagasi 1945. aasta *Zusammenbruch*’i järgsele ajale, kui Nietzsche aktsiate kurss saksa ajalookultuuris oli madalaim, tõstis Wittram oma tolle perioodi tugilektüürist esile “kristlikku mõtlejat” Lutherit ja Karl Marxi, rõhutades – antagonismide alahindamise eest **hoiatavat** “dialektikut Marxi”.²¹⁵ Miks kandus Wittramil “hoiatuse” metafoor, mille kandjaks tal 1937/38. aastate ümber oli Nietzsche (“Nietzsche hoiatushüüd, mida ei võetud kuulda”),²¹⁶ edasi Marxile, on ehk ajastu **poliitilises** seoses arusaadav, aga kas Marx tähendab siinkohal ka (nagu ortodoksses marksismis) otsekohe Anti-Nietzschet? Usutavasti mitte, näiteks eelneva võrdluse osapool Nietzsche-konteksti raames, Keyserling, on 1936. aastal avaldanud samuti tunnustust Marxile, isegi sõltumata tema majandusõpetuse või ajalootooria paikapidavusest.²¹⁷ Oletada võib, et Marx ei asendanud Wittrami jaoks Nietzschet. Vahel pöördus ta Marxi poole ka marksismiga peetava teadusliku poleemika huvides, nii näiteks väitluses (eesti ja läti) nõukogude ajaloolastega kaitses ta Marxile toetudes – praegu sotsiaalteadustes tunnustatud – teesi, et progress ja regress võivad ajaloos olla “dialektiliselt ristatud”.²¹⁸ On tõendeid, et nii nagu sotsiaalsete antagonismide alal Marx, jäi Wittramile elu ja ajaloo suhetes hoijatajaks Nietzsche. Selle tunnistuseks on 1968. aasta suvesemestril peetud lõpuloeng üliõpilastele, kus Wittram tegi enda poolt samas üle 10 aasta varem öeldule (auto)kommentaari. “Võib aga ka olla [...], et me peame end ahnete varjude eest kaitsma, et lahkunud istuvad meie juurde lauda ja söövad meie eest ära leiva, et nad panevad meid sadulasse ja lasevad kaasa ratsutada

²¹⁴ Vt **Scholtz, G.** *Bedeutsamkeit. Zur Entstehungsgeschichte eines Grundbegriffs der hermeneutischen Philosophie* (1989/91). – Ders., *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis*, 254–268, siin 268.

²¹⁵ Vt **Wittram, R.** *Die Erheblichkeit der Forschung. Zum Problem der gesellschaftlichen Relevanz der Historie.* – *Saeculum*, 1972, XXIII/3, 225 jj.

²¹⁶ Vt **Wittram, R.** *Historismus und Geschichtsbewusstsein*, 555.

²¹⁷ Vt nt **Keyserling, H. G.** *Das Buch vom persönlichen Leben.* Stuttgart/Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1936, 96.

²¹⁸ Vt eriti **Wittram, R.** *Methodologische und geschichtstheoretische Überlegungen zu Problemen der baltischen Geschichtsforschung.* – *ZfO*, 1971, 4, 606 jj.

sinna, kuhu meie ei taha. Ajalugu võib meid halvata ja nõrgestada, ära nõiduda ja ebategelikustada. Nõnda jääb meile kõrva Nietzsche kuuluse hoiatus: ärge suhelge liiga palju surnutega, muidu hakkab läpastushais teile endale külge!”²¹⁹ Kas meil on nüüd küllalt alust väita, et elu ja ajaloo tasakaalu ehtnietzschelik probleem läbib Wittrami ajaloolist mõtlemist ühe selle püsitemana – ainult tema didaktiliseks võtteks ei saa seda mõtteorientiirina esinevat korduvmotiivi ju pidada?

Meie küsimused on omal kohal seetõttu, et vähemalt alates Riia ettekandest “Ajalooteadvus ja ajalookäsitlus baltisaksluses” (7. detsembril 1934) ning lõpetades Bad Godesbergi ettekandega “Moodne ajaloouurimine ja balti traditsioon” (25. juunil 1967) on tekstiliselt tuvastatav, et Nietzsche – kui ajaloo ja kogu historistliku kultuuri toimet elule vaagiv autor – mitte ainult ei läinud Wittramile ajaloomõtlejana korda, vaid ka teritas tema ajaloolast probleemiteadvust. Nietzsche poole pöördus Wittram peale selle veel oma esinduslikes Göttingeni loengukursustes “Ajaloohuvi” (1955/56 ja 1957/58) ning “Ajaloo pretensioon ja küsitavus” (1968/69). Nendele küsimustele tuleb siiski alles täpsemat vastust otsida, ja mõnes mõttes tuleb Wittrami-uurimine sellistele küsimustele vastuste otsimiseks isegi alles **vabastada**, teadvustades, et nn historismikriisi teema kaudu osaleb Wittram ühena vähestest tõsijaloolastest, nagu Keyserling omakorda elufilosoofilise kultuurifilosoofina, Nietzsche retseptsiioniloos.

KOKKUVÕTTEKS

Interpretatsioon ja autentsusprobleem

Kui jätta siin kõrvale teadusloolises uurimises viimastel aastatel enim kilbile tõstetud mõlemad “suured klassikud”, 1920. aastate algul surnud Ernst Troeltschi ja Max Weberi, kelle mõttemaailma valdasid Nietzsche seatud küsimused ajaloolisele kultuurile ja teadusele, siis võib öelda järgmist. XX sajandi juhtivatest saksa ajaloolastest mängis Nietzsche fenomen peale Wittrami sama olulist rolli vahest veel üksnes kahel: Nietzsche käsitusega historismist väidelnud Friedrich Meinecke (1862–1954) ja Nietzsche poliitilisi vaateid analüüsinud Theodor Schiederi (1908–1984) juures.²²⁰ Ühelt poolt Wittrami, teiselt poolt Meinecke ja Schiederi vahel on aga vähemalt kaks erinevust. Esimene silmatorkav erinevus nende vahel on ealine: Meinecke ja Schieder pöördusid Nietzsche poole peaaugjalikult küpses

²¹⁹ **Wittram, R.** Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte, 95.

²²⁰ Vt **Meinecke, Fr.** Persönlichkeit und geschichtliche Welt, 30–60, eriti 50 jj (aastail 1922–48 ilmus artiklist veel 4 taastrükki); **Schieder, Th.** Nietzsche und Bismarck. – HZ, 1963, 196, 320–342; vrd ka Schiederi Nietzsche-passust 1. “ajakohatust vaatlusest” (1873) ja selle kommentaari olulises artiklis: **Schieder, Th.** Grundfragen der neueren deutschen Geschichte. Zum Problem der historischen Urteilsbildung. – HZ, 1961, 192, 1–16, siin 13. (Metoodilise ajaloolase kohta üllatavalt omistab Schieder Nietzschele – “pragmaatilist, teaduslik-tehnilist kultuuri” soosima hakanud 1871. aasta “uue rahvusriigi” ja 1750.–1850. aastail “humanistlikku ja esteetilist kultuuri” arendanud “saksa vaimu” vastandlikkuse küsimuses – erilise võime “nägiljalikult [seherisch] väljendada ajaloolist tõde”.)

eas vilunud ajaloouurijatena, nende puhul võib rääkida ka järelrefleksioonist, Wittram aga juba noorena oma teadlasette algul, n-ö oma “tormi ja tungi” perioodil. Teiseks tuleb märkida sisulist erinevust: kui Meinecke oli historismi (ideeajalooline) uuendustaotleja ning kaemuslik estetik, Schieder aga väga hea (metodoloogiline) hilishistorist, kelle analüüsid on korrektsed ja nauditavad, siis Wittram tundub nendega võrreldes ajuti rohkem piirilkõndijana ka distsiplinaarses mõttes. Nii on ajaloolise meetodi rakendamiselki huvitav võrrelda kaht XX sajandi keskaajaga historiograafilise teoseanalüüsi näidist: Schiederi 1964. aasta eritlust Ranke “Uuema ajaloo eppohhidest” ning Wittrami 1954. aasta käsitlust Schirreni “Liivimaa vastusest”. Schiederi analüüs on teekond, ta avab üksteise järel ajaloolise galerii ukSED, Wittram aga lähtub konkreetsest situatsioonist, ja selle läbi ta otsekui punkteerib aega. Pole võimalik tõestada, kuid tohib oletada, et “situatsiooni” analüüsimise asetamine “protsessi” käsitlemisest tähtsuselt alati ettepoole Wittrami tekstides võib olla nõrgalt seotud ka tema Nietzsche-taustaga, nimelt 2. “ajakohatu vaatluse” kriitikaga XIX sajandi ajaloofilosoofia (maailma)protsessi mõiste pihta.

“Piirküsimused”, *Grenzfragen*, nagu kõlab ühe Wittrami raamatu – “Tulevik ajalooS” – pealkirja sõna, on wittramlikud küsimused elu ja teaduse, teadmise ja usu piirimaal. Need on (jällegi tema sõnaga) “ajavangistuses” olija küsimused. Võib-olla siin tekib teaduspraktika väliselt puhtsubjektiivne tunne, et Wittrami kujus leidub veel mingi “kvaasiteaduslik”, mõttelooline seos nietzschelike ideede ja algetega.

Umbes nii nagu Nietzsche peidab ka Wittramil see, mis on kultuuriline, enda loomulikes alustes midagi vastuolulist ja ajatumedat, vahetevahel pea kohatuseni ajas ulatuvaid kindlusetuse seisundeid, mis panevad teda edasi-tagasi pärima. Lühidalt – see on talle pidevalt midagi ühele ajaolukorrale kitsendavat ja ühtaegu sellest samast vallandavat, inimesele traagilist saamist pakkuvat. Nagu teada, on Nietzsche seoses sellega tähtsal kohal nautilised metafoorid, laevasõit ja mere-sadam, hilisel Wittramil tuleb analoogilises seoses kõne alla traditsiooni mõiste. Ometi pole ka traditsioonis midagi püsivat ja kindlat, see on Wittramil “sisukuse, kestvuse ja rahu” järele tuntava “väga inimliku iha” väljendus. Iialgi ei võivat selle juures unustada põhilist, faktilist – seda, “et meie kui inimesed jääme saadetuks (*ausgesetzt bleiben*) sellesse äärmiselt ohtlikusse olemasolemisse, mida nimetatakse ajalooks”.²²¹ Ajalool ei ole sellisena eesmärki, kuid on palju mõtendeid, selleks on ka traditsioonid, mida inimesed oma kultuuris loovad, aga needki, olles iseloomustatavad ajutistena, alluvad saamisele ja kadumisele. “Ka traditsioonid on üks ‘provisorium’. Hoosam tegelemine nendega näitab nende lõplikkust, muutuvust ja kaduvust.”²²² Kuigi siin pole tegu Nietzsche herakleitosliku “intuitiivse kujutlusega” maailmakäigust, vaid pigem kultuurilise ja poliitilise ajalookogemuse töötlusega meetodipärase teadusliku kaalutluse abil, valdab Wittrami mõtet asjade “mitte-enam-sama” olemise kujutlus. Et Wittrami radikaalselt historistlikus mõtlemises on erinevaid aspekte, on selge, mõnda neist, ajalooteaduse ja

²²¹ Wittram, R. Das Interesse an der Geschichte, 110.

²²² Samas.

kultuurifilosoofia piiritsoonis asuvat siirdeaspekti, võib aga rekonstruktiivselt hinnata ka mõttelooliselt nietzschelikuks.

Professionaalsed ajaloolased on suhtunud Friedrich Nietzschesse “üldjuhul” kuni XX sajandi viimase kümnendini pigem tagasitõrjuvalt kui omaksvõtvalt,²²³ ta ajaloovaateid on käsitlenud põhiliselt filosoofialoolased. Spetsiaaluurimust Nietzsche ideede retseptisioonist ühe või teise maa “tsunftiajaloolaste” hulgas ei ole minu teada veel kirjutatud, historiograafialoolaste tähelepanu on aga Nietzsche fenomen köitnud enamasti suhetes ja kõrvutuses Jacob Burckhardtiga. Teataval määral näib see olevat algul olnud nii ka Wittrami enda puhul, igatahes tema varases ajaloolis-poliitilises publitsistikas esineb vaheldumisi viiteid mõlemale. Milline oli selles Wittrami huvide tollases jaotuses Nietzsche ja Burckhardti vahel tema Eestist (Käinast Hiiumaal) pärit akadeemilise õpetaja Johannes Halleri (1865–1947) võimalik roll, on praegu raskesti määratletav. Haller hindas Burckhardtit just ajaloomõtlejana äärmiselt kõrgelt, ilmselt pole meie kultuuriruumiga seotud ajaloolastest mitte keegi kirjutanud Burckhardtist nii sügavalt ja lugupidavalt nagu Haller oma “Mälestustes”.²²⁴ Nähtavasti ainult tema juba surmahaige seisund ei võimaldanud Burckhardtil teda külastada soovinud noort Hallerit 1897. aastal Baselis enam isiklikult vastu võtta, mistõttu jäi ära nende vahetu kohtumine. Juhumärkuse Wittrami õpetaja Halleri kokkupuute kohta “Burckhardti vaimuga” leiab esmalt Nietzsche ja seejärel Burckhardti austajana ennast määratlenud filosoofilise

²²³ Vt **Hardtwig, W.** *Geschichtsstudium, Geschichtswissenschaft und Geschichtstheorie in Deutschland von der Aufklärung bis zur Gegenwart.* – Ders., *Geschichtskultur und Wissenschaft.* München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1990, 13–57; siin on (54) seoses Nietzsche 2. “ajakohatu vaatluse” eristusega, mida Hardtwig tõlgendab psühholoogiliselt, eristusena inimese “kolme ajaloolise põhivajaduse” ehk tema “minevikuhuvi psühholoogia” (monumentaalse, antikvaarse ja kriitilise “huvi”) vahel, muu hulgas öeldud: “See tüpoloogia on ajaloolaste teoreetilis-historiograafialoolises refleksioonis niisama hästi kui täielikult tähelepanuta jäetud, eelkõige küll sellepärast, et see paigutub antropoloogiliste antuste teaduseelsesse valdkonda, ajaloo teaduslikkuse konstitueerimiseks midagi ei anna ning tuleb Nietzsche põhimõttelisest vaenulikkusest positivistliku teaduskäsituse vastu otsekui alles välja prepeareerida; sellele lisandub kindlasti ka Nietzsche problemaatiline mõjulugu Kolmandas Riigis.” – Meieaegse Nietzsche-uurimise ja nüüdsete historismiuuringute tulemuste ühendamisel tuleb pidada siiani ajaloolaste hulgas ikka veel ringlevat arvamust, nagu tähistaks nietzschelik tüpoloogia mingeid “ajalookirjutuse” või ka “ajalookäsituse” viise, tõepoolest ekslikuks ja sellisena aegunuks. Nietzschele, nagu saab osutada tema traktaadi hoolikama analüüsiga, olid monumentaalne, antikvaarne ja kriitiline ajalugu ennekõike “elu” ja “ajaloo” vahelise seose või suhte kolm viisi, seega kolm nendevahelist “sidesustusviisi” (vrd ka **Albert, K.** *Lebensphilosophie*, 55 jj). “Monumentaalse ajaloo” kriitika oma nurgakiviks tegev ja muidu värsket lähenemisviisi demonstreeriv kodumaine ajalookäsitlus (vt nt **Tamm, M.** *Monumentaalne ajalugu. Mida me mäletame Eesti ajaloost?* – Vikerkaar, 2003, 10/11, 60–68) pole end – Nietzsche tüpoloogiale apelleerides – sellest ajaloolaste traditsioonilisest arvamusringist päriselt välja murdnud. Probleem on veel selles, et Nietzsche poole pöördudes ei peaks nüüdisajaloolane mitte ainult kasutama tema tüpoloogiat etteantud kriitikamallina, vaid sõandama esitada ka Nietzsche aadressil kriitilise küsimuse: kas elu ja ajaloo suhe on kirjeldatav ainult nende kolme viisiga?

²²⁴ Vt **Haller, J.** *Lebenserinnerungen. Gesehenes – Gehörtes – Gedachtes.* Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960, 210–213.

kirjaniku Hermann Hesse 1930. aastate mälestustest.²²⁵ Haller jõudis aga õppida tundma Nietzsche sõpra, Peterburist pärit ja Baselis kirikulugu õpetanud Franz C. Overbecki (1837–1905), XIX sajandi teise poole liberaal-teoloogilise historismi otsustavat kriitikut. Selle tutvuse kirjelduse põhjal on meil alust väita, et Halleri suhe Nietzschele oli pigem negatiivne, igal juhul mitte eriti sümpatiseeriv. Pidades silmas seda, et Overbeck jäi omas ajas autsaideriks, kuid et tema (Nietzsche poolt toetatud) mõtted kristluse suhtes kultuuriga avaldasid mõju I maailmasõja järgses teoloogilises situatsioonis, on Haller seoses tema pärastise tuntuks saamisega öelnud lühidalt välja ka oma arvamuse Nietzschest. “Väljaandja, tema (Overbecki) õpilane Carl Albrecht Bernoulli, tutvustas teda maailmale ning käsitles põhjalikult eriti tema vahekorda Nietzschega. Tolle kohta ei tea ma midagi öelda, sest mu vastumeelsus selle haiglase mõtlejakuju suhtes oli ammu ajast nii sügav, et ma vältisin alati temast kõnelemist Overbeckiga. Seda meelsamini vestlesin temaga taerialast, kirikuloost, ja seejuures, nagu ma usun, õppisin mõndagi, mida ei olnud leida üheski raamatus.”²²⁶ Baltluse kontekstis on Halleri suhtumine Nietzschele mõneti sarnane Schroederi omale, see teeb ta retseptiooniloolise mõjukanalina, mille kaudu Wittrami sattunuks Nietzsche ajalookriitika teele, vähetõenäoliseks. Samas on aga tähelepanuväärne, et väike Basel (“Baseli *intermezzo*”) oli Hallerile tegelikult suure vaimuelu kujund ja seega märksa enam kui geograafiline paik.

²²⁵ Vt **Hesse, H.** Beim Einzug in ein neues Haus (1931); Basler Erinnerungen (1937). – Ders., Bilderbuch der Erinnerungen. Hrsg. von F. Hofmann. Berlin und Weimar, Aufbau-Verlag, 1986, 158–179; 283–288. Hesse saabus Tübingenist Basellisse 1899. aastal; Haller töötas Roomast tulnuna Baselis 1897–1900 eradotsendina, olles 1897. aastal samas habilitateerunud kuulsa historioograafialoolase Eduard Fueteri juures (vt **Faulenbach, B.** Haller, Johannes. – Historikerlexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert. Hrsg. von R. vom Bruch und R. A. Müller. München, Verlag C. H. Beck, 1991, 123–124). Hesse meenutab 1931. aastal: “Väike ring inimesi Baselis, kes mind tookord vastu võttis ja harida aitas, oli täiesti läbi imbunud Jacob Burckhardti mõjust, kes alles äsja oli surnud ja kes pidi siis minu elu teisel poolel võtma järk-järgult sisse selle koha, mis varem oli kuulunud Nietzschele” (162) ja lisab 1937. aastal toonaste “noorte õpetlaste” kohta, keda ta seal “tundma õppis”, juurde: “Kõige sagedamini nägin ma Joëli, Wölfflini, Mezi ja Bertholet’i, ka Joh. Hallerit” (286). – Nagu teada, oli kreeka filosoofiale spetsialiseerunud ja ka Nietzsche uurinud Karl Joël esimene, kes 1918. aastal avaldas raamatu Burckhardtiist “kui ajaloo filosoofist”. Olgu arvesse võetud, et Halleri II maailmasõja ajal kirjutatud mälestused ilmusid Wittrami toimetatuna ja lühendatuna trükist 1960. aastal (vt ka **Rimscha, H. v.** Johannes Hallers Lebenserinnerungen. – BH, 1961, 3, 179–184), seega Hesse meenutustest umbes veerand sajandit hiljem. “Väike Eesti”, tema “baltlasest isa” noorusmaa, eksisteeris Hessele, kes seda maad kunagi ei näinud, ta enda tunnistusel vaid isa jutustustes (vt **Hesse, H.** – Baltisches Erbe. Fünfundsechzig Beiträge in Berichten und Selbstzeugnissen. Hrsg. von E. Thomson. Frankfurt a. M., Wolfgang Weidlich, 1964, 138–139). Eestist venestusajal lahkunud, aga “kodumaatunde” säilitanud Haller ei kodunenud Saksamaal kunagi: ehkki ta oli tulinäoline saksa rahvuslane, ei olnud ta hingelt natsionaalsotsialist. Halleri “trauma” avaldus selles, et ta ei sallinud eluaeg venelasi ja vene keelt – mida ei saa öelda Wittrami kohta, kes on nentunud Halleri “noorusaastaist pärit russofoobiat” (**Wittrami, R.** Nachwort. – **Haller, J.** Lebenserinnerungen, 277). Eesti keelt rääkis Haller seevastu – mälestuste järgi otsustades – “sageli ja meelsasti” (ka baltisakslastega) ning suhtus eestlastesse poolehoiduga. Ainus tekstikoht, kus hiline Wittrami kõneleb *expressis verbis* ajaloo irratsionaalsusest inimese suhtes, näibki olevat Halleri memuaaride järelsõna.

²²⁶ **Haller, J.** Lebenserinnerungen, 208.

Teatud kohametafoori tähenduses, arvestades Nietzsche õppetegevust Baseli ülikoolis ja pedagoogiumis (1869–1876/79)²²⁷ sel ajal, kui ta kirjutas ning avaldas “Ajakohatud vaatlused”, võib neid seiku meenutada. Kas ei võeta aga meenu- tamist kujundi abil ka ajaloolaste töödes sageli vaesestatult, üksnes “meelde- toomise” aktina?

Märkamata jäetakse, et pealtnäha lihtsast metafoorist koorub välja tihendatud kogus kultuurist arusaamiseks tähendust omavat teavet, meie ees on mitmeid isikuid, mõtteid, reise, paiku, seoseid, toimeid kätkev vägagi keerukas faktiline moodustis – paljusisaldav **kultuurifakt**.²²⁸ Kultuurifakt on sellisena ka teos – Nietzsche traktaat “Ajaloost kasust ja kahjust elule”. Niihasti mõnel loomisetapil jagatud autorsusega (nt teose osi dikteeris autor ühele sõbrale Carl v. Gersdorffile, korrektuuri aitas teha teine sõber Erwin Rohde) kui ka psühholoogilise tagasimõjuga autoriisiksusele (Nietzsche enesehinnangus mängis Salaquarda infol rolli esmapubli- liku – Wagnerite – pisut silmakirjalik arvamus). Teos on seega äärmiselt “subjekti- sõlteline” kultuurifakt, ka selle poolest, et ta näiteks Wittrami poolt omaksvõetuna saab just selleks teoseks, mis ta on balti ajalookirjanduses “meie jaoks”. XXI sajandi algul oleks ehk vaja tuua kultuurifakti teooria Balti historiograafia metodoloogiasse, et hoiduda sotsiologismist, objekti teatud “valmiskonstruimisest” sotsiaalsel või rah- vuslikul tasandil, arvestamata neid loometeoseid, produktiivse tegevuse “loomen- deid”, mis omandavad tähenduse subjektiivses osavõtus nendest, ajaloolase suhtle- misest nendega, ja kaitsta end sellega “ajavaimu”-skeemide üleannuse eest.

Episood teaduse sotsioloogias, et hüvastijätukõne Nietzschele pidas kutseline ajaloolane, 1890. aastate “meetodivaidluses” Lamprechtli sotsiaal- ja kultuuriajaloo innovatiivset projekti toetanud uuendusmeelne Kurt Breysig (1866–1940),²²⁹ kes ise jäi ofitsiaalsete ajaloolaste tsunftile kauaks ajaks autsaideriks,²³⁰ on faktina nii-

²²⁷ Vt selle kohta Nietzsche-biograafi Curt Paul Janzi spetsiaaluurimust, mis esitab ülevaate ka Nietzsche poolt käsitletud autoritest, teostest ja teemadest semestrite kaupa: **Janz, C. P.** Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869–1879. – Nietzsche-Studien, 1974, 3, 192–203.

²²⁸ Nüüdisaja kulturoloogias arendatava ”kultuurifakti” (*fait culturel*) teooria kohta, mida erista- takse “sotsiaalfakti” (*fait social*) kontseptsioonist, vt eelkõige: **Konersmann, R.** Kulturphilosophie zur Einführung. Hamburg, Junius Verlag, 2003, 106–123 ja 163–166.

²²⁹ Vt **Breysig, K.** Friedrich Nietzsche (1900). – Ders., Aus meinen Tagen und Träumen. Memoiren, Aufzeichnungen, Briefe, Gespräche. Aus dem Nachlass hrsg. von G. Breysig und M. Landmann. Berlin, Walter de Gruyter, 1962, 57–65.

²³⁰ Vt **Oestreich, G.** Die Fachhistorie und die Anfänge der sozialgeschichtlichen Forschung in Deutschland. – HZ, 1969, 208, 320–363. – Gerhard Oestreichi selles teaduslooliselt põhjanevas artiklis väljendatud seisukohta, et algul võrdleva sotsiaaaljaloo ja sotsioloogia ehk “ühis- konna-, riigi- ja kõlblusõpetuse” vahel kõikunud ja siis oma “Uusaja kultuuriloos” (1900/01) väl- jundi leidnud Breysigi ideed tekkisid “Nietzsche ja Spenceri mõjul”, kinnitab ka Breysigi eel- viidatud tekst, kus ta peab Nietzsche tähendust “ühiskonnateadusele” kui noorele “uurimisharule” võrreldavaks “ainult Comte’i, selle rajaja” panusega (vrd **Breysig, K.** Friedrich Nietzsche, 59). Nüüdisajal on hästi dokumenteeritud ja üldiselt teada fakt, et Nietzschest olid tugevasti mõjuta- tud kõik kolm 1850.–60. aastate paiku sündinud moodsa sotsiaal- ja kultuuriteaduse klassikut: Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Max Weber. Kuid sama kehtib ka industriaalühiskonna teo- ria ühe looja, sotsiaaaljalookirjutusele impulsse andnud “Nietzsche-järgse hegeliaani” Hans Freyeri kohta, kes noorena õppis Lamprechtli juures (vt **Muller, J. Z.** The Other God That Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism, eriti 29–39, 149–150, 174–175).

hästi unustuse hõlma vajunud kui ka – ühtaegu – küllalt sümboolne. Tsunftrimälu pole seda alles 1960. aastail publitseeritud teksti annaalisdesse kandnud. Ajaloo-filosoofina on Nietzsche aastail 1991–2000 siiski elanud üle pretsedenditu tõusu-aja, soliidsemates kõrgkooliõpikutes ja tekstiantoloogiates on leidnud tema mõtted ajaloost väljapaistva koha. Erakordse intensiivsusega on praegu käimas teaduslik Nietzsche-retseptioon Venemaal, 2001. aasta suvel korraldati näiteks Peterburis esinduslik rahvusvaheline Nietzsche-konverents,²³¹ käivitunud on uurimuste projekt “Maailma nietzscheaana”. “Postmodernismiga”, mille prohvetina Nietzsche sageli kujutatakse, samuti XIX ja XX sajandi lõpu kultuurikriitika “analoogia-tega”, mida tõmmatakse niisama sageli, ei tarvitse seda kõike automaatselt või konjunktuurselt siduda. Ometi on seda pidevalt tehtud, kusjuures nii või teisiti (kultuuri)poliitilise tagamõttega, (ajaloo)ideoloogilise eelistusega – poolt või vastu. Teatud rahvuslikud erisused, näiteks saksa ja prantsuse Nietzsche-retseptioonis, on seletatavad ka filosoofilis-kirjanduslike traditsioonide ja sotsiaalsete mõtte-stiilidega, erinevate “diskursustega”. Prantsuse neostrukuralismiga samaaegselt “kerkib taustal üleelusuuruselt esile Nietzsche kuju”: “See, kes siin jutule pääseb, on naerva mõistuse Nietzsche, mitte uue müüdi looja.”²³² Angloameerika vaim-ses maailmas on Nietzsche saanud fenomenist peaaegu modernsusjärgse mõtte “kreedoks”: “Nietzsche on kahtlemata (*undoubtedly*) tähtsaim XIX sajandi mõt-leja **postmodernismi** suhtes.”²³³

Ajaloolaste hulgas on autoriteete, kes usutunnistuslikku suhet Nietzschele ei jaga, nii näiteks on vastukriitikat teinud Kanti “valgustusprojekti” poliitikat kait-sev ajalookirjutuse teoreetik Jörn Rüsen: “Nietzsche on nihkunud postmodernse, mõistuse hävitusest lummatud intellektuaalse avangardi juhtkujuks.”²³⁴ Rüseni tuginemine neomarksist Lukácsi 1950. aastate sõnakasutusele (“mõistuse hävitus”), millega käis kaasas “Nietzsche filosoofia” ideoloogiline kuulutamine “sotsialistliku humanismi” vastu sihitud “imperialistlikuks vastandmüüdiks”,²³⁵ on märk

²³¹ Vt Nitsche i sovremennaya zapadnaya mysl'. Sbornik statej. Pod. red. V. Kapluna. Sankt-Peterburg, Moskva, Jevropeiskij universitet v Sankt-Peterburge, Letnij sad, 2003.

²³² **Waldenfels, B.** Deutsch-Französische Gedankengänge. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1995, 200.

²³³ The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought. Ed. by St. Sim. New York, Routledge, 1999, 325.

²³⁴ **Rüsen, J.** Strukturen historischer Sinnbildung. – Geschichtsbewusstsein der Deutschen. Materialien zur Spurensuche einer Nation. Hrsg. von W. Weidenfeld. 2. Aufl. Köln, Verlag Wissenschaft und Politik, 1989, 54. (Eesti keeles: **Rüsen, J.** Ajaloolise mõtestamise struktuurid. [Tlk M. Kivimäe.] – Tuna. Ajalookultuuri ajakiri, 1999, 2, 29–36, siin 30.)

²³⁵ Vt **Lukács, G.** Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin, Aufbau-Verlag, 1955, 244–317, siin 316. – Autor lõpetas selle mahuka teose 1952. aastal, kuid eeltööd kuuluvad aastatesse 1933–44, mil ta viibis emigrandina “Stalini riigis” NSV Liidus (seal kaitses ta 1940-ndate algul ühtlasi oma uue, “marksistliku” doktori-kraadi Hegeli alalt). Lukácsi jämemarksistlike lihtsususte ja kultuurifilosoofilise skematismi tõttu on raamatut peetud (väljaspool NSV Liitu, kus seda 1958. aastal tauniti kui “natsionalismi” ja “revisionismi” ning 1989. aastal ülistati kui “antifašismi” näidist) tema toodangus kõige eba-õnnestunumaks teoseks. Meie aja teadusliku Nietzsche-renessansi atmosfääris on Lukácsi “vasak-poolne” käsitus Nietzschele sama odioosne kui Baeumleri “parempoolne” töötlus, ainult et võrreldes viimasega jätab Lukács endast Nietzsche suhtes, keda Baeumler pidas maailma-kirjanduses Dantega kõrvutatavaks autoriks, vähem kriitiku ja rohkem kritikaani mulje.

stalinismiaja negatiivse Nietzsche-retseptsiooni järelmõjust ajaloolaskonnas veel aastail 1987/89. Et paljud kriitilise sotsiaalajaloo viljelejad on poliitilistelt vaadelt sotsiaaldemokraadid, siis etendab nende puhul osa ka revisionisti kuulsusega Lukácsi – “sotsiaal-moraalses” suhtes – antud Nietzsche-määratlus tema 1947. aasta olulises essees “Aristokraatlik ja demokraatlik maailmavaade”: Nietzsche väljendab “antidemokratismi” tihedat seost “antiprogressiivsusega”.²³⁶ See esse esitab vastandleeride mustvalge skeemi, nii et sotsiaalset maailma valitseb “inimkonnatahtsates asjades” ideoloogiliste põhitüüpide alaline konfrontatsioon: progress, optimism, demokraatia *versus* progressivaen koos “ürgseisundi restitutsiooni” sooviga, ühiskondlik pessimism, aristokratism. Nietzsche vaimuajaloolise tähenduse uuemate ja positiivsete teaduslooliste interpretatsioonide taga on seevastu rahvusvahelise Nietzsche-uurimise viimaste aastate edusammud, mis lubavad kõnelda tema pärandi aktuaalsusest meie ajajärgu enesekäsitusele.²³⁷ Meie enesekäsituse meedium ja ühtlasi peegel on ka ajalookirjutus, ja sellegi teoreetilisel avanemisel on olemas varasemast märksa rohkem Nietzschega arvestavaid nihkeid. Näiteks ülalviidatud Jörn Rüseni algselt erialaleksikonile kirjutatud artikkel “Ajaloo teooria” (1990/94) lülitab ta “ajaloolise vormimise” teooriate genealoogiasse, mille väljenduseks on muu hulgas ka “historiograafiliste kujutamismvormide või ajalooalaste mõtestamisvõimaluste tüpologia (Droysen, Nietzsche, H. White, Rüsen)”.²³⁸ On ka täiesti mõeldav liigitada need nihked samasse “mineviku avastamise” rubriiki, mille eest astus välja hiline Wittram juba osundatud tekstikohas Nietzschele toetudes.

Lõpetuseks tuleb öelda mõni sõna Nietzsche asetusest Wittrami tekstides, sest see on oluline igasuguse võimalikult objektiivset mõistmist taotleva interpretatsiooni struktuuris. Käesolev analüüs, mida sai algul nimetatud esialgseks kontuurjooniseks, ei ole ka midagi lõplikku ega täielikku, see põhineb autoritextide representatiivsel valikul. Analüüsi tulemus lubab panna küsimuse alla ühe või teise historiograafilise traditsiooni seisukoha ja ühtlasi väita, et mõni neist seisukohtadest vajab teaduslikku korrektsiooni. Üksikul juhtudel sisaldab Wittrami-uurimine ka poliitilisi hinnanguid, mis tuleb ebakorrektselina “peatada”, see tähendab, et teadusliku profiiliga kirjanduses pole kohane neile “tugineda”. Teadusliku, hermeneutilise historismi eesmärkide hulka kuulub mineviku autori võtmine kaasakõnelemise õiguslikuna meie kaasaja vaidlustes ja probleemides, seega laieneb talle dialoogi eetika.²³⁹

²³⁶ Vt Lukácsi, G. Aristokratische und demokratische Weltanschauung (1947). – Ders., Schriften zur Ideologie und Politik, 404–433, eriti 417 jj.

²³⁷ Vt nt Ries, W. Nietzsche zur Einführung. 6., überarb. und erw. Aufl. Hamburg, Junius Verlag, 2001. (Autor on promoveerunud tööga Nietzsche retseptsiooniloo alalt ja annab samas ka kommenteeritud lühülevaate etapilise tähtsusega sekundaarkirjandusest.)

²³⁸ Rüsen, J. Theorie der Geschichte. – Ders., Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 1994, 80.

²³⁹ Vt selle kohta: Scholtz, G. Zum Historismusstreit in der Hermeneutik. – Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts, 192–214.

Reinhard Wittrami peaaegu 35-aastast aegruumi täitvais ajalooteaduslikes ja rahvuspoliitilis-publitsistlikes tekstides on Nietzsche juuresolek kahesugune. Eristada tuleb esmajoones (1) otsest tuginemist Nietzschele, tema tsitaate ja Wittrami viiteid temale ning seejärel täheldada (2) nietzschelike motiivide olemasolu Wittrami töödes, ilma et Nietzschet oleks otseselt mainitud. Esimese punkti juures on vaja omakorda teha vahet sellel, kas viide Nietzschele kannab Wittramil (a) programmilist tähendust, millega püütakse baltlaste ajalooteadvust mobiliseerida, juhtides tähelepanu uutele probleemidele, või osutatakse Nietzschele (b) historiograafilis-teadusloolise sisuga kontekstis, millel ei ole programmilist või üleskutsuvat iseloomu ja selles annab tooni pigem konstateeriv kui väitlev mõttelaad. Tundub, et alles nende eristuste hoolikas jälgimine võib anda mõnevõrra kindlama aluse, vastamaks meid siinkohal huvitavale küsimusele, (3) mis mõttes ja mille suhtes näib olevat õigustatud Friedrich Nietzsche nimetamine Wittrami *Gewährsmann*'iks, tema "käendajaks" või "tunnistajaks", või ka – uuemas tähenduses – "autoriteedik".²⁴⁰ Historistliku teadvuse konstitutsioonist aga tuleneb, et autoriteetsuski (mööduandvus) on suhtelise väärtusega, ajalist tingitust eirates satutakse dogmaatilise meelelaadi küttesse. Võib öelda, et Wittramile ei olnud Nietzsche siiski ainult ühe teose autor ja üksnes 2. "ajakohatu" ajalookriitik, teda on huvitanud Nietzsche vaated ajaloolase ka väljaspool seda traktaati. Et aga see Nietzsche traktaat, kriitilise ajaloomõtlemise üks väljapaistvamaid dokumente kogu modernses kultuuris, on olnud Wittrami tasemega ajaloolase inspiratsiooniallikas, siis on meil õigus lugeda Nietzschet (mõju)teguriks balti regionaalses ajalookultuuris. Historismi probleemajaloolise nägemisviisi rekonstruktsioonile Baltikumis, ajaloolise relativismi kui modernse kultuuri ühe põhiprobleemi teaduslikule läbitöötamisele, on Wittrami Nietzsche-kontaktil otsustav tähendus. Seetõttu ei ole uurimises nii oluline apelleerida sellele, et kontakt on olnud (sotsiaalfakt), vaid eelkõige sellele, et kontakt oli teose läbi (kultuurifaktina) **tähendusrikas**. Nietzsche pole Wittrami suhtes lihtsalt käendaja või autoriteet, kes midagi tagab või keda milleski nagu möödupuud järgitakse, vaid sellest rohkemat ja sisukat – Nietzsche on Wittrami tähendusrikas tunnistaja.

Autentsuse probleem on mõnes suhtes nagu konksuga küsimus, mõtteallikale ei saa meil olla vahetut ligipääsu autentsuse määramiseks, mõnikord tuleb ka eeldada, et mõte "esitab" autorit, "iseloomustab" Wittramit, nagu tema nimi ja selle nimega samastatav isikulugu. Positsioon, mis sellisest väitest tuleneb, on kõikumine usalduse ja kriitika vahel seetõttu, et seni puudub Wittrami-filoloogia ajaloolise autori tekstide saamisloo analüüsi mõttes. Võimalik, et Wittrami kui autori oma nägu on meie endi senine "eelarvamus" ja "algsuunitlus", mis rajaneb üldiselt teadaoleval, aga ei haara autori identiteeti nii, et see oleks jälgitav tema eneseotsinguna, kogu tema vastuolulise teadusliku, moraalse ja poliitilise arengu protsessina. Autori identiteedi vaatlemisel protsessina on vähemalt see eelis, et me

²⁴⁰ *Gewährsmann* on "Dudeni" järgi 'keegi, kelle põhjendatud väitele [lausungile, väljendile, sõnadele] toetutakse' (vt Duden Deutsches Universalwörterbuch. Hrsg. und bearb. unter Leitung von G. Drosdowski. Mannheim, Wien, Zürich, Dudenverlag, 1989, 605).

lähenele talle kui “objektile” teadmisega, et subjekt on juba teataval määral kaotsi läinud, sest me ise ei saa enam “kuuluvuse” kaudu jagada selle traditsiooni tingimusi, mis on osa tema subjektiivsusest – ja et me oleme tema suhtes alati teised. Uuem kultuuriteadus on osutanud, et sel teistsugususel on samuti olemas kaks aspekti. Gadameri väitel “meetodi” juurde kuuluv “elusideme lagunemine” (*Auflösung einer Lebensbindung*), see objektiks muutev “distant”,²⁴¹ ei pruugi siin lõppastmes olla ainult või tervikuna võõrandav barjäär. Lotmani–Uspenski järgi toimub väljapaistvate isiksuste puhul “kultuuriloolise reaalsuse avanemine” selle kahe (mütoloogilise ja ajaloolise) mõõtme ühtsuses, mitte vastanduses.²⁴² Mõistagi on sellel Herderi kaasaegse Karamzini vaatluse ajendil esitatud ideel oma rakendusala muudelgi, järgnevail ajastuil, XX sajandit oma “mütologismiga” ning mütologismi ja historismi vahelise väitlusega pole küll võimalik neist ajastuist välja arvata.²⁴³ Niisiis tundub, et autentsus ei saa olla lihtsalt ajalooline faktilisus või faktilise sedastamise täpsus, vaid pidev hool autori omanäolisuse suurenemise eest selle määrani, kus teine muutub konkreetse autorina, ajas teisenä ja seega endana üha enam äratuntavaks. Kasulik näib resubjektiveeriv lähenemisviis olevat Wittrami, tema maailmavaate ja teadusloomingu seoste uurimisel ka põhjusel, et selle teemade ringis on domineerinud kas sotsiaalpoliitiline või rahvusideoloogiline tüpiseerimine.

²⁴¹ **Gadamer, H.-G.** Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung (ca 1956). Hrsg. von J. Grondin und H.-U. Lessing. – Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, 1992/93, 8, 137.

²⁴² Vt **Lotman, J. M., Uspenski, B. A.** “Pisma russkogo puteshestvennika” Karamzina i ikh mesto v razvitií russkoj kultury. – Karamzin, N. M. Pisma russkogo puteshestvennika (Literaturnye pamjatniki). Izd. podgot. J. M. Lotman, N. A. Marchenko, B. A. Uspenski. Leningrad, Izdatel'stvo “Nauka”, 1987, 525 jj.

²⁴³ Vt XX sajandi mütologismi kohta üldistavalt näiteks Eleazar Meletinski kokkuvõtet: **Meletinski, E. M.** Mif i dvadtsatj vek. – Id., Izbrannye stat'i. Vospominaniya. Moskva, Rossiiskij gosudarstvennyj humanitarnyj universitet, 1998, 419–426, kus õigusega on ka viidatud, et mütologiseerimine on olnud historiseerimise vastu suunatud abinõu (423 jj): “Paralleelselt lahtiütlemisega sotsiaalselt historismist filosoofias, teaduses (sh etnoloogias) ning kunstis toimus mütoloogia ‘rehabiliteerimine’ ja apologetistamine inimolemise ning inimpsüühika aluste igavese sümbolse väljendusena, sõltumata ajaloolistest asjaoludest ja konkreetsetest karakteristikust.” Autor seostab selle “pöörde” – mütologism vs historism – otseselt Nietzsche “ettevalmistava” mõjuga, kuid jätab tähelepanuta teise olulise aspekti: Nietzschel on müüt ka ajaloo tõlgendamise vahend. Müüt korvab selle, mis teaduse mõjul jääb eksistentsi seletuses puudu; ta kompenseerib “puhtpositivistliku teaduse võimetust anda inimesele kätte tõlgendusmuster selleks, mida ta elab ja läbi elab” (**Lange, W.** Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche [1983]. – Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Hrsg. von K. H. Bohrer. Frankfurt a. M., edition suhrkamp, 1989, 120). Wittram on (seoses Rothackeriga) märkinud: “Üheks ‘keskseks juhtmõtteks’, mis võib relativismi ohtu tõrjuda või leevendada, osutub filosoofilisele interpreedile küsimise eelteaduslik iseloom, mille taga seisab teaduseelse huvitatuse vabadus. Argumendil on kaalu.” Teisalt on ta näinud “ebahehta ajalooteadvuse” teket ja ohte mineviku “kunstlikus aktualiseerimises” poliitilise võimu dünaamika tõttu, nii et müüdivaba ajaloo(teaduse) kaitseks tuleb arvesse üksnes kultuurilooline argument: “Müüdita ajalugu” (E. Weniger) – see on ammu demütiseeritud Öhtumaa aasuse nõue.” (**Wittram, R.** Das Interesse an der Geschichte, 62 ja 65.)

Kui käesoleva artikli alguses sai Nietzsche ja Benjamini võrdluses märgitud, et kultuurilooga tegelemine sarnaneb tõeste piltide otsimisega müüdimaaastikul, siis nüüd võiksime juurde lisada järgmist. Wittrami Nietzsche-konteksti avamisel osutub, et “isiksus” esineb kultuuris ka selle “tekstina” juba muutunud olekus, kahte moodi või kahekordse perspektiivi valguses: temast jutustavate müütide ja tema kirjutatud teoste erinevas retseptsioonis. Seega on meil tegemist tunnetava isiku, “**tunnetaja**” enda **hoiakuga**, ja paistab olevat õige, et kui me sellegagi arvestame, siis “me ei saa jääda seisma historiograafia unitaarse mõiste juurde, vaid peame Nietzsche traktaadi “Ajaloo kasust ja kahjust elule” eeskujul silmas pidama selle lõhustumist võimaliku ajalookäsituse tüüpideks”.²⁴⁴ Tunnetaja hoia-kusse võib aga seejuures niisama hästi kuuluda vana, XIX sajandi historismi algajast pärinev individuaalsusidee, mis kattub meie ajal respektimõistega, kui tegu on nüüdisuurija teadliku sooviga respektierida teises ajasituatsioonis olnud ajaloolase individuaalsust. Sel juhul ei lähtu nüüdisuurija päriselt ja ainult oma küsimus(t)est, nagu tavaliselt rõhutatakse, vaid tema lähtepunkt on ajalooliselt teist puudutava küsimusteringi rekonstruktsioon, nagu eelnevas püüti taastada küsimust Reinhard Wittrami suhtest Nietzsche pärandiga.

²⁴⁴ **Kuhn, H.** Wahrheit und geschichtliches Verstehen. Bemerkungen zu H.-G. Gadamer's philo-sophischer Hermeneutik. – HZ, 1961, 193, 385.

**LEBENSPHILOSOPHIE UND GESCHICHTSWISSENSCHAFT
IM BALTIKUM:
NIETZSCHE ALS REINHARD WITTRAMS ‘GEWÄHRSMANN’
Ein Beitrag zur Nietzsche-Rezeption der Historiker und zugleich
zur Problematik der sog. Historismuskrise**

Mart KIVIMÄE

Der Aufsatz behandelt den Historismus als einen neu zu erschliessenden Problembereich in der politischen und wissenschaftlichen Kultur des baltischen Deutschtums vor und nach 1945. Im Mittelpunkt steht das Historismusverständnis des führenden deutschbaltischen Historikers und Theoretikers der Geschichtswissenschaft Reinhard Wittram (1902–1973), das anhand einer kritischen Interpretation seiner historisch-politischen Publizistik und seiner wichtigsten wissenschaftlichen Vorträge der 1920er/1930er sowie der 1950er/1960er Jahre in Umrissen dargestellt wird. Die frühe dualistisch-dramatische Idee der Geschichte löst sich bei Wittram später in einer reiferen Denkform auf, die nach seinem höchst eigenständigen nichtmarxistischen Begriffsgebrauch vielleicht ‘dialektischer Historismus’ genannt werden kann. Damit wird Wittram als ein bis heute beachtenswerter Geschichtsdenker, dessen Bild in der Historiographie von der nationalsozialistischen

Vergangenheit leider stark belastet ist, wieder in den heutigen Historismuskurs integriert. Zum Beispiel darunter auch auf das Niveau der Diskussionen der 1990er Jahre zwischen Jörn Rüsen und Otto G. Oexle gebracht, weil diese ehemalige Kritik, die Wittram am Historismuskonzept Friedrich Meineckes übte, ist teilweise aktuell geblieben. Vor allem wird hier aus der problemgeschichtlichen Perspektive die Entwicklung Wittrams 'Axiome' diskutiert: seine schon früh differenzierte, wenn nicht sogar durchaus ambivalente Auffassung vom Historismus überhaupt, unter dem er nicht nur einen Grundbegriff der modernen Historie, sondern auch nach dem Vorbilde von Nietzsche und Ernst Troeltsch eine Schlüsselfrage bzw. ein Lebensproblem der ganzen gegenwärtigen Kultur verstand. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei der wittramsche Nietzsche-Kontext, die Rezeption der lebensphilosophischen Historismuskritik Friedrich Nietzsches, deren sehr entscheidende, wiederkehrende Motive seit 1934 bis 1969 aufgrund der vergleichenden Textanalyse in dieser Untersuchung aufgeheilt werden. Neben dem ganz berechtigten politisch-demokratischen Kritik in Sachen der sog. Naziperiode Wittrams darf man jedoch nicht vergessen, dass Wittrams fast erbarmungslose Selbstkritik wegen seines einstigen Nationalismus im Rahmen der Volksgeschichte, mit der er die 'Gefahr' des historischen Relativismus neutralisieren versuchte, später ein bedeutsames Wegzeichnen ist. Es ist ein Merkmal, das zeigt, wie er einen schweren Weg ging, der ihn von der durch die neukonservativen geschichtsideologischen Züge charakterisierbare Volksmetaphysik über eine nachkriegszeitliche Existenzkrise zu einem im Grunde freiheitlichen kulturell-politischen Pluralismus brachte. Das aber heisst, ihn zur prinzipiellen Umwertung des Ideenkomplexes des Nationalen im europäischen Kulturraum führte. Die Sphäre des Historistischen und ihrer Analyse dient somit bei Wittram zur Erklärung seiner widersprüchlichen politischen Tätigkeit, Nietzsches 'berühmte Warnung' blieb ihm in Fragen des Gleichgewichts zwischen Leben und Geschichte aber bis zu Ende seiner wissenschaftlichen Karriere relevant.

AUTORIJUHEND

Üldnõuded

Ajakirjas Acta Historica Tallinnensia avaldatakse erialaseid varem ilmunuta eelretsenseeritud teaduslikke artikleid eesti, inglise ja saksa keeles. Artikkel peab olema kirjutatud korrektses keeles ja vormistatud vastavalt juhendile.

Käsikirjale tuleb lisada andmed autori(te) kohta: töökoht või asutus, kus uurimus on valminud, selle täpne postiaadress, autori telefon tööl ja kodus, e-posti aadress.

Käsikirja soovitatav maht, k.a joonealused viited, resümees, tabelid, illustatsioonid, on 20 lehekülge.

Käsikirja põhitekstile peab olema lisatud annotatsioon artikli keeles (maksimaalselt 100 sõna) ja võõrkeelne resümees (1 lehekülge), mis sisaldab töö eesmärki ja põhitulemusi.

Käsikirja esitamine

Käsikiri tuleb esitada kahes eksemplaris koos disketiga, tekst lehe ühel küljel kahekordse rea-vahega, leheküljed nummerdatud. Väljatrükk ja failid peavad olema vastavuses. Sobiv arvuti-programm on Word for Windows (laiendiga doc või rtf).

Tabelid, joonised

Arvutil vormistatud tabelid ja joonised esitatakse koos tekstiga formaadis üks ühele. Arvuti-joonis peab olema trükitud laserprinteril ja salvestatud disketile koostamisprogrammis (laiendiga tiff, bmp, xcl või cdr). Fotod, eelistatavalt must-valged, võivad olla ühes eksemplaris. Skaneeritud fotod esitada tiff failidena. Illustratsioonide ja fotode tagaküljele tuleb pliiaatsiga kirjutada nende järjekorranumber, autori nimi ja artikli pealkiri. Vajaduse korral märkida ka ülemise ja alumise serva asukoht. Tekstis näidata jooniste soovitatav asukoht. Värvillustratsioone on võimalik trükkida autori kulul. Tekst, tabelid ja joonised ei tohi üksteist korrata.

Viited

Kirjandusele viidatakse joonealuste viidetega, mis on nummerdatud läbi kogu töö. Kirjandus-andmed tuleb anda järgmiselt.

Monograafiliste tööde puhul: autori(te) perekonnanimi ja initsiaalid, raamatu pealkiri, sariväljaannetel sarja nimetus ja köite number sulgudes, ilmumiskoht (kohad), kirjastus, ilmumisaasta, viidatud leheküljed.

Karjahärm, T., Sirk, V. Eesti haritlaskonna kujunemine ja ideed 1850–1917. Tallinn, Eesti Entsüklopeediakirjastus, 1997, 223–226.

Loorits, O. Eesti rahvausundi maailmavaade. (Elav teadus, 12.) Tartu, Eesti Kirjanduse Selts, 1932, 26.

Kogumikus ilmunud artiklite puhul: autori(te) perekonnanimi ja initsiaalid, artikli pealkiri, mõttekriips, kogumiku pealkiri, lühend Toim või Ed, kogumiku toimetaja(te) initsiaalid ja perekonnanimi, ilmumiskoht (kohad), kirjastus, ilmumisaasta, viidatud leheküljed.

Ruutsoo, R. Euroopa Liit ja Eesti julgeolek. – Eesti Euroopa Liidu lävepakul. Koost ja toim R. Ruutsoo, A. Kirch. Tallinn, Teaduste Akadeemia Kirjastus, 1998, 23.

Ajakirjades ilmunud artiklite puhul: autori(te) perekonnanimi ja initsiaalid, artikli pealkiri, mõttekriips, ajakirja nimetus, ilmumisaasta, number, viidatud leheküljed.

Jansen, E. Rahvuslusest ja rahvusriikide sünni eeldustest Baltimail. – Akadeemia, 1994, 11, 2243–2261.

Jutumärkides tsitaadi korral märkida täpne leheküljenumber, mitte kirjutise kõiki lehekülgi.

Arhiivmaterjalide puhul: dokumendi nimetus, arhiiv (välisarhiividel ka asukoht), fond (lühend f), nimistu (n), säilik (s), leht (l).

Politseivalitsuse direktori otsus 18.6.1935. Eesti Riigiarhiiv, f 949, n 1, s 5, l 85.

Tambek Warmale 1.2.1944. Baltiska arkivet, Stockholm, Warma, 23.

Sama allika kordumisel kasutada lühendatud kirjet:

Karjahärm, T., Sirk, V. Eesti haritlaskonna kujunemine, 276.

Korrektuur

Autorile saadetakse tavaliselt üks korrektuur, mille trükivigade parandus tuleb teha selgelt ja üldtunnustatud korrektuurimärke kasutades; teksti parandamine ja muutmine selles faasis pole enam lubatud.

Separaadid

Ilmunud artiklist saab autor 25 tasuta separaati. Soovi korral on võimalik tasu eest tellida lisaseparaate. Selleks tuleb esitada peatoimetaja nimele avaldus, kus on märgitud lisaseparaatide hulk ja arve tasuja.

SUBSCRIPTION INFORMATION FOR 2005

	INDEX	ISSN	SUBSCRIPTION PRICES (including delivery)		
			Estonia EEK	Other countries EUR	
			year	half a year	year
Series of Proceedings of the Estonian Academy of Sciences					
Biology. Ecology	78152	1406-0914	160	45	85
Chemistry	78155	1406-0124	160	45	85
Engineering	78253	1406-0175	160	45	85
Geology	78154	1406-0132	160	45	85
Physics. Mathematics	78156	1406-0086	160	45	85
Other journals					
Acta Historica Tallinnensia	78157	1406-2925	74		30
Estonian Journal of Archaeology	78158	1406-2933	74	17	30
Linguistica Uralica	70880	0868-4731	160	45	85
Trames	78153	1406-0922	160	45	85
Oil Shale	70236	0208-189X	160	55	108

Subscription orders (order form available at <http://www.kirj.ee>) should be sent to:

Estonian Academy Publishers, Kohtu 6, 10130 Tallinn, Estonia
Tel. (372) 6 454 106, fax (372) 6 466 026, e-mail asta@kirj.ee

Ajakirju saab tellida aasta või kvartali kaupa kõigi Eesti ajakirjandusleviga tegelevate ettevõtete kaudu (Eesti Ajakirjanduslevi OÜ, AS Eesti Post, OÜ Kirilind) ja üksiknumbreid (ka varem ilmunuid) osta Teaduste Akadeemia Kirjastusest. Täpsem teave <http://www.kirj.ee>