

AKADEEMIA

10. AASTAKÄIK

1998

NUMBER 5



Postkommunistlik siirdeaeg . . .	Marju Lauristin, Peeter Vihalemm
Viimane vaatus sinimustvalge lipu loost	Küllo Arjakas
Sünnitusabist Musta mere ranniku eesti külades . . .	Marika Mikkor
Türgi luulet	Can Yücel; Gülten Akın
Kuulan Istanbuli	Ly Seppel
Gazi Mustafa Gemal paša	Jaan Lintrop
Kes on karatšaid?	Hagani Gajöblö
Hallhundid metafoorina	Ayşe Neviye Çağlar
Türgi keelest eestipoolse pilguga	Angelina Tšaikovskaja
Türgi riikide kohanimed	Ott Kurs
Uurida end vabaks	Marju Luts
Stalin-stiil	Boris Groys

Kolleegium:

Igor Černov, Tiit Hennoste, Ain Kaalep, Kalle Kasemaa, Madis Kõiv, Jaan Lepajõe, Aino Lukas, Juhan Peegel, Ain Raitviir, Hando Runnel, Peeter Tulviste, Arvo Valton, Kaljo Villako, Richard Villems

Toimetus:

peatoimetaja Ain Kaalep
tegevtoimetaja Indrek Ude
peatoimetaja asetäitja Agu Tani
universalia Jaan Kangilaski
Inta Soms
humaniora Mart Orav
socialia Jaan Isotamm
naturalia Toomas Kiho
keeletoimetaja Triin Kaalep
korrektor Kristin Sarv
sekretär Tiiu Jõgi

Postiaadress/Postal address:

Postimaja, postkast 80,
EE2400 Tartu, Eesti/Estland/Estonia

Toimetuse aadress:

Ülikooli 21, Tartu, Eesti

Telefonid: 43 13 73, 43 11 17

Fax: 43 13 73

E-post: akademia@tartu.astronet.ee

Arveldusarve nr 150123017972 ERA-Pangas

© AKADEEMIA 1998

OÜ GREIF trükikoda,
Tartu, Kastani 38
Tellimus nr 478.

Trükiarv 2100.

AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

10. AASTAKÄIK 1998 NUMBER 5 (110)

Postkommunistlik siirdeaeg Eestis:

Tõlgendusvõimalusi. II

Marju Lauristin, Peeter Vihalemm .. 899

Viimane vaatus meie sinimustvalge lipu loost

Küllo Arjakas 917

Sünnitusabist Musta mere ranniku eesti külades

Marika Mikkor 939

Türgi luulet

Can Yücel; Gülten Akin ... 979

Tõlkinud Ly Seppel ja Andres Ehin

Kuulan Istanbuli

Ly Seppel 986

Gazi Mustafa Kemal paša

Jaan Lintrop 990

Kes on karatšaid?

Hagani Gajöblö 989

Hallhunid metafoorina

Ayşe Neviye Çağlar 1002

Tõlkinud Nils B. Sachris

Türgi keelest eestipoolse pilguga	<i>Angelina Tšaikovskaja</i> . . .	1026
Türgi riikide kohanimed	<i>Ott Kurs</i>	1036
Uurida end vabaks: Humboldtliku teaduse ja hariduse ideaali rakendusest õigusteaduses. I	<i>Marju Luts</i>	1053
<i>Arvustus: Õiguse ja jõu dilemma</i> Enn Sarv. <i>Õiguse vastu ei saa ükski</i> . Tartu: Okupatsioonide Repressiivpoliitika Uurimise Riiklik Komisjon, 1997.	<i>Nils B. Sachris; Mart Nutt</i>	1068
Türgi luulet imetledes. <i>XX sajandi türgi luulet. Isahirve õõ</i> . Koostanud Ly Seppel. Türki keelest tõlkinud Ly Seppel ja Andres Ehin. Tallinn. (Loomingu Raamatukogu, nr 4, 1997.)	<i>Ain Kaalep</i>	1074
Editorial note.		1078
Stalin-stiil. IV	<i>Boris Groys</i>	1083
	<i>Tõlkinud Kajar Pruul</i>	

Akadeemia honorarifondi toetab Eesti Kultuurkapital.

Lk 985, 997, 1025, 1052: Vambola Maavara joonistused

POSTKOMMUNISTLIK SIIRDEAEG EESTIS: TÕLGENDUSVÕIMALUSI

Marju Lauristin, Peeter Vihalemm

6. HINNANGUD MUUTUSTELE

Et objektiivselt hinnata Eesti arengu tulemusi, on mõistlik seda teha kogu Ida-Euroopas toimunud muutuste taustal. Need muutused on olnud sügavamad ja dramaatilisemad, kui kümme aastat tagasi arvata osati. Kommunistliku impeeriumi sedavõrd kiire ja täielik häving oli ootamatu nii osalistele kui (ja eriti) välismaailmale. Lääne teadlased on selle tagajärgi võrrelnud Osmani ja Austria—Ungari impeeriumi hävinguga (vt nt Dawisha, Parrott 1994: 289–297).

Eesti radikaalseid reforme on Lääne vaatelejad pidanud väga edukaks (vt nt Hansen, Sorsa 1994; Carter, Sader, Holtendahl 1996: 21; Michalopoulos, Tarr 1996: 17–20). Eesti avalikus arvamuses on Eesti arengu kiitmisel enamasti suhtunud suure umbusuga. Umbusu põhjuseks on kriteeriumide erinevus: välismaailma jaoks on olulised majandusliku ja poliitilise arengu näitajad, ent seestpoolt vaadates on esiplaanil toimunud muutuste kõrge sotsiaalne hind. Eestis nagu paljudes teistes postkommunistlikes maades on vähenenud sündivus ja keskmine eluiga, tõusnud kuritegevus, narkomaania, enesetapud, sotsiaalne ebarõrdsus. Igapäevane toimetulek on tõsiseks probleemiks suurele osale rahvast.

Algus eelmises numbris.

Nagu kõigis teistes postkommunistlikes maades, jaotub ka Eestis elanikkond tegelikeks või potentsiaalseteks võitnuteks ning reaalsedeks või näilisteks kaotanuteks (vt Narusk 1996: 18–22; Rychard 1996: 472–473). “Võitjatel” on võrreldamatult rohkem vabadust ja võimalusi eneseteostuseks. Eesti olusid iseloomustab eriti suur põlvkondlik erinevus võitjate ja kaotajate vahel. 1993.–1994. aastate radikaalsetes poliitilistes ja majandusreformides kujunes eestvedajaks noorte poliitikute ja ärimeeste põlvkond. Võrreldes isegi Läti ja Leeduga on märgitud Eesti uue eliidi silmatorakavalt noorust, linlikkust ning haritust (vt Steen 1996: 154). Noorele eliidile iseloomulik edukuse ja optimismi vaim moodustab üsna terava kontrasti vanema generatsiooni süvenevale kibestumusele ja pettumusele. Eesti kui eduka reformimaa imago taustal on ootamatu, et “kaotajate” ja “võitjate” vaheline eraldatus ei vähene, vaid näib pigem süvenevat ning terved sotsiaalsed grupid, nagu keskealised ja vanemad naised, maelanikud, muulased või vaesemate piirkondade elanikkond on osutunud kaotajaks. Sama tendentsi on täheldatud kogu Ida-Euroopas. Kaotajateks on osutunud sageli ka haritlased (vt Rychard 1996: 467–468).

Kaotajate rohkus on muutnud sotsiaalse integratsiooni saavutamise kõige teravamaks ühiskondlikuks probleemiks, millest sõltub nii edasine majanduslik edu kui demokraatia tulevik (vt *Eesti inimarengu...* 1997). Et sellisest olukorrast läbi murda, on kõigepealt tarvis jõuda selgusele, kas kaotajaks on jäädud ressursinappuse tõttu või sõltub kaotus pigem subjektiivsetest teguritest, tahte, teadmiste ja oskuste vähesusest. Poola teadlase Rychardi esitatud mudel aitab selles selgust tuua (vt joonis 1). Oma skeemi kommenteerides märgib nimetatud autor: “Ühiskondliku elukorralduse stabiilsuse jaoks ei ole niivõrd olulised mitte äärmusgrupid kui võimalused kahe vahepealse grupi olukorra paranemiseks. Kuna just need vahepealsed grupid moodustavad siirdemaades rahva enamuse, on põhjaneva tähtsusega probleemiks see, kas on võimalik mingi liikumine nende ja äärmuslike gruppide vahel, ja kui see on võimalik, siis kummas suunas toimub vastastikune vahetumine. Kas näiteks need, kes teavad rohkem, saavad enda käsutusse ka rohkem ressursse või muutuvad nende teadmised tarbetuks? Kas need, kelle käes on ressursid, valdavad ka nende

kasutamiseks vajalikke reegleid või kaotavad nende käes olevad ressursid oma väärtuse?" (Rychard 1996: 472.)

On pikemata selge, et selle skeemi vastandlike ääregruppide hinnangud muutustele on samuti vastandlikud. Ühiskondliku arengu stabiilsuse ja reformide jätkumise seisukohalt on aga eriti oluline nende gruppide hinnang toimumule, kes on praegu n-ö kaaluta olekus: kuhu kaldub nende prognoos? Kas praegust poliitilist ja majanduslikku situatsiooni kriitiliselt hinnates nähakse paremat tulevikku või on seal ootamas veelgi raskemad ajad? Kas inimesed hindavad positiivselt poliitilisi, majanduslikke ja sotsiaalseid muutusi või igatsevad nad tagasi endisi aegu? Kas nad näevad ette oma olukorra paranemist või halvenemist?

Prof. Richard Rose'i juhtimisel on Euroopa postkommunistlikes maades alates 1991. aastast regulaarselt korraldatud avaliku arvamuse uuringuid, milles ühiskondlikke muutusi on mitmekülgsest hinnatud. Eestis, Lätis ja Leedus on selliseid uuringuid seni korraldatud kolmel korral: septembris-oktoobris 1993, aprillis 1995 ja novembris 1996 (Rose, Maley 1994; Rose 1995; Rose 1997b).

Joonisel 2 toodud andmed näitavad, et hinnangute keskmine praegusele poliitilisele süsteemile on Baltimaades ainsana positiivne eestlastel. Nii leedulased kui lätlased hindasid 1996. a novembris kommunistlikku režiimi positiivsemalt kui praegust poliitilist süsteemi. Leedulaste hinnangud on sellesuunalised olnud läbi kõigi küsitluste, lätlaste hinnangud praegusele olukorrale on muutunud 1996. a kriitilisemaks, eestlased on andnud pidevalt väga selge eelistuse praegusele poliitilisele korraldusele.

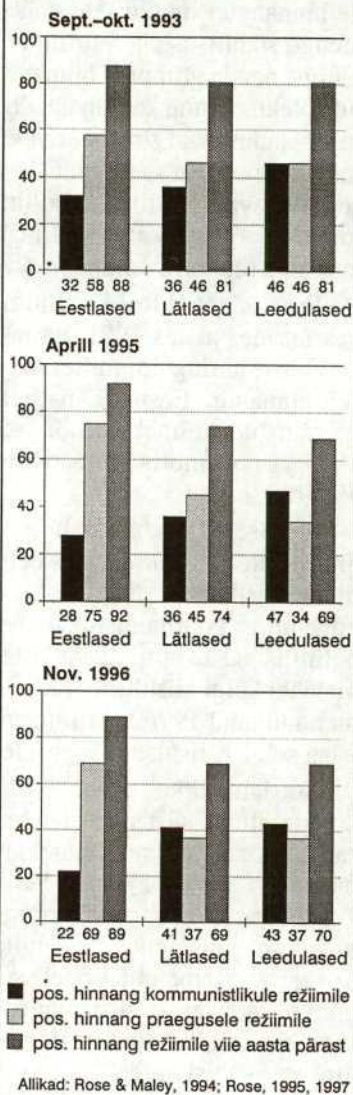
Sotsialistlikku majandussüsteemi hinnatakse positiivsemalt kui poliitilist süsteemi, leedulased annavad sellele isegi soodsama hinnangu kui kujuteldavale majandussüsteemile 5 aasta pärast (vt joonis 3). Ka lätlaste hulgas kasvab nostalgia nõukogudeaegse majanduskorralduse suhtes. Eestlaste hinnangud praegusele majandussüsteemile olid novembris 1996 (küll mitte veel varasematel aastatel) selgelt positiivsemad kui hinnangud nõukogudeaegsele süsteemile. Rahva hinnangute põhjal võib arvata, et Eesti, Läti ja Leedu majanduslik korraldus on väga erinev ning et vahe suureneb. Leedu poolt valitud arengutee reformide pehmemendamisele ei ole andnud positiivseid tagajärgi ei majan-

Joonis 1.
Kes saab siirdeajast kasu

		Teadmised	
		Jah	Ei
Ressursid	Jah	Võitjad	Potentsiaalsed võitjad/kaotajad: ei tea, kuidas võita
	Ei	Potentsiaalsed võitjad/kaotajad: teavad, et nad ei suuda võita	Kaotajad

Allikas: Rychard, 1996

Joonis 2. Hinnangud poliitilisele režiimile: minevik, olevik ja tulevik (%)



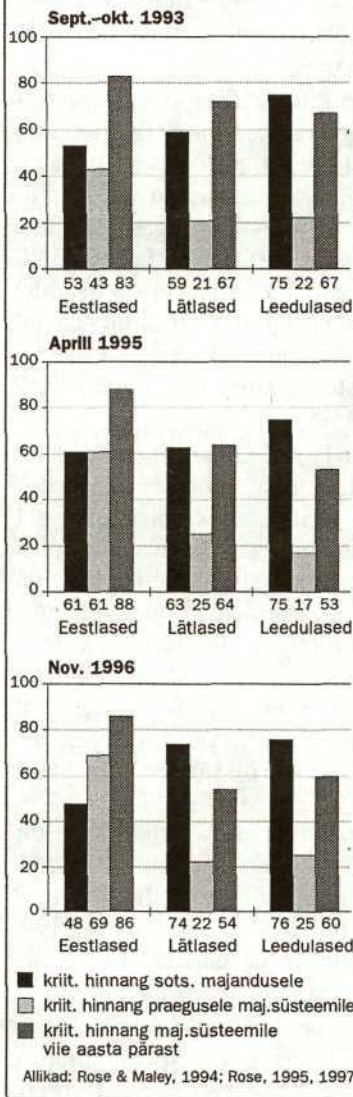
dustulemustes ega rahva rahulolus. Oluline on märkida, et ka Eesti muulaste hinnangud praegusele poliitilisele ja majanduslikule süsteemile on positiivsemad kui lätlastel ja leedulastel, kuigi üldiselt on nende hinnangud praeguse olukorra suhtes kriitilisemad kui Balti põhirahvustel (vt Rose 1997b; samuti Lauristin, Vihalemm 1997: 121–125, 312–315).

Hoolimata kriitilisusest praeguse ühiskondliku korralduse suhtes ja küllaltki positiivsetest hinnangutest kommunistlikule minevikule on siiski ka lätlaste ja leedulaste hulgas (ja isegi kohalike venelaste hulgas) vähe neid, kes tahavad vanu aegu tagasi. Novembris 1996 nõustus arvamusega, et õige oleks tagasi pöörduda kommunistliku korra juurde, 1% eestlastest, 3% lätlastest ja 8% leedulastest (ning 14% venelastest Eestis, 9% Lätis ja 8% Leedus). Arvamusega, et me elaksime paremini, kui me oleksime endiselt osa Nõukogude Liidust, nõustus 5% eestlastest, 7% lätlastest ja 18% leedulastest ning 38% venelastest Eestis, 43% Lätis ja 36% Leedus (Rose 1997b).

Sotsiaalse kliima tähtsaks tunnusjooneks on inimeste kannatlikkuse aste — valmisolek raskusi taluda, probleemide keerukusest aru saada. Richard Rose'i uurimustes kasutati selle selgitamiseks küsimust, milles paluti teha valik kahe väite vahel: "Valitsusel kulub veel aastaid, et jagu saada kommunistidelt päranduseks saadud probleemidest" ja "Kui meie süsteem ei suuda kohe tulemusi saavutada, tuleks proovida mõnda teist valitsemisüsteemi". Eestis, Lätis ja Leedus antud vastused erinevad suurel määral — eestlaste poliitiline kannatlikkus on tunduvalt suurem (vt joonis 4), olles samal tasemel Tšehhi ja Sloveeniaga; lätlaste ja leedulaste kannatlikkuse aste aga on sama madalal tasemel kui Ukrainas ja Valgevenes (Rose 1997a: 134–135). Lätlaste kannatlikkus on pidevalt vähenenud, sama on iseloomulik leedulaste hinnangutele aastatel 1993–1995, mida iseloomustas Leedu juhtkonna ettevaatlikkus reformide elluviimisel. On huvitav märkida, et ekspresident Landsbergise partei valimisvõit sügisel 1996 muutis leedulaste hinnangud poliitilisele ja majanduslikule süsteemile veidi leplikumaks ja suurendas poliitilist kannatlikkust.

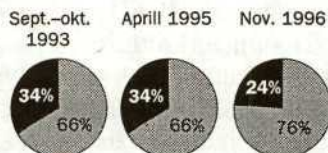
1996. a lõpus kõigis postkommunistlikes maades korraldatud nn Eurobaromeeter näitas, et Eestis hinnatakse siirdeaja muutusi palju positiivsemalt kui enamikus teistes Kesk- ja Ida-Euroopa

Joonis 3. Hinnangud majandussüsteemile: minevik, olevik ja tulevik (%)



Joonis 4. Kannatlikkus ja kannatamatus Baltimaades, 1993–1996 (%)

Eestlased



Lätlased



Leedulased



□ kannatlik
 ■ kannatamatu

Allikad: Rose & Maley, 1994; Rose, 1995c, 1997

maades. 59% Eesti elanikest oli arvamusel, et maa arengusuund on õige, valeks pidas seda 32%. Euroopa Liidu postkommunistlike kandidaatriikide keskmine optimismi-pessimismi vahekord oli 43 : 42, Lätis 35 : 51, Leedus 27 : 52 (*European Commission*. 1997).

Samas on väljaspool kahtlust, et paljude inimeste jaoks on siirdeaja muutused põhjustanud nii majandusliku, sotsiaalse kui psühholoogilise kriisiseisu, tekitanud sotsiaalset stressi (vt Kutsar 1994). Avalikus sõnas sagenevad hoiatavad hääled, mis ennustavad kannatuse katkemist. Neid hääli kuulates jääb enam materiaalsete raskuste üle kurtmisest kõlama mure ühiskonna kõlbelise allakäigu pärast.

7. SIIRDEAJA PSÜHHOLOOGILISED PROBLEEMID JA KULTUURILINE VASTUOLULISUS

Eetilist kriisi ühiskonna tasemel võib tõlgendada ka kui osa üldisemast siirdeaja väärtuskriisist. Siirdeae tegi inimeste ellu muutusi, mis tekitasid vastuolu nõukogudeaegsete arusaamade ja harjumuste ning uues olukorras loomulikuks peetava käitumisviisi vahel. Eestis levinud hoiakuid iseloomustas nõukogude ajal seemise võõrituse ja süsteemist moraalse üleoleku tajumine. Rahva enamikule oli pealesurutud ideoloogia ning elukorraldus võõras "vene värk", mis vastandus nostalgilisele kujutlusele "oma Eestist" kui vabaduse ja jõukuse sümbolist. Raudse eesriide tagant vilksamisi nähtav Lääs (Soome TV!) sulas ühte selle nostalgilise Eestiga kui kaotatud "oma". Elamine olukorras, kus see, mis oli siin ja praegu, tundus võõras ja see, mis oli kaugel kättesaamatus Läänes, paistis rohkem omasena, tekitas idaeurooplastele iseloomuliku sisepagulase enesetunde. Seda sisetunnet on kirjeldanud värvikalt Ungari sotsioloog Elemér Hankiss, iseloomustades 1989. a tähendust Ida-Euroopale: "Inimesed Idas lootsid uue tõelise elu ja maapealse paradiisi algamist teisel pool Müüri. Nende jaoks polnud Lääne vabadus ja jõukus eesmärk, mille saavutamiseks tuleb pingutada, vaid tõendus, et elu võib olla elamisväärne, mitte tühi ja väärtusetu, selle tõendus, et allasurutus, alandavad kompromissid ning inimväärikusetu oleskelu olid vaid möödunud episood nende elus. Lääs hiilgas kauguses kui lootu-

se valgus maailmas, mis oli täis valet ja meeleheidet.” (Hankiss 1994: 18.)

Vaatamata seesmisele konfliktile süsteemiga, oli küllalt suur osa inimesi Ida-Euroopas siiski kohanenud nõukoguliku reaalsusega, kujundanud teatud passiivsemad või aktiivsemad kohanemisvormid ning omandanud orwelliliku osavuse topeltmõtlemises ja topeltkõnelemises. Meenutagem Paul-Eerik Rummo 1966. aastast pärit eduka eestlase portreed:

*veidike eestlust pisut parteilust
peatäis paatost lõuatäis läilust
silmatäis siirust põuetäis poosi
tunglemisdžunglit võrdsuskolhoosi
igauks korrage ketser ja papp
teine silm pungis ja teise ees klapp*

Juba tsiteeritud Piotr Sztompka on kirjeldanud sellise kohanemise erinevaid variante kui “nõukogulikku mentaalsust”, mis on suurimaks takistuseks uute demokraatlike ja turumajanduslike suhete kujunemisel (Sztompka 1993: 243–249). Nõukogudeaegse mentaalse maailma asendumine uute arusaamade, väärtuste, käitumisharjumustega ei saa siirdeühiskonnas toimuda järk-järgult, põlvkondade vahetumise käigus, vaid see toimub hüppeliselt, valusalt, pettumuste ja sisemiste konfliktide kaudu.

N-ö normaalselt arenevas ühiskonnas on inimeste hoiakud ja väärtusorientatsioonid suutelised tagama inimese identiteedi püsivust ning tema psüühilist kokkukuuluvust ümbritsevaga ning olema tema jaoks efektiivseks vahendiks välismaailma tõlgendamisel ja seletamisel. Siirdeühiskonnas on ühiskonnas valitsevate väärtuste ja reaalse elu kooskõla häiritud, sest materiaalne ja sotsiaalne keskkond areneb ühtede reeglite järgi, kultuurilised arusaamad, tõlgendusmallid ja väärtushinnangud aga on pärit hoopis teistsugusest kontekstist.

Eesti on oma tegelike majandussuhete, poliitilise arengu ning elukvaliteedi poolest alles algelise kapitalismi seisundis, kus valitseb armutu konkurentsivõitlus ning igauks püüab olla edukas ja saavutada nii palju kui võimalik teistest hoolimata. Tootmise

tehnoloogiline uuendamine, odava tööjõu maksimaalne ärakasutamine, kiire rikastumise taotlus sotsiaalseid ja ökoloogilisi riske arvestamata on vaid mõned näited tegevusprintsipiidest, mis viitavad, et tegemist on hoogsas moderniseerimisjärgus oleva ühiskonnaga, millele vastavad tehnilise uuenemise, majanduslike saavutuste, edu ja materiaalse heaolu ning karjääri väärtused. Poliitilised ja sotsiaalsed reformid selles ühiskonnas on suunatud samadele eesmärkidele, mis on tuttavad Lääne industriaalühiskonna sõjajärgsest arengust: tugevatel erakondadel põhinev stabiilne mitmeparteisüsteem, arenenud sotsiaalkindlustus, keskklassi turvaline elulaad, tõusujoones edenev majandus, kõikihõlmav ühtne haridussüsteem, kõrgete palkade ning efektiivse politseiga riik. Selle ühiskonna liikmeks sobib hästi toimekas *homo faber* või kokkuhoidlik *homo oeconomicus*, mitte aga pillav ja muretu *homo ludens*.

Kui sõjajärgses Läänes oli kiire majanduslik ja sotsiaalne areng kooskõlas modernismiajastu väärtussüsteemiga ja heaoluühiskonna kultuurisuundumustega, siis 1990. aastate globaalne postindustriaalne kultuur ei sobi kokku siirdeühiskondade hilinenud modernismipüüdlustega ja "laulva revolutsiooni" rahvusriiklike aadetega. Postkommunistlik varakapitalistlik majandusareng ja hilinenud industriaalne moderniseerumine toimub samaaegselt postindustrialsete väärtuste sissetungiga läbi globaalse infovõrgustiku. Postmodernistliku kultuuri vaatepunktist on riik tarbetu, rahvuslikkus kohtlane ning edasipüüdlikkus naeruväärne. Edu ja stabiilsus on küll poliitikute ja pankurite märksõnad, kuid valitsev kultuurisuundumus toetab postmodernistlikku ükskõiksust etableeritud hierarhiate vastu, eitab progressi, ratsionaalsust ja ettevaatlikkust ning stimuleerib ühepäevatarbimist, mitte kannatlikku kogumist. Ühiskonna institutsionaalse raamistiku ja kogu elulaadi läänestumine on muutnud inimsuhteid ja isikliku edu ning ebaedu kriteeriume. Struktuursed muudatused elukorralduses on kiiresti nihutanud väärtusskaala hedonistlike ja individualistlike väärtuste suunas (vt Lauristin, Triin Vihalemm 1997). Meie uurimused on näidanud, et muulaste nooremas põlvkonnas on väärtuste muutus olnud samasuunaline, kuid veelgi kiirem ja põhjalikum kui eestlaste seas, mistõttu võib prognoosida rahvussuhete kui probleemi teravuse kadumist järgmises põlvkonnas.

Eesti siirdeaastate dramaatilisust on iseloomustatud mõistega transitsioonistress (vt Kutsar 1995; Kauppinen 1996; Narusk 1996). Inimesed olid nõukogulikus süsteemis konkurentsist võõrdunud ning teadsid oma eluperspektiive ette aastakümneteks, kui neid just ei ohustanud repressioonid või ei viinud äkki ülesmäge ootamatu ideoloogiline pärituul. Turumajandus lõi selle kindlaks kujunenud suhete süsteemi kõikuma ning muutis kõik inimesed mingis mõttes konkurentideks ja kaubitsejateks. Senise ettehoolduse ja kindlaksmääratuse asemele tulid risk ja ebakindlus homse ees.

Koos majandusliku kihistumisega on ootamatult kiiresti kasvanud kultuurilõhed. Nõukogudeaegse ühte keelt ja ühte meelt laulurahva ühine kultuuriline kapital on devalveerinud ja kaotanud ühendava jõu. Kultuuri allutamine turuloogikale ei ole vähendanud tippude kõrgust, pigem on nad nüüd kaugemalgi näha. Kuid neile ligipääs on muutunud kättesaadavaks ja vajalikukski hoopis väiksemale osale rahvast. Ajalehtede ja raamatute levik on vähenenud kolm-neli korda. Kultuuripublik on segmenteerunud ja kihistunud, kultuuriloojate seas leviv väljakutsuv elitaarsus pürib rahvusvahelisele turule, hoolimata järjest enam enesesse sulgunud, seebiooperitega leppima sunnitud "keskmisest eestlasest".

Siirdeaja oluliseks tunnuseks on märksüsteemide ja diskursuste muutumine. Keeletarvitus on vabanenud nii sotsialistlikust kui rahvuslikust retoorikast, mida asendavad tarbimisühiskonna lööksõnad ja võõrkeelsed toorlaenud. Uued visuaalsed kujundid mütologiseerivad edu ja noorust, fetišeerides materiaalseid väärtusi ja kehalist ilu. Mõtte- ja väljendusvabadus ületab vanema generatsiooni taluvuse piire, mida on kujundanud nõukogulik puritaanlus ja rahvuslik traditsionalism.

Majanduslike ja sotsiaalsete muutuste representatsioonid sümbolises keskkonnas kinnitavad edu, jõukuse ja läänelikkuse võidukäiku ega tunnista vaesust, allajäämist, meeleheidet ja meelekibedust või peavad neid millekski marginaalseks. Avaliku käitumise sümbolne keel ja tarbimiskultuuri märksõnad on kiiresti omandatavad ning näitavad, kes on paremini kohanenud ja võitlusvalmis uutest oludes.

Siirdeaja psühholoogilist mõju ei ole veel kuigi palju uuritud. Isiksuse "elumaaailma" muutumist on keerukas uurida tra-

ditsiooniliste kvantitatiivsete meetoditega: isiksusetestid ei suuda vahet teha kommunistliku ja kapitalistliku ühiskonna kujundatud siseilma vahel. Nii osutub võimalikuks teaduslikult tõestada, et totalitaarne ühiskond ei jätagi märkimisväärseid jälgi isiksuse arengule (vt Allik, Realo 1996).

Sisukamaid tulemusi võiks oodata biograafilise meetodi rakendamisest. Uutes vaba eneseväljenduse tingimustes ei muutunud üksnes kollektiivse mälu narratiiv, ajalugu, uue sisu on omandanud ka isiklikult läbielatu. Mälumaterjali ümberkorraldumise ja ümbermõtestamise tulemusel jutustatakse uus ajalugu ja uued elulood. Subjektiiivselt on selline seisund piinarikas ja ebakindel, sest kaovad või nihkuvad senised sündmusi väärtustavad pidepunktid, "aeg liigestest on lahti" ning paljud tuttavad asjad ja inimesed oleks otsekui omandanud uue näo. "Varjatud mina" muutumine nähtavaks, varjatud elulugude avalik jutustamine, varjatud suguluse ja juba unustatud omandi taas omaks tunnistamine on muutnud siirdeaja dramaatiliseks nii võitjatele kui kaotajatele. Isiku ja ühiskonna vaheline tasakaal on siirdeühiskonnas häiritud, individualistlik tarbimise ja heaolu motivatsioon vastuolus traditsioonilise rahvuskeskse ideoloogiaga, kasvavad sotsiaalsed pinged aga ei leia adekvaatset mõtestatust kultuurilises diskussuses. Tulemuseks on kasvav anoomia ning mulje toimuva arengu ebaloomilisusest, mõttetusest.

8. LÕPETUSEKS

Nüüd, kus piir kahe maailma vahel pole enam ületamatu, on võimalik avanenud maailmas ringi vaadata ja küsida, kas Eesti arengute tõlgendus teekonnana Idast Läände on piisav, seletamaks seda seisundit, millesse Eesti ühiskond on jõudnud. Järjest valjemini kostab skeptikute häält (nt Kaplinski ja Önnepalu), kes seavad kahtluse alla niihästi optimistlikud hinnangud Eesti edukast tagasitulekust Euroopasse (*pro* Vabasse Maailma, Läände) kui ka sellise sihiseade enda.

Tagasipöördumine Läände osutub lähivaates fiktsiooniks, sest koos Ida kadumisega hajub ka selle antipood Lääs kui ideoloogiline konstruktsioon. Kujuteldava Lääne asemel oleme jõudnud globaalsesse avatusse ning peame tõdema, et siirdeseisundis

ei ole mitte ainult postkommunistlik pool Euroopast, vaid kogu Lääne tsivilisatsioon. Sotsioloog Mikko Lagerspetz on Ida ja Lääne ühist muutumist ja teineteise äratundmist tabavalt iseloomustanud: "Raudse eesriide tagant on välja ilmunud peegel. Uus ajalooline situatsioon on esitanud vägeva väljakutse ja andnud suuri lubadusi ühiskondlikule diskussioonile mõlemal pool piiri." (Lagerspetz 1997: 50.)

Mõlemal pool piiri osutub igatsus heaolu, stabiilsuse ja kollektiivse riiklikult tagatud turvalisuse järele täitumatuks unistuseks. Ratsionaalse ühiskonnakorralduse modernistlik ideaalmudel on asendunud hilismodernistliku *alias* postmodernistliku arusaamaga refleksiivsest riskiühiskonnast, milles "elamine ja tegutsemine määramatus olukorras on muutumas üheks kõige põhilisemaks kogemuseks" (Beck 1994: 12).

Refleksiivse ühiskonna teoreetikud rõhutavad, et riskiühiskonnas on üksikisik ise see, kes peab valima, millises mängus ta osaleb, et vältimatute sotsiaalsete ja ökoloogiliste riskidega toime tulla. Oluline on, et kõik osalised sotsiaalsetes suhetes oskaksid oma taotlusi ja võimalusi iseseisvalt mõtestada ega usaldaks selektuste andmist ja sihtide määramist neile, kes püüvad olema ainsaks mängujuhiks. Ühiskond kui niisugune on kaasaegses käsitluses kaotanud oma fataalse objektiivsuse, mis vastandus üksikisikule kui tema tahtest sõltumatu masinavärk.

Käsitledes kommunistliku süsteemi hävingut ja postkommunistlikke arenguid Eestis ühe katseklaasina ajaloo laboratooriumis, vajavad sündmused ja suhted, mida me tunneme oma kogemusena ning teame ja mäletame oma ajaloona, mõtestamist refleksiivses kõrvaltvaates. Meie oht ja meie võimalus on meie väiksuses ja kõrvalisuses. Suurtest ülevaadetest Ida-Euroopa arengute kohta (vt nt Bideleux, Jeffries 1998) Eesti ja ka Läti enamasti puuduvad (Leedu esineb seal Poola ajaloo osana). Maailm teab meist vaid mõnda dramaatilist seika ("Estonia" katastroof), venelaste probleeme ning üsna üldist faktograafiat aastatest 1918–1940, mida tavaliselt esitatakse Ida-Euroopale tüüpilise arenematu demokraatia, autoritaarse pöörde võimaluse ja natsionalismi kontekstis.

Eesti läbimurre Euroopa Liidu laienemisprotsessis annab meile lähiaastatel kordumatu võimaluse enese teadvustamiseks maa-

ilmale, Eesti uue identiteedi konstrueerimiseks Euroopa riigina. Meil on valida, kas tahame ilmuda Euroopa kaardile sellisena, nagu meid teised praegu näevad (kui nad meid üldse märkavad), või kujundada ise kaasaja ühiskondliku diskursuse vaatepunktist olulisi seoseid avav tõlgendus ühe unikaalse väikerahva ajaloolisele kogemusele ja kaasaegsetele pürgimustele.

Et jõuda sellise uue, maailma jaoks kõneka enesetunnetuse-ni, et mõista praegu toimuvaid muutusi, peame oskama näha eesti rahvusliku mõtte ja Eesti rahvusriigi sünni, huku ja taassünni lugu Lääne tsivilisatsiooni ja mõtteajaloo kontekstis, ning püüdma seda mõista mitte kui abstrakset konstruktsiooni, vaid kui osalejate endi poolt loodud maailma, milles tehtud valikud on kujundatud eelmiste valikute ja kogemustega ja määravad omakorda järgmisi valikuid. Eesti ühiskond — mitte üksnes praegu meie silme all kujunevad uued institutsioonid ja suhted, kehtima hakkavad normid ning väärtushinnangud, vaid ka sõjaeelses Eesti Vabariigis ja isegi nõukogudeaegses Eestis realselt toimunud suhted ning elu-reegliid — on eeltoodud mõttes alles uurimata, ammused ja hilised arengud omavahel seostamata ja kriitiliselt mõtestamata.

Toimunu tõlgendamisel on igal osalejal oma lugu, mida ta kujundab iseendale ja teistele mõistmiseks. Siirdeaeg on nihutanud vaatepunkte ja arusaamasid igaühe võimalustest, taotlustest ja suhetest, koguni ajast ja ruumist, milles asume. Senised uuringud on esitanud fragmente ja hüpoteese, küündimata veel tervikpildi loomiseni. Elulugude ja vaatepunktide mitmehäälsus, saatuste vastastikune mõju ajaloo murdehetkel pakub ammendamatuid tunnetusvõimalusi filosoofidele, sotsiaalteadlastele, kirjanikele ja meediale. Tagasipöördumine Läände muutub iseenda, oma ajaloo ja oma ühiskonna tunnetamise teekonnaks.

Kirjandus

- A h l a n d e r, Dag Sebastian 1993. *Mäng Baltikumi pärast*. Tallinn: Olion
- A l l i k, Jüri, Anu R e a l o 1996. On the Relationship Between Personality and Totalitarian Regimes: A Critique of Western Stereotypes. — *Journal of Baltic Studies*, 27 (4), pp. 331–335

- Arter, David 1995. Estonia after the March 1995 Riigikogu Election: Still an Anti-Party System. — *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, 11 (3), pp. 249–271
- Arter, David 1996. *Parties and Democracy in Contemporary Europe: The Case of Estonia*. Aldershot: Dartmouth
- Beck, Ulrich 1994. The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization. — Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash. *Reflexive Modernization*. Cambridge—Oxford: Polity Press
- Bideleux, Robert, Ian Jeffries 1998. *A History of Eastern Europe: Crisis and Change*. London—New York: Routledge
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Brzezinski, Zbigniew 1994. Polska scena obrotowa. — *Polityka*, 44, 29. X
- Butenschön, Marianna 1992. *Estland, Lettland, Litauen: das Baltikum auf dem langen Weg in die Freiheit*. München—Zürich: Piper
- Carter, Laurence, Frank Sader, Pernille Holtendahl 1996. Foreign Direct Investment in Central and Eastern European Infrastructure. — *World Bank Foreign Investment Advisory Service Occasional Paper*, no 7. Washington: World Bank
- Centeno, Miguel Angel, Tania Rands 1996. The World They Have Lost: An Assessment of Change in Eastern Europe. — *Social Research*, 63 (2), pp. 369–401
- Clemens, Walter C. Jr. 1991. *Baltic Independence and Russian Empire*. New York: Saint Martin's Press
- Dawisha, Karen, Bruce Parrott 1994. *Russia and the New States of Eurasia: The Politics of Upheaval*. Cambridge: Cambridge University Press
- Economic and Social Changes in the Baltic States in 1992–1994*. 1995. Eds. Urve Venesaar, George A. Hachey Jr. Tallinn: Institute of Economics
- Eesti inimarengu aruanne 1997*. 1997. Tallinn: ÜRO Arenguprogramm
- Eestimaa kuum suvi* 1988. 1989. Koost. Endel Pillau. Tallinn: Olion
- Estonia in the Grip of Change*. 1996. Fafo Report 190. Ed. Jens B. Groggaard. Oslo: Fafo
- European Commission*. 1997. Central and Eastern Eurobarometer: Public Opinion and the European Union (20 Countries' Survey). March 1997, no. 7. Brussels: European Commission

- Furtado, Charles F. Jr., Michael Hechter 1992. The Emergence of Nationalist Politics in the USSR: A Comparison of Estonia and the Ukraine. — *Thinking Theoretically About Soviet Nationalities*. Ed. Alexander J. Motyl. New York: Columbia University Press
- Gati, Charles 1996. The Mirage of Democracy. — *Transition*, 6 (2), pp. 6–12
- Gati, Charles 1997. If Not Democracy, What? Leaders, Laggards, and Losers in the Post-Communist World. — *Post-Communism: Four Perspectives*. Ed. M. Mandelbaum. New York: Council of Foreign Relations
- Gerner, Kristian, Stefan Hedlund 1993. *The Baltic States and the End of the Soviet Empire*. London—New York: Routledge
- Grennes, Thomas 1997. The Economic Transition in the Baltic Countries. — *Journal of Baltic Studies*, 28 (1), pp. 9–23
- Hall, Stuart 1996. The West and the Rest. — *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Eds. Stuart Hall, David Held, Don Hubert, Kenneth Thompson. Cambridge, MA—Oxford: Blackwell
- Hankiss, Elemér 1994. European Paradigms: East and West, 1945–1994. — *Daedalus*, 123 (4), pp. 115–126
- Hansen, John, Pritta Sorsa 1994. Estonia: A Shining Star from the Baltics. — *Trade in the New Independent States*. (Studies of Economies in Transformation, 13.) Eds. Constantine Michalopoulos, David G. Tarr. Washington: World Bank
- Henderson, Karen, Neil Robinson 1997. *Post-Communist Politics: An Introduction*. London, etc.: Prentice Hall
- Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations? — *Foreign Affairs*, 72 (3), pp. 22–49
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster
- Ignats, Ülo 1989. *Estland: Den sjungande revolutionen*. Göteborg: MH Publishing
- Jakubowicz, Karol 1995. Media Within and Without the State: Press Freedom in Eastern Europe. — *Journal of Communication*, 45 (4), pp. 125–139
- Kaksotsustavat päeva Toompeal. 1996. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus
- Kauppinen, Kaisa 1996. Women's Coping Strategies in Social Change: Positive Life Control and Well-being. — *Idäntutkimus*, 3 (3/4), pp. 40–55
- Kutsar, Dagmar 1994. Sotsiaalsest stressist ja psühholoogilisest toimetulekust Eestis. — *Akadeemia*, 12, lk 2541–2566

Postkommunistlik siirdeaeg Eestis

- Kutsar, Dagmar 1995. *Transformation in Estonia as Reflected in Families: Insight into Social Stress and Poverty. Dissertationes Psychologiae Universitatis Tartuensis*, 2. Tartu: Tartu University Press
- Küng, Andres 1989. *Estland vaknar*. Stockholm: Sellin & Blomquist
- Laar, Mart 1996. Estonia's Success Story. — *Journal of Democracy*, 7 (1), pp. 96–101
- Laar, Mart, Urmas Ott, Sirje Endre 1996. *Teine Eesti*. Tallinn: SE & JS
- Lagerspetz, Mikko 1997. Piir kui peegel: Soome ja Eesti ühiskonna võrdleva uurimuse perspektiive. — *Vikerkaar*, 12, lk 44–50
- Lauristin, Marju, Peeter Vihalemm 1997. Recent Historical Developments in Estonia (1987–1997). — *Return to the Western World: Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition*. Eds. M. Lauristin, P. Vihalemm. Tartu: Tartu University Press
- Lauristin, Marju, Peeter Vihalemm, Rein Ruutsoo 1989. *Viron vapauden tuulet*. Helsinki—Jyväskylä: Gummerus
- Lauristin, Marju, Triin Vihalemm 1997. Changing Value Systems: Civilizational Shift and Local Differences. — *Return to the Western World: Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition*. Eds. M. Lauristin, P. Vihalemm. Tartu: Tartu University Press
- Lieven, Anatol 1993. *The Baltic Revolution: Estonia, Latvia, Lithuania and the Path to Independence*. New Haven, CT: Yale University Press
- Linz, Juan L., Alfred Stepan 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore, MD—London: Johns Hopkins University Press
- Made, Tiit 1988. *Eesti ärkab ja võitleb*. Stockholm: Välis-Eesti & EMP
- Made, Tiit 1989. *Eesti tee*. Stockholm: Välis-Eesti & EMP
- Melo, Martha de, Cevdet Denizler, Alan Gelb 1996. Patterns of Transition from Plan to Market. — *World Bank Economic Review*, 10 (3), pp. 397–424
- Michalopoulos, Constantine, David G. Tarr 1996. *Trade Performance and Policy in the New Independent States*. Washington: World Bank
- Murrangulised 80-ndad ja 90-ndad aastad Eestis: Töö, kodu ja vaba aeg. 1994. Toim. Anu Narusk. Tallinn—Helsinki: Eesti Teaduste Akadeemia Kirjastus

- Narusk, Anu 1996. Gendered Outcomes of the Transition in Estonia. — *Idäntutkimus*, 3 (3/4), pp. 12–39
- Nelson, Daniel N. 1996. Civil Society Endangered. — *Social Research*, 63 (2), pp. 345–368
- Norgaard, Ole 1996. *The Baltic States after Independence*. Cheltenham—Brookfield, VT: Edward Elgar
- Offe, Claus 1996. *Varieties of Transition*. Cambridge: Polity Press
- Raitviir, Tiina 1996. *Eesti üleminekuperioodi valimiste (1989–1993) võrdlev analüüs. Elections in Estonia During the Transition Period: A Comparative Study (1989–1993)*. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus
- Raun, Toivo U. 1997a. Democratization and Political Development in Estonia, 1987–1996. — *The Consolidation of Democracy in East-Central Europe*. Eds. K. Dawisha, B. Parrott. Cambridge: Cambridge University Press
- Raun, Toivo U. 1997b. Estonia: Independence Redefined. — *New States, New Politics: Building the Post-Soviet Nations*. Eds. I. Bremmer, R. Taras. Cambridge: Cambridge University Press
- Rose, Richard 1995. *New Baltic Barometer II: A Survey Study*. Studies in Public Policy, 251. Glasgow: University of Strathclyde
- Rose, Richard 1997a. How Patient Are People in Post-Communist Societies? — *World Affairs*, 159 (3), pp. 130–144
- Rose, Richard 1997b. *New Baltic Barometer III: A Survey Study*. Studies in Public Policy, 284. Glasgow: University of Strathclyde
- Rose, Richard, William Maley 1994. *Nationalities in the Baltic States: A Survey Study*. Studies in Public Policy, 222. Glasgow: University of Strathclyde
- Rychard, Andrzej 1996. Beyond Gains and Losses. In Search of Winning Losers. — *Social Research*, 63 (2), pp. 465–485
- Sztompka, Piotr 1993. *The Sociology of Social Change*. Oxford, UK—Cambridge, MA: Blackwell
- Sztompka, Piotr 1996. Looking Back: The Year 1989 as a Cultural and Civilizational Break. — *Communist and Post-Communist Studies*, 29 (2), pp. 115–129
- Steen, Anton 1996. Consolidation and Competence: Research on the Politics of Recruiting Political Elites in the Baltic States. — *Journal of Baltic Studies*, 27 (2), pp. 143–156
- Tagepera, Rein 1993. *Estonia: Return to Independence*. Boulder, CO—San Francisco—Oxford: Westview Press
- Therborn, Göran 1995. *European Modernity and Beyond: The Trajectory of European Societies 1945–2000*. London—Thousand Oaks—New Delhi: Sage

Postkommunistlik siirdeaeeg Eestis

- Toward Independence: The Baltic Popular Movements.* 1991. Ed. Jan Arveds Trapans. Boulder, CO—San Francisco—Oxford: Westview Press
- Vahtrre, Lauri 1996. *Vabanemine: Eesti 1987–1992.* Tallinn: IM Meedia
- Vetik, Raivo 1997. Konflikt või koostöö? — *Sõnumileht*, 3. XII
- World Bank* 1993 = Estonia: The Transition to a Market Economy. (A World Bank Country Study.) Washington: World Bank
- World Bank* 1996 = From Plan to Market: World Development Report. New York: Oxford University Press

MARJULAURISTIN (sünd. 1940. a) lõpetas TRÜ ajakirjanduse eriharuharu 1966. a, filoloogiakandidaat 1976. a Moskva Riiklikus Ülikoolis. TÜ sotsiaalpoliitika korraline professor.

PEETER VIHALEM (sünd. 1944. a) lõpetas TRÜ ajakirjanduse eriharuharu 1968. a, psühholoogiakandidaat 1974. a Leningradi Riiklikus Ülikoolis. TÜ ajakirjanduse osakonna vanemteadur.

VIIMANE VAATUS MEIE SINIMUSTVALGE LIPU LOOST

Küllo Arjakas

Maailmas eksisteerib üle paarisaja riigi, ent kui paljudel on kas rahvusmuuseumis või mõnes teises väärikas kohas hoiul, ehk kogu ni avalikult eksponeeritud, riigi esimene lipp? Küsimus on huvitav, paraku jääb aga siinkohal vastamata. Võib küll eeldada, et nende riikide arv ei ole kuigi suur. Mõistagi on hea meel tõdeda, et Eesti kuulub nende väheste riikide hulka, mille esimene lipukangas on ajaloo keerdkäikude kiuste tänapäevani säilinud.

Eesti rahvusvärvide tekkest möödus eelmisel aastal 113 aastat. Tundub, et seda ei olegi nii vähe, aga võrreldes mitme teise riigi lipuga pole see iga kuigi märkimisväärne. Taani lipp olevat taevast alla kukkunud 1219. a Tallinna all peetud lahingu ajal. Prantsusmaa lipp pärineb Suure Prantsuse revolutsiooni päevist, Ameerika Ühendriikide lipu ajalugu algab nende iseseisvussõjast.

Oluline on aga see, et meie lipp on kaasa teinud kogu keeruka ajaloo alates ärkamisaja lõpust kuni omariikluseni. Teadmine oma rahvusvärvide jõust on toetanud meid okupatsiooniaastatel ning innustanud rahvuskaaslasti tegutsema paguluses.

Liputeema üldist arengulugu on seni kõige põhjalikumalt käsitletud Artur Taska oma suures monograafias *Sini-must-valge lipu 100 aastat* (Montreal, 1982), teose lühendatud variandi avaldas kirjastus Kupar. Nüüd võiks trükisõnas kättesaadavale lisada uue vaatuse.

PEATEGELANE

Esimene sinimustvalge lipp valmistati Tartus ja õnnistati sisse Eesti Üliõpilaste Seltsi lipuna Otepää kiriklas 1884. a 4. juunil. Eesti Vabariigis oli 1930. aastatel antud lipukangas hoiule juba reliikviana Tartus Eesti Rahva Muuseumi varakambrisse, kusjuures selle kambri võtmete asukohta ning ukse avamise keerulist numbrikoodi teadsid vaid muuseumi direktor ning tema asetäitja. Hoiulepingu järgi võis EÜS ise küll lippu laenata, ent üksnes üliõpilasseltsile eriti tähtsate sündmuste puhul. Avalikkuse esindajad võisid lippu viimati uudistada 7. aprillil 1940, kui EÜS tähistas oma 70. aastapäeva. 29. juulil, pärast Eesti annekteerimist, likvideeriti akadeemilised üliõpilasorganisatsioonid ning EÜSi hinnalisemad esemed anti üle Eesti Rahva Muuseumile. Oli teada, et seal säilitatakse endiselt ka esimest Eesti lippu — kui üldse leidus neid, kes suurtel segadusaegadel veel jaksasid mõelda rahvuslipu hoiutingimustele ja saatusele. Hilisem aeg näitas, et neid ikka oli.

Järgnevalt jäi selle lipu saatus pikkadeks aastakümneteks täiesti teadmatuks. Kõiki järgnevaid ajalootorme teades-tundes ei paneks sugugi imestama, kui see lipp oleks lihtsalt hävitatud samal viisil nagu väga palju teisigi väärtusi.

ESIMESI VIHJEID

1984. a, sinimustvalge lipu pühitsemise 100. aastapäeva puhul ilmus Torontos väliseesti teadlaselt Karl Aunalt väike brošüür *Sini-must-valge lipu 100 aastat*, kus märgiti, et pärast 1940. a sündmusi “rahval õnnestus suurema jao lippude peitmine, viimaste hulgas ka EÜS-i ajalooline lipp” (lk 14). See peaks olema kättesaadavas trükisõnas esimene autoriteetne viide või vihje, et karmide olude kiuste on see lipp kusagil ikkagi säilinud.

Mõni aasta varem, 1982. a, ilmus küll Montrealis Artur Taskalt kapitaalne, peaaegu 500-leheküljeline *Sini-must-valge 100 aastat*, aga esimese lipu saatuse kohta polnud selles käsitluses veel ridagi.

1988. aastal, “laulva revolutsiooni” tippajal ennistati lõhutud mälestussambaid, taastati omaaegseid organisatsioone ning taasväärtustati teisigi endisaja sümboleid. Toodi välja vanad, aasta-

kümneid pööningul või mujal peidus olnud kolmevärvilised laualipukesed ning koguni mõned suuremõõtmelised lipud. Lisaks veel keelatud raamatuid, vanu märke, ordeneid jms.

Aga mis juhtus ajaloolise EÜSi lipuga, kuhu ta sai? See küsimus rippus juba 1988. a õhus, sest visalt liikus kuuldusi, et esimene Eesti lipp on alles, et see on kuhugi kindlasse kohta peidetud, et lipp tuuakse "õigel ajal" välja, jne. Ent selline jutt tundus ka 1988. aasta suurejoonelise avalikustamise ja üldise emotsionaalse kõrg(r)õhustiku taustal üpris uskumatuna.

KUHU KADUS "PEATEGELANE"?

EÜSi vara kokkupanemise käigus 1940. a augustis otsustas seltsi esimees, toonane juuraüliõpilane Karl Aun korraldada lippude ümbervahetamise. Nimelt oli 1934. a originaallipule valmistatud dublikaat. Vahetamist hõlbustas asjaolu, et Eesti Rahva Muuseumi direktorina töötas tema seltsikaaslane, Tartu Ülikooli professor Gustav Ränk. Karl Aun tõi oma suures portfellis muuseumi dublikaatlipu ning võttis sama kotiga kaasa originaallipu. Mis sai sellest EÜSi esinduslipust, sisuliselt ajaloolise lipu dublikaadist, selle kohta pole tänaseni midagi teada. Ilmselt juhtunuks täpselt sama ka originaallipuga, kui Karl Aun poleks toona nii talitanud.

Järgnevalt viis originaallipu Viljandisse Eduard Leetmaa, kes hiljem elas Torontos. 1940. a 16. augustil maeti lipp Viljandis maa sisse, umbes 75–80 cm sügavusele. Nii jäi lipp ootama paremaid aegu. Neid aga ei saanud, sest peagi asendus üks okupatsioon teiseaga.

1942. a aprillis (teistel andmetel 22. juulil) toodi lipp oma pelgupaigast välja, sest kardeti, et kiiruga tehtud vasest kastike pole ehk küllalt niiskuskindel. Algul plaanitati lipp viia tagasi hoiule muuseumi, aga osa EÜSi juhtkonnast — lipu väljakaevamise teadjatest — pidas aega veel ebakindlaks ning nii otsustati oodata olude muutumist.

Karl Aun otsis lipule uue peidupaiga, muretsedes raudkasti, kuhu asetati ajalooline lipp, EÜSile kingitud hõbekann, pitsat jt väärtuslikke esemeid. Kasti valmistasid EÜSi vilistlased Artur Kaigas ja Verner Peterson, kes hiljem elasid samuti Kanadas.

Raudkast keevitati kinni, selle ümber asetati veel kiht asbesti ning puukast.

1944. a aprillis viis Aun lipu Tallinnast Vaimastverre. Üks tuttav pärinud temalt rongis usaldusliku hääletooniga: "Kas viid nüüd oma raadio koju tagasi?" Sest kast juhtus olema just paraja raadioaparaadi suurusega.

28. aprillil 1944. a maeti lipp hermeetiliselt suletuna Vaimastvere valla Kõola küla Läänemardi talu korstna vundamendi alla. See oli Karl Auna enda kodutalu. 1944. a sügisel lahkus Karl Aun kodumaalt, võttes oma suure saladuse võõrsile kaasa.

TEGELASED

Karl Aun — prof., *dr. jur.*, sünd. 1912, EÜSi liige ja 1940. a esimees. Surn. 1995. Järgnevalt tekstis ka: Kaarel.

Aleksander Aun — eelmise isa, sünd. 1880, talupidaja, 1950. a algul kuulutati kulakuks ja pidi kodutalust lahkuma. Oli arreteeritud, viibis Valga vangilaagris, vabanes 1953. a. Surn. 1955.

Rudolf Kork — sünd. 1914, talupidaja, agronoom, elas Antslas ja Otepääl. Surn. 1993. Rudolf Kork on Aleksander Auna õe Anna poeg. Tekstis ka: Ruudi.

Eelmise pojad:

Toomas Kork — sünd. 1945, majandus- ja ühiskonnaelu tegelane, 1992. a Ülemnõukogu saadik.

Jüri Kork — sünd. 1947, õpetaja, spordiliikumise tegelane, majandustegelane, 1992. a Ülemnõukogu saadik. Tekstis ka: Jüri.

Veikko Kork — Jüri Korgi poeg.

Andres Kork — sünd. 1956, arst, ühiskonnategelane, 1989–1992 Tallinna linnavolikogu esimees, 1992. a tervishoiuminister.

Rein Järlik — sünd. 1935, ajakirjanik, 1992. a Ülemnõukogu saadik.

Ellen Aare (Aun) — sünd. 1926, bibliograaf, Aleksander Auna venna Jüri tütar.

Ingrid Nõges (Treikelder) — sünd. 1922, keraamikakunstnik, tema emapoolne sugulane oli abielus Aleksander Aunaga.

Alva Maipuu — sünd. 1928, agronoom, põllumajandustege-
lane. Alva Maipuu oli Aleksander Auna õe Leena poeg.

KES SÄILITAS ESIMEST PÜHITSETUD LIPPU?

Teatmeteos *Kes on kes Eesti poliitikas 1988–1992* (Tln, 1992) võib artiklist “Kork, Toomas” (lk 28) lugeda, et “K-i perekonnas säilitati esimest pühitsetud sini-must-valget lippu”. Käsitlus annab kolme venna Korgi elulood, kõik nad kirjutasid ise Entsüklopeediakirjastusele enda kohta vajalikud ankeediandmed ning said hiljem tutvuda ettevalmistatava raamatu käsikirja veergudega.

PEATEGELASE SAATUSE TEADJATEST

Vaatamata tormilistele sündmustele Eesti ühiskonnas puhkas esimene lipp rahulikult pikki aastakümneid Kõola Läänemardil. Lipu ja muu peidetud sümboolika asukohta teadsid väga vähesed. Enne Eestist lahkumist andis Karl Aun sellest teada oma isale. Viimane omakorda ei teadnud peaaegu surmani mitte midagi oma poja saatusest.

1984. a, osalt seoses lipu juubeliga, osalt aga arvestades oma kõrget vanust, usaldas Karl Aun lipu asukohta veel neljale välismaal elavale EÜSi liikmele. Lipu asukohta teadis veel viimane sõjajaelne EÜSi laekahoidja, praegune emeritpraost Harald Tammur. Viimane ise ei suutnud enam kindlalt meenutada, kellelt ja millal ta peidetud lipust teada sai. Igal juhul oli see olnud veel Saksa okupatsiooni ajal ning lipust oli talle rääkinud kas Karl Aun või samuti EÜSi juhatusse kuulunud Rudolf Saago.

Tammuri meenutuste järgi teadis peidetud lipust veel Karl Auna onu Aleksander Isotamm*. 1960. aastate alguses käisid Tammur ja Isotamm Läänemardi talu eemalt uurimas. Pilt oli

*Minu isa (1903–1987) ei olnud K. Auna otsene onu, vaid niihästi vanaonu- kui ka vanatädipoeg (Läänemardi Jaan Aun, Karli vanaisa, abiellus naabertalu Vilemi Ann Isotammega, Anne vend, minu vanaisa Jaan Isotamm, jällegi oma õemehe õe Läänemardi Liisu Aunaga). EÜSi vil! A. Isotamm teadis lipu peitmisest algusest peale ja ajal, mil niihästi praost Tammur, Rudolf Saago kui ka Aleksander Aun Nõukogude

rahustav: korsten seisis püsti, suuremaid ümberehitusi polnud märgata. Isotamm rääkinud, et asjast on teadlik ka Rudolf Kork.

Peidetud reliikviast said eri aegadel teada veel Ellen Aare ja Alva Maipuu, samuti Rudolf Kork ning hiljem ka tema pojad.

AJALOOLISE LIPUKANGA VÄLJAKAEVAMINE

26. detsembril 1991. a kaevati ajalooline lipp Korkide eestvõttel välja. Ülemnõukogu saadik ja telereporter Rein Järlik koos Tartu televisiooni operaatori-valgustajaga jälgis sündmust kõrvalt ning toimuva jäädvustas stuudiomees Maido Madisson. Saadud materjali alusel tehti telefilm, mille esilinastus toimus 1992. a 24. veebruari varahommikul. Siis sai Eesti üldsus esmakordselt teada, et esimene Eesti lipp on alles ning üsna hästi säilinud! Kui veel täpsem olla, siis esimene sellekohane viide saadi juba nädal varem ilmunud uuest telelehest, mille esiküljel teatas pooleteisttunnisest Hommiku TV saatest "Eesti lipu lugu". Saade ise venis pisut pikemakski.

Vahemärkusena — imelikul kombel on sama telelehe esiküljel iseseisvuspäeva ürituste kajastamise kavas märgitud nii lipu heiskamist Toompeal, iseseisvuspäeva reportaaži ning õhtust pidulikku aktust, ent samas pole juhitud tähelepanu ülalmainitud olulisele lipusaatele.

Seda telesaadet korrati Eesti televisioonis veel 1992. a 6. juunil, seoses lipu 108. aastapäevaga, aga see oli vaid tunniajaline lühendatud montaaživariant Järliku põhisaatest.

Väljakaevatud lipp jäi esialgu Korkide valdusse. 24. veebruari hommikul andsid Korkide perekonna esindajad Tartus EÜSi majas lipu üle üliõpilasseltsi esindajatele. Tseremoonia toimus tagasihoidlikult, seda küll fotografeeriti, ent piltide avaldamiskasutamist ei peetud soovitatavaks.

vangilaagreis viibisid, ainsana Eestis. 1957. a alguses, peale minu arreteerimist ja teadmatuses oma saatuse kohta, usaldas ta selle saladuse mu nooremale vennale Ainile. 1969. a, pärast mu 30. sünnipäeva, pühendas ta sellesse ka mind. Peidiku täpset asukohta me tema käest ei kuulnud ja ma arvan, et ta ei teadnud seda ka ise. *J. Isotamm.*

1992. a 24. veebruari telesaade oli mõistagi suur, ilus ja ülev üllatus kogu Eesti rahvale. Järlik oli kokku pannud põneva ülesehitusega saate lipu saatusest ning selle päevavalgele toomisest; vahele näidati katkendeid Torontos Karl Auna kodus tehtud võtetest. Veebruaris olid Kanadas käinud Jüri Kork ja Rein Järlik. Sõitu finantseeriti Arnold Rüütli kaasabil ja Ülemnõukogu Presiidiumi kaudu. Studios esinesid lipu väljakaevamise juures osalenud tervishoiuminister Kork ja Ülemnõukogu saadikud Korgid. Sama päeva õhtul pidas Ülemnõukogu esimees Rüütel "Estonias" kõne, kus ta samuti tele- ja raadio otseülekande ajal ning arvukate ajakirjanike ees juhtis tildsuse tähelepanu Korkide perekonnale, kes lippu oli hoidnud. Tõsi, kui 26. veebruaril *Päevaleht* avaldas Rüütli kõne lühendatud variandi, siis lipuproblemaatikat ja otseseid asjaosalisi seal enam ei mainitud.

Paneb aga imestama, et 24. veebruari telesaate järel ei ilmunud ajakirjanduses mingeidki arvamusi ning keegi ei küsinud Järlikult ühtegi täpsustavat asjaolu. Nagu oleks see midagi täiesti igapäevast, et kaevatakse välja ja leitakse tervena üks meie tähtsamaid rahvuslikke sümboleid.

MIS SAI EDASI?

Edasi tuli suur ja sügav vaikus, mis kestis paar aastat. Telesaadestki võis näha, et lipp vajab konserveerimist ja restaureerimist ning seejärel korrektset hoiustamist.

1992. a 5. märtsi *Postimehes* avaldas EÜSi vilistlaskogu esimees Peeter Olesk oma isikliku arvamuse: "EÜS-i lipp läks põranda alla pärast seda, kui okupatsioon oli alanud ning algupärane võim ei toiminud. Järelikult võib ta põranda alt uuesti välja tulla siis, kui okupatsioon on lõppenud ning on olemas võim, mis maksab."

Millal küll lõpeb EÜSi arvates okupatsioon? 1992. a märtsiks oli omariiklus taastatud, riik vastu võetud ÜROsse jt rahvusvahelistesse organisatsioonidesse. Kas okupatsiooni lõpuks on viimase Vene soldati lahkumine, viimase sõjaväepensionäri ärasõit vms? Sellele küsimusele ei saanud avalikkus lipu valdajalt kaua aega vastust.

JÄRGNEVAST

Pool aastat pärast Oleski "isiklikku arvamust" saavad ajakirjan-duse lugejad teada, et 1992. a septembri keskel toimetasid EÜSi "esimehed Lauri Vahtre ja Rainer Saks laiema avalikkuse eest märkamatult Tallinnast Tartusse värskelt restaureeritud EÜS-i aja-loolise lipu, meie esimese sinimustvalge lipu" (*Esmaspäev*, 21. IX 1992).

Samas kirjatükis märgiti, et lipu kordaseadmise võttis täiesti tasuta enda peale restaureerimisfirma Kanut ning et rulli keera-tud lipu sõidutamine hariliku Žiguliga oli "ruumikitsikuse tõttu pisut koomilinegi". Veel hullemaks läinud olukord Eesti Rahva Muuseumis, kus lipp ei mahtunud seifi ja "nii tuli ajalooline ese esialgu panna lihtsalt kapi otsa".

Kõigepealt: restaureerimisfirma Kanut ei võtnud lipu korda-seadmist ette sugugi "täiesti tasuta". Firma juhtkond haistis oma asutusele head teenimisvõimalust ja küsis töö eest ei rohkem ega vähem kui 100 000 Rootsi krooni, mis on veel praegugi kaunis suur summa, eriti suur aga arvestades 1992. a kevadist inflatsioo-nirubla ja SEKi vahekorda. Siis kaaluti tõsimeelselt variante viia meie ajalooline lipp kuhugi välismaale, soovitatavalt Rootsi, ning seal teha restaureerimistööd. Õnneks siiski nii ei talitatud.

Ajalooline lipp toimetati Tallinna 23. märtsil 1992 ja järgnevalt algas lipu restaureerimine. Töö lõppes 2. septembril.

Restaureerimine toimus Ajaloo Instituudi Geoarheoloogia ja Muinastehnoloogia labori ruumes. Muuseas vahetati laboris ko-guni ukسلukud, et vältida võimalikke vahejuhtumeid, kuigi seal tehtavast tööst teadsid niigi vaid väga vähesed. Konserveerimis-ja restaureerimistöid koordineeris EÜSi väliskoondiste poolt pro-fessor Hain Rebas, kelle abiga hangiti Rootsist ka vajaminevaid materjale.

Kogu sellest tööst pole kummalisel kombel juttu tehtud isegi mitte spetsiaalses restaureerimisajakirjas *Renovatum anno 1992* ega *Renovatum anno 1993*. Vaevalt on see seletatav ainult tegijate tagasihoidlikkusega.

Lipu restaureerimise käigust anti ülevaade Ajaloo Instituudi Geoarheoloogia ja Muinastehnoloogia labori teaduspäeval

22. veebruaril 1993. a. Tehtud tööst rääkisid otsesed töötajad, Kanuti restauraatorid Heige Peets ja Merike Neidorp. Ettekannet "Eesti ajaloolise lipu konserveerimisest" — NB: mitte EÜSi lipu konserveerimisest — illustreerisid slaidid ja fotod. See oli siiski kitsama ringi üritus, liiatigi on ettekanne seniajani publitseerimata. EÜSi tookordne esimees ajalooüliõpilane Indrek Elling tänas teaduspäeval lipu konserveerijaid. Ta ei saanud aga kuidagi jätta täpsustamata, et tegemist on ikka üliõpilasseltsi ajaloolise, mitte Eesti lipuga.

Ajalooüliõpilasele, aga küllap ka teistele asjaosalistele ja huvilistele võiks meelde tuletada riigivanem Konstantin Pätsi sõnu 1934. a rahvus- ja riigilipu 50. sünnipäeva kõnest: "See lipp ei ole ainult ühe organisatsiooni lipp, mille all noorus maitseb elu, vaid rahva võitluslipp oma õiguste eest." Veel tehti lipu restaureerimistööst juttu 1993. a juulis Tallinnas toimunud Eesti, Leedu ja Saksa tekstiilrestaatorite kokkusaamisel, kus seda teemat käsitleti ennekõike kitsast ja puhterialasest aspektist. Rohkem vist sellest suurest ja tähtsast tööst jälgi polegi. Eriti pieteeditudelisel muljel ei jää ka mitte lipu transportimisest ega selle kapi peale asetamisest. Transpordi puhul ilmselt ei arvestatud elementaarsemadki ettevaatusabinõusid — nagu oleks veetud Tallinnast Tartusse igapäevaseid müügilolevaid laualipukesi. Kui kaua ajalooline lipp parema asupaiga puudumisel kapi otsas vedeles, seda teavad vaid mõned asjaosalised.

Omaette küsimus on loomulikult seegi, kuivõrd tõsiselt üldse võtta ülaltsiteeritud *Esmaspäeva* artiklit. Paraku pole kasutada paremaid allikaid.

ESIMESED KIRJAD

Karl Auna kiri Torontost Ellen Aarele, 9. veebr. 1992:

...Rohkem kui kivi langes mu südamele, kui kuulsin esmakordselt Jürilt, et [lipp] on olemas ja säilunud. Aastakümneid hingepiina, et viimati olin ise selle hävitaja, oli kustutatud. Mulle oleks see küllalt. Tehku teised edasi mis vaja...

Karl Auna kiri Torontost Ellen Aarele, 30. märts 1992:

...Aga nii või teisiti, ilma Korkideta ei oleks see lipp meil veel käes. Ma ei kujuta ette, kuidas mina siit oleks saanud need võõrad

sealt välja või isegi nii kiiresti majale omandiõiguse. Ma ei näe ka, kuidas EÜS oleks seda teha saanud, vähemalt mitte niipea. Ainuke alternatiiv oleks olnud, et kõik see oleks pidanud veel teadmata aja võrra edasi lükkuma. See teadmatus oleks minule enesele isiklikult mitte kerge olnud. Vajasin selgust, ka isegi siis, kui tõde oleks kõige halvem kõigest olnud. Nüüd on mu süda rahul.

Kommentaari: 1989. a käis prof. Aun kodukohas ja hakkas tegelema talu tagasisaamise asjadega. See toimus Korkide vahetel kaasabil. Vastavad volitused anti Rudolf Korgile, kelle pingutusi kroonis edu, ning hiljem kolis Läänemardile Veikko Kork, kes kavatses hakata seal jällegi talu pidama*.

KES JA MILLAL TEADIS PEIDETUD LIPUST?

24. veebruari 1992. a telesaate põhjal kujunes kaks versiooni, millal Rudolf Kork sai peidetud lipust teada. Need versioonid tulenesid meenutuslõikudest, mille kohaselt Aleksander Aun olevat talle lipust rääkinud kas 1944. a sügisel või veidi enne oma surma 1955. aastal. Ellen Aare küsimusele, miks Aleksander Aun enne surma lipu asukohta Rudolfile ei näidanud, "vastas R. Kork, et onu oli nii haige, et ei saanud enam mäletada".

Ellen Aare kiri allakirjutatule, 11. dets. 1993:

...1953. a-l, peale Valga vanglast tulekut, rääkis onu [Aleksander Aun — K. A.] mulle korstnajalga peidetud Eesti lipust ja kuuri peidetud pudelist ja näitas asukohti. 1954. a-l rääkis onu Aleksander lipust ja pudelist õepoeg Alva Maipuule ja näitas samuti asukohti. Juunis 1955 onu Aleksander suri.

1988. a-l, ühel suguvõsa sünnipäeval uuris R. Kork minult, kas ma tean midagi Eesti lipu peidukohast. Otepää kirikuõpetaja olevat rääkinud, et lipp on ühes talus. Tädi poeg Alva Maipuuga olime sagedi lipust rääkinud ja mõelnud, kas tuleb aeg lipu väljavõtmiseks. Ma ütlesin, et lipp on Läänemardil, sest ei tulnud sellepeale, et R. Kork kuulnud oma poegade karjääri huvides kasutab. [---] TV kordusaates, mis oli lühendatud vastavalt Korkide pere taotlusele jääda ainuteadjaks, ütleb Rudolf Kork selgelt ja kindlalt, et sai lipust teada juba 1944. a-l(!?!).

*Talupidamisest ei tulnud küll midagi välja. Sugulaste teateil on Läänemardi praegu tühi ja laguneb. *J. I.*

TÄPSUSTUS: SAATE LÜHENDAMISE LUGU

Rein Järliku kiri allakirjutanule, 7. juuni 1994:

Saate lühendamine kordusaateks oli kõigepealt tingitud sellest, et saadet tervikuna ei olnudki võimalik korrata — selle salvestamine ebaõnnestus, üks lint oli täiesti praak. Selle otsuse langetasin mina koos režissööriga, et tund ja mitte rohkem. Korkide pere ei saanud selles küsimuses mingit initsiatsiivi üles näidata.

Alva Maipuu kiri Rakverest Ellen Aarele, 3. juuni 1992:

...mina sain asukohast teada 1954. a kui onu Aleksander mulle näitas korstnajalga, kuhu Kaarel oli lipu peitnud. Samas ta ütles, et sellest teab Ellen. Ruudist juttu ei olnud. 1990. a. alul, ühel vestlusel Toomas Korgiga, küsis ta minult, millal me lipu välja võtame Läänemardi korstna jalast. Kui ta seda oli öelnud, ei pidanud ma paljuks talle öelda, et seda tean ka mina, samas aga lisasin, et eelkõike peab seda otsustama Kaarel. Millal? Kuidas? Ja kellega seda läbi viia.

Ingrid Nõgese kiri Eesti Muinsuskaitse Seltsile, dateerimata, saadetud oktoobris 1993:

...Veel kahtlen ma väga, et onu Aleksander, küllalt enesesesulgunud ja ettevaatlik mees, oleks juba 1944. a. lipust R. Korgile rääkinud. Vennatütrele Ellenile rääkis ta 1953. a. Millegipärast uuris Korkide pere ikka et kus, kuidas jne, jne. Lipu väljavõtmise plaanist Ellenile mingisugusel põhjusel ei teatatud, nii teda seal juures polnudki.

Ellen Aare (suuliselt allakirjutanule):

Mul olid Läänemardiga tihedad sidemed. Aastatel 1942-1944. veetsin seal kõik koolivaheajad ja suved. Hiljemgi käisin seal sageli ja onu ning onunaine rääkisid alati, kes neid vahepeal olid külastanud, sest see oli suur vaheldus vanade inimeste elus. Rudolf Korgil polnud Läänemardiga mingeid sidemeid olnud ja nii ei räägitud temast kunagi. Aleksander Aunal ei olnud põhjust R. Korgile juba 1944. aastal lipu asukohast rääkida, juhul kui R. Kork olekski Läänemardil käinud. Tollal polnud teada, et Nõukogude võim siin nii kaua kestab. Miks pidanuks tõsine eesti talumees, nagu seda onu Aleksander oli, kohe oma poja saladuse välja lobisema?

KUIDAS TULI LIPP VÄLJA VÕTTA?

Ellen Aare kiri allakirjutanule, 11. dets. 1993:

...Suvel 1991. a. kutsus R. Kork mind oma poja Andrese juurde. Rääkisime lipust, tegin asukoha plaani. Mainisin ka kuuris asuvat pudelit, see oli talle täielik uudis. Jälle küsimus, miks onu talle sellest ei rääkinud nagu mulle ja Alva Maipuule. Hiljem kuulsin Jüri Korgilt, et nad peavad lipu väljavõtmisega kiirustama, kuna Hain Rebas oli Läänemardil käinud, ka Trivimi Velliste olevat lipu vastu huvi tundnud. Veikkole oli antud korraldus mitte kedagi majja sisse lasta.

1992. a. algul kirjutas mulle R. Kork, et nad võtsid eelmise aasta lõpus lipu välja. Lipu asukoha kindlaksmääramiseks kasutati R. Korgi õemehe ja õepoja metalliotsija abi. Lipu väljavõtmist filmiti R. Korgi poegade juuresolekul, ajalooline lipp harutati iga-suguse pieteeditundeta tugeva valguse käes lahti ja jäeti kuni 24. II 1992 restaureerimata seisma.

Kahjuks toimiti Karl Auna tahte vastaselt. Lipp võeti teadlikult välja ajal, mil Karl Auna esindaja Hain Rebas oli Rootsisis, EÜS-i ja ekspertide juuresolekuta.

Karl Auna kiri Torontost Ellen Aarele, 30. märts 1992:

...Nad ei oleks tohtinud lippu välja võtta ilma EÜS-i esindajate koha-peal juures [olekuta]. Aga see tehti nähtavasti meelega, sellel ajal kui teati, et minu esindaja (prof. Hain Rebas) ajutiselt Eestist ära oli. Olen seda ka Jürile välja öelnud. Sellelega aga tekkis ka "üleandmise" [lipu üleandmise — K. A.] moment, mida muidu üldse poleks ju vaja olnud. Aga vähemalt selle momendi täielik ärakasutamine ei läinud neil korda.

Ruudi väitis, et temal oli minu volitus. Aga mitte volitust sellisel kujul ja sellisel ajal, EÜS-i ja ekspertide juuresolekuta...

Hiljuti sain Ain Isotammelt pika kirja, milles kõneleb oma elust-olust, ka kanuu-sporti harrastusest jõgedel ja järvedel... Muidugi, eelistatavam oleks olnud, et välja võtjaiks oleks olnud sel juhul Isotammed või vähemalt ka osalised.

Karl Auna kiri Torontost Ellen Aarele, 14. mai 1992:

...Muidugi ei olnud õige, et nad niimoodi [lipu — K. A.] välja võtsid ja siis poliitiliselt oma kasuks tahtsid ära kasutada. Ruudi poolt oli see märgitud nagu oleks minu soovil või koguni korraldusel. See ei olnud nii. Minu korraldus oli, katsuda ekspertide nõuannete ja kui vajalik abiga, kindlaks teha, kas ja kuidas on [lipp — K. A.]

säilunud. Punkt — see oli kõik. Ekspertiis oli minu arvates vajalik selleks, et värske õhuga kokkupuudetes mitte ei tekiks kahjustav või isegi hävituslik efekt. Selleks oli prof. Hain Rebas juba minu ülesandel ettevalmistusi teinud ja minu korraldus oli kirjalikult, [---] kõike teha koos prof. Hain Rebasega. Eksis ka Hain Rebas, et ta kindlat kontakti ei võtnud nendega küllalt kiiresti ja lükkas selle järgmise aasta [1992. a — K. A.] peale. Väljavõtmine oleks olnud EÜS-i poolt Korkide abiga ja seda oleks ajalugu ka hiljem auga meeles pidanud.

Karl Auna kiri Torontost Ellen Aarele, 30. märts 1992:

Muide, EÜS on juba hakanud Korkidele ette heitma, et nad lippu nii kaua eneste käes hoidsid, arvestamata sellega, et see peale hermeetilist suletust võib kiiresti hakata kõdunema kui vastavaid samme ei astuta, pealegi veel kohe filmimisega tugeva rambivalguse alla asetamist. Neil oli õigus, minu "volituses" oli ka rõhutatud ekspertide juuresolek ja vajadus.

Karl Auna kiri Torontost Ellen Aarele, 10. jaan. 1994:

...Siiski, vaatasin uuesti üle selle filmi ja sealt paistis mulle ühest Ruudi ütelsest, et temal enesel kasti avamise kavatsust ei olnud. Kuid pojad läksid oma kavatsatud rada edasi ja avasid ka kasti, ja kui ausalt veel: neutraalse isiku (Järlik) juhtimisel koostati selle kohta ka akt üksikasjus!! Kui olen küllalt analüüsinud, siis mulle paistab, et selle propagandalise efekti saamise taga oli just Toomas ja muidugi Jüri lõi kaasa. Pane tähele, kes oli valitud akti kirjutajaks: Andres, kes parteis ei olnud ja oli siis pealegi tervishoiuminister. Kõik oli peensusteni välja plaanitsetud.

Kommentaari: akti koostamisest.

Rein Järliku kiri allakirjutanule, 14. juuni 1994. a:

Kast oli juba avatud, kui mul äkki lõi pähe, et kogu selle toiminguga kohta ja leiu kohta peab koostama akti. Ma ei mäleta, kes tegi ettepaneku, et kirjutama hakkab Andres Kork. Igal juhul toodi ka mõõdulint, mõõdeti kõik üle ning minu ja põhiliselt Toomas Korgi dikteerimisel pani Andres kõik akti kirja.

Suuliselt meenutas Järlik veel juurde, et Korgid eeldasid vaid peidetud lipu olemasolu. Kui aga kastikesest muidki esemeid nähtavale tuli, alles siis tuldi mõttele koostada ka üksikasjalik akt. Seega langeb ära kahtlus varem kõikide peensusteni väljatöötatud kava olemasolu kohta.

PLAANID JA TEGUTSEMISED

Karl Auna kiri Torontost allakirjutanule, 2. mai 1994. a:

...Lipu kohta oli minu plaan järgmine: nn. kolmes etapis, mis oli nõnda ka kirja pandud.

(a) kast välja võtta ja kindlaks teha missuguses olukorras on, seda teha täiesti salajaselt, ainult kahe-kolme inimese juuresolekul ja teadmisel;

(b) leida edasi lipu hoidmiseks uus salajane ja ohutu koht, kus teha kindlaks, kuidas lipp ise on säilunud, (kasti avamisel jne) kasutada eriteadmisi; informeerida üksikuid EÜS-i liikmeid Tartus;

(c) kaaluda, millal oleks õige aeg avalikkusele teatavaks teha, mida peab otsustama juba kogu EÜS (isikliku arvamusena lisaksin, et selleks võiks vahest olla lipu (110) juubeliaasta 1994).

See minu poolt masinal kirjutatud plaan oli ühel EÜS-i tuntud vilistlasel välismaalt, kes läks õpetama Tartu ülikoolis õppeaastal 1991–1992 ja Rudolf Korgil. See EÜS-i vilistlane oli ühtlasi üks nendest neljast EÜS-i vilistlasest välismail, kellele olin juba varem (1984) lipu asukoha teada annud. Sellega lipu väljatoomine ja selle koordineerimine jäi minu poolt tema peale, esialgu koos Korkidega. Ta oleks olnud mu alter ego, kuna tervislikel põhjustel ma ise kohale tulla ei saanud.

Tunnistan, et lootsin, et too minu alter ego kodumaal kohe selle küsimusega tegelema hakkab, mida ta aga oma ajapuuduse tõttu teha ei saanud ja lükkas selle kevadsemestri peale.

Kommentaarik: Karl Auna *alter ego* oli mõistagi prof. Hain Rebas. Seega — ajaloolise lipu väljavõtmine ei toimunud sugugi nii, nagu seda oli kavandanud kaugel elav lipu peitja ja suure saladuse hoidja.

Rein Järlik, suuliselt ja kirjalikult allakirjutanule, juuni 1994:

Jüri Kork uuris minult juba 1990. a., et kas ma vaikselt saaksin kusagilt võtta ühe kaamera, et filmida mingit ettevõtmist. Arvan nüüd, et esimest korda võis Jüri Kork mulle mingist peidetud asjast rääkida ööl pärast 15. maid 1990. a. (Samal päeval ründasid intrid Toompea lossi.) Läksime siis pärast südaööd Toompeale, mäletan, et Jüri rääkis, et näis, kas teeme Jõuludeks Eesti iseseisvaks, et tema oli kodus nii lubanud. Ning ju vist siis ta ütles, et tema teab üht väärtuslikku reliikviat peidus olevat, aga sellega peab ootama, kuni

Eesti on iseseisev riik. Teist korda tuli see jutuks ilmselt pärast 20. augustit 1991.

Asja sisu Kork ei täpsustanud ja ega Järlik küsinudki. Järlik ajas asju ja isegi päev varem ei teadnud ta veel täpselt, mida minnakse välja kaevama. Kaasas olnud operaator Madisson ei teadnud veel isegi Tartust välja sõites retke eesmärki.

Lootus lippu leida oli asjaosalistel üsna väike, sest see majaosa oli 1944. a. lipu peitmise ajal, veel välja ehitamata ja ega keegi teadnudki täpselt peitmise kohta. Hiljem oli seal elanud mitu peret. 1989. aastal Läänemardil käies ei tahtnud Karl Aun sinna tупpa isegi mitte piiluda, et mitte juhtida sellele ruumile suuremat tähelepanu.

...Kaasas olid meil küll elektriline kivipuur, metallotsija jt seadmed. Alustasime kolmest kohast: puurisime pöranda läbi, et leida kasti. Vahepeal tundus, et seda ei olegi seal. Ei leidnud ka korstna alt, siis aga varises üks kivi eest ära ning nähtavale tuli midagi musta. Koputati — see oli metallist valmistatud kast!!!

Raudkast avati 26. detsembril 1991 kell 15.40; puukast tõsteti sealt välja kell 16.09 ning kell 16.54 algas ajaloolise lipukanga lahtiharutamine.

LIPP LEITUD, MIS SAI EDASI?

Järliku kiri allakirjutanule, 14. juuni 1994. a:

...Esimene tunne oli kirjeldamatu — Sa hoidsid käes lippu, mille oli kokku õmmelnud Karl August Hermann abikaasa Paula Hermann, mida oli puudutanud Miina Härma. [---] Mäletan, et minus hakkas kohe helisema laul “Kaunistagem Eesti kodjad kolme koduvärviga...” [---] Edasisest on mul meeles, et Korgid omavahel rääkisid: nüüd tuleb Karl Aunale teatada, et lipp on leitud ja on säilinud ning küsida, kuidas temaga kõige õigem oleks edasi talitada. Et toimunud tuli saladuses pidada, oli minu arvates nii endastmõistetav, et seda eraldi ei rõhutatudki. Kuhu lipp kavatseti viia, sellest rääkisid ilmselt Korgid omavahel — oli asju, mida oli delikaatsem mitte kuulata ja mitte teada. Niipalju sain aru, et lipu võttis kaasa Jüri Kork.

KUIDAS JA KELLELE AJALOOLINE LIPP ÜLE ANDA?

EÜSi liikmed Koit Reimand ja Toomas Hiio on teatanud telefoni teel allakirjutanule, 1. märts 1992:

EÜS sai oma ajaloolise lipu leidmisest teada küllaltki hilja, valdavalt alles 16. veebruaril 1992. Selle ümber toimus palju läbirääkimisi kuluaarides, kõiki kavasad ja plaane ei teagi. Ühe kava järgi pidid Korgid selle lipu meile pidulikult Tartu Ülikooli aulas üle andma; siis oli kava, et leidjad annavad lipu avalikult üle Arnold Rüttille, kes siis selle uuesti EÜS-ile üle annab jms. 20. veebruaril toimus EÜS-i juhatuse koosolek, kus selle üle toimus pikk diskussioon. Oli nõrdimust, et seltsist on mööda mindud, leiti, et lippu ega selle üleandmist ei tohi muuta peenrahaks jms. Nii otsustatigi tagasihoidliku üleandmise kasuks, mis toimuski 24. veebruaril 1992. a varahommikul.

Lipu üleandmine toimus hommikul kell 8.00 EÜSi majas Tartus.

Karl Auna kiri Torontost allakirjutanule, 2. mai 1994:

Mis oli Korkide plaan? Lühidalt: võtta lipp välja ja seda filmida, filmist teha saade E. V. aastapäeva hommikul 24. veebruaril 1992. a. Eesti Televisioonis ja lipp perekond Korkide poolt üle anda samal päeval pidulikult aastapäeva aktusel Tallinnas "Estonia" saalis, selleaegsete riigijuhtide kaastegevusel, EÜS-i esindajale.

Nagu teame, saade läks eetrisse, kuid minu nõudeks jäi, et avalikpidulik üleandmine saab toimuda ainult siis kui EÜS on sellega nõus. Arusaadavalt, EÜS keeldus, ka hilisemast kavast samasuguseks pidulikuks üleandmiseks samal päeval Tartus, aktusel ülikooli aulas.

TOOMAS KORGI ARUSAAM*

1989. a detsembri keskel helistas isa nii mulle kui ka teistele poegadele, sest "Aktuaalses Kaameras" olevat üks tuntud muinsuskaitsetegelane öelnud, et Eesti Muinsuskaitse Selts plaanitseb esimese sinimustvalge lipu väljakaevamist. Isa oli sellest teatest väga murelik, ei või teada, mis küll juhtuda võib. Vend Jüri Kork pidas ühendust Karl Aunaga ja tema teataski Aunale, et muutunud situatsioon nõuab lipu väljavõtmist. Aun olevat soovitanud seda kava

*Suuliselt allakirjutanule 1996. a juulis.

tutvustada EÜSi Vilistlaskogu juhatuse liikmetele — Jaan Kross, Peeter Olesk, Hain Rebas, Ants Kargaja.

Kokkusaamine toimuski Tallinna volikogus, sellel ei osalenud küll Peeter Olesk, kes oli vist haigeks jäänud. Räägiti läbi nii lipu väljavõtmine kui kõige avalikustamine. Rudolf Kork pakkus välja idee, et see on ikka Eesti rahva lipp, et see tuleks üle anda kõigepealt "Estonia" saalis Arnold Rüütlile ja Ernst Jaaksonile, kes omakorda annaks lipu samas saalis üle EÜSi esindajatele. Jäi mulje, et kõik on sellise lähenemisviisiga nõus ja terve kohtumine möödus väga sõbralikus õhkkonnas. Jaan Kross avaldas koguni arvamust, et kõik neli Korki võiksid saada EÜSi auvilistlasteks.

Ülemnõukogu viimase istunginädala lõpul pakuti Toompeal "Kalevipoja" saalis šampust ja seal rääkisime nii Arnold Rüütlile kui Ülo Nugisele oma kavast lipp välja tuua ning plaanist teha sellest kõigest üks telesaade. Samas oli juttu Kanada-sõidust.

Hiljem läbirääkimised EÜSi tegelastega jätkusid, kõnelustel osales veel Jüri Kork. Selgus, et nüüd enam EÜS ei tahagi lipu üleandmist vanale kommunistile Rüütlile ja nad ei taha üldse asja avalikustamist, enne kui lipp on neile üle antud.

Ühel Põhiseadusliku Assamblee istungil, kus liputeemast tegin juttu Hain Rebasega, arvas viimanegi, et "Estonia" saal pole sobilik koht lipu üleandmiseks.

Siis oli keegi EÜSi tegelastest teatanud Otepääle Rudolf Korgile, et nad tulevad peagi lipule järele. Rudolf Kork sai kurjaks: eesti rahva sümbolit ei anna tema mitte igatihe kätte. Lepiti siiski kokku, et kohtumine toimub, et arutatakse lipu avalikustamist jms.

Otepääle tulid Hain Rebas ja Peeter Olesk, teisel pool lauda olid Korkide kahe põlvkonna esindajad, kokku neli isikut. Sellegi vestluse algul teatasid tulijad, et tuldi ikka lipule järele. Rudolf Kork märkis, et tal pole õigust lippu välja anda, ning selleks pole ka Karl Auna nõusolekut. Pikkade vaidluste järel jõuti ühisele meelele anda lipp EÜSi esindajatele üle 24. veebruari hommikul.

Olime varahommikul kohal. Pilt oli pisut sürrealistlik: maja peauks seisis lukus, sisse saime kusagilt tagant. Hoone oli külm ja kõle, poole tunni jooksul kogunes neli-viis EÜSi esindajat, kellele siis Korkide kolm venda ja nende isa andsid mõnede saatesõnade saatel lipu üle.

Ise me polnud kaugelt seda meelt, et lipu väljatoomist kuidagi kasutada poliitilise profiidi lõikamiseks, et me ei kasuta seda kandidimisel jne. Seda nõudis ka Rudolf Kork.

Juba varem oli Toomas Kork vastanud mõnedele etteheidetele, et enne lipu väljavõtmist oli ta konsulteerinud tekstiilispetsialisti Jüri Kraftiga, kelle arvates ei tohiks riidekangaga midagi juhtuda pärast aastakümneid karbis seismist. Peidetud lipust olevat tema saanud isa käest teada 1960. aastal, vennad aga hiljem (*Eesti Sõnumid*, 9. juuli 1994).

KÜSIMUSED, KÜSIMUSED...

Karl Auna kiri Torontost Ellen Aarele, 14. mai 1992:

...EÜS-i poolt nii Tartus, Stockholmis kui Ameerikas (Ülemaailmne Vanematekogu) küsimused tõstatanud: (1) kes volitas Korke lippu välja võtma ilma EÜS-i esindaja kohalolekuta? (2) kes lubas lippu filmida, mis kindlasti on keemiliselt j.t. lipule kahjulik enne vastavat ekspertiisi? (3) mispärast ja kus oli lipp tervelt kaks kuud, ilma et ei tehtud peale õhukindlast pakist lahtivõtmist vastavat vajalikku konserveerimist ja restaureerimist? Ametlikult pole seda veel minu käest küsitud, ootan seda neil päevil...

Karl Auna kiri Torontost Ellen Aarele, 30. märts 1994:

...Muide, EÜS on hakanud juba Korkidele ette heitma, et nad lipu nii kaua eneste käes hoidsid, arvestamata sellega, et see peale hermeetilist suletust võib kiiresti hakata kõdunema kui vastavaid samme ei astuta, pealegi veel kohe siis filmimisega tugeva rambivalguse alla asetamist. Neil on õigus, minu "volituses" oli ka rõhutatud ekspertide juuresolek ja vajadus.

Karl Auna kiri Torontost Ellen Aarele, 10. jaan. 1994:

...Kõige rohkem olen pahane praegu oma EÜS-ile, kellest keegi ei ole üldse huvi asja vastu tundnud. Muidugi, lipp on käes ja see on, mis loeb. Aga olen lootnud, et minu käest küsitakse vähemalt midagigi...

Karl Auna kiri Torontost Ellen Aarele, 29. jaan. 1994:

...Lipu 110. a. juubeli küsimustes olen kaks korda kirjutanud Tartusse, aga pole siiani vastust saanud. Kas nad seal üldse midagi ette võtavad või mitte? Seda tean, et 1995. a. on kavas suurejooneliselt tähistada EÜS-i 125. juubelit. Selleks ajaks kavatakse ka järjekordset albumit ja ka minult on kaastööd küsitud (mitte Tartust, vaid siinse kaastoiemetaja poolt) ja lubasin ka kirjutada "EÜS-i ajalooline lipp 1940-1992." Nähtavasti Tartus ollakse sinimustvalge 125. a-ga

nii hõivatud, et lipu 110. a. lastakse märkamatult mööda minna. Või on selleks muid põhjusi? Ei tea öelda.

LIPU 110. JUUBELI TÄHISTAMISEST

25. mail 1994. a otsustas valitsus trikoloori 110. aastapäeval heisata kolmevärvilised lipud üle kogu maa.

Laupäeval, 4. juunil 1994. a, ajaloolise lipu 110. aastapäeval, toimusid Otepääl EÜSi ja meie rahvus- ja riigilipu pidustused. Nagu sadakond aastat tagasi, toodi Eesti Rahva Muuseumis hoiul oleva ajaloolise lipu koopia kaarikuga Otepäele. Koopia valmistamise eest kandsid hoolt naiskorporatsiooni Filiae Patriae liikmed, korrates seega esimese lipu valmistamist, mille teatavasti õmblesid kokku ärksamalt meelestatud õrnema soo esindajad.

Hobureis Tartust Otepäele vältas ligi seitse tundi. Lipp oli rulli keeratud ja kui Otepäa kirikutorn paistma hakkas, keerati lipukan-gas lahti, tuulde lehvima. Võis kuulda kirikukellade helinat.

Ajaloolise lipu koopiat õnnistas Otepäa kirikus praost Harald Tammur. See on sügavalt sümboolne, sest just Tammur kuulus nende väheste hulka, kes teadis 113 aastat tagasi pühitsetud li-pu peidupaika. Pühajärve ääres räägiti lipu ajaloost ja piserdati kangast järveveega.

16. juunil 1994. a edastas uudisteagentuur BNS EÜSi pressi-teate, mille kohaselt saab Eesti rahvas seoses 125 aasta möödumi-sega meie esimesest üldlaulupeost ja seoses lipu 110. sünnipäeva-ga 18. juunil näha ajaloolist lippu Tartus EÜS-i majas kell 10–14. Üliõpilasseltsi esimehe Ott Toometi poolt allkirjastatud avalduses rõhutati, et “maailmas ei ole teist sellist rahvast, kelle ajaloolisel sümboolikal oleksid sama sügavad juured”. On ikka küll, aga see on juba omaette teema, võimalus esimese lipuga tutvuda oli mõistagi ülimalt harukordne sündmus.

Veidi hiljem selgus, et esimest korda oli lipp avalikult väljas olnud Eesti Vabariigi 75. aastapäeval s.t 1994. a veebruaris. “Too-kord said lippu näha ainult EÜS-i liikmed. Meid sidus otsus, et enne okupatsiooni lõppu me lippu avalikkuse ette ei too,” teatas EÜS-i liige Jüri Seilenthal (*Rahva Hääl*, 20. juuni 1994. a).

ISIKLIKUD ASPEKTID JÄTKUVAD

20. juuni 1994. a *Rahva Hääle* artiklis märkis EÜSi liige Jüri Seilenthal, et peidetud lipu loovutasid väljaotsijad seltsile 1992. a veebruaris ja et "enne seda oli lipp seni arusaamatuks jäänud asjaoludel kaks kuud tundmatute isikute valduses".

Uskumatu. Meie esimene rahvuslipp oli tervelt 60 päeva tundmatute isikute valduses? Naiivne kõrvalseisja võiks koguni küsida — kas EÜS pidi ka lipu kättesaamise eest suurt lunaraha maksma?

Sama aasta 26. juuni õhtul linastus Eesti televisioonis stsenaarist Toomas Hiio enam kui pooletunnine saade pealkirjaga "Sada kümme aastat hiljem", mis andis ülevaate esimese lipu saamisloost, saatusest ja ka viimastest pidustustest. Saate tekstiosa oli väga tihe ja põhjalik, lausa silmatorkavalt faktirohke. Ent kui näidati veel kord kaadreid ajaloolise lipu väljakaevamisest 1991. a detsembris, siis...? Kommentaariks ei ühtegi sõna, kes selle lipu välja võtavad, kes filmivad, kus ja mis asjaoludel selline väljakaevamine üldse toimus.

Nii rääkimine kui vaikimine on teinekord kõnekad.

RAHULOEMATUD

Elu on elu. Näib, et seoses meie rahvus- ja riigilipu ajaloo viimase vaatusega on peaaegu kõigil asjaosalistel põhjust olla rahulolematu. Kel rohkem, kel vähem.

Kanadas elanud ja nüüdseks juba manalateel olev Karl Aun polnud rahul Korkidega, et need lipu välja võtsid ilma tema loata, tema plaani eirates ja vastavaid volitusi ära ootamata. Täiesti põhjendatult ei olnud Aun rahul EÜSi juhtkonnaga, kes oma auvilistlase ja kunagise esimehe kirjadele isegi ei vastanud. Rahulolematu võinuks prof. Aun olla ka esimese telesaate suhtes. Just sellest saatest läks liikvele ühekülgne informatsioon lipu peitmise ja väljavõtmise asjaoludest ja eeskätt just sellele saatele toetudes on kogu lugu ühepoolsetl kirjeldanud Mart Soidro 5. märtsi 1992. a *Postimehes* ning allakirjutanu oma järelsõnas Artur Taska raamatule *Sini-must-valge lipp* (Kupar, 1992).

Võib-olla polnud Korgid rahul, et lipu väljavõtmisega ja avalikustamisega taotletud poliitiline profiit jäi siiski suhteliselt väikeseks.

Pentsik ja kurvastav on lugu esimese telesaatega, millest osa linte sattus praaki. Loodetavasti on saade säilinud mõnes tele- või eraarhiivis.

Kindlasti on rahulolematuid EÜSi tegelasi: et lipp just nii välja võeti, et see oli kaks kuud ilma spetsialistide järelevalveta kusagil peidus jm ning et neilgi jäi mõni kava ellu viimata. Hain Rebas ei olnud rahul, et temast paljuski mööda mindi. Põhjust rahulolematuseks võib olla Karl Auna teistel sugulastel, kes samuti peidetud lipust teadsid, ent kes selles mängus täiesti kõrvale jäeti*.

Neid, kes EÜSiga rahul pole, võib olla avalikkuses väga palju, sest lipp viidi Tartusse ja nii ta kadus paariks aastaks uuesti "põranda alla". Tegemist on tähtsa rahvusliku sümboliga ja meie esimese lipu seisundist-olukorrast pidanuks EÜS andma vähemalt ametliku pressiteategi.

Rahul ei pruugi olla ka Korgid, sest nimetada neid suuretiraažilises ajalehes "tundmatuteks isikuteks" ja uues telesaates nende osast täiesti mööda minna — see on üliõpilasorganisatsiooni poolt lihtsalt ebaviisakas.

Päris rahul ei saa olla ka Korkidega — sest nimetada endid teatmeteoses "ajaloolise lipu säilitajaks", on samuti liiast. Säilitasid ju teised. Tuleb märkida, et siiski on Korgid liputeemat kasutanud ka valimistemaatikas, sest 1995. a Riigikogu valimiste eel ilmusid pealinna ühe ringkonna postkastidesse kandidaati nr. 313 ehk siis Andres Korki tutvustavad reklaamlehekeseid. "Andres Korki võib usaldada. Ta oli üks neist, kes teadsid ja hoidsid esimese sinimustvalge lipu peidiku saladust ja tõid lipu välja," kõlab lendlehe esimene punkt.

*See on vahest siiski liialdus. Keegi meist ei saanud ju EÜSi lippu enda omaks pidada. Pean vajalikuks veel lisada, et 1955. aastal ei võinud keegi teada, mis saab Rudolf Korgi poegadest. Korgi Ruudi, keda ma ise lapsepõlvest mäletan, oli igati lugupeetav ja usaldusväärne mees ning tema onu Aleksander Aun võis teda täiesti sellesse saladusse pühendada nagu teisiigi õe- ja vennalapsi. *J. I.*

Viimane vaatus meie sinimustvalge lipu loost

Kokkuvõttes tuleks rõhutada ka positiivset külge. Karl Aun on tundnud kergendust, et lipp ikkagi säilis ja oli alles. Korgid on allakirjutanule hiljem maininud, et kogu selle liputemaatika juures nende rolli võimalikult vähe rõhutataks. Auna sugulased on heameelt tundnud, et asi lõpuks nii läks. Ja lõppude lõpuks sai Eesti avalikkus 1994. a 18. juunil enam kui pool sajandit väldanud teadmatus järel ka esimest pühitsetud lippu oma ihusilmaga näha.

Kogu lipuloo juures torkab silma see harukordne vaikus, mis püsis alates liputeema avalikustamisest 1992. a veebruaris kuni 1994. a suveni. Kus oli lipp pärast transportimist Tartusse, kus ja millistes tingimustes lippu hoiti või polnud ikka okupatsioon lõppenud jne. Aga ega seda teemat hiljemgi puudutatud pole*.

Viimaks võiks triviaalselt nentida: lõpp hea, kõik hea!

KÜLLO ARJAKAS (sünd. 1959. a) lõpetas TRÜ ajaloolasena 1983. a. Töötab Keskerakonna peasekretärina.

*Peeter Oleski teatel oli lipp peidetud EÜSi vil! prof. Sulev Vahtre koju. *J. I.*

SÜNNITUSABIST MUSTA MERE RANNIKU EESTI KÜLADES

Marika Mikkor

Möödunud sajandi teisel poolel ilmus Ameerikas ja Euroopas palju uurimusi ja ülevaateid sünnikombestiku teemal, milles kirjeldati ja võrreldi maailma rahvaste sünnitusabivõtteid, vastsündinu ja emaga seotud tavadid jne. Arutleti füsioloogiliste, psühholoogiliste, maagiliste jt tegurite ja toimingute mõju ja vahekorra üle sünnitusel (vt nt Ploss 1884; Engelmann 1884; Redko 1899). Eestlaste kohta ilmusid pikemad kirjutised alles 1924. aastal J. Grünthalilt ja I. Manniselt, kelle tööd olid eelkõige etnograafilised kirjeldused. Samal ajal valmis D. Zeleninil kokkuvõtte idaslaavlaste sünnikombestikust, mis avaldati 1927. aastal monograafias *Russische (ostslavische) Volkskunde*. Soomes oli põhjalikum 1931. aastal ilmunud E. Pelkose soome sünnikombestiku võrdlev ülevaade *Über volkstümliche Geburtshilfe in Finnland*, mis oma tasemelt ületas ka eestlaste ja idaslaavlaste kohta käivaid töid. Eestis publitseeriti 1930. aastatel teiste läänemeresoomlaste elutähtpäevadega seotud allikmaterjale (Loorits 1932; Päss 1938), ka vene etnoloogid avaldasid sel ajal peamiselt välitööde tulemusi.

Soomes on tänapäevaks ilmunud nii koduloolisi sünnikombestiku kirjeldusi kui ka üksikküsimustele pühendatud põhjalikke uurimusi, ent Eestis on see teema olnud pikka aega põlu all.

1980. aastatel alustas Eesti Rahva Muuseumis selleteemalisi uuringuid Edith Salu, kes kogus andmeid Viljandimaalt (Salu 1983) ning saamidelt ja hantidelt. Paraku ei vormistanud ta

Käesolev artikkel on osa Eesti Teadusfondi projektist nr 2160 "Kaukaasia eestlaste identiteet: traditsiooniline ja innovatsiooniline asunduste eestlaste maailmavaates".

kogutud materjali artikliteks, vaid koostas Eesti Kirjandusmuuseumi Rahvaluule Arhiivi materjalidel põhineva töö (Salu 1990). See oli aeg, mil Eestis peeti arhiivimaterjali omakogutust väärtuslikumaks. Hoolimata sellest, et Tartu Ülikooli ajaloo-osakonnas püüti mind veenda, et välitööde materjalidele tuginev uurimus pole "ajalugu", kui varasem kirjandus ja arhiiviaines Kaukaasia eestlaste elutähtpäevade kohta puudub, alustasin ma 1984. aastal kogumistööd Musta mere ääres. Artikkel põhineb andmetel, mis on saadud 62 küsitlertult Sulevi, Salme, Punase-Lageda, Estonia, Neudorfi ja Ülem-Linda külas, Leselidze alevis ning Gagra ja Suhhumi linnas.

Eesti asustusele panid selles piirkonnas aluse Samaarast edasi rännanud eestlased, kes rajasid 1882. aastal Estonia küla. Neile järgnesid kaasmaalased Krimmist ja Eesti eri paigust ning muudestki Venemaa eesti küladest. Sama kirev oli paar aastat hiljem rajatud teiste lõunapoolsete Musta mere ranniku eesti külade elanikkond. Ühe küla piires kohtusid eri paikkondade keelemurded ja kombed. Paarkümmend aastat hiljem, 1906. aastal, kirjutas Estonia küla kooliõpetaja Johannes Pihlakas *Virulases*: "Rahvast rändas siia igast äärest, kus aga eestlased elavad. Igal ühel olivad oma nurga iselaad ja ilmavaade. Nii oli siis esiti väga palju vaenu ja kohtukäimist, aga nüüd on inimesed ammugi üksteisega harjunud, abielusse heitmise läbi enamised sugulaseks saanud jne. [---] Keelemurrak oli Kaukasuse väljarändajate keskel esiotsa väga mitmekesine, nagu rahva hulgas kunagi, kes igast äärest kokku tulnud, aga rohke kirjanduse ja ajalehtede lugemise tõttu on keel nüüd peaaegu kõikide juures ühiseks kirjakeeleks muutunud. Ainult mõned vanemad inimesed on veel, kes küll Tallinna murdes loevad ja selgelt kirjutavad, aga jutuajamiseks puhast Tartu murrakut tarvitavad" (Pihlakas 1906).

Musta mere ranniku eesti küladel olid kodumaaga tihedad sidemed, Eestist telliti nii tööriistu, raamatuid kui ajalehti, Eestis käidi naisi kosimas ja muidu sugulastel külas. Asunduste kultuurilise ja majandusliku õitsengu kõrgpunkt oli 1910. aastate esimene pool. Tolleaegsetelt asunike päevapiltidelt vaatavad vastu päevavarjude ja kübaratega peened daamid ja kaabudega härrad. Küladest kõige jõukamas — Estonias — ehitati 1910. aastatel parkettpõrandatega telliskividest talumaju. Ees-

ti ajakirjanduses vaieldi selle üle, kas pole asundused kodumaast ette jõudnud. (Külade eluolu kohta tänapäeval ja minevikus vt M. Mikkori virtuaalseid näitusi "Eesti külad Musta mere rannikul" ja "Eestlased Suhhumis" Eesti Rahva Muuseumi koduleheküljel Internetis: <http://www.erm.ee/naitus/kaukaasia> ja <http://www.erm.ee/naitus/suhhumi>.)

Juba alates 1880. aastatest avaldati Eesti lehtedes nii üksik-sõnumeid kui terveid järjelugusid nii Kaukaasia ajaloo kui ka Suhhumi ümbruse eesti asunduste eluolu kohta. Paar lühikirjeldust ilmus ka tähtsamate asunike sünnipäevapidude ja matuste puhul, sellega inimese elutähtpäevadega seotud kommete rubriiki piirdus. Sünnikombestiku kohta ei leia teateid arhiivimaterjalidestki, paratamatult tuleb piirduda minu kogutud andmetega.

Artiklis käsitletakse selliseid omavahel põimunud küsimusi nagu sünnitamise koht, abiliste roll, sünnitusasendid, vastsündinu välimusega ja platsentaga seotud uskumused ja kombed ning vaadeldakse haiglasünnitustele üleminekust tulenevaid muutusi. Sünnikombestik sõltub suuresti nii valitsevast kultuurilisest ja majanduslikust olukorrast kui ka mitmesugustest konkreetsetest teguritest.

SÜNNITAMISE KOHT

1930. aastateni olid asundustes peamisteks kodused sünnitused nagu Eestiski. Millal mindi Eestis laudast ja saunast üle elumajas sünnitamisele, pole täpsemalt uuritud, levima hakkas see aga möödunud sajandivahetusel (vt nt Feoktistova 1962: 135). Näiteks Tartu- ja Viljandimaal ning mujalgi sünnitati veel 1920.–1930. aastatel paiguti saunas (EA 225: 434, 464; Salu 1983: 15–16). Soomes sünnitati 1910. aastate keskpaiku saunas mõnedes piirkondades ja vaesemates peredes ja kui abiliseks polnud õppinud ämmaemand (Leinonen 1975: 31), kolkakülades esines seda veel 1920.–1930. aastail (Pelkonen 1931: 132, 133, 137). Saunas sünnitamise vastu võitlesid eriharidusega ämmaemandad (Leinonen 1975: 31; EA 225: 464). Ingerimaal ja Mordvas sünnitati veel 1930. aastatel nii laudas kui saunas (Mikkor 1995: 33; Mikkor 1998). Musta mere ranniku eesti külades oli juba 1910. aastatel levinud toas sünnitamine. Vaid Joanna Tšernjagina Salmest

teadis: “Meie oleme saunas sündinud. Aga Iida sündis toas. Saun köeti ära ja põhkude peal. Tuba oli väike, lapsi täis, kus sa sünnitad. Saunaahi jäi soe, laps pandi saunaahju, oli seal hommikuni. Kevvai Neta ja mina oleme sündinud saunas. Ja Iida sündis toas. Lapsed saadeti naabri juurde või olid kõrvaltoas. [---] 1910. a oli ka veel saunas. Meil oli sellepärast, et oli ruumipuudus. Kitsas tuba, kaks voodit ja ainult kiigu mahtus vahele.” Sulevis olid mõned sajandi algul sündinud naised kuulnud, et “vanasti” sünnitati saunas: “Ikke vanal ajal — saunas, et kergem, räägiti vanal ajal. Uuemal ajal seda polnud tarvis” (Juhkum). “Sünnitatakse toas. Vanasti pidid hädaga sauna minema, teiste silma alt ära, kui oli ainult üks ruum” (Teppe). “Ennevanasti viidi sauna, köeti saun soojaks, õlgede peal. Olen kuulnud, ma ise seda ei tea. Olen kuulnud emalt. Soojas saunas oli kergem sünnitus” (A. Angelštok). Ühel juhul teati, et “vanasti Eestis olevat aga tulises saunas sünnitatud” (Vuurman). Kahel juhul väideti Sulevis: “Saunas sünnitasid tüdrukud salaja. Ühel juhtus nii külas, keegi ei teadnudki. Tappis ära lapse. Tüdruk oli 14-aastane. Keegi ei tea, mis ta sellega saunas tegi, kuhu pani. Rohkem pole olnud, et saunas. Üks sünnitas, ei tea, kus, pani lapse kasti sisse ja mattis maha” (Kevvai, sama rääkis Kuldkepp). Väljaspool abielu sündinud laste hukkamisest räägiti ka Estonias: “Kui tüdruk sünnitas, siis viskasivad Kadurisse. Ükskord viisid kolhoosi loomasarasse. Oli plionkasse [mähkmesse] mähitud. Viisid lapse sellele tüdrukule, keda teadsid, et kandja oli olnud. Tüdruk ei tunnistanud. Viisid detski dommi [lastekodusse], pärast ikka jälle tüdrukule. Ikkagi nad tegid nii, et laps suri ära. [---] Viskasid kotiga Kaduri peale, ema ikka rääkis nii tädile. Kuid juba sõja ajal hakkasid üles kasvatama. Siiski öeldi, et see on läbi punase lipu lastud. Tüdrukud ämmamoori ei kutsunud. Üks tüdruk oli kandja ja ikka varjas ja varjas. Oma ema või õde torkisid sukavardaga emakasse. Temal lõi verekihtvitus. Siis kui ta nuttis ja karjus tee peal, viidi haiglasse. Siis ka naersid, kui inimesed surnuaias käisid, et see oli liperdaja, lipendaja. Seda ei olnud, et tüdruk oleks lapse üles kasvatanud. Alles viimasel ajal. Tüdruk sidus end kandmise ajal kinni. Leiti kotiga lapsi sealt ja sealt uppunult” (Kuutman).

Niisiis peeti saunas sünnitamist ruumipuudusest tingituks või oldi kuulnud, et saunas olnud kergem sünnitus, ning kaks küsitle-

tut väitsid kombe üldse erandliku olevat. Sulevis 1950.–1980. aastatel akušöörina töötanud Liisi Reiljan arvas, et nii tehti puhtuse hoidmiseks: “Eestlased ka olevat vanasti sünnitanud kuumas saunas, õlgede peal — et ei määri ära. Nüüd sünnitatakse ikka voodis, kile all ja lina peal.” Et Sulevi külas ei selgunudki, kas saunas sünnitamisest räägiti kui ennemuistsest eesti kombest või esines seda ka Kaukaasias, on olulisim teade Joanna Tšernjaginalt Salme külast. Muidu võinuks oletada, et kommet asundustes ei olnudki. Estonias teadis Peipsi-taguses eesti-vene külas elanud Maria Raud, et seal oli tavaks just kõrvalhoones sünnitamine: “Ülepea tahtsivad nagu salaja, et keegi ei näeks. Läksid kas lakka või sarasse. Toas ei julgenud keski sünnitada. Kas saunas või kus see Novo Kudrinaja külas oli, Peipsi taga.”

Toas sünnitati enamasti voodis. Põrandal õlgedel sünnitamisest teadsid vähesed: “Ema rääkis, et ennemalt olevat sünnitatud õlgedel, põrandal, pandi puhtad riided peale. Olevat kergem olnud. Tundis justkui vabamalt end” (Kuldkepp). Teine naine Sulevist väitis, et “ennevanasti räägiti, Eestimaal olevat küll õlgedel sünnitatud, aga meil Kaukasis küll pole olnud. Siis olid nii inhsad, et hoidsid seepi, et pesu mitte pesta, sellepärast õlgedel” (Juhkum). Kolmas mäletas, et ükskord 1920. aastatel pandi sünnitamisel õlgi voodisse: “Ei tea, mis nende õlgedega tehti. Meie majas seda ei juhtunud. Seda tehti vähe, et õlgedel sünnitati. Minul üks sõbranna oli õlgede peal” (A. Angelštok). Ülem-Lindas mäletas Helmi Heiman 1917. aastat: “Minu ema sünnitas nooremat õde, olin siis 10-aastane, sünnitas põrandal, heinad ja lina olid all. Hiljem sünnitasid voodis, olid vakstud ja... Panti heinad, heinte peale lina, meid aeti teise tuppa.” Kaks nooruses samas külas elanud naist andsid eitavad vastused: “Õlgedel sünnitamist ei tea. Siin üleüldse õlgesid ei old. Saunas sünnitamist? Väga vähe oli saunasid, kõigest mõnel inimesel” (Butnina, läti keeles Butnic). “Põrandal õlgedel sünnitamisest pole kuulnud. Kes sellest siis kuulutas, ma voodis sünnitasin või põrandal” (Naaber). Leselidzes küsitlesin Türgis 1898. aastal Karsi eesti külas sündinud Miina Valpi, kelle lapsed sündisid 1910./1920. vahetusel Türgis ja Kubanis eesti külas Liventhalis: “Mul olid heinad all. Mina ei tea, kuhu nad viisivad, sinnasamasse, kus see koda on. Liventhalis sünnitasin ka kodu põrandal heintel.” Eesti eri paigus esines

põrandal õlgedel sünnitamist veel 1920. aastatel (EA 212: 7, 169), millal komme kadus, pole uuritud.

Asundustest Punase-Lagedal sünnitati mõnedel juhtudel põrandal veel 1930.–1950. aastatel: “Põrandal, all oli omakootud tekk” (Mustkivi). Iida Kärsten samast külast, kes sünnitas oma lapsed Jermolovkas, teatas kindlalt: “Põrandal muidugi, kus ikke mujal. No ikke riided olid all madrats või.” Üldiselt oli põrandal sünnitamine harv nähtus ja seda esines veel kiiretel sünnitustel, kui laps tuli ilmale püstijalu, “käigupealt” ning põlvili sünnitades. Voodis sünnitades pandi naisele alla vanu puhtaid riideid, hilisemal ajal veel vahariie ja sellele lina.

ABILISED

See, kes oli sünnitusel abiliseks, sõltus nii perekonna traditsioonidest kui sünnituse kulust. Kiire ja kerge sünnituse juures oli vaid mõni pereliige või lähim naabrinaine: “Siin olid ju naabrinaised. Ükstaspuha milline naabrinaine trehvas lähemal olema, see võttis vastu. Mis nad seal oskasid aidata” (Jastreb, Tikkar). “Läksin redeliga kaevu põhja, tõin veel veed, et last pesta. Naabrinaine aitas. Hüüdsin naabrinaist. Oli vene naisterahvas. Mõni tegi üksi kõik, lõikas naba lahti ja kõik” (A. Angelštok). Vahel oli naabrinaine üsnagi kogenematu, nii et sünnitaja ise pidi teda juhendama (Toomasson): “Igaüks ei kannatanud, ei läinud ligi ka... Oli ikka paar naist, kes oskasid. Puumani Leena, ema onunaine, teisi ei mäleta. Kui ei jõudnud, hüüti naabrinaine appi. Vanaema Puumani Mai ka võttis vastu. Perevalis [mägedes] oma emal oli nii minu sünnitamisel, et isa läks ratsahobusega vanaemale järele, aga ei jõudnud. Naabrinaine aga ei osanud muud aidata, kui palus Jumalat. Ema siis ise juhatas teda, mis anda ja mis teha. Kui vanaema üles perevali jõudis, oli laps käes” (Kuldkepp).

Ootamatud ja kiired sünnitused võisid toimuda mis tahes paigas või ilma ühegi abilise osaluseta: “Mina sünnitasin metsas, ema võttis ühe ja mees võttis teise vastu. Ühe sünnitasin jõe ääres ja sealt kanti mind koju. Ei olnud nuga kaasas ega midagi, ei saanud naba katki. Ütlesin mehele, mine vaata teravat kivi. Kiviga lõikasin katki” (Kase). Antud juhul kasutati kivi hädaolukorras, ent rahvatraditsioonis on mõnedel rahvastel kivi nabanööri

läbilõikamiseks kasutatud kõrvuti teiste abivahenditega (Pelkonen 1931: 237). “Siin mõni läks tallitama loomi ja loomalaudas juhtus laps” (Jakobson). “Ühe sünnitasin nii, et ei arvanudki, et nii ruttu tuleb. Tundsin öösel, et hakkab peale. Sündis ära ilma abita. Teine poiss, väike, ütles — ema, ema! Sikalid [šaakalid] on toa all, karjuvad” (Truuman). Klara Telman Estoniast kirjeldas, kuidas tema sünnitas 1937. aastal Kubanis Allmäe külas tütar: “Põletasin veel lambi peal käärid ära. Ise sidusin ja siis lõikasin nabapaela lahti. Puhastuse tõmbasin ka välja. Nigu väitasin, ja tõmbasin ära. Enne ei lõiganudki, kui puhastus tuli ära. Vanem, viieaastane, magas kiikus, kui kõik oli valmis, siis see tegi kisa, siis vanem tütar ärkas ja läks, kutsus appi.”

Kergetel sünnitustel oli abilise rolliks laps vastu võtta, nabanöör siduda ning läbi lõigata: “Esimene poiss sündis püstijalal. Ronisin kirsipuusse, tahtsin kangesti kirsse, et muidu ei jõua enam. Teine hommiku läksin jälle, veed ei seisnud aga enam sees. Liikusin toas ringi nurgast nurka, sain veel hõigata, et — tuleb! Ämm sai käed alla, muidu oleks kolksti põrandale kukkunud” (Teppe). “Mehe õde sünnitas nii, et karjus — laps tuleb, tuleb! Ma võtsin käterätiku, laps soe kukkus rätikusse. Kääre polnud. Siis kuidagi sain käärid kätte, käed värisesid, kust ma pean selle nüüd läbi lõikama” (Sahkar).

Mehed osalesid sünnitusel enamasti siis, kui polnud muid abilisi käepäras: “Seda tuli küll narva ette, et mees vastu võttis. Kui öösel tuli ja kus naisterahvas palju sünnitanud ja ise kindel oli” (A. Angelštok). “Ramjalal sündis ära, läksin sisse, mehel olid käed verised ja ütles — enam ei oska ma midagi teha” (Reiljan). Kahel juhul nimetati mehi aga just raskemate sünnitustega seoses: “Mina ei mäleta, kuidas sünnitasin, nii paha seisukord oli. Minu oma mees oli ka veel seal, kole raske sünnitus oli minul. Minu pandi pikali maha ja... Minu ema oli mitmel abiks. Ma lõhkusin neid käte ja jalgadega, nad hoidsid mind kinni. Kõhule ei vajutatud. Üks naine oli veel, see teadis. Lapsel oli nabanöör ümber kaela. See naine oskas ära võtta, pärast sündis heasti” (Mustkivi). “Seda tuli muidugi küllarahvale ette, et poolistuli sünnitati, sedasi sünnitada on väga kerge. On koguni, et mees aitab, võtab kõhust kinni ja pigistab, kui vastuvõtjal pole rohkem abi” (Rjabitš). Traditsiooniliselt on arvatud, sealhulgas

eestlaste, soomlaste, liivlaste ja venelaste hulgas, et mehe juuresolek kergendab sünnitamist, kiirendab selle kulgu ja vähendab valusid (Redko 1899: 125; Pelkonen 1931: 153; Loorits 1932: 144; Zelenin 1927: 291; Listova 1986: 64, 65). Vahel peeti mehe osalust vajalikuks vaid raskematel puhkudel, kui mees pidi osutama ka praktilist abi, ning laialt tuntud oli mehe süles sünnitamine (Engelmann 1884: 49; Grünthal 1924: 344; Boecler, Kreutzwald 1854: 43; Pelkonen 1931: 134, 141, 148; Leinonen 1975: 33; Loorits 1932: 144; Listova 1986: 66). Mokšamordvalastel peeti mehe juuresolekut soovitavaks sel juhul, kui abikaasad elasid sõpruses (Beljajeva 1982: 56). Mõnel idapoolisel rahval, näiteks araablastel, osseetidel, abhaasidel, grusiinlastel ja kurdidel, lahkus mees sünnituse ajaks üldse kodust (Granqvist 1947: 56; Tšursin 1956: 180, 181; Ptšelina 1937: 91). Naine, eriti aga sünnitav naine, oli roojane ja temast tuli eemale hoida. Redko on selliste tabude puhul toonud eriti palju võrdlusmaterjali gruusia hõimudelt. Kui naine ei pidanud rasket sünnitusel vastu ja siiski palus kutsuda oma abikaasa, hurjutasid teda juuresolevad naised — vaadake, milline patustaja! Sureb, aga ikka veel mõtleb mehest! Lihtsalt häbi ja teotus! (Redko 1899: 117). Seevastu armeenlaste kohta on andmeid, et paiguti (nt Telavi linnas) kutsuti raskel sünnitusel naise juurde mees (Redko 1899: 125). Kord pahandas üks vestluskaaslane, kui Redko kasutas nähtuse kohta väljendit “uskumus” — tegemist olevat faktiga, mitte uskumusega, kuna ta ise oli viibinud oma naise neljal sünnitusel, mis vältasid kaks-kolm tundi, samal ajal kui teised vaevlesid kaks-kolm ööpäeva (Redko 1899: 125). Kombestiku puhul polegi alati võimalik kujutluste ja elukogemuslike tähelepanekute vahele piiri tõmmata, mehed sooritasid sünnitusel nii maagilisi toiminguid kui osutasid ka praktilist abi.

Küllalt sageli olid asundustes vastuvõtjaks kas naise või mehe ema või vanaema, kuid ka tütar on oma ema abistanud, viimane teade on saadud Punase-Lagedalt, küsitletu sünnitas oma lapsed aga mujal: “Tead, mamma võttis vastu, meil arstisi polnud seal. Minu viimase poja, selle võttis vastu tütar. Raamat oli mul, oli arstiraamat ja ma ise õpetasin teda. Tütar ise oli ka siis juba [rase]. Mitte midagi, lesisin asemel ja kui tuli valuhoog peale, kannatasin ära ja lesisin edasi. Ei olnud miskisugust pressimist seal vaja.

Ta vaatas, et korralikult ilmus, sidus naba kinni ja peses lapse ära" (Tint).

Kui oma peres sobivaid inimesi polnud, siis olid traditsioonilisteks abilisteks kindlad kogenumad vanemad naised, kelle tööks see külas oli. Küsitletud ütlesid nende kohta *vanad inimesed, vanainimesed, vanaeided, eided, memmed*: "Siit perenaine oli, kes võttis, Tiismus Maria ja Krönvald Maria ja Schneider Maria, need olid need vastuvõtjad naised. Ämmaemandaks neid pole nimetatud. Veel oli Sitsi Maria, tema ei teind väljagi, istus juures, sina võisid teha, mis tahad. Teised ikka aitasid, rääkisid. [...] Üks suri ära Tiismuse mamma juures. Läks trepi peale juttu ajama, jooksis kuivaks [verest]" (Meibaum). "Üks laps sündis nii, et ei jõudnud eitesi kohale. Muidu mul käisid kaks eite vasta võtmas. Üks sündis, eided vaatasid, et nüüd tulevad järeldused, aga teine vaatas, et tuleb veel laps. Sõja ajal sünnitasin, polnud lusikatäit jahugi" (Leks).

Eitede oskusi hinnati tagantjärele erinevalt, vahel arvati, et "ega nad saanud ka midagi teha looduse käigu vastu" (Vuurman) ja "kui laps sündis, siis sündis, kui ei, siis läks koos emaga" (Juhkum). "Mõni oskas ka lapse asendit kõhus muuta või lapsel ümber kaela keerdunud nabanööri ära võtta. Elviina Jakobson rääkis oma ema sünnitusest 1912. aastal: "Minu ema ei saanud kuidagi sellega hakkama. Teine aga sündis, jalad ees. Vanad inimesed tõmbasid, lapsel pea tuli ära. Ema suri ära, mul oli aasta ja 8 kuud. Vastu võtsid ikka eestlased. Isa oli joodik, ei jõudnud õigeks ajaks arstiga kohale. Oli juba hilja. Et vastu võtjad ei tahtnud süüdi jääda, isa ütles, et ta ise tegi." Ajakirjas *Folklore* (1997, nr 5) on foto Elviina Jakobsonist sünnitusvoodis surnud ema kirstu kõrval (Mikkor 1997: 72). Jalad ees sündivat last on peetud üheks raskemaks juhtumiks traditsioonilises sünnitusabis ning sageli lõppes see lapse surmaga (Pelkonen 1931: 157, 173).

Eestlasi kutsusid vahel appi ka kaukaaslastest naabrid: "Teise lapse võttis vastu naabrinaine Aju Iida. Tema on teistel ka vastu võtnud. Ühel krusinal [grusiinlase] oli ka nii, et kaks-kolm last haiglas surid ära, siis võttis vastu Aju Iida, laps on terve, tema ikka oskab. Üks armeni [armeenlase] naine elas naabruses, sünnitas kaks last. Kolmanda lapsega olid hirmsad verejooksud. Kutsusid

üle jõe ühe armeni. See ei osanud. Lõpuks paluti eestlased appi, aga haigla õues suri ära" (Kask).

SÜNNITAMISE ABIVÕTTED JA ASEND

Et sünnitus oleks kergem, soovitasid vanad naised raseduse lõpul sooje vanne teha (Estoniast 4, Salmest 2 ja Sulevist 1 teade): "Enne kui hakkavad sünnitusvalud, tehakse suur vann, et kondid oleks pehmed, ristluudest saadik sees. See oli omal nii esimese lapsega. Siis vanasti tegid teised ka niimoodi vanni, aga praegu ma ei tea. Vanainimene kutsuti, tavai, ruttu-ruttu vaja vanni teha" (Jakobson). "Sooja vanne tehti. See oli vanainimeste kunst. Nad ikke iga päev tegid sooja vanne, enne sünnitamist ka, et siis olema kergem. Ükskord tulin koju, mamma oli parajasti vannis. Mina läksin kõrvaltuppa. Küll nad tegid Sulevis ka" (Tšernjagina). "Mina tegin ka veel vanni. Tihti sai sooja vanni teha. Epliku mamma tegi ka nii, õues oli riie üleval, seal käis ta vanni tege-mas" (Meibaum). "Aga mina tegin ka endale sooja vanni, eided soovitasid, et siis on kondid rohkem lahtisemad" (Leks). Estonias soovitati 1930. aastatel raskematel juhtudel vanne sünnituse ajal ja 1940.–1950. aastatel enne haiglasse sünnitama minekut: "Siis tehti vannisi. Ämmamoor — üks tuttav, mamma sugula-ne, selle kutsusivad. Käi aga mööda tubasid, siis pidi kiiremini tulema. Hautati veel vannis, kui ei tulnud, hautati kondid pehmeks" (Kuutman). "Minu mamma käis, soovitas, et pead tegema sooja vanni soolaga, et kondid lähevad pehmeks, olin väikese kondiga" (Sahkar). Ülem-Lindas kirjeldati vannitamist erandliku abivõttena raskel sünnitusel, kui eestlane läks appi "lõunamaalastest" naabrile: "Soojasi vanne ei tea. Nemad ei pressinud vist ka. [Vanaema] rääkis, oli juhtumine olnud, läks üht siitmaalast aitama. Oli vanem naine, üle neljakümnene, siis tegid küll vanni ja ikka ei saanud sünnitatud. Kuidagimoodi ikka sünnitas ära oma lapse. Pea oli lapsel nii välja pigistatud nagu kurk. Siis pesivad ära kohe lapse, ja laps oli suure heleda häälega hakanud naerma. Vastuvõtja oli kohe ära ehmatanud. See laps suri varsti ära. Peale selle tal lapsi ei olnud" (H. Heiman).

Kuigi ma ei tea, et eesti sünnikombestiku alastes kirjutistes oleks sellist vannitamist kirjeldatud, on päris kindel, et tegu po-

le Kaukaasia eestlaste väljamõeldisega. Soojad kümbused olid tuntud ka Soomes ja nende toimet on võrreldud kuumas saunas sünnitamise mõjuga. Vanne tehti nii mõne aja jooksul enne sünnitust kui ka sünnituse ajal. Nii nagu saunas vihtlemine, pidi ka vannitamine laiendama sünnitusteid, vähendama valusid ja sünnituse ajal tugevdama väitusi (Pelkonen 1931: 89, 136, 153, 177, 178, 180; Leinonen 1975: 30, 32; Vuorela 1977: 619). Sünnitaja vannitamist esines ka liivlastel (Loorits 1932: 142). 1980. aastatel kirjeldati mulle Ingerimaal Kurgola poolsaarel, kuidas 1935. aastal üks Kirjamo soomlane vaevles kolm ööpäeva sünnitusvalude käes ja viimaks käskis keegi vanaeit tal sooja vee tunni minna, mis aitaski (Mikkor 1995: 34). Paljudel rahvastel on tehtud sünnitajale auruvanni (Engelmann 1884: 65, 101). Kirjandusmuuseumi Rahvaluule Arhiivis leidub napp teade, et sünnituse kergendamiseks soovitati naisel end enne rasket tundi soojas vees pesta (ERA II 282, 184 (30) < Viljandi). Saunakuumuse kergendav toime on üldtuntud (Boecler, Kreutzwald 1854: 43; Popov 1903: 334). Venemaal viheldi rasedat saunas või ahjus tavalisest sage-damini (Balov 1890: 91; Popov 1903: 332).

Kui laps oli sünnituse algusel ebasoodsas, näiteks põikiasendis, võisid osavamad vastuvõtjad lapse asendit muuta ja lapsel nabanööri kaela ümbert ära võtta, kuid need oskused polnud üldised. Adeele Teppe Sulevist, kes lapsepõlves elas Estonias, kiitis oma meheema: "Ämm oli selle asja peale spets. Käis teistel ka vastu võtmas. Polnud kuskil õppinud ega midagi. Ükskord toodi ämmaemand, see ei saanud hakkama, toodi ämm. Oli põigiti, ei sündinud ära. Ämm läks appi. Ta oskas keerata. Ämmaemand tegi aga seda, et lapsel kotikud paistsid, määris neid aina joodiga. Ämm ütles, see teeb küll selle lapse kohiks. Keerata ämmaemand aga ei osanud" (Teppe). Tundub, et üsasisese asendi parandamist oskasidki heal juhul vaid "külamoovid", meditsiinivõõrtajad seda ei suutnud: "Mina sünnitasin [aastal] 1935 tüdart, oli ämmaeit külas, ambulatooriumis. Mutsitasin [piinlesin] terve sutki [ööpäeva] jumalamuidu. Ämmaeit ei osanud midagi teha, ta oleks pidanud ta ära praavitama, sündis selili (s.t lapsel nagu ülespoole), siis on poole kauem aega." Küsitletu pidas vajalikuks lapse pöörämist ühe suhteliselt kergema asendi korral, mida näiteks Soomes alternatiivsetes sünnitusabi käsiraamatutes õpetati 1980. aastatel

raseduse lõpus koduseks praktiseerimiseks. Kui laps on üsas pea alaspidi, kuid kuklaga ema selja poole, põhjustab ta emale närvi-de pitsitusest tingitud seljavalu. Sellises asendis pöörab laps alles sünnituse käigus näo ema selja poole, sünnitus kulgeb seljavalude-ga ning kestab märksa kauem. Eesti günekoloogid 1980. aastatel sellele tähelepanu ei pööranud, selliseid seljavalusid diagnoosi-ti "rasedusradikuliidiks", enamasti ei suudetud eristadagi, kuhu poole lapse nägu suunatud on, tähtsaks peeti vaid seda, kas pea oli üles- või allapoole. Nii Nõukogude Liidus kui arenenud riiki-des oli ametlikus meditsiiniabis lapse üsasisesse asendi muutmine tundmatu abinõu, mida keerulisematel juhtudel asendas keisrilõi-kus. Külanaised õppisid lapse üsasisesse asendi muutmist praktika käigus ning Eestiski leidis osavamaid abilisi, kes seda oskasid. Niisamuti aidati ka koduloomi keerulisematel juhtudel (RKM II 66, 332/3 (14) < Häädemeeste). Võib-olla omandatigi oskused loomadega praktiseerides? Venemaalt on teada vastupidi, et eri-ti osavaid külamoore, kes oskasid sünnituse kergeks ja valutuks muuta, kutsuti ka kariloomi abistama. Vahel oligi see babkale parimaks soovitusena ning öeldi, et mul oli koguni nii hea vastu-võtja, keda kutsutakse isegi koduloomadele abiks (Popov 1903: 342).

Asundustest on Miina Valp Leselidzest kirjeldanud 1918. aas-tal Türgis eesti külas nähtud äärmuslikku lapse pööramise võtet, mida ta nägi oma ema sünnituse juures: "Aga minu ema ei saanud ühe korra sünnitada last. Üks vanamees ütles isale, et tõmbame ta jalad lakke. Tõmbasidki lakke, laps keeras ringi. Laps oli põigiti. Laps tuli ilmale. Ema karjus hulk aega, üks vanamees kuulis ja tuli siis ning õpetas. Ma olin 20-aastane siis. Mina sünnitasin mõne kuu pärast tütre." Selline äärmuslik abinõu oli möödunud sajandivahetusel laialt tuntud näiteks venelastel (Po-pov 1903: 348; Hovorka, Kronfeld 1909: 570; Listova 1986: 65–66) ja teistel rahvastel (Tšursin 1905: 48; Pelkonen 1931: 161, 163; Grundström 1953: 86). Venemaalt Jaroslavl'i kubermangust on möödunud sajandi teise poole kohta kirjeldus kodus üksi sün-nitanud naisest, kellel laps oli põikiasendis. Pererahvas töötas põllul, naine piinles pikka aega, lõpuks kuhjas ta põrandale hul-ga patju ja suure vaevaga tõusis pea peale seisma, laps keeras üsas õigesse asendisse ja sündis mõne minuti jooksul, nii ema

kui vastsündinu olid mõlemad täie tervise juures (Balov 1890: 92–93).

Kõige sagedamini sünnitasid Musta mere asunduste eesti naised lamavas asendis, mida peetakse suhteliselt hiliseks nähtuseks. Euroopas sai see laialt levinuks möödunud sajandil, kui samaaegselt esines siin-seal ka muudes asendites sünnitamist (Engelmann 1884: 7). Soomes oli pikali sünnitamine valitsevaks saamas alles 1930. aastatel, varem esines seda erandlikult näiteks siis, kui naisal polnud abilisi, või pikaajaliste sünnituste puhul (Pelkonen 1931: 148–149). Venelased sünnitasid 1920.–1930. aastatel pikaliasendis sel juhul, kui abistajaks ei kutsutud kogenud külaeite, babkat, kes soovitas traditsioonilisemat põlvili, seistes või istudes sünnitamist (Listova 1986: 66). Ka Eestis on pikali sünnitamine hiline nähtus (Grünthal 1924: 343). Lamav asend muutus valitsevaks seoses meditsiinilise sünnitusabi üldiseks saamisega ning varem levis see linnaelanike hulgas. Asundustest Estonias kirjeldati, et lamades pandi naisele selja alla kõrgendus: “Sünnitamiseks tehakse tahta, laudadest tehakse, need olid kõõgis nigu asemeks. See aeg peab inimene olema sirge asemes. Tema muidugi aitas ka, pani kõva koha peale, asemel [voodis] ei tohi, selja alla padja” (Rjabitš). Sünnitaja keskkoha kõrgendamine on sünnitusabis tuntud nähtus (Pelkonen 1931: 149; Jordan 1978: 24).

Asundustest on suurele küsitletute hulgale vaatamata vaid viis teadet põlvili sünnitamisest. 1910. aastate keskpaigast on Sulevi kohta teada: “Ikka lamades on sünnitatud. Kooliõpetaja naine Kirsbergi Neta sünnitas põlvili ämbri peale, teised imestasiid” (Tšernjagina). (Rahvaluule Arhiivis on teade Võrumaalt, et kõige kergem sünnitus olevat veepange peal istudes (ERA II 156, 227 (14) < Räpina).) Järgmiseski sama küla puudutavas teates esineb põlviliasend harukordsena: “Mina sünnitasin mõned voodis. Osvaldi aeg [1928], suur tugev poiss, mitte ei saand sünnitada, põlvili olin kohe põrandal” (Leks). 1935. aastal õpetas põlvili sünnitamist Jermolovkas hilisemale Punase-Lageda elanikule Iida Kärstenile üks vene vanaeit. Estonia külast on teade 1950. aastatest: “Õde sünnitas ükskord kodu. Vanatädi oli õpetanud, et kui üksi juhtud sünnitama, sünnita põlvili” (Henno). Klassikaline põlvili sünnitamise kirjeldus on 1918. aastast Türgi eesti külast Miina Valpilt: “Soendati kamber soojaks, et soe oli,

siis uitasin mööda põrandat edasi-tagasi, edasi-tagasi. Kui valud tulid, pandi pehme asi põlvede alla, toetasin taburetile. Käisin mööda põrandat, kui valuhuog tuli, lasin põlvili taburetkaele. Ema võttis lapse vasta.” Näiteks Soomes oli põlvili sünnitamine veel 1930. aastateni levinud ja varem oli see seal kõige tavalisem sünnitusasend (Pelkonen 1931: 147; Harva 1935: 66), niisamuti Venemaal kõrvuti püstijalu sünnitamisega. Eestis oli 1920. aastate algul põlvili sünnitamine küllalt tavaline nähtus (Manninen 1924: 95), varem oli see siingi soosituim asend (Luce 1827: 93; Grünthal 1924: 343–344), mida 1930.–1940. aastatel esines erandjuhtudel (EA 213: 304–305). Grusiinlastel oli põlvili sünnitamine kadumas 1920. aastatel, varem oli see sealgi traditsioonilisim asend (Solovjova 1983: 125) nagu paljudel teistelgi maailma rahvastel (Engelmann 1884: 87, 99–106).

Estonia külas kirjeldati poolistuli sünnitamist: “Kui oli raske sünnitus, pandi naine aseme ette poolistukile, siis käega pressiti peale. All oli midagi, et kui laps tuleb. Abistajaid oli rohkem kui üks enamasti. Kutsuti üleaedne ka veel appi ja. Haiglas ka on ju akušörka ja õde ja nii. Vanemasti justkui naised sünnitasid kergemini. Seda tuli muidugi külarahvale ette, et poolistuli sünnitati, sedasi sünnitada on väga kerge. On koguni, et mees aitab, võtab kõhust kinni ja pigistab, kui vastuvõtjal pole rohkem abi” (Rjabitš). Istuvas ja poolistuvas asendis sünnitamine oli maailma rahvaste sünnitusabis varem laialt tuntud. Naine võis istuda kas pikali lükatud tooli jalgadel, mõne abilise (nt mehe) süles või voodis, kusjuures teda toetati kaenla alt. 1930. aastateks oli see asend muutunud Euroopas haruldaseks, näites Soomes esines seda vanemate abiliste nõuannete korral, mehe süles sünnitamisega raskematel juhtudel (Pelkonen 1931: 148). 1970. aastatel oli istuv asend sünnituse presside staadiumis üheks soositumaks maajadel (Jordan 1978: 25, 61).

Väituste tugevdamiseks lasti naisel tühja pudelisse puhuda (Leks), anti suhkruvett juua: “Esimese lapse ajal anti nagu suhkruvett, et on väitusi rohkem. Ma olen lehmadelegi suhkruvett andnud” (Toomasson, sama Voronina). Ühel juhul Estonias 1929. aastal “Sünnitamise aitamiseks anti käterätik kätte, ise peab pressima. Käterätik on vooditsa seotud, peab tõmbama seda. Ise tuleb... Muud ei tea” (Jakobson). Seegi on traditsiooniline

abivõte (Engelmann 1884: 133; Loorits 1932: 143), mida kasutati ka meditsiinilises sünnitusabis, Eestis soovitasid seda õppinud ämmaemandid (EA 225: 476). Vahel masseeriti ja pressiti kõhtu. Kogenumad abilised aitasid naist ka seesmiselt: "Käed tegi hästi puhtaks, küüsi ega haavu olla ei tohtinud. Määris määrdega käed ära. Aitas alt ka. Vee teevad ise käega lahti. Aga mõnikord jooksevad veed enne ära, siis on sünnitus raskem. Vahel on päeva enne juba veed ära. Pealt ta alati massažeeris" (Rjabitš). Lootekoti läbitorkamine on üks vanemaid sünnitusabi võtteid, mida on kirjeldatud juba Vana-India puhul ja seda tegid varem ka näiteks mõned Soome ja Eesti külanaised küüne, noa või kääride abil (Pelkonen 1931: 155, 174). Mõne rahva juures on seda ka lubamatuks peetud (Jordan 1978: 25).

Platsenta väljutamiseks "triigiti" kõhtu, tõmmati nabanööriist ja lasti vahel ka tühja pudelisse puhuda (German, Tšernjagina, Juhkum), parim kirjeldus on jällegi Karsi eestlaselt: "Puhusin pudelit, siis tuli ära lapsekoda. Ema õpetas. Andis mulle soojasi jooksi, võid ja mett segi, peale seda puhusin pudelisse ja kohe tuli ära. Ei tohi kauast jätta ja ei tohi külmetada" (Valp). Pudelisse puhumine pingutas kõhulihaseid ja see oli nii platsenta väljutamiseks kui väituste tugevdamiseks laialt tuntud abinõu (Holzmayer 1872: 100; Hovorka, Kronfeld 1909: 591; Grünthal 1924: 389; Väisänen 1924: 202; Zelenin 1927: 291; Pelkonen 1931: 221, 225; Granqvist 1947: 71; Listova 1986: 66), mida veel hiljuti kasutati Eestiski (EA 213: 258, 304). Niisamuti on ülemaailmselt tuntud soojade jookide tarbimine sel eesmärgil. Pudelisse puhumisega analoogne toime oli naise aevastama, läkastama või oksele ajamisel talle riideid, juukseid, sõrmi vms suhu toppides, et kõhulihased pingule tõmbuksid (Engelmann 1884: 52; Popov 1903: 340; Zelenin 1927: 291; Pelkonen 1931: 145, 155; Jordan 1978: 27). Mõnede uurijate arvates ei olnud okseleajamise eesmärgiks kõhulihaste stimuleerimine, vaid kurjade vaimude väljaajamine, selleks söödeti sünnitajale ka igasuguseid eemaletõukavaid asju sisse, mis pidid olema jälgid ka kurjadele vaimudele (Redko 1899: 77–78).

Platsenta sissejäämisest võisid sünnitajal tulla suured verejooksud või põletik, mis põhjustas naise surma, vaid mõni üksik külanaine oskas seda käega välja võtta: "Viimikud — tulivad ise.

Meil seesamane Puumani Leena oskas ära võtta, teised ei oskand. Käega kuidagist võeti, instrumentisi polnud siin kedagi" (Jastreb, Tikkar). "Minul ei trehvand sedasi, et järelused välja ei tulnud. Eks neid suri ära ka, kellel järelus oli kinni kasvanud" (Leks). Teisiti toimis 1930. aastate algul Jermolovkas Iida Kärstenit abistanud venelane: "Tšistka [puhastus], oi sellega panti tuline kivi peale ja anti sooja juua. Natukese aja pärast pressiti kõhu peale ja tuli välja." Kuumade asjade kõhule asetamine on mõnevõrra vähem tuntud abinõu (Pelkonen 1931: 221, 225). Sama abilise kohta Jermolovkast on kirjeldus raske sünnituse vastuvõtmisest: "Vastu võttis, üks vanaeit oli. Põle meeles, kas nimetati teda kuidagi. Üks vene vanaeit oli. Tema oligi ämmaks. Tema arstis. Kõik tegi korda. Ja oskas lapsele, oskas sättida korda pupoli [naba]. Tegi vooõsem [üldse] kõik korda ja käis kolm korda vaatamas. No eks siis ikke vajutati ja käristati ja kõike tehti. Käristasid laiali kõik igaveste. Ah see vanaeit õpetas põlvili sünnitamist. Siis veel keerutati lina peal" (Kärsten). Naise veeretamiseks esines rahvapärases sünnitusabis nii loote asendi parandamiseks kui ka aeglustunud sünnituse elavdamiseks. Soomes veeretati naist tunnisi (Pelkonen 1931: 164) või raputati teda vooditekil (Pelkonen 1931: 161). Araablased kasutasid selleks kaamelivillast vaipa, millega neli naist nurkadest kinni hoides sünnitajat veeretasiid ja raputasid, kuni loode läks õigesse asendisse (Granqvist 1947: 68). Veeretamisega analoogne toime oli paljude rahvaste sünnitusabis tuntud kombel, et teatud komplitseeritud juhtudel sunniti naist kukerpalle laskma, millest on ka Eesti kohta varasemaid teateid (Luce 1827: 93–94; Holzmayer 1872: 100; Wiedemann 1876: 307; Pelkonen 1931: 160).

VASTSÜNDINUGA SEOTUD USKUMUSED, NABANÖÖRI LÖIKAMINE

Raskel sünnitusel võis vastsündinu olla hingetu: "Kui laps ei hinga? — Tont teab, nemad rohkemjagu annavad pihta ja raputavad. Võtavad jalust kinni ja raputavad. Mina olema ka sündinud hingeta ja teinud nii. Ja annavad taguotsa pihta, et siis hakkab karjuma ja teeb hinge lahti" (Rjabitš). Olevat tehtud ka kunstlikku hingamist: "Kui lapsel oli hing kinni, puhuti suhu" (Kuldkepp).

Sulevi akušöör Liisi Reiljan kirjeldas 1950.–1980. aastatel kasutatud turgutamismõtteid: “Kui laps kaua aega ära ei sünni, on ta sinine. Sellest saab asja. Aga kui ta juba valgeks läheb, see on juba kahtlane. Lüüakse vastu taguotsa, pannakse külma vette ja sooja vette. Tehakse süsti. Enne kui naba lahti lõigatakse, tehakse nabavarde süsti.”

Kui vastsündinul olid verevarustuse eripärast tingitult käed valged, ennustati sellest talle vahel surma (üks teade Sulevist ja üks Salmest): “Valgete kätega laps — see sureb ruttu ära. Aga kas ta siis suri või ei. Siin kuskil oli olnud. Vastuvõtja oli kohe öelnud, et see laps sul kaua ei ela. Tal verd seal ei olnudki, sellepärast olid valged käed” (Tšernjagina). “Mõnel on kohe nigu kindad käes, öeldi, et see laps elama ei jää. Oli seda küll. Ei tea, kas tegelikult tähendas see midagi” (A. Angelštok). Estoniast on kaks teadet “kinnastest”, kusjuures sellest ei kardetud surma: “Aga poeg mul sündis, valged kindad olid käes. Käed olid valged, aga pärast kadusid ära. Kui poiss sündis, oli üks vanaeit juures. See naisterahvas ütles, et trehvand olema varem ka sellist asja” (Telman, laps sündis Allmäel). “Ah “kindad käes”, räägivad, et see on õnnelik laps, kellel on “kindad käes”. “Särki” ma pole kuulnud” (Puusta). Viimane teade on üsna ebatüüpiline, et aga küsitletu puhul on tegu inimesega, kes üsna hästi teadis pärimuslikke uskumusi, eriti matusekombestiku osas, pole põhjust seda tähelepanuta jätta. “Kinnastega” seotud uskumusi eriti ei tuntud või ei mäletatud: “Vaadati, kelle nägu laps on, muud ei midagi. Teinekord hoopis vanaisa või tädi nägu. Sellele ei pööratud tähelepanu, et mis jumega. Omal oli väga kahvatu. Mõnel on väga punane, krimpsus ja inetu” (Kuldkepp). Uskumus surikinnastest on tuntud peamiselt Eestis ja Soomes (Grünthal 1924: 485; Harva 1935: 67; Koivu 1962: 315), kuid seda on mainitud ka liivlastel, kes arvasid, et selline laps sureb noorelt või siis, et ta saab hoopis rikkaks (Loorits 1932: 145). “Kinnastega” seotud uskumusi mäletatakse Eestis tänapäevani (EA 225: 508–509; EA 213: 258).

Mõnevõrra tuntumad olid asundustes “särgiga” seotud uskumused, see tähendab, kui lapsel olid sündides ümber lootekotitükid (1 teade Sulevist, Salmest ja Ülem-Lindast — Butnina, 3 Punase-Lagedalt — Tobias ja 5 Estoniast — Jakobson). Sulevis peeti

seda halvaks endeks: "Surnusärk — öeldi, et see laps ei jää elama. See aga pole õige. Selliseid elab praegugi, kellel nii oli" (Juhkum), Punase-Lagedal teadis üks küsitletu, et "särk" võis tähendada nii head kui halba: "Seda ma olen küll kuulnud, et särgid. Vanemad inimesed on rääkinud, et ta on kas stšastlivõi [õnnelik] või nestšastlivõi [õnnetu]. Ise ma ei tea, mis särk see on" (Reisman). Ülejäänud üheksal juhul oli tegu õnnesärgiga: "Räägivad, kui laps sünnib särgiga, siis olevat õnnelik. Temal olema nisukene valge plionka, selle sees. Siis kui elus veab, öeldakse veel, et sa oled särgiga sündinud" (Rjabitš). "Õnneliku särgiga — ütlevad, nigu õnnelaps või, kui tal hästi on läind, öeldakse, et õnneliku särgiga on sündinud" (Tšernjagina). Rahvatraditsioonis on "särgist" saagedamini õnne kui õnnetust oodatud, siiski on teisteltki rahvastelt teateid "õnnetute sarkide" kohta (Hovorka, Kronfeld 1909: 593; Ruotsalainen 1950: 188; Koivu 1962: 303, 306; Mikkor 1998), niisamuti mäletatakse "surisarki" Eestis (EA 213: 258). Pisut ebatüüpilisem on asundustest Punase-Lagedalt Leena Mustkivi seletus: "A olen kuulnud, et on sündinud särgi sees, tulema vist tark laps." Võib arvata, et asunduste teiste rahvuste seas on sellised uskumused laiemalt tuntud, eesti naised on õnnesärgilugusid kuulnud ka 1940.–1950. aastatel haiglas sünnitades: "Räägiti nii jah, et särgi sees sündis. Minul esimene poeg sündis, arstid rääkisid, et särgi sees sündis, et rasvane kile oli ümber. Ise ei näinud. Rääkisid, et õnnelik tuleb" (Sahkar, 1946. a). "Üks laps, Leili, sündis mul särgi sees, kile oli ümber. Mina seda ei näinudki. Haiglas Estonkas — keskmine laps. Üks vene naine siis võttis selle ära, pani kokku, kuivatas ära ja andis selle mulle, et see on lapsele õnneks, et kui ta mehele läheb, siis anda talle see kaasa. See pidi õnneks olema, kui sünnib särgi sees" (Pihlakas, 1951. a). Toodud kahe näite puhul on tegu võõrmõjuga, ning teisel juhul andis vene naine "särgi" eestlasele kaasa, võimalik, et selliseid amulette esines varem sealsetel eestlastelgi, 1906. aastal sündinud Juuli Knuut samast külast teadis, et "kui lapsed sünnivad, särk ümber, öeldakse, et on õnnelik laps, ja selle särgi peab kaasa andma". Venelastel ja mõnedel soome-ugri rahvastel on õnnesärgiga seotud uskumused kauem säilinud. Veel hiljuti olid õnnesärgid amuletina tuntud isuritel ja tänapäevani on seda ersamordvalastel (Mikkor 1995: 34; Mikkor 1998).

Endeks peeti ka seda, kui lapsel oli sündides nabanöör ümber kaela: “Ennemalt naised ütlesid, et kellel nabanöör ümber kaela oli, et sellest saab kamandör. Mina mõtlesin, et see on tühi, aga poeg oli armijas [sõjaväes] ja pandigi kamandiri kooli” (Mustkivi). “Ja nabad ümber kaela. Seda vanad inimesed rääkisid, et see laps upub ära” (Tobias). Ühel Alam-Lindast pärit naisel sündis poeg 1930. aastal Leningradi oblastis külanõukogu haiglas: “Laps sündis, kaks korda oli nabajuht või vars ümber kaela, ta oli sinine. Küll tema kloppis siis.” Hiljem meheas poos see inimene end üles. Küsitletu armeenlasest naabrinaine Suhhumis veenis teda tagantjärele, et poja hing läks väikese kutsika sisse (vt Mikkor 1996b: 171). Endised naabrid Alam-Lindast pidasid poja enesetappu karistuseks selle eest, et ema olevat osalenud 1937.–1938. a represseeritavate nimekirjade koostamises. See analoogiamaagial põhinev enne oli tuntud mujalgi, arvati, et ümber kaela keerdunud nabanöör sümboliseeris poomisnööri või sõjaväe vormimütsi paelu (Grünthal 1924: 388; Pelkonen 1931: 193, 217; Koivu 1962: 313). Ka naba ümber kaela minekut selletati analoogiamaagiale vastavalt (nt rase on astunud üle nõöri, kandnud pesu õlal, roninud läbi aiaaugu või läbi kurgiväätide) või arvati see raske töö tulemuseks (vt Mikkor 1996a: 67–68).

Leena Mustkivi Punase-Lagedalt ja Miina Valp Türgist teadsid, et nabanööri pole kasulik kohe läbi lõigata: “Kui on kauem nabanööri otsas, siis olema ikka tugev laps. Aga kui kohe lahti lõigata, on nõrgem. Aga kui kaua nemad hoidsid, mul pole ka meeles” (Mustkivi). “Kui laps on kaua naba otsas, saab tugev laps, kui vara võtad ära, saab nõrk. Mina pidasin kaua” (Valp). Ettekujutus, et laps ammutab veel pärast sündi platsentast jõudu, on mujalgi tuntud (Manninen 1924: 101; Granqvist 1947: 93; Pelkonen 1931: 240), mistõttu nabanööri läbilõikamisega võidi viivitada, vahel oodati sellega vaid siis, kui laps sündis hingetult (Loorits 1932: 145; Murathan 1937: 71). Eestis viivitati naba sidumisega sel juhul, kui vastsündinu oli kahvatu, et laps saaks emalt rohkem verd ega jääks verevaeseks (ERA II 282, 192/3 (42) < Viljandi(?)). Eri rahvastel on nabanööri lõigatud läbi kas kohe pärast lapse sündi või peale platsenta väljumist (Hovorka, Kronfeld 1909: 592; Pelkonen 1931: 236, 237, 239), vahel on aga laps kuni pooleks ööpäevaks läbilõikamata nabanööriga jäetud (Pelko-

nen 1931: 237, 240; Granqvist 1947: 93–94). Tänapäeva arstiteaduses ollakse vahel seisukohal, et kui nabanööri läbilõikamisega viivitada 5–10 minutit, jõuab laps saada 30% rohkem verd ja see-ga rohkem mineraale (Kuusisto 1989: 41), vahel peetakse aga viivitamist lapsele kahjulikuks.

Nabanöör lõigati enamasti lahti kääridega ja seoti kinni siidi-niidiga, alates 1930.–1940. aastatest on nimetatud ka riide või marliriba. Türgis ja Venemaal Kubanis sünnitanud Miina Valp nimetas sidumisvahendina villast lõnga. Nabanööri maagilise mõjujõuga seotud kujutlused on tänapäevaks ununenud, vaid Su-levis kasvanud Salme elanikult Alma Leksilt on sellele viitav teade: “Naba lõigati kääridega lahti, käärid tehti piiritusega puh-taks, viimati nüid oli siidiniit nisukene. Vanasti, kui naba ära tuli, siis pidi seda hoidma, ma ei mäleta, mispärast, hoidsid mä-lestuseks, või millegiks. See oli vanasti. Ei tea, kus neid pidi hoidma. Vanaema on rääkinud sellest.” Rahvatraditsioonis hoiti nabanööri otsa kodus mõnes kuivas kohas, nt hälli põhjas või maja seinas, et laps oleks terve ja õnnelik, kuid seda kasutati ka õnne-toova amuletina (Grünthal 1924: 388; Pelkonen 1931: 223, 236, 240, 241; Loorits 1932: 145; Granqvist 1947: 96; Tšursin 1956: 182). On tõenäoline, et mitmeid uskumusi, mis näiteks 1920.–1930. aastatel veel asundustes säilinud olid, tol ajal sünnitanud naised 60 aastat hiljem lihtsalt ei mäleta: “Nabapael lõigati läbi kääridega. Tavalised käärid. Paljud aga on sünnitanud põllul. Ei tea, kuidas nad seal selle naba katki tegid. Seoti kinni vist niidiga, siis kukub paremini ära. Ei tea, kuhu naba pandi. See aeg oled nii väsinud ja haige, et ei taha midagi nähagi” (Jakobson). Veel mõ-nigi naine ütles, et tal oli peale sünnitust nii halb enesetunne, et ta ei mäleta kõike toimunut ja räägitut. Sageli sünnitanu ise ei teagi, mis tema või lapsega täpselt tehti, eriti iseloomulik on see haigla-sünnitustele. 1930.–1950. aastatel viis last ilmale toonud (esimese kodus, teised külahaiglas) Estonia küla naine Aliide Puusta oletas järgmist: “Neil on omad käärid väiksed. Ja õmbleb niidi-nõelaga kinni. Vot mina ka ei tea, kas nad õmblesivad või sidusivad selle kinni.” Pärimuslike teadete teadmine või mäletamine ei sõltunud küsitletute vanusest ega laste arvust, üks parimaid informante oli Joanna T. Salmest, kes polnud ise sünnitanud ühtki last, võib-olla sellepärast olidki need küsimused talle nii olulised?

VASTSÜNDINU PESEMINE

Eestlased pesid lapse kohe pärast sündi puhtaks, seda tegi enamasti vastuvõtja, kas siis külast kutsutud vanaeit või keegi oma perest: "Lapse pesi esimest korda ämm. Üldse mitu päeva pesi tema. Ma ise ei osanud. Vanni sees pesti, harilik puhas vann, mitte lapse jaoks tehtud. Esimene pesuvesi visati lihtsalt maha" (Teppe). "Lapse pesi keegi vanem inimene alati. Enne ikka oli pandud mingit nõidust sinna [vette], enam pole meeles. Raha küll mitte. Oma ajal ei pandud enam midagi. Lapse vann tehti puust ja plekist, lapse isa tegi. Esimene pesuvesi — oli koht küll kuhu pandi, puujuurika peale. Minu ajal veel. Aga vanasti oli veel üks tähtis koht, kuhu pandi, ei mäleta jälle. Minul pandi toa juurde, puujuurika peale, mis kasvaja oli" (Kevvai). "Lapse pesi vastuvõtja, ema oli ikka nõrk alles. Näitas emale, missugusest soost. Peremees hoolitses selle eest, et vesi oli juba valmis. Siis olid kõik hakkamas sel tunnil. Pesuvette ei pandud midagi. Nüüd uuemal ajal pannakse margantsit [kaaliumpermanganaadilahust]. Olen kuulnud nagu, et hõberaha on pandud, ei tea täpselt. Igal juhul minu väikeste vendade ajal seda ei tehtud" (Kuldkepp). Raha panemist mäletas Miina Valp: "Vee hulka midagi panime, aga mida, ei mäleta. Raha panime ja nigu mustad küünlad olid, poes müüdi, apteegis müüdi." Ülem-Lindas kasvanud Leena Rjabitš, kelle lapsed sündisid Estonias, teadis järgmist: "Soe vesi tehti enne juba. Selleks olid niuksed veiksed vannikesed valmistatud. Ennemasti olivad puuktinad lapse jaoks spetsialno tehtud. Ennemalt olid üleüldse küna sees pesti pesud. Lapse jaoks oli eraldi. Lapsepesuvette pandi soola, enda laste ajal mitte. Soola pandi natukene, kolm tera, see justkui olema, silmamise eest hoidma. Pandi tulist sütt. Sütt ja soola pandi korruga. Kolm tulist sütt ja kolm soolatera ja kolm tükki leiba. Seda rääkis mama." Leena Rjabitši ema oli ise laste vastuvõtjaks 1930. aastatel. Soola panemise kohta on eestlastelt veel teade, et seda soovitas Punase-Lageda elanikule Eleonora Germanile muust rahvusest arst: "Mida pandi lapse pesuvette, esimesega ei tea. Aga üleüldse kui teine sündis, arst ütles — visake kohe hea pihutäis soola, see teeb kondid kõvaks. No margantsit pannakse kogu aeg siis." Soola pruukimisest räägiti ka Alam-Linda kreeklaste ja asunduste

armeenlaste puhul: “No harilikult käisid ikka vanamutid. No soojad veed pannakse valmis juba. Minu vanaema, ema ema kutsus üks kreeklane. Tuli varsti tagasi — misjaoks mind sinna saadeti. Nendel on kõik omamoodi. Seal soolatakse laps enne sisse. Minu vanaema oli taht pesta. Aga armeenid ja kreeklased on — grek saljonnõi [soolatud kreeklane]. Vat kas ka armeenlastel see on. Niikui laps sündis ja pannakse soolaga kõik. Laps röökis mis hirmus, sool ju põletab. See on ju värske liha, seda peab ära soolama et ei läheks pahaks. Meil ju laps ikka pestakse ära ja...” (Šavšivili); “Mina ei tea seda mustarahvusest, kuidas neil on. Armeni rahvas, nemad viskavad soola vette. Kui lapsed olime, alati narritasime — saljonnõi armjan. Aga eestlastel ma ei tea, nad ei pane vist midagi. Kui ise pesin, tegin paraja leige vee ja pesin ära. Marlelapi peale sai nühkida seepi” (Puusta). Vastsündinu hõõrumine soolaga on peale armeenlaste, kreeklaste ja grusiinlaste tavaks olnud veel näiteks araablaster ja juutidel jt, üldiselt peeti seda idamaiseks kombeks (Ploss 1884: 280–281; Hovorka, Kronfeld 1909: 638–639; Murathan 1937: 71; Granqvist 1947: 95, 98). Sool oli kestvuse ja rikkumatuse sümbol ning arvati, et kui toorest liha võib säilitada soola abil, mõjub see ka vastsündinule hästi. Grusiinlased, armeenlased, tatarlased jt katsid lapse keha, kaasa arvatud raskesti ligipääsetavad kohad, üleni soolakihiga, mähkisid ta vanasse kaltsu ja hoidsid nii paar tundi või ööpäeva, sellest võis lapse nahale tulla lööve või haavandid. Mõned rahvaskillud (nt Mariupoli kreeklased) olid eriti põhjalikud, vastsündinu ihule lõigati žileti, noa või mõne muu terava riistaga hulk väikseid haavu, millele puistati soola. Seejärel mähiti laps linasse ja asetati sooja vette. Nii tehti punaste, haiglaste või unetute lastega (Redko 1899: 90, 91, 94). Jerevani kubermangu armeenlased panid möödunud sajandil soola ka lapsele silma, “et silmad oleks selged” (Redko 1899: 94–95). Möödunud sajandi lõpul asendus armeenlastel mitmel pool lapse soolaga hõõrumine selle lisamisega vastsündinu pesuvette (Redko 1899: 94), mis ongi tuntum komme. Seda tegid nii lõuna- kui põhjapoolsed rahvad ja ka eestlased (Engelmann 1884: 41, 52; Ploss 1884: 281; Grünthal 1924: 390; Loorits 1932: 149; Granqvist 1947: 242; Beljajeva 1982: 57; Dbar 1984: 165). Harvem on kirjanduses nimetatud süte lisamist (vt nt Boecler, Kreutzwald 1854: 51; Grünthal 1924: 390;

Dbar 1984: 165). Laplastel visati sütt lapsepesuvette enne selle väljavalamist, et tõrjuda veest kurje vaime (Grundström 1953: 88). Hõbeda lisamine pesuvette on samuti tuntud nii eestlastel kui teistel rahvastel, niisamuti viljaterade vette panemine, mida hiljem tõenäoliselt asendas leib.

Asundustes mäletati enamasti, et pesuvette ei pandud midagi ja vastsündinu pesti vaid sooja vee ja seebiga puhtaks, vahel tunnistati, et ei teata täpselt, kuidas aastakümneid tagasi toimiti: "Ei tea, kas pesuvette pandi midagi. Ma olin nii surnud haige et... Kuhu pesuvesi valati? Ei tea kah, midagi ei tea" (Kärsten). "Pesti vist jah kohe. Ma ei tea, kas pesuvette pandi midagi, aga nüüd pantakse margantsit" (Mustkivi). Kaks küsitletut Ülem-Lindast ja üks Punase-Lagedalt rõhutasid, et last pidi pesema ilma seebita, ainult sooja veega loputades: "Puhas vesi oli. Seda ütles küll, ära seebiga pese ja ära iga päev pese last. Ja jalgevahe võib märja lapiga. Ja taimeõliga määrida, et hauduma ei lähe. Ei tea, kuhu esimene pesuvesi valati. Siitmaarahvusel on, et ei või õhtul välja viia ja õhtuks pesu rippuma jätta" (Naaber). "Haigemajas ei pesta ju. Aga kodus ka korraga ei pesnud. Teisel päeval minu ema ja mehe tädi. Ei nad vist ei pannud, päris puhta vee sees pesid. Lasid keema. Panid puhta nartsu ka veel sisse. Nad loputasid ainult, mitte ei pesnud seebiga" (Reisman). Need sõnad on haiglasünnituse kohta, kui last kohe ei pestud. Veel ühes teates Ülem-Lindast märgiti, et laps pandi pesunõusse linaga (Butnina). 1940.–1950. aastatel sai tavaks pesuvette lisada kaaliumpermanganaati — margantsit, 1930. aastatel sünnitanud Pauliine Jorš väitis, et tema ajal seda ei kasutatud. Veel 1990. aastate algul nõudsid ka Eesti lastearstid ja keskastme meedikud laste vannitamist "lillalahusega". Sool ja söed olid asendunud kaaliumpermanganaadiga.

Võrreldes muude pärimuslike nähtustega, teati asundustes võrdlemisi hästi lapse esimese pesuveega seotud kombeid. Sulevis valati vesi puu alla, aianurka või risu alla ehk kraavi. Puudest nimetati "kasvajat" puud ja viljapuud: "Kui last pesti, esimest korra vesi valati puu peale. Et see pidi heasti kasvama ja pidi temale mälestuseks jääma see puu. Ja lapse pesemise vesi pandi kuskile puu peale, õeldi, et see on tema puu. Mul oli kaks vurmaad [viljapuud] üleval [Sulevis]" (Leks). Nii tehti veel paarkümmend aastat tagasi, kui lapsi võttis vastu eriharidusega akušöör Liisi Reiljan:

“Esimese pesuvee valavad jälle puu peale. Ükskõik millise puu peale. Kui käisin kusagil, ikka naise või mehe ema valas puule. Kui mees läks valama, ütles mutt, et valaks ikka puu peale.” Maagiaga seletas seda kommet eestlasega abielus olev armeenlane Maria Reichenbach: vee pidi valama kõrvalisse kohta, et sellele ei astuks “paha jalg”. Kolm küsitletut arvasid, et vett võis kallata kuhu tahes: “Õue valati rohu peale välja. Ei ole kuulnud, et seda ei tohi jalge alla valada. Meil visati ükskõik kuhu ja ei olnud laps haige ega midagi” (Vasemägi). Tekstist jääb siiski mulje, et küsitletav on võimalikest tagajärgedest midagi kuulnud, sest lapse haigestumise kohta talt ei küsitud. Naaberkülas Salmes kallati esimene pesuvesi puu alla, lilledele või aianurka: “Mäletan, Salmes üks naine valas selle [vee] ühe suure ilusa õunapuu peale. Ei tea, kas see tähtis oli või ei. Seda ei visatud solki, ikka puude peale ja nii, seda tean” (Vuurman). Punase-Lagedal arvati, et vett võis valada kuhu tahes, või ei mäletatud, kuidas sellega toimiti: “Pesuvee valasime sinna, kus juhtus, aknast välja või uksest välja” (Kase). “Pesuvee viskasid minema välja, ükstaspuha kuhu. Sellest meie peres üldse juttu ei olnud, et ei või valada jalge alla. Mehe tädil oli ka kolm last, ka sellest ei olnud juttu.” (Reisman). Seevastu Estonias valati lapse esimene pesuvesi enamasti puu, põõsa või lillepõõsa alla või aia äärde, mittekäidavasse kohta, muidu võis laps haigeks jääda ja kaotada unerahu: “Esimene pesuvesi valati kuhugi puu peale, näiteks roosipuu peale. Jalge alla ei tohi, siis lapsel hakkavad näo peale vistrikud ja kõik. Niisugused vanad kombesid olid. Kõik selle aja valati puu peale. Pesuvette pandi tseredad [kolmisruset], kui lapsel olid punased plekid. Veel marganets” (Jakobson). “Pesuvesi sai valatud sellisesse kohta, kus inimesed ei käinud peal, ajaäärde või puu alla. Ema ütles alati — lapsele tulema kõiksugu hädad muidu, see mõjuma lapse peale” (Jorš). “Räägitakse küll, et ei visata kuhu, aga jalgu muidugi ei visatud, ikka kuskile kõrvale, põõsa alla. Et justkui laps öösel siis hästi ei maga, on rahu. Ja laste pesu ei võinud õhtul jätta välja, et lapsel kõht võib jääda haigeks, valutama hakata, pesu saab niiskust. Ennemalt ikka tehti nii, vanad inimesed riidlesid, kui viskasid mujale. Meil eestlastel erilist usku pole, venelastel on” (Sahkar). Mõned tsiteeritute sugulased ja lähimad naabrid toimisid teisiti: “Oi heldekene, kas seda me

vaatasime, kus vesi sai valatud, kus juhtus. Pole kuulnud, et seda jalge alla ei tohi valada. Seda on igale poole valatud” (Truuman).

Ka Ülem-Lindas kallati vesi puule: “Pidi valama mõne puu peale või pöõsa peale, et laps ka kasvaks niikui puu või pöõsas” (H. Heiman). “Pesuvesi visatakse ikka puujuurika peale. Meil olid musta sõstrapöõsad, sinna alla visati — rauhti. Ei tea, miks jalge alla ei tohtinud valada. Puujuurika peale, et see laps kasvab ka nii heasti” (Andersson). Vahel mäletati kommet ähmaselt: “Kuhu valati vesi? Ükskõik, maha, välja, välja, uksest välja. Võis ükskõik kuhu. Ainult siis kui sünni päev oli, siis tema puu, tema õnnepuu, sinna valati. Aga mis vesi see oli... Et kui puu hästi kasvab, siis on õnnelik... Aga muidu vala maha ja astu peale või ära astu, see on sinu asi. Viljapuu. Meil oli külas pirnipuu. Et see on minu venna sünnipuu, õnnepuu” (Butnina). Alam-Lindas arvati, et lapse veel käimine alandab teda: “No jalgade alla ikke kuskile ei visata. No ei ole justkui ilus. Ülepea pesuvett jalge alla ei visata. Iseäranis lapse pesu vett, see on justkui lapse teotus, et ei hinda last” (Šavšišvili).

Pesuveega seotud uskumused on vastuolulised. Ühelt poolt arvati, et kuna vastsündinu ja nurganaine on roojased, pidi vee valama kõrvalisse kohta, et kokkupuutumine sellega kedagi kahjustada ei saaks (Ploss 1884: 51; Paulaharju 1924: 15). Teisalt usuti, et veel kõndimine võis kahjustada last, sellele võis astuda “paha jalg”, eestlaste kohta on märgitud, et veel kõndimine alandas last (Boecler, Kreutzwald 1854: 52; Grünthal 1924: 391). Vee valamist kõrvalisse kohta on peetud ka spetsiifiliseks eesti kombeks, eestlastest lapsehoidjate kaudu olevat see üldlevinuks saanud ka siinsetel sakslastel (Hovorka, Kronfeld 1909: 640). Puudele ja pöõsastele valamist on seletatud analoogiamaagiaga — laps pidi kasvama sama hästi kui puu või siis vastupidi, see pidi soodustama näiteks viljapuu kasvu. Lapsepesuvett on peetud ka pühaks (Mikkor 1995: 35; Mikkor 1998).

Vähem mäletati asundustes järgmist nõuet: “Lapse esimene pesuvesi valati ka kõrvale ja õhtul ei võinud välja valada, et tondid tantsivad selle peal ja ei tohtinud, ilmaski õhtul vett välja viia” (Rjabitš). “Esimene pesuvesi ja üleüldse lapsepesuveed valati ikka kõrvale. Ei tea, miks, öeldi, et ei või. Ja kui õhta pesid last, üleüldse lapsepesuvett ei visatud kuhu juhtus, õhta pesuvett

välja ei viidud, ikka hommikul kõrvalisse kohta” (Kuutman). Seda laadi uskumusest oli kuulnud veel Aliide Puusta, kes seda ise tähtsaks ei pidanud: “Noh ikka ma ööseks nagu pesin last, siis ta magab hästi, siis ikka selle vee viisin ja viskasin ära [õhtul]. Viskad, millal sa viskad, aga ära midagi mõtle ega midagi südamesse võta, siis pole midagi”. “Vesi visati minema, välja ja kõik. Seda kunsti mina midagi ei tea ja keegi ei tee. Kui ma olin Livoonias, minu õde oli seal mehel, seal peale päevalooja korjati lapse kaltsud ka alati ära aga minul, meil ei olnud” (Telman). Punase-Lagedal arvas moldaavlasega abielus olev Eleonora German nõude oma mehe rahvusele omaseks: “Aga kuhu vesi visati? Moldavanidel üldse pesuvett õhtul välja ei viida, aga hommikul. Ristimise vesi valatakse hommikupoole üle puu. Aga lapsepesuvett valatakse vist ükskõik kuhu”. 1894. aastal sündinud Leena Mustkivi pidas seda aga eesti tavaks: “Ma ei tea, kuhu pesuvesi pandi. Õhta nad pesevad, hommikul vist viisivad välja. Ma ei tea, kuidas kellegil see kunst oli. Õeldi vanasti, et õhta ei tohi tubagi pühkida ja välja viia, et viid majast õnne välja.” Pärast päikeseloojangut arvati õues liikvel olevat tumedad jõud, mistõttu mitmed välised toimetused selleks ajaks lõpetati. Ka eestlastel oli varem keelatud sel ajal lapsepesuvee väljavalamine (ERA II 282, 194 (43) < Viljandi(?); RKM II 66, 337 (20) < Häädemeeste; Grünthal 1924: 489; vt ka Dbar 1984: 165–166).

Vahel peeti erilise kohtlemise vääriliseks ainult esimest, vahel imiku pesuvett üldse.

MIDA TEHTI PLATSENTAGA

Rahvapärimeses on platsentale omistatud maagilisi omadusi. Vastavad kumbed on uskumustest kauem püsinud. Sulevis mäletati, et see maeti puu alla või lihtsalt maha, et koerad seda kätte ei saaks: “Järelvõimendused vist. Seda minust maa sisse panti. Seda panti puujuure juurde, et peal ei tambitaks. Lillepõõsa alla või puujuure peale, alati. Ja lapsepesuveed kõik valati kas noore puu peale või roosipõõsa peale. Ka praegu, ikka jalgu ei loobita. Ei tea, miks. Loetakse teda nagu ikka, ta ei ole nagu põrandapesuvesi. Miks järelused peab maha matma, ei tea. Koera kätte ju ei viska, see on ikka inimese oma. Praegugi kui kodu sünnitatak-

se, ei visata midagi minema" (L. Angelštok). 1925. aasta kohta on teade, et "Puhastus maeti maha, ükskõik kuhu. Istutati selle nimel siis sinna üks puu ka ikka. Istutati, kuidas keegi [millal]. Ükskõik, mis puu, õun ja pirn kõige rohkem. Oma lastest esimese ajal istutati veel puu, nimelt õunapuu. Teiste ajal mitte. Läks kõik ühes, naba ka [maeti]" (A. Angelštok). Anette Angelštoki paar aastat noorem õde Alma Leks puu istutamisest ei teadnud, tema mäletas, et "järelused maeti kuskile puu alla, kivi pandi peale. Eks pandi räbalaga ühes, millega võeti vasta. No a kus sa ikka paned ta. Et oleks puu istutatud, ei tea." Paar küsitletut ei teadnud, mida platsentaga tehti. Ka Salmes arvati, et platsenta maeti koerte eest: "Pärastised maeti vist maa sisse kuskile. No et ei jää vedelema, ega koerad ei kisu. Kuskile künnimaale, kus kergem kaevata on auku. Riide sisse ei pandud seda. Ämbriga viidi, kallati" (Tšernjagina).

Eri rahvastel on samaaegselt esinenud nii platsenta matmine või peitmine elu- või kõrvalhoonesse, õue või metsa. Platsentat on visatud ka voolavasse vette või põletatud või hoopis säilitatud. Erinevad käitumisviisid on esinenud ühe rahva piires samaaegselt, iseasi, kas neid on nimetatud ka kombestikukirjeldustes. Puu alla matmist on nimetatud näiteks sakslastel, šveitslastel, eestlastel, liivlastel ja grusiinlastel (Ploss 1884: 79; Sartori 1910: 26; Grünthal 1924: 390; Loorits 1932: 144; Solovjova 1983: 127), puu istutamist platsenta matmiskohale on märgitud laplastel, kes matsid platsenta metsa (Itkonen 1948: 387) ja Uus-Meremaa maoridel (Ploss 1884: 79), Sumatraதாகid istutasid platsenta matmiskohale kookospalmi (Hovorka, Kronfeld 1909: 636). Arvatavasti oli see tavaks meile lähematelegi rahvastele, seda pole vaid kirja pandud. Puude istutamine lapse sünni puhul oli laialt tuntud, arvati, et puu ja lapse kasvamine on omavahel maagiliselt seotud. Kivi asetamist matmiskohale on nimetatud teistelgi rahvastel (Loorits 1932: 144; Pentikäinen 1971: 159), ning enamasti põhjendati seda vajadusega kaitsta platsentat koerte ja kasside eest (Grünthal 1924: 389; Ptšelina 1937: 92; Grundström 1953: 88), kuid kohtab ka teistsuguseid seletusi (Jürgenson 1995: 22). On arvatud, et platsenta kohtlemine mõjutab nii ema kui lapse tervist ja tulevikku ja sellega on seotud mitmesugused omavahel põimunud uskumused (Mikkor 1998), hiljem on vastavaid kom-

beid täidetud harjumuslikult ning seoses üleminekuga haiglasünnitustele on kadumas ka platsentaga seotud tavad. Asundustest Punase-Lagedal oletati, et küllap platsenta maeti ikka maha, ilma seda täpselt teadmata: “Seda mina küll ei tea, kuhu see pandi. Nad maa sisse panid või. Naisterahvas on üks ropp inimene kohe looduse poolt loodud” (Kärsten). “Ei tea, kuidas nimetati, ei tea, kuhu see pandi. Pandi maa sisse, ma arvan. Vanaema justkui. Tema vist ise tuli välja. Minul on nii suure valudega lapsed olnud, et ma olen kohe uimane olnud” (Vaarman). “Nimetust ei tea. See viidi haigemajja, et midagi järgi vaadata. Seal oli midagi kinni kasvanud... Lehmalt viskavad koerte kätte. Ainult lehma enda kätte ei tohi anda. Lehm kohe püüab seda ja kui ära sööb, on haige. Aga üks ta kuskile ikka maha maetakse, ega inimese oma minema ei visata” (Reisman). Vaid kaks naist olid kindlad, et platsenta maeti maha: “Mina seda ei tea, kuidas seda nimetatakse, emakakoht. See kaevati auk ja pandi sügavale maha. No aga kus teda panna tema hakkab haisema, et loomad ei hakkaks sööma. Loomad ise söövad ka kohe ära, kui seda maha ei mata. Lehmad on kohe kaua haiged ja annavad palju vähem piima siis” (Tobias). “Koht... Kui minu õde vasta võttis, siis mattis maha. Sellepärast loomadegi kaevatakse auk ja pannakse maa sisse. Mina viskan alati sõnnikuhunnikusse ja sõnnikut kohe peale, et sealt enam keegi välja ei kisu, koerad ega keegi” (German). Vanasti Eestis ja Ingerimaal on paiguti inimese platsentat sõnnikuhunnikusse maetud (Boecler, Kreutzwald 1854: 52; Grünthal 1924: 390; Mikkor 1995: 35). Estonia külas elav Maria Raud mäletas, et nii tegid ka näiteks Peipsi-taguse Novo-Kudrina küla eestlased.

Leena Rjabitš Estonia külast mäletas ainsana, et vanasti pöörati tähelepanu ka platsenta välimusele: “Järgmised, maa sisse pandi. Targad naised veel rehkendasid veel, et mis ja kuidas seal on, mis kiri seal on, mis see tähendab. Ise ei tea, mis see tähendas. Matsid rohkem maja juurde, kõrvale, jalge alla ei tohtinud panna. Sügavale kaevavad, keegi seal ei tohtinud tallata. Sottisivad, et nigu olema inimene ikka, ei tohi inimese peale tallata, et siis nigu hakkavad selle sündinud inimese peal ka tallama.” Ühel juhul arvati veel, et matma pidi mittekäidavasse kohta: “Viimased — maeti ka maha, kõrvale kohta, aia äärde, et inimene üle ei saaks käia, sest see on ikka inimese kehast tükk” (Kuutman). Ühel juhul

vältis matmine koerte kätte sattumist: “Kodus kaevati koht vist maa sisse, et koerad ei tassi ega keegi ei näe teda” (Sahkar). Arvati ka, et platsentat poleks lihtsalt sobiv vedelema jätta: “Emakoda maeti maha, hakkab haisema. Ka lehma oma maetakse maha. Minias siin sünnitas, temal matsin maha mina” (Adamson). Vahel teati vaid, et “küllap” see maeti maha.

Ülem-Lindas, kust oli pärit ka Leena Rjabitš, maeti platsenta samuti seetõttu, et see on inimese ihu: “Aga see emakoda või lapsekoda, kuidas ta on, selle küll ema käis ja mattis kuskile aeda. Noh muidu kui lehmale on, visatakse sõnnikuhunnikusse. Aga see on justkui ikka inimese ihu. Õunapuu juurde mattis. Minul tuli see sünnitus nii ruttu ootamata, muidu oleks haiglasse viidud” (Naaber). “Puhastus vist maeti maha, aeda kuskile. Justkui rehkendati, et ta on ikka inimese küljest ja koerte kätte ei sobi visata” (H. Heiman). Ühel juhul teati, et platsenta pidi jääma puhtaks: “Puhastus — maasse maeti. Räägiti, et keski teda välja ei kraabi, et jääb kõik puhtaks. Ei mäleta, miks” (Andersson). Türgi eestlane Miina Valp teadis, et platsenta hoolikas matmine kaitses last: “Puhusin pudelit, siis tuli ära lapsekoda. Viisime matsime kuskile maa sisse. Panime riide sisse, õmblesime riide sisse, matsime maa sisse, et keegi teda kätte ei saa, sügavalle. No et ei jää jalgu kellegile, et lapsel hakkab hea. Välja jätta ei tohi. Sagonn [seadus] oli nisukene. Et keegi ei näe ega kuule.”

ÜLEMINEK HAIGLASÜNNITUSTELE

Üksikjuhtudel sünnitasid eestlased Musta mere ranniku meditsiinasutustes juba 1910. ja 1920. aastatel. Sünnitusasutuse kasuks otsustati siis, kui eelmine sünnitus oli olnud komplitseeritud: “Ennevanasti meie emad ei käinud üldse haiglas. Mitmed surivad ära ühes lapsega, sellepärast hakati haiglas sünnitama. Haigemajas nad oleks lõikand välja” (Jastreb, Tikkar). Haiglasünnitustele üleminekuga seoses tekkis selline nähtus, nagu “sünnitused teel haiglasse”. Estonia ja Lindade külade naised viidi Suhhumi: “Üks hakkas vankriga sõitma, istus mehe taga, siinsamas koputas mehele õlale, et aitab, ma juba sünnitasin. Viisid siis ligemale majasse. Sõidu peal sünnitas ära” (H. Heiman). “Mõned viisid ikka vankriga linna, siis juhtus, et sündis tee peale” (Rjabitš).

Sulevis räägiti konkreetsetest juhtumitest: “Villu mammat taheti Leselidzesse viia, poole tee peal Salmes vankris sündis Villu õde. Minda ühe eide juurde seal, kes nabapaela katki lõikas. Sündis ära, siis läksid eide juurde. Tahtsid linna minna sellepärast, et Villul vanem vend oli vigase jalaga sündinud, tahtsid siis haigemajja viia, et midagi ei juhtuks” (Leht). “Aju Iida sünnitas Lõoke Klarat. Tee peal sündis laps ära. Sidus saapapaelaga naba kinni ja pööras otsa tagasi” (Langebraun 1932. aasta kohta). “Ühega läksin, aga sündis tee peal ära... Sünnitasin vankris ära. Mehe tädi oli kaasas. Naabrilt, Vatrilt laenasid käärid ja niidi. Tädi lõikas. Kaks päeva oli tädi siin, aitas” (Kask).

Estonias avati ambulatoorium 1930. aastate keskpaiku: “Üks 1934–35 hakati arsti juures sünnitama. Mina sünnitasin 1935. aastal üle Kaduri sünnitusemajas, käisin ka tohtri juures sünnitamas. Mul oli häbi, kui sünnitus algas, ei juletud minna ennast tohtri ette näitama. Mul oli väga raske sünnitus. Peale selle hakkas mul välja käima. Tohter oli meesterahvas, akušörka oli naisterahvas. Akušörka pani mu toolile ja kutsus tohtri. Toolilt ei saanud ma enam ära hüpata. Minul haiglas tõmmati tangidega. Kolm meest tõmbasid last. Siis pandi voodisse. Jäin kohe magama. Laps hakkas kisama. Toitsin kohe lapse ära, tõusin istukile. Sellest hakkaski mul emakas välja käima, keegi ei ütelnud mulle, et ei tohi tõusta. Haiglas mina küll ei näind, et last oleks pestud, laps oli enda juures kogu aeg. Laps vist nühti kuivaks. Süüa midagi ei antud. Kui tahad juua, siis teed muidugi antakse” (Jorš). “Küla haigla tehti 1930. aastal. Oli ilus ambalatooria. Siia käisid ka vene ringkonnast, hea haigla oli. Nüüd on Trandis [Dranda] haigla. 12 koikad oli haiglas. Mina sünnitasin seal 1941 ja 1950. Seal oli ämm ja arst. Harilikult ikka õde ja korjaja [sanitar]. Suur pliit oli seal veel. Naistele pandi kõhu peale veel soe krelka [soe kott]. Siis soendasime oma kõhtusid vastu ahju. Enne sünnitamist tehti seda sooja, peale sünnitamist väga sooja ei tohtinud, siis võivad verejooksud tulla” (Rjabitš). 1930. aastatel rajati kõikjal Nõukogude Liidus arstiabipunkte, mille juures töötasid meditsiinilise eriharidusega akušöörid. Näiteks Ingerimaal eelistasid naised arstipunktile kodus sünnitamist, kus oli turvalisem ja võis ise valida sobiva asendi (Mikkor 1995: 34). Ülal toodud tekst võib olla üsna tüüpiline näide esimestest koduvälis-

test sünnitustest, kus puututi kokku võõraste ja pealegi meessoost meditsiinitöötajatega, mis kõik kokku tekitas naistes stressi ja raskendas otseselt sünnituse käiku. Venemaal täheldati juba möödunud sajandil, et kui sünnitus kulgeski kliinikus edukalt, siis kõrvaliste õppurite sisenedes sünnitegevus peatus, õpilaste lahkudes aga jätkus normaalselt. Sedasama täheldati erapraksises arsti saabumisel, loomulik sünnitegevus jätkus alles siis, kui naine oli võõra juuresolekuga harjunud (Redko 1899: 86).

Musta mere asundustest Linda külade naised käisid Suhhumis: "Õde sünnitas linnas, temal keerati last. Hakkas sünnitama, oli üks jalg ja üks käsi. Laps sündis elusalt, aga suri kohe, nad vist keerasid kaelaluu ära. Õele ütlesid, et sündis surnult. Tema tugevasti sõi, laps oli üle 4 kilo raske. Teist korda sünnitas, ei julgenud sugugi süüa. Jah, seda ikka räägiti, et palju ei maksa süüa" (H. Heiman). Komplitseeritud sünnitusega võidi haiglas ka edukalt toime tulla: "Minul olid normaalsed sünnitused. Teisega oli küll raskem, laps tuli jalgadega. Kutsuti siis vanem arst" (L. Knuut). "Ämmaemand oli krabe, lükkas lapse tagasi ja võttis nabavarre ümber ära. Ütles, et ei tohi kinnitada [pressida]. Midagi ei tehtud minule küll. Kästi aga oodata, millal hakkavad kinnitused, esteks muidugi käisin. Pärast triigiti" (Konks).

1950.–1960. aastatel sünnitas enamik naisi haiglas, vaid siis, kui sinna ei jõutud või kui haiglast olid varasemast negatiivsed kogemused, otsustati koduse sünnituse kasuks: "Ühel sündis küll kodus sel ajal veel. Otsisid masinat, kuni leidsid, oli sündinud. Juhtub niisugust ka ikka veel" (Voronina). "Mõned üksikud on nüüd kodus sünnitanud. Näiteks Lõoke Klara ja üks krusina eit. Krusinal kolm last surid haiglas sünnitamisel ära. Rohkem haiglasse ei läinud, sünnitas kodus ja jäid ellu. Sünnitamiseks kutsuti ikka Liisi kohale, raske on alla pääseda [Sulevist]. Mõnel on usk selline, mõni on lohakas või pole võimalusi, siis sünnitavad kodus" (Langebraun). Ka meedikud avaldasid survet: "Kui oled kodus sünnitanud, siis last haigemajasse ei võeta, kui laps haige on. Nii ka siis, kui varem haiglast ära tuled, pärast tagasi ei lasta" (Vuurman).

Sünnitusmajja mindi siis, kui valud olid juba alanud, "kui juba häda käes oli" (Konks), või väljaarvutatud tähtajal: "Minul olid täpselt päevad loetud ja mina teadsin omad päevad ära. Ma läksin

sinna ja ma olin seal üks nädal aega seal. Teise lapsega läksin küll, kui juba valud olivad” (Henno). “Nüüd rehkendavad kõik välja, millal on õige aeg. Minnakse haiglasse. Igalühel on omad masinad, varem mindi vankriga” (Kask).

1930.–1950. aastatel kasutati haiglates mitmesuguseid sünnitusabivõtteid: “Mul on seal igati moodi olnud. Mina mutsitasin [piinlesin] seal 12 tundi kõva laua peal. Õde läks ise magama. Siis nad tulevad, seovad nabanööri kinni. Last nemad ei pese millaski. Ei tea miks. Piirituse räbalaga nühvivad üle ainult. Ei pressitud. Käksisivad käia, aga mina ei saanud käia, minul oli liiga hilja. Minu minial Adleris sündis kangesti suur poeg. Jalgasi hoidsivad ühed kinni, ühed rätikuga vajutasid kõhule, last allapoole. Minul haiglas ühegi lapsega midagi ei tehtud. Nüüd on tehtud ukoolisi [süsti] ja annavad tablette” (Rootsi). Sünnituse alguses soovitati naisel kõndida, lõpus õpetati, kuidas ja millal hingata ja omapoolse pressimisega kaasa aidata: “Ikka pressisivad, kui valud hakkasid peale, siis kannatad viimase ni, siis lähed lauale. Seal jooksed ise siia sinna ja põlvili maas ja käpali. Üks naine küll oli kohe trepi peal lapse sünnitanud” (Pihlakas). “Naisterahval tulevad pristupid [hood]. Mina olin laua peal, siis jalad ma ei tea, kus vastu, siis anti nagu marlest ohjad kätte, siis kästi pingutada. Siis kui pristupid olid, siis karjusid — tuissja! tuissja! [hinga! hinga!] Siis ajasid näpud sisse, kui pea juba kätte said, siis tõmbasid lupsti välja. Minul olid kõik lapsed peale nelja kilo. Mina sõin tugevasti, mina toitusid ei valinud” (Henno). 1930. aastatel Suhhumis anti haiglas väituste tugevdamiseks šokolaadi, laiemalt oli kasutusel suhkruvesi: “Esimesega kästi enne sünnitust juua suhkruvett, sest olin neli sudkit [ööd ja päeva] vaevelnud. Pool klaasi jõin ära hädaga, ma üldse ei tahtnud. Esimese pojaga veed olid mustad. Kui oli 6 kuud, sõitsin kruusautoga. Surusin vastu autoäärt. Pärast natuke valutas. Usun, et sellest oli vesi must. Ma millalgi tädiga rääkis sin sellest, aga tal suri laps ära” (Voronina, 1950. aastatel Gagra(?)). 1950.–1960. aastatel kiirendati haiglas sünnituse süstide abil: “Esimene oli mul suur ja ma olin vana kah, 32-aastane. Haiglas kui lahti oli juba emakas, siis nad tegid süstisi. Plika ajal ei tehtud mulle midagi, tuli nagu vurtsti välja. Pressiti poissi mul. 5 kilo 200 grammi sündis. No räägivad küll, et ei ole hea palju süüa” (S. Heiman). “No ikka käisime mööda

tuba ka ja need õed seal paitasivad meid, teadsid, et hirmsad valud on. Teine laps sündis mul kergelt, sest poolteist aastat oli vahet. Kolmas sünnitus oli jälle raske. Teadsin, et teistele oli tehtud ukooli, palusin, et tehtaks mulle ka. Nad tegid siis ja nagu lupsti läks kohe. Kolmandaga läks süda pahaks ja silmad mustaks enne sünnitust. Siis tehti süsti jälle ja mul läks momentaalna [silmapilk] heaks. Lähed laua peale” (Henno). Haiglaetnoloogia oleks omaette huvitav teema, kas ja kuidas oli haiglates võimalik meditsiinitöötajate omalooming ja piirkondlik eripära ning kuidas rakendati meditsiinasutustes eri aegadel kõrgemalt tulnud korraldusi? Edith Salu on nentunud vaid, et “Sünnitusabi antakse ühtse meditsiinilise süsteemi alusel” (Salu 1983: 26).

Sageli ei teadnud naised haiglas, mida tehti nende lapsega vahetult peale sünni. Mõned oletasid või arvasid kindlalt, et üksvahe vastsündinuid ei pestud: “Haiglas vist ainult nühitakse, ei pesta. Kui koju tuled lapsega, siis pesed” (A. Angelštok). “Haiglas vist last ei pesta niikaua kui koju tuled” (Pihlakas). “Kas seal pesti kohe, ega seda ei tea. Laps võeti vasta ja viidi teise tuppa. Kuni emakoda välja tuli, siis sooja veega pesti kõik see tagumik puhtaks” (Naaber). “Esimene laps pesti kohe ära haiglas. Aga pärast enam ei pestud ühtegi korda haiglas. Õeldi, et ei ole vaja ja ei ole tarvilik. Kodus pesid” (Konks). “Haigemajas ei pese, määrivad vaseliiniga ära ja pühivad ära. Kui aga kodu toodakse sealt ära, siis pestakse iga päev. Kodus pesi see, kes lapse vastu võttis. Niikaua kui ema oli nõrk. Seebiga pesti kohe tublisti” (Vuurman). Üksvahe õlitati vastsündinuid: “Viimasel ajal, kui arsti juures sünnitasin, siis nad määrisivad ta millegagi ära ja kui läksin koju, siis pesivad ära. Sünnituse majas ei pestud, aga seda ma nägin, millegiga nad nühkisid, mingisuguse õliga. Ja silma tilgutasi kohe rohtu kui laps sünnib ära” (Puusta). Enamasti ei teatud, miks lapsi haiglas ei pestud, või arvati, et nii kaitsti naba: “Räägivad, et sellepärast ei pese [haiglas], et naba ei saaks märjaks. Ja kodu ka kohe ei lubata pesta, enne kui naba ära kukub. Aga ei tea, kuidas siin kodus on tehtud” (Rootsi). Sulevi akušöör Liisi Reiljan pidas kohalike haiglate pesemistingimusi viletsaks: “Külakohas ikka pesti, ei läinud kellegil naba mädanema. Muidu haigemajas ei tohi pesta, enne kui naba ära kukub. Toovad haigemajast, lapsed hallitavad. Lapse pesuvette pandi ikka na-

tukese margantsit. Lastel on ikka oma vann ja oma seep. Siin haiglad on nii külmad, et võib-olla polegi neil, kus pesta. Aga seda lauldi meile ka, et ei tohi pesta. Mässisime aga nabavarre sisse, kui pesime. Kui sai märjaks, mässisime uuesti.” Seega oli ka külas tegutsevat ämmaemandat nõuetekohaselt instrueeritud. Estonia küla akušöör Linda Knuut oli tuttav nõude tolleaegse arstiteadusliku põhjendusega: “Last meil haiglas ei pestud. Sellepärast saäitnõje vešestva [kaitsvad ained], što bolje [mis rohkem] kaitsesid väliskeskkonna eest, pole harjunud väliskeskkonnaga. Kuivatati ära rätikutega.” Linda Knuut kirjeldas ka vastsündinu elustamist: “Kui laps ei ole hinges, siis on tehtud süsti, külma ja sooja vee vanni ja iskustvennõi stõhhanie [kunstlik hingamine], massaż. Tõõtasin haiglas peale 20 aasta tagasi.”

Haiglas hääbuvad ka platsentaga seotud kombed ja uskumused: “Ei teagi, mis sealt lapsele järele tuli ja kuidas seda nimetati. Oli klionka [kile], keerati sinna sisse ja viidi ära. Lehmäl on see puhastus. Tihti peale ma olen kuulnud, et naisterahvastel tihti lõhkneb midagi sees ja siis õmmeldakse ja peab käima veel niitisid välja võtmas” (Henno). “Järelused maeti maa sisse kuskile aeda. Haiglas visatakse peldikusse” (Vuurman). Haiglasünnitustel on sünnitaja perel, aga ka naisel endal passiivne roll. Sünnitusmajas ei tea ema isegi täpselt, mida tehakse tema või lapsega, ja tal pole patsiendina sõnaõigust. Haiglaseinte vahel on vastsündinu meditsiinasutuse omand. Seepärast kaovad nii vastsündinuga kui ka platsentaga seotud kombed ja uskumused.

MIDA RÄÄGITI LASTELE

Nagu Eestis ja mujalgi (Eisen 1926), nii räägiti ka asundustes lapse sünni puhul teistele lastele kõikvõimalikke luiskelugusid. Tabuks oli üldse kõik seksuaaleluga seonduv. “Mina olin juba suur plika, 15-16-aastane, kui sündis peres poiss. Ema oli väga priske, ei teadnud midagi. Läksime isaga tööle. Korraga lõuna ajal kutsuti isa koju. Ise läksin õhtul koju. Isa ütles, et tule nüüd vaata, sul on väike vennakene. Ema oli tugev [paks], ei saanud aru. Mina ei läinud kaks päeva ligi — mis venna! Mina ei saanud midagi aru. Isa ütles, et kurg lendas üle ja tõi. Ennemalt väga varjati seda asja. Kui üleaedne tuli juttu ajama, lapsed kihutati välja. Kui kor-

raga need riidepealsed hakkasid, siis arvasin hirmuga, et hakkasid surema. Ühed püksid matsin maa sisse ja teised ja särgi. Arvasin, et nüüd tuleb surra. Siis läksin ühe naabrinaise juurde, see seletas ära. Siis oli see kõik selline häbilugu" (Jorš). "Vanasti hoiti kohe laste eest kõrvale, ei tahetud näidatagi. Lastele öeldi, kaevust tulnud või kurg toonud. Ühel poisil ema ütles, et kaevust. Mine vaata kaevust, et seal on. Poiss läinudki vaatama, nägigi põhjas poissi, oli hüüdnud — ära sa kurat jälle tule! Neid oli niigi palju. Ühele öeldi, et korstna kaudu tuuakse. Laps ütles, et meil on jo ammu aurukorsten, sinna ei tule kurg ligigi" (Vuurman). "Venalane öeldi, et konnadest tulevad lapsed välja. Vend tõi konnad ahju peale sooja. Siis öeldi, et kivi alt. Kõik kivid sorisime jões läbi. Lõpuks ütles ema, et valge mära perest tulevad" (J. Knuut). Laste eest varjati ka loomade poegimist: "Kui lehm tuli lüpsma, rääkisime lastele, et ärge nüüd vahtige, lehm tirib vasika Kaduri pealt" (Kuutman). Tõdeti, et vanasti ehk õnnestuski lapsi neid lugusid uskuma panna, aga tänapäeval on lapsed palju teadlikumad: "Lastele seletati, et kurg toob. Aga räägi nüüdse aja lastele! Nad ütlevad, et sa ise oledki see kurg!" (A. Angelštok). "Lastele öeldi — kurg tõi tite. Lapsed uskusid ka seda. Omal poeg käis koolis. Sugulasel sündis laps. Ütlesin pojale, kuule Robert, kurg tõi Meinhardile lapse. Siis poeg lõi käega — häh, ma tean küll seda kurejuttu, vanema grupe poisid seletasid mulle" (Kuldkepp).

KOKKUVÕTTEKS

Kui suhteliselt suurest hulgast küsitluse vastustest sõeluda välja pärimuslikud teated ning keskenduda nende analüüsile, võib tunduda, et Kaukaasia eestlaste kombestik on üpriski huvipakkuv. Sageli eeldavad uurijad, et väljarändajatele on iseloomulik mõningane konservatiivsus, vanade tavade pikemaajaline säilimine. Kaukaasia eestlaste kohta see ei kehti, suurest küsitletute hulgast teadsid vaid üksikud üht või teist vanemat pärimuslikku kommet. Küsimus on ka selles, kui palju naised üldse mäletasid täpselt oma sünnitusi mitukümmend aastat tagasi. Asundustes oli väga tugev linnakultuuri mõju, oma noorusaega meenutades oli 70- ja 80-aastastel naistel ja meestel põhiliseks jututeemaks laulu- ja pillikoorid, näitemänguringid jne. Juba saajandivahe-

tuseks oli ühtlustumas eri päritolu asunike keel kirjakeele üldiseks saades. Näiteks võrukad kaotasid Kaukaasias oma murde, ning matusekombestiku puhul selgus, et ka oma tavad. Seega võib öelda, et Kaukaasia eestlasi iseloomustas pigem vanade tavade kiirem kadumine kui kodumaal. Saunas ja põrandal õlgedel sünnitamisest, mida Eestis esines veel 1930. aastatel, räägiti kui esivanemate kodumaal esinenud ennemuistsest kombest. Enamasti seostatakse eluhoones voodis lamavas asendis sünnitamise levimist meditsiinilise eriharidusega abiliste vahetu mõjuga, ent Musta mere ranniku eesti külades sai see üldiseks tavaks ilmselt linnakultuuri mõjul, nii nagu levisid ka uued rõivamoed. Eriharidusega meditsiinitöötajad hakkasid seal aktiivsemalt tegutsema alles 1930. aastatest.

Et lapse sünn on vägagi intiimne toiming, siis ei sattunud muust rahvusest naabrid selle juurde kuigi tihti ja nii on ka nende mõjutused minimaalsed. Haiglasünnitustega seoses muutus sünn perekonna sündmusest meditsiiniliseks nähtuseks, kus emal ega tema perel polnud mingit sõnaõigust ning sageli ei teatud, mis haiglas täpselt toimus. Kodus omaste keskel või üksi sünnitanud naised meenusid laste ilmaletulekut sageli kui elu parimaid hetki, negatiivsemad mälestused olid esimestest kokkupuudetest meditsiinitöötajatega.

Allikad

Eesti Rahva Muuseum

EA — Etnograafiline Arhiiv

EA 212 = M. Mikkor. Teatmematerjali inimese sünni ja surmaga seotud tavade ja uskumuste kohta Tallinnas ja Tartus, Harju raj. Kuu-salu k/n-s, Rakvere raj. Vihula k/n-s, Rapla raj. Raikküla k/n-s ja Rapla alevi, Pärnu raj. Vändra alevi ja Kingissepa raj. Leisi k/n-s. 1986, lk 1–383

EA 213 = M. Mikkor. Inimese sünni ja surmaga ning abiellumisega seotud tavad ja uskumused Laiuse, Torma ja Urvaste kihelkondades. 1989, lk 251–346

EA 225 = M. Mikkor. Inimese sünni ja surmaga seotud tavad (Laiuse, Puhja, Rõngu, Torma ja Palamuse khk.). 1987, lk 378–551

Eesti Kirjandusmuuseumi Rahvaluule Arhiiv

ERA — Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu, põhiliselt 1927–1944

RKM — Eesti TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. (Riikliku) Kirjandusmuuseumi (nüüd Eesti Kirjandusmuuseumi) rahvaluule osakonna rahvaluulekogu, peamiselt alates 1945. aastast

Kirjandus

- В а л о в 1890 = Балов А. Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде, Ярослав. г. — *Этнографическое обозрение*, № 3, с. 90–114
- В е л љ а ј е в а 1982 = Беляева Н. Ф. Родильные обряды мордвы-мокши Атюрьевского района Мордовской АССР: Конец XIX — начало XX вв. — *Этнокультурные процессы в Мордовии* (Труды, вып. 71), с. 51–62
- В о е с л е r, J. W., Fr. R. K r e u t z w a l d 1854. *Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten von Johann Wolfgang Boecler, weiland Pastor zu Kusal in Ehstland und des Consistorii in Reval asesor. Mit auf die Gegenwart bezüglichen anmerkungen beleuchtet von Dr. Fr. R. Kreutzwald*. St. Petersburg
- Д б а r 1984 = Дбар С. А. Традиционные приемы ухода за малолетними детьми у абхазов: Конец XIX — начало XX вв. — *Этническая культура: Динамика основных элементов*. Москва, с. 164–174
- E i s e n, M. J. 1926. Kust tulevad lapsed? — *Eesti Kirjandus*, XX, lk 36–40
- E n g e l m a n n, G. J. 1884. *Die Geburt bei den Urvölkern: Eine Darstellung der Entwicklung der heutigen Geburtskunde aus den natürlichen und unbewussten Gebräuchen aller Rassen*. Wien
- Ф е о к т и с т о в а 1962 = Феокистова Л. Х. Семейные обряды крестьян Раплаского района. — *Семья и семейный быт колхозников Прибалтики*. Москва, с. 133–158
- G r a n q v i s t, H. 1947. *Birth and childhood among the Arabs: Studies in a Muhammadan village in Palestine*. Helsingfors
- G r u n d s t r ö m, H. 1953. Lappalaisten uskomuksia äidistä ja lapsesta. — *Virittäjä*, s. 82–92
- G r ü n t h a l, J. 1924. Eesti rahvameditsiin, eriti sünnituse ning naistehaiguste puhul ja laste arstimisel, vanavara valgustusel. — *Eesti Kirjandus*, XVIII, lk 299–308, 334–347, 386–395, 443–453, 475–491

- Harva, U. 1935. *Varsinais-Suomen henkistä kansankulttuuria*. (Varsinais-Suomen historia III:1.) Porvoo
- Holzmayr, J. B. 1872. Osiliana: Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und alte Gebräuche verschiedener Art, gesammelt unter den Insel-Esten. — *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat*, Bd. 7, Heft 2
- Hovorka, D. v., A. Kronfeld 1909. *Vergleichende Volksmedizin*. Bd. II. Stuttgart
- Itkonen, T. I. 1948. *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*, 1. Porvoo
- Jordan, B. 1978. *Birth in Four Cultures*. Montreal
- Jürgenson, A. 1995. Eksitaja fenomenist eesti traditsioonis. — *Eksitaja*. (Pro folkloristica III.) Tartu, lk 18–27
- Koivu, L. 1962. Syntymään liittyvistä enteistä. — *Kalevalaseuran Vuosikirja*, 42, s. 301–319
- Kuusisto, R. 1989. *Imetän ja hoivaan*. Porvoo—Helsinki—Juva
- Leinonen, P. 1975. Suomalaisten syntymäsiijät vuonna 1914. — *Kotiseutu*, s. 30–34
- Listova 1986 = Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка, у русских западных областей РСФСР. — *Полевые исследования Института этнографии 1982*. Москва, с. 60–74
- Loorits, O. 1932. Die Geburt in der livischen Volksüberlieferung. — *Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft*, XXVI, S. 131–169
- Luce, J. W. L. von 1827. *Wahrheit und Muthmassung: Beytrag zur ältesten Geschichte der Insel Oesel*. Pernau
- Manninen, I. 1924. Sündimine ja lapseõlv eesti rahva traditsioonis. — *Eesti Arst*, lk 75–78, 95–104, 143–153
- Mikkor, M. 1995. Soikkola poolsaare isurite ja Kurgola poolsaare soomlaste sünnikombestikust. — *Eksitaja*. (Pro folkloristica III.) Tartu, lk 32–40
- Mikkor, M. 1996a. Rasedusega seotud uskumustest Kaukaasia eestlastel. — *Vaga vares*. (Pro folkloristica IV). Tartu, lk 65–72
- Mikkor, M. 1996b. Linnud, loomad, ebaselge päritoluga hääled ja unenäod surmaennetena Kaukaasia eestlastel. — *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, kd XLI, lk 167–181
- Mikkor, M. 1997. Funeral Customs of Caucasian Estonians. — *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, vol. 5, pp. 47–96; <http://haldjas.folklore.ee/folklore>
- Mikkor, M. 1998. Ersade sünnikombestikust Sabajevo ja Povodimovo külades. — *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, kd XLII (ilumumas)

- Murathan 1937 = Муратхан В. П. Обычаи, связанные с рождением и воспитанием ребенка у сирийцев СССР: По материалам экспедиции 1928–1929 гг. к сирийцам Армянской ССР. — *Советская этнография*, № 4, с. 61–84
- Paulaharju, S. 1924. *Syntymä, lapsuus ja kuolema: Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia*. (Kalevalaseuran Julkaisuja 2.) Porvoo
- Pelkonen, E. 1931. *Über volkstümliche Geburtshilfe in Finnland*. Helsinki
- Pentikäinen, J. 1971. *Marina Takalon uskonto: Uskontoantropologinen tutkimus*. (SKS Toimituksia 299.) Helsinki
- Pihlakas, J. 1906. Kirjad Kaukaasiast. — *Virulane*, nr 122
- Ploss, H. 1884. *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker*. Bd. I. Leipzig
- Поров 1903 = Попов Г. Роды. — *Русская народно-бытовая медицина по материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева*. С. Петербург, с. 325–362
- Ptšelina 1937 = Пчелина Е. Г. Родильные обычаи у осетин. — *Советская этнография*, № 4, с. 85–103
- Päss, E. 1938. About the Customs at Childbirth among the Ingers and the Votes. — *Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft*, XXX, S. 538–564
- Redko 1899 = Редко А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери. — *Этнографическое обозрение*, № 1–2, с. 55–131
- Ruotsalainen, A. 1950. Onnenlakki ja onnenpaita kansanperinteessä. — *Kalevalaseuran Vuosikirja*, 30, s. 163–190
- Salu, E. 1983. Sünniga seotud perekonnakombestik Viljandi-maal (tänapäeval Viljandi rajoonis). Tartu Riiklik Ülikool. (Kursusetöö. Käsikiri autori valduses)
- Salu, E. 1990. Rasedusega seotud uskumused ja kombed eestlastel. — *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, kd XXXVIII, lk 105–139
- Sartori, P. 1910. *Sitte und Brauch*. (Handbücher zur Volkskunde, Bd. 5.) Leipzig
- Solovjova 1983 = Соловьева Л. Т. Родильная обрядность у грузин (конец XIX — начало XX вв.). *Полевые исследования Института этнографии 1979*. Москва, с. 123–128
- Zelenin, D. 1927. *Russische (ostslavische) Volkskunde*. Berlin—Leipzig
- Tšursin 1905 = Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования Кахетии. — *Записки Кавказского отдела императорского русского географического общества*. Книжка 25, вып. 2. Тифлис

Sünnitusabist Musta mere ranniku eesti külades

- Tšursin 1956 = Чурсин Г. Ф. *Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми*
- Vuorela, T. 1977. *Suomalainen kansankulttuuri*. Porvoo—Helsinki—Juva
- Väisänen, A. O. 1924. Syntymä, lapsuus ja kuolema: Setukaisten tapoja ja uskomuksia. — *Kalevalaseuran Vuosikirja*, n:o 4, s. 193–223
- Wiedemann, F. J. 1876. *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten*. St. Petersburg

MARIKAMIKKOR (sünd. 1963) on lõpetanud Tartu Ülikooli 1988. aastal ajaloo erialal, praegu Eesti Rahva Muuseumi teadusosakonna teadur. *Akadeemias* varem ilmunud “Kaukaasia eestlaste surmakujutelmadest” (1994, nr 6, lk 1234–1267; nr 7, lk 1481–1496) ja “Soikkola isurite matusetavad” (1995, nr 9, lk 1889–1927).

TÜRGI LUULET

Tõlkinud Ly Seppel ja Andres Ehin

AJALOOTUND TÄITURUL

Can Yücel

Kui sina vajud siia brokaatpolstrile
ja kui mina ronin sinna riuli peale turbanite vahele istuma —
kas siis sinu arvates see tolm, mille me õhku paiskame,
on ikka küllalt auväärne?

Kui võtame näputäie tollest nuusktubakatoosist,
mis küllap on kuulunud mõnele mõjuvõimsale muftile,
kas võib meid siis sinu arvates aevastama ajada
see aptsihhand, mis on otsekui ennemuistne mõistujutt?

Kus me õieti oleme? Kas oksjonil, mis hakkab läbi saama või?
Igatahes pole kuulda, et keegi enam juurde pakuks.
Enne, kui langeb pauguga oksjonihamer ja kuulutab,
et härra N-ist on saanud inimkõrguse kuldraamis peegli
omanik, ja veel enne, kui ta jõuab hüüda,
et nüüd on see tal käes, ja enne, kui ta jõuab
oma silmnägu peeglis tunnistama hakata,
muutub ta ise — koos oma peegli, kammi ja punakaspruunide
lokkidega — tolmuks, mille tuul laiali kannab.
Kas oksjon hakkabki nüüd läbi saama või?

Türgi luulet

Kas sul on ette tulnud, et siis, kui sa rongis akna all istud,
kus puud ja põllud ja kaljud sinust mööda vilksatavad,
kui sa jälgid, endal mõtlik nagu peas,
aknaklaasi peal oma näoilmet,
oma suunurga ja mine tea mille tukslemist,
kas on sul siis ette tulnud, et vahekäigus tõukleja
jõhker küünarnukk virutab sulle obaduse ribide vahele?

Kas oled siis tahtnud rongis ainuke reisija olla,
kel on meelevald laiali saata kõike,
keda või mida ta nukra pilguga jälgib —
mitte ainult tõuklejaid,
vaid ka puid, põlde, kaljusid ja iseennastki?
Kas lased neil kaduda kiirrongi akna tagant?
Kas soovid, et jääksidki sinna
uudistama oma peegelpilti aknaklaasi peal?

Küllap just seda sa soovidki — nagu me kõik?

Kuis oleks, kui ostaksin sulle peegli —
inimkõrguse kuldraamis peegli,
mille ülaserava peale oleks kirjutatud:
"Siit vaatad vastu sina, kallis kadunuke."
Kohe, kui su peegelpilt on ära nähtud,
hakkame su ihu puhtaks pesema
ja sinu mälestuseks laseme ringi käia kandikutel,
mis on peiepannkooke kuhjaga täis.

Küllap just seda sa soovidki — nagu me kõik?

Härri N-il oli hädasti vaja maha saada,
enne kui rong seisma jääb.

Oh neid auväärseid täituru peegleid!
Koos tolmuga, mis lämmatab tolmu,
koos tolmuga, mis on tolmu sisikonnas,
on ka need auväärased peeglid nüüd kukkunud kõlbmatute kilda.

Keegi ei tohiks maha minna, kui rong veel liigub.
Ja kui sa seda tegid, siis ei hakka keegi su ihu
puhtaks pesema — nad matavad su maha siinsamas täiturul enne,
kui sa kõdunema hakkad.

Küllap just seda sa soovidki — nagu me kõik?

Mis jääb sust järele, kui sa lahkud?
Mida kujutab endast see peotäis tolmu,
mis jäi järele härri N-ist?
Ehk on see tema elamata eluosa?
Mis asi see peotäis tolmu veel võiks olla?
Kas mitte ta surma trotsiv surm?

Nad poleks tohtinud sind liikuvalt rongilt maha lasta.
Nüüd ei saa nad ju pesta sinu surnukeha, nagu kord ja kohus.
Ja nad matavad su täiturule,
enne kui sa kõduneda jõuad.

Nad ei lase sul vana veini kombel mõnusaks maheneda.
Nad ei lase sul saada taadiks,
kes külitab plataanipuu vilus.
Jääd lihtsalt peeglite keskele tolgendama.
Sina, reisiline, jääd sinna, kus tolmu katab tolmu.
Ja mine tea, kummale poole vaguniust sa jääd —
sina, täiturult tulija, oma täiturukraamiga tükki.
Kui elad, siis elad sa paremal juhul koos surnuga —
ükskõik, kummal pool vaguniust sa oled.
Ja kui sa sured, siis sured koos surma endaga.

Türgi luulet

Kui sina vajud siia brokaatpolstrile
ja kui mina ronin sinna riuli peale turbanite vahele istuma,
kas siis see tolm, mille me õhku paiskame,
on ikka küllalt auväärne?
Kui võtame näputäie tollest nuuskubakatoosist,
mis küllap on kuulunud mõnele mõjuvõimsale muftile,
kas võib meid siis aevastama ajada
see aptsihhand, mis on otsekui
ennemuistne mõistujutt?

SÜGIS

Gülten Akin

Sügis on käes, mu silmad on rähmased, olen päriselt pime
Sügis on käes, juuksed langevad mul peast
Nende jutu järgi olen sündinud kõrglaval mere taga
Tee viib enne alla-, siis ülesmäge
Valu põlvedes annab järele

Laul on mäest alla voolav jõgi. Võitlus on läbi
Mu armastatu, riputa paugupüss seina peale
Ole kodukolde kuningas
Võta toanurgast kirves ja mine metsa
Anna lastele musi

Lapsed on meist madalamal lendavad tuulelohed
ja ilm on lennutamiseks sobiv
Need lendlapsed loevad mulle ette, olen ju päriselt pime
Kui armsasti lõhnavad raamatud ja ajalehed
Oh, kui ma saaksin sinna madalasse, et lapsi
lähemalt nuusutada

Mu armastatu, olen kinni seotud selle koha külge
Olen pime ja vana, olen kolmekümneaastane
Võta lapsed kaasa ja minge sinna madalale
Säärane on mu soov. Võta nad kaasa, et nad näeksid
Sügis on käes. Sinul, mu kallis, pole suurt midagi seljas
Ära pane tähele, et minagi olen poolpaljas
Mul pole kunagi nii viltu vedanud
Aga praegu ma näen, et oma kartulikasvatamisega
ei saa ma kogu suve töö eest
sulle viletsat kuubegi selga osta

Küsi järele, kas me ikka oleme kusagil hinge kirjas
Olen pime, me mõlemad oleme vanad kõbid
Vaata järele, kas vähemalt lapsed on kirjas
Vii kartulid turule ja küsi kilost
kakkümmend viis kurušši
Sõida eesli seljas. Tule tagasi lauluga

Selle mammona eest saab üht kui teist osta
Kakkümmend viis liiri kaob käest nagu niuhti
Kõige etem on osta surilina. Ja seep ning käsna
surnukeha pesemiseks
Mekasse palverännaku raha
pane parem kõrvale paradiisi mineku jaoks

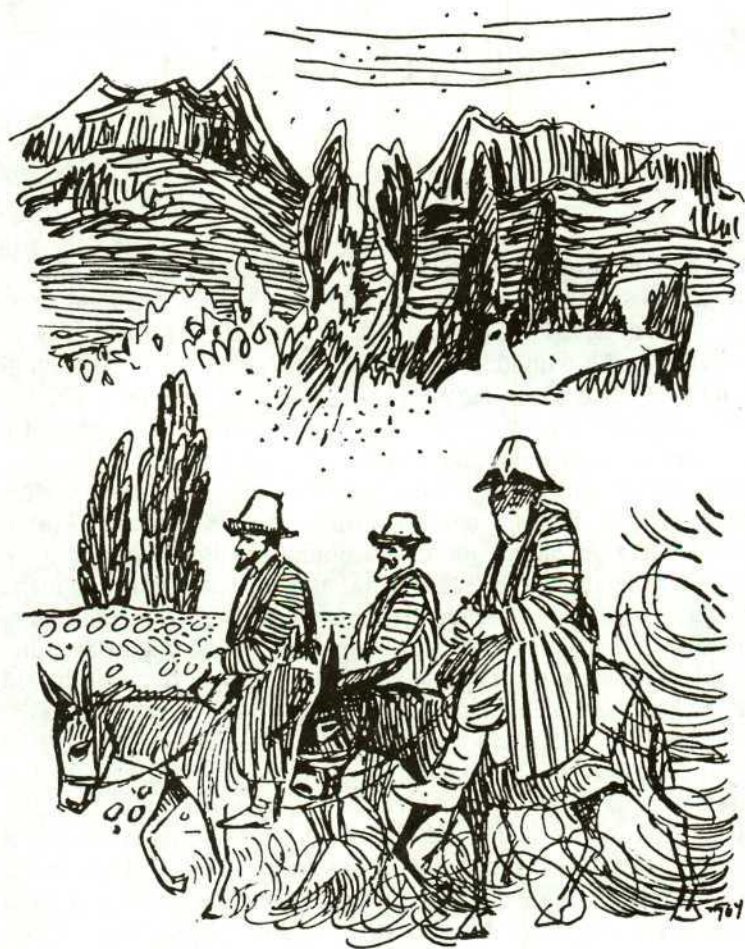
Sel sügisel suren niikunii
Minu tööd-tegemised on tehtud
Olen pesnud end ojas
Olen roninud kreeka pähklipuu otsa
ja linnud õhku ehmatanud
Üks mees on mind endale röövinud
Olen sünnitanud talle kaksteistkümmend last
Olen neid kussutanud ja neil silma peal hoidnud
Olen pojale naise leidnud. Olen tütre
mehele pannud, olen kolmekümneseks saanud

Türgi luulet

Ära tõina, mu tüdruk. Kallis mees, ära pane tähelegi
Ega ma tõinagi. Las kivid ja kaljud tõinata
Olen pime ja kohmakas. Olen üleliia küps ja haige
Kust leiaksin üles need, kes on selles süüdi?
Las linnud tõinata
Nemad oskavad paremini taga nutta kui mehed

CAN YÜCEL on sündinud 1926. aastal Istanbulis. Lõpetas Ankara Ülikooli keele- ja ajaloo-geograafiateaduskonna klassikalise filoloogia osakonna, jätkas õpinguid Cambridge'i Ülikoolis Inglismaal. Töötas Londonis BBCs. Kodumaale tagasipöördumise järel töötas giidina, teaduskas luule- ja proosatõlkijana. Ühe raamatu tõlkimise pärast mõisteti ta seitsmeks ja pooleks aastaks vangi. Viljelnud poliitilist satiiri. Kirjutanud ka jutustusi. Tõlkinud Peter Weissi, Oscar Wilde'i, Arthur Schnitzleri, Scott Fitzgeraldi jt teoseid. Luulekogud: *Armastuse sein* 1973, *Poliitvangi luuletused* 1974, *Surm ja minu poeg* 1976, *Kogutud luuletused* 1981, *Kirev kimp* 1982, *Taevakaar* 1984, *Kilina-kõlina kuningriigis* 1985, *Kaarnapoeg* 1990, *Õine vahikord* 1991, *Hüvasti — Häälte hääletus* 1993.

GÜLTEN AKIN on tänapäeva Türki silmapaistvamaid naisluuletajaid. Sündinud 1933. aastal Yozgatis. Lõpetanud 1955. aastal Ankara Ülikooli õigusteaduskonna, töötanud mitmel pool maapiirkondades õpetajana ja advokaadina. Lüürilisest tundelaulikust on saanud aastate jooksul ühiskonna elu luulendaja, kes valutab südant vaeste ja viletsate pärast. Tema luules on sümbolismi mõjusid, aga ka rikast ja rahva(luule)lähedast türki keelt. Tähtsamad luulekogud: *Tuuletund* 1956, *Kuhu jäid mu pikad mustad palmikud?* 1960, *Punane nelk* 1971, *Itkud ja laulud* 1979, *Hümnid Jumalale* 1983, *Armusirp* 1991, valitud luuletuste kogu *Retk* 1993. Mitme Türki kirjanduspreemia laureaat.



VAMBOLA MAAVARA. Taadid eeslitel. Oš. 1964

KUULAN ISTANBULI

Ly Seppel

Muezzinide kõrge kurguhääl seguneb linnamüra ja autosignaali-dega ja püsib linna kohal õhus otsekui ohe. Eri mošeede minaret-tidest haaratakse see laulujärg — kõrge kurguhäälne kutse — osavasti ja kordamööda nagu hinnaline aare, mis ei tohi katki kukkuda. See hääl jääb veel tükiks ajaks õhku värelema, kui viimane palvele hüüe on juba vaibunud. Kui juhtud olema otse mošee naabruses, siis saad pealaest jalatallani tunda, et hüütakse palvele just sind, nüüd ja kohe. Ja see on vaimne kutse. Meie kultuuriseminari grupi mehed — Türgi maailma mehed — kiirus-tavad siseõue kraanide juurde sooritama kombekohast pesemist, enne kui palvetama lähevad. Sina, naine, istud kivitrepile maha ja harutad jalast oma sandaalid ja astud paljajalu pühakoja jahe-dusse pehmeid punasekirjusid vaipu pidi. Enne ulatatakse sulle lahkesti pearätik pea ja õlgade kattedeks ja musta rüüsse rietatud naine vaatab su kriitilise pilguga üle — pluusi kõige alumine nööp seeliku peal pannakse sul sõbralikult kinni. Aga siis võid sa ka rahumeeli minna. Mehed juba palvetavad — kummardavad ja põlvitavad ja puudutavad otsaesisega maad. . . Giid räägib võõra-maalaste rühmale inglise keeles, et siin maal olevat kombeks, et naised peavad olema kinni kaetud, et mitte eksitada meeste meeli palvetamisel — ja üleüldse polevat naistel pühakotta erilist asja, mehed palvetavat ka naiste eest. Siiski on naiste jaoks olemas nn naiste koraan, mis on lihtsustatud ja lühendatud. Ja naistele leidub mošees oma osakond ja naisi tuleb ja läheb. Vanemaid naisi mustas rüüs ja nooremaid linnaprouasid ja -preiliseid. Osa on euroopalikult riides, osa on pikkades heledates mantlites, siidirä-tikud hoolsasti pähe seotud ja lõua alt kinni. Küsin oma õpetajalt, kas need pikkades mantlites ja rätikutes ilusad noored naised, kes 30-kraadise palavaga kinnikaetult ja pikas mantlis käivad, on äsja abiellunud või, ja miks nad mantlis on, ja kuulen vastuseks: “Tür-gi on demokraatlik maa. Kui mees ja naine on omavahel kokku

leppinud, et naine käib ringi kinnikaetult, siis ei ole kellelgi võimalust sinna vahele segada. Siis on nii. . .” Tunnen, et olen jälle jooksnud peadpidi vastu seda nähtamatut jõujoont, mis lahutab kaht maailma. Ja ma ei tea, mis see on, mis mu meele nukraks teeb — vahest on see mu enda suutmatuse mõista. Igavene poolele teele jäämine. Poliitikast ja usust ei ole viisakas rääkida. Ja rahast. Ega meilgi.

Ainsad loosungid, mis Türgis silma hakkasid, olid lihtsad ja selged: “Töötagem selleks, et tõsta elu kvaliteeti!”

“Türgi valitsus kulutab igal aastal 150 miljonit USA dollarit turgi sugu rahvaste koolitamise peale,” ütleb Ankara haridusministeeriumist kohale sõitnud kõrge ametnik. “Vaja oleks rohkem kulutada, aga ka türklaste eneste koolitamiseks napib raha.”

Meie rühmas on näiteks krimmitatarlane Zuleiha. Ta on rahvuskeelse kooli direktor Krimmis. Koju tagasi pöördub ta pagasiga, milles on kolmkümmend portfelli kõige vajalikuga kooliminevate laste jaoks. “Meil on peresid, kel on täiesti võimatu lapsi kooli panna, sest vaesus on nii suur. Türgi on meid väga palju aidanud.”

Bursat külastades ööbime kohalikus eralütseumis. See on esinduslik hoonetekogum pallimänguks kohandatud siseõuega. Vaibad igal pool. Kingad tuleb allkorrusel ära võtta. Ühiselamutoas topeltvoodid kümnele. Ilusad kapid asjade panemiseks. Laes paljas elektrikipirn. Aga pesemisruumis soe vesi ja puhtus. Üle koridori teised samasugused toad. Õppimisruum teistest eraldi. Ja üks tühi ruum tulipunaste pehmete vaipadega põrandal. Hommikuvõimlemiseks? Muidugi mitte. Palvetamiseks. “Neljandast klassist peale on meie koolides usuõpetus, kaks tundi nädalas,” räägib meie kultuurikursuse religiooni-õpetaja. Küsimuse peale, mida see tähendab, et Türgis on riik ja religioon lahutatud, seletab ta, et see on ainult poliitilises mõttes. “Me elame islami kultuuris ja Türgi on islami maa. Iga inimese hing peab olema puhas — eelkõige tema enese jaoks. Palve on viis, kuidas inimene saab olla kõige lähemal Jumalale. Jumal ülendab palvetajat. See on kõikides uskudes niimoodi. Lastele õpetatakse palvetamist seitsmendast eluaastast peale. Seda tehakse viie aasta jooksul.”

Linnas on mitmel pool kirjutatud, et sellest kuupäevast selle kuupäevani on *sünnet*'i aeg. Mošeedes ja tänavatel ja teemajades näeme uhkeis rõivais viie- kuni seitsmeaastasi poisse, kellel turban peas ja mõök vööli. Nad on otsekui väikesed printsid ja neid koheldakse silmanähtava aupaklikkusega. Nad sõidavad ringi ehitud autodes, mis pidulikult signaale annavad. Sõidetakse mošeesse või mošeest koju. See on ümberlõikamise püha. Muusika mängib. Vaimulik õnnistab last ja vanemaid ja sugulasi mošees. Tehakse pilte. Arstid reklaamivad majade seintel oma teenuseid: et sooritavad selle operatsiooni täiesti valutult.

Mu vilets kõnekeel ajab meeleheitele. Kõik õpetajad on mis- kipärast Ankarast. Nende hääldus on väga lähedane aserbaidžaani keelele. Paistab, et ilusat ja selget ja aeglast Istanbuli türgi keelt räägib ainult mu teelesaatja Erkan Gezer — Türgi suursaadik Vilniuses. Aga tema jäi Vilniusesse. Kus on mu kõnekeel kinni? Vene keele kaudu olen türgi keelt õppinud. Kõik sõnaraamatud on olnud vene vastetega. Need tulevadki eelkõige meelde. Mu türgi keele õpetajad on olnud eestlane Pent Nurmekund, aser Yusuf Ziya Širvani, armeenlane Žak Ihmaljan, venelanna Elvira Gruni- na. Kõrv ei haara õhust lausete tähendusi. Kõik räägivad hirmus kiiresti. Kas ma ise oskan rääkida võõramaalasega, kes minu emakeelt pursib? Teda julgustada? Kas jaksan kannatlikult oodata? “Kuidas te türgi keelest raamatuid tõlgite, kui te lihtsast seletusest aru ei saa?” tahab üks õpetaja teada. — “Ei saanud. Palun öelge veel üks kord.” Ta teeb proovi. Ütleb ühe lausega pika jutu mõt- te. Jumal tänatud, pärale jõudis. “Loengute kuulamine aitab,” julgustab Uldis Bērziņš Lätist. Meie Hagani Gajõblõ pakub lah- kesti oma abi. Tema tunneb end siinses keelekeskkonnas nagu kala vees. “Korkma!” julgustavad gagauusi tüdrukud Rumeeniast. See tähendab, et ära karda. Kartusest rääkida peab tõesti jagu saama. Ja kes siin kultuurikursusel nii väga peaks tegelema minu keele lahtisulatamisega? Kursus on mõeldud eelkõige neile, kellele türgi keel või mõni türgi-tatari keel emakeeleks. Ja neile näib üsna veider, et keegi kuskil tõlgib türgi keelest raamatuid sel moel, et muudkui keerab sõnaraamatute lehti.

“Ma kuulan Istanbuli kinnisilmi. . .” kirjutab Orhan Veli ühes luuletuses. Üks asi, mida ta kuulas, oli kaugusest kostev “vee- vedajate kellukeste helin”, mis on Istanbuliga kaasas käinud kogu

tema ajaloo jooksul. Küll mõtlesime Andres Ehiniga seda luuletust tõlkides paar aastat tagasi, missugune helin see küll võiks olla. Kas tilin? Või kõlin? Nüüd tean, et kõige parem oleks olnud: kilin. Pehmelt kilisevad metallripatsid suurte metallkannude küljes. Veekandjad, mitte veevedajad, nagu tõlkisime, kannavad neid metallkanne seljas, ja kannudel on kirevad tutid ja kaunistused küljes. Ja kui sa annad palaval linnatänaval märku, et tahad juua, peatuvad nad, keeravad kraanikese lahti ja joodavad sind. See pehmest metallist ripatsite kilin on täpselt seesama mis turkmeeni naiste ehetel, tuleb mulle meelde. Üle kõige tahan endale sellelt Türgi-reisilt mälestuseks kilisevat käevõru, tunnen viimasel päeval. Eestimaa jäätanud tänavatel käin nüüd ringi ja kuulatan vahetevahel oma käevõru pehmet hõbedast kilinat. Nii kuulatan Istanbuli.

LY SEPPEL (sünd. 1943) lõpetas TRÜ ajaloo-keeleteaduskonna 1967. a, 1965–1966 õppis Aserbaidžaaani Riiklikus Ülikoolis türki-tatari keeli, 1961–1971 stažeeris Moskva Riiklikus Ülikoolis. Praegu on vabakutseline kirjanik ja tõlkija.

GAZI MUSTAFA KEMAL PAŠA

Jaan Lintrop

Need, kes tunginud asjade sisemisse olemusse ja tunnetanud tõde, peavad selles nägema inimese suurimat kohustust valgustada ja harida rahvast nii palju, kui nad suudavad, ja juhatada teda pääsmise sihile.

“Tee vabadusele.”

Kui ma mõtlen: Türgi Vabariik, siis kerkib mu silme ette keskmist kasvu monumentaalne kuju, tarmuka ja iseteadliku tegumoe-ga, silmad uurivalt piluli, kulmud skeptiliselt kipras, kumer otsmik tunduva kallakuga ülespoole, palistatud pika lidus juuksega. Sarnad tungivad pisut isemeelselt esile, kuid võimas nina paneb enda nende kiuste maksma. Huuled on otsustavalt surutud kokku; kui nad avanevad, siis sisendama lühikesi ja kindlaid käske või arendama pikki ja põhjalikke mõttekäike, veenvaid ja kategoorilisi, mis ei tunnusta vastuväiteid ega kannata kõrvalekallutust. Meelevaldne näoilme, teotsev ja käskiv: Mustafa Kemal.

Hästi riietatud. Midagi ei puudu, midagi ei ole üleliia. Isikliku maitsega valitud rõivas ei kata sel määral toekaid kehavorme kui tõstab väärilt sisemuse valitsevale kohale kaasaegse rahva etteotsa. Muidu ootaks seda kuju kohata mõnes antiikses skulptuurigaleriis, tsesarite büstide ja kujude keskel.

Ja kui ma mõtlen: Mustafa Kemal, siis näen varisemas kokku vana idamaist maailma, ignorantset ja fantastilist, kus räbalais lõmitava orjakarja elu ja surm olenes tema kõikvõimsa taevase ja maise isanda despootlikust tahtest ja ohjeldamata tujudest. Kõike

Jaan Lintrop. *Türgi enne ja nüüd*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, 1930, lk 98–102, 110–112.

ähvardavad rusud matta enda alla, kellelgi ei näi pääsmist: hukumine kõige täiega. Ent seal ilmub varemetest üks kohkumatu, kogub enese ümber jõugu toimekaid mehi, paneb kohe käed külge — ja endisele õuele kerkib uus hoone, moodne ja stiilne, Türgi Vabariik.

Välimuselt lääne kultuuri viimane sõna. *En face* avastub mõningaid idamaiseid jooni: pilusilmad ja teravad põsenukid viitavad kaugemasse itta. Profiilis liiga mehiselt ilus pea, et kuuluda eurooplasele. Tõepoolest aga seda ja teist, jõu ja vaimu süntees. Geeniuuse õnnestunumaid kehastusi: andekamaid sõja- ja riigimehi ühes isikus, kes igas olukorras leiab pääsetee ja igas keerdküsimuses langetab otsuse, mida asjade käik ja järgnevad sündmused õigustavad.

Põhiseaduslik kord maksmas ja unionistid valitsemas, pööras ta poliitikale selja ja oli ihu ning hingega sõjamees. Erines liiaks võimukandjaist, et nendega koos kanda vastutust riigi juhtimisel. Ühte ta nõudis: et sõjaväge ei segataks poliitikasse. Hoiatas astumast maailmasõtta — Türgi ei ole veel nii kaugel. Aga et see siiski sündis, siis tegi, mis võis. Ei oodanud sellest aga midagi head ja ütles Saksa peakorteris, kuhu oli ühes troonipärija Vahideddin Efendiga komandeeritud, Ludendorffile näkku, et sakslased ei saa sõda võita. Määras ajagi, mil nad paratamata hakkavad kaotama. Vastustas avantüüre, mida kindral Falkenhayniga kavatseti Türgi rindel ja soovitas teha rahu, et vähemalt päästa sõjavägi. Aga tema nõu ei võetud kuulda, nagu jäid täitmata tema ettevaatusabinõud frondi kindlustuseks. Kus see ainult temast olenes, seal tegi imet: Dardanellide kaitsmine, Anafarta lahing.

Õigel ajal, tasa ja targu esialgu, läks siis valitsusega avalikku vastuollu, teostades oma plaane igas faasis ainult nii palju, kui olukord võimaldas. Siis jälle päris sõjas, *à la guerre comme à la guerre*, viivitas ja organiseeris, põikles ja taganeski, kuigi teadis, millised tagajärjed sel menetelul on seljataga. Aga polnud parata, Türgi ei olnud veel nii kaugel, et kreeklastega otsustavalt võidelda. Väärmatu strateeg ja oivaline taktik. Kuidas ta võimu koondas oma kätte ja, kõik ettevalmistused tehtud, lahingud võitis. Nii lõi ta riigi kõigi välimiste vaenlaste ja sisemiste vastaste kiuste ja kes tahaks seda talle panna pahaks, et ta teda samuti valitseb nagu organiseeris.

Omast armust, rahva tahtel. Mitte hirmuga, ta teab, et kahu-ritele ei saa kehtvalt võimu rajada, tõsiasi, mida tunnustas juba Napoleon. *On kaks võimu siin maailmas, ütles ta, vaim ja mõök. Pikapeale võidab vaim ikka mõõga.* Türgi ajakirjandus ei tohi vaid ilmlikku vabariiki sellisena rünnata. Lord Northcliffe'ist öeldakse, tema kirjutuslaual seisnud korsiklase kuju, ta kujutlenud end meeledli avaliku arvamuse Napoleoniks. Mussolini jäljendab teda ilmselt, käsigi pöues. Ent Mustafa Kemal ei unista Napoleoni osast.

Napoleoni hukutas tema fantaasia, seletanud ta Emil Ludwigi- gile, kes teda nähtavasti külastas eesmärgiga võtta suur türklane oma kangelaste seeriasse. Heitnud talle ette romantikat, võõra- maalane, pooleldi unistaja. Ta ise ei oma fantaasiat, ei tunnusta muid motiive kui neid, mis avalduvad arvudes. Mitte midagi muud kui asjaolude täpne arvestamine, ratsionalist, igasuguse müstika vastane. Türklane ei ole loomult mingi muhameedlane. Karjased tunnevad ainult päikest, pilvi ja taevatahti, seda käsitavad talupo- jad üle maailma ühtmoodi, sest lõikus oleneb ilmadest. Türklane ei jumalda muud kui loodust.

Järelikult ka mitte fatalist, kelleks türklasi üldiselt peetakse.

Saatus? Esmalt kaalutleda, mis teostatav: mõte, siis toiming. Juht peab olukorda kasutama otsustavalt, aga ühtlasi teotsema mõistlikult. Areng ei ole ette määratud, kuid ta tõukab teotsejat teele.

Juht mitte sõjaväejuhatajate mõttes. *Kindral on valitsejana alati hädaohtlik, kui ta pole muud kui seda ja kui teda keegi ei kontrolli. Ludendorff ei ole kellegi juht: mees, kes kokkuvarise- misel pistab plehku.*

Auahnus on muidugi tarvilik, aga ta olgu juhitud ebaisiklikku-dest motiividest, näit. kogu rahvuse hüvest. Suured otsused peab juht võtma natsioonilt, neid kaaluma ja teostama.

Kust oli ta tulnud, see mees, kes kõrvaldas troonilt Osmani- te juba XIII kristlikust sajandist valitseva suguvõsa, XV sajandi teisest poolest peale Ida-Rooma riigi pärijad? Nüüd majandusli- kult laostunud, poliitiliselt alandatud ja sõjaliselt purustatud, ootas tema alamaid vaid poliitiline ja majanduslik orjus.

See on väikese tolliametniku poeg Salonikist, sündinud 1883. Isa ta kaotas varsti, teda kasvatas ja koolitas leskema, andeline ja tragi inimene, kel mõnigi joon ühine Letizia Buonapartega, Napoleoni emaga. Saanud alghariduse, Mustafa astus Monastiris keskkooli, kust aga peatselt lahkus araabia keele õpetaja halva kohtlemise pärast ja siirdus Herbie sõjakooli Istanbulis. Ta osutus heaks õppijaks, kel olid erilised anded matemaatikas. Selle aine õpetaja nimi oli ka Mustafa ja ta nimetas oma lemmikõpilast *kemal*, mis araabia keeles tähendab 'täiuslik'. Kaasõppuritega Mustafa Kemalil sobis selline vahekord, et kuigi ta varakult hakkas poliitikaga tegemist tegema ja Abdul Hamidi despotismi arvustama, keegi tema peale ei kaevanud. Nuhkimisesüsteem aga oli sultanil viimse võimaluseni arendatud.

Edasi kõneldakse Mustafa Kemali sõjaväelisest karjäärist, samuti osalemisest opositsioonilises liikumises, põgusast vangistusest, edust ja pidevast tõusust sõjaväelises hierarhias nii Balkani sõdade kui Esimese maailmasõja ajal. Türgi kaotusele järgneb sultanaadi kokkuvarisemine, siis uus sõda Kreekaga, edasi radikaalne riigiuuendus Mustafa Kemali juhtimisel. (*Toim.*)

Diktaator küll, aga diktaatori tahe peab vastama kogu rahva tahtele, seda kehistama ja teostama. Vabariiklus diktatuuri kaudu. Nagu teisel kommunism. Partei etiketi all.

Enne kui rahvaerakonna eeskava koostati, Mustafa Kemal reisis maal ringi, et tutvuda rahva meeleolu ja nõuetega. Siis kutsuti patrioote ja silmapaistvaid taidlasi ja teadlasi üles põhimõtteid kindlaks määrama. Mida neist avaldatakse, on väga pisut. Lühike ja üldine programm. Vabariigi taotlusest, teokraatia kaotusest mitte sõna. Neid küsimusi ei võeta töökavva, et mitte anda vastaspoolele relvi kätte. Need ülesanded tulevad parajal momendil teostada ja rahvas viimaks lepib sellega. Ikka see proovitud taktika, mis sõjas: pealetung üllatusena. Teod eelnegu sõnadele. Vaenlase pealetungi võimalikud eelised nurjata vastumanöövriga ja — kasutada oma eesmärgi saavutamiseks. Vastasrind alustas aktsiooni, et sulgeda Kemal pašale parlamendiuks, taotledes valimisseaduse muutmist, mille tõttu see oleks kaotanud valimisõiguse, aga osava vastulöögiga sunniti parlament hajuma ja tema uues koosseisus kuulutati vabariik välja ja Mustafa Kemal paš

valiti presidendiks. Muidugi jälle umbes samade võtetega nagu sultanaadi likvidatsioonil.

Fakt jäi faktiks, sultan oli läinud ja president asemel. Kuid veel oli seal kaliif. Kes neist on suurem, kumb on riigipea? Küsimus muutub aktuaalseks, senine türgi iseseisvuslaste liit lõhestub kaheks leeriks: kaliifi jüngriteks ja presidendi pooldajaks. Aeg on teotseda.

Kaliif läks sama teed mis padišahh, maal suleti ja keelati kõik, millest see vaimupimeduse ja sallimatuse patriarh ammutas väge ja võimu: medreseed, tekkenid, mausoleumid, sektid, šeigid, dervišid, tšelebid, okultistid, maagid. Punane fess, ignorantsi ja fanatismi sümbol maha, kübar, tsivilisatsiooni tunnus, ka türklase pähe. Ses suhtes on ilmselt seiratud enamlaste eeskuju.

Mustafa Kemalile pannakse suhu sõnad: *Türgimaad, mille pärisime Osmani riigilt, eraldab Türgimaast, mida meie taotleme, sama vahemaa, mis hedža ajaarvamist kristlikust kalendrist: üle viiesaja aasta. Vaevalt oleme seni võitnud ühe sajandi.*

Küllap ta tunneb oma lähtekohta ja teab, kui kaugel eesmärk. Ning palju maad seni käidud. Kuid kurss on kõigile nähtav, see suundub otsemat teed läände. Orientatsioon — oksidentatsioon.

Absolutistlik-teokraatlik-imperialistlik risu vabariigi õuelt koristatud, andis Uue Türgi looja aru oma senisest tegevusest erakonna kongressil 15.–20. okt. 1927. Kõne ilmus trükis türgi, saksa, prantsuse ja inglise keeles, aasta hiljem vene keeles, kahes köites. Esimene, *Tee vabadusele*, 1919–1920, 421 lk, teine, *Rahvuslik revolutsioon*, 1920–1927, 397 lk. Peale selle kogumik aruandes mainitud dokumente prantsuse tõlkes, aga millegipärast ingliskeelse pealkirjaga, 279 lk. Samal aastal valiti ta uuesti presidendiks.

Abielust lahutatud, ilma lasteta, elab ta lihtsalt, tema juures vaid ta vana ema, kes nagu Napoleonigi ema on olnud ärevuses oma poja tegude pärast ja hirmul tema elu eest. Tema Mustafa on kainem, kui oli Napoleon, ei lähe püüdma trooni, kuid vaenlasi on diktaatoril samuti. Kord juba kiputigi ta elu kallale. Kuid mis hoolib sellest Mustafa Kemal? Ripub ta nii väga oma elu ja omanduse küljes?

Ei. Ta pärandab oma varanduse riigile, muide toetab ta aineliselt oma endise verivaenlase leske. Oma elutöö aga jätab ta türgi noorsoo hooleks, kelle poole apelleerib oma aruande lõpul.

See on sinu olemise ja tuleviku ainus alus. See on sinu kallim vara. Ka tulevikus leidub nii sise- kui välismaal pahasoovalikkust, mis tahab seda vara sinult riisuda. Kui sa ühel päeval oled sunnitud kaitsma iseseisvust ja vabariiki, siis ei tohi sa, et täita oma kohut, hoolida olukorra võimalustest ega tingimustest, milles sa võid asetseda. Võib juhtuda, et need tingimused ja võimalused on täiesti ebasoodsad. On võimalik, et vaenlased, kes tahavad hävitada sinu iseseisvust ja vabariiki, kujunevad võidukamas võimuses, mida maakera kunagi näinud; et kavaluse või vägivallaga kõik kindlused ja moonalaod isamaal on vallutatud; et ka sõjaväed on pillatud laiali ja maa osutub täiesti nende võimuses.

Oleta veel tumedamat võimalust: et need, kelle käes maal valitsemisvõim, on eksituses, et nad võivad olla tainapead ja reeturid, jah, et need juhtivad inimesed lasevad oma isiklikke huve ühtida vaenlase poliitiliste eesmärkidega. Võiks juhtuda, et rahvas satub äärmisse puudusse ja viletsusse, et ta on täiesti otsas ja jõud varisemas kokku.

Isegi ses olukorras ja neis tingimustes, oh tulevate sajandite türgi laps, on sinu kohus päästa iseseisvus ja Türgi Vabariik.

Jõudu, mida selleks vajad, on küllalt õilsas veres, mis voolab sinu soontes.

JAAN LINTROP (1885–1962), kirjanik ja ajakirjanik, kireva hariduskäiguga (ka Leipzigi ülikool), nagu tema sugupõlves tavaline; töötas pikemat aega (1920–1929) Eesti Telegraafiagentuuri direktorina, kellena võttis osa ka vastavast konverentsist Türgis (1929). Pärast 1935. aastat elas Peetri talus Kärevere külas Järvamaal. Tema mitmekesine looming on lugejani jõudnud peamiselt novellidena (viimane valimik *Kitsad võravad*, 1985), muu, sealhulgas iseäralik filosoofiliste allüüridega romaan *Muiste* (1936), mis võib-olla mingi impulsi on andnud Ristikivi *Hingede ööle*, on võrdlemisi unustatud. Türgis viibimist kajastab 1930. aastatel ilmunud raamat *Türgi enne ja nüüd*, millest oleme valinud Kemal Atatürki käsitleva osa, suure riigimehe omasuguse ilukirjanduslikult kujundatud portree.

Gazi Mustafa Kemal paša

MUSTAFA ATATÜRK (kuni aastani 1934 MUSTAFA KEMAL, au-nimega GAZI; nimele lisati ka kindralitiitel *paša*; 1881–1938) astub eesti lugejate ette niisiis sellisena, nagu tema eluajal teda kujutas eesti literaat. Nii tema elulugu kui ka Türgi uuendamise kulgu on eelnevas põhjalikult käsitletud; lisada tuleks kindlasti seda, et ta oli juhtivalt tegev keele- ja kirjauuenduse teostamisel, ilmliku õiguse juurutamisel ja etatistliku majandusstruktuuri loomisel. Nagu kommunist, distantseerus ta selgesti ka fašismist-natsionaalsotsialismist. Kokkuvõtteks tasub igati meelde tuletada Charles de Gaulle'i: "Mustafa Kemalilt on meil palju õppida."

Ain Kaalep



VAMBOLA MAAVARA. Tšatkali mäestik, biosfääri kaitseala. 1969

KES ON KARATŠAID?

Hagani Gajōblō

Musta mere äärest Kaspia mereni ulatuva Kaukaasia mäestiku keskpaigas köidab tähelepanu pilvedesse kaduv mäetipp. See on legendaarne Elbrus.

Siin on sadu aastaid olnud karatšaide, ühe turgi väikerahva kodupaik. Karatšai-malkaamid nimetavad ennast mägilasteks (*tavlu*) ning Elbrust *Mingi Tav* 'igavene mägi'. Vana uskumuse järgi arvavad karatšai-malkaamid, et Elbrus on neid kaitsev jumal.

2. novembril 1943. aastal nägi Elbrus üht suurt tragöödiat. Isegi tema jumalik võim ei aidanud Stalini vastu. Abitult vaatas ta pealt, kuidas Vene sõdurid hävitasid karatšai rahva elu. Nad viisid kogu rahva loomavagunites Kesk-Aasia steppidesse. 23. veebruaril 1944 järgnesid neile tšetšeenid ja ingušid, 8. märtsil balkaamid ning 18. mail krimmitatarlased. Nagu mitutki N. Liidu väikerahvast (volgasakslased, kalmõkid, meshetitürklased), süüdistati neid koostöös Saksa vägedega ja reetmises.

Karatšaide ajalugu ulatub pärimuste järgi isegi kahe tuhande aasta taha. Nende keel kuulub turgi keelkonna köptšaki-polovetsi rühma. Samasse keelerühma kuuluvad balkaamid. Karatšailasest ajaloolase Yilmaz Nevruz Silpagarlani arvates on nad oma nime saanud kabardiinidelt (kelle keel kuulub põhjakaukaasia suurkeelkonda).

Usundilt on nad moslemid-sunniidid. Elatuvad peamiselt mägikarjandusest. Vanimad kirjalikud allikad on araabia kirjas, 1924. aastal läksid nad nagu teisedki turgi rahvad üle ladina tähestikule, 1937. aastast aga kehtestati vene tähestik. Praegu on karatšai keele kõnelejaid umbes 128 000.

Vanimad andmed nende territooriumi asustamise kohta pärinevad paleoliitikumist. Umbes 9. sajandi lõpust kuni 13. sajandi esimese veerandini kuulus maa varafeodalistlikku riiklikku moodustisse nimega Alaania. 15.–18. sajandil korraldasid Krimmi

khaaniriik ja Osmani impeerium sinna rüüsteretki. 19. sajandi esimesel poolel vallutas nende ala Venemaa.

*

Bolševismi vastu olid karatšaid algusest peale. Kui Punaarmee kodusõja aastail asus alistama Kaukaasiat, astusid karatšaid kohe välja kodumaa kaitseks. 1920. a augustist kuni detsembrini karatšaide ja Punaarmee vahel kestnud lahingud sundisid bolševikke ümber mõtlema. Hirmust, et selline vastuseis võib tekkida ka teiste Kaukaasia rahvaste hulgas, muutsid nad taktikat ja lubasid karatšaidele suveräänsuse autonoomia kujul. Loomulikult ei uskunud karatšaid bolševike lubadusi ning palusid abi naaberriikidelt. Loodetud abi ei saadud ja karatšaid olid sunnitud vaenlastega leppima, et ei voolaks veel rohkem verd.

Muidugi murdsidki bolševikud lubaduse — 1922. aastal korraldasid nad uue sissetungi Karatšaisse. Selle kolm kuud kestnud operatsiooni käigus hävitati tuhandeid karatšai haritlasi ning korjati rahva käest kõik relvad. Vastupanu kommunistlikule režiimile ühendas karatšaisid. Karatšai Salajase Vastupanu Komitee esimehe Abulkerim Hasani (Hasanlani Abulkerim) juhtimisel alustasid karatšaid 1930. a 18. märtsil vastupealetungi ja puhastasid oma maa venelastest nelja päevaga — vaatamata relvade nappusele. Nõukogude võim saatis aga peagi kohale suuri väeosi ja sundis karatšaid põgenema Kaukaasia mägedesse. Abulkerim Hasani juhtimisel otsustasid võitlejad, et ei alistu Punaarmeele, ja jätkasid oma võitlust. Algas karatšaide massiline hävitamine ja küüditamine. Võrreldes teiste Kaukaasia rahvastega suutsid karatšaid kollektiviseerimisele kauem vastu seista ja seega oli neil 1920.–1930. aastate Kaukaasia sündmustes lausa keskne koht. Ainult 1930. aastal tapeti Karatšais üle kolme tuhande inimese.

1934. aastal puhkes taas ülestõus ja selle järel küüditati kolm tuhat perekonda Siberisse. 1936. aastal (N. Liidu uue põhiseaduse väljakuulutamise päeval) alustasid NKVD üksused Karatšais jälle oma hävitustööd. Seekord olid nende ohvreiks kirjanikud, kunstnikud, teadlased ja teised “kahtlased”.

Aastatel 1936–1938 hävitas Vene armee ligi seitse tuhat karatšaid. Kõik karatšai keeles välja antud raamatud ja perioodika põletati avalikel väljakuul. 1939. aastal suleti ametlikult kõik

Kes on karatšaid?

mošeed ja muudeti ladudeks. Pärast seda tekkisid karatšaide terroristigrupid.

*

1941. aastal, sõja puhkemise järel, haarasid terroriaktid terve Karatšai territooriumi ning jälle käisid karatšaide ja Vene sõdurite vahelised ägedad lahingud. Kreml otsustas sõjaväkke mobiliseerida kõik karatšaid vanuses 17–55 aastat. Naised viidi sunniviisiliselt 200 kilomeetri kaugusele kaevikuid kaevama. 1941. aasta septembris nimetati Keskkomitee salajases käskkirjas sõjaväkke võetud karatšaisid “usaldamatuteks vaenlasteks” ja nad eemaldati sõjapiirkondadest. Seda võimalust kasutasid karatšaid enda kasuks: taas läksid nad mägedesse ja tegutsesid seal Vene armee vastu partisanidena.

1942. aastal hakkasid sakslased Rostovist Kaukaasia suunas kiiresti edasi nihkuma. Punaarmee ei saanud teha midagi muud kui ainult taganeda. NKVD üksused püüdsid pidada sakslaste vastu partisanisõda, taganedes Kaukaasia mägedesse. Nad ei tulnud selle peale, et neid ootavad seal nende vanad vaenlased — karatšai partisanid. Algasidki ägedad kokkupõrked.

Kui sakslased jõudsid Karatšaisse, andsid nad rahvale nii usuvabaduse kui poliitilise omavalitsuse. Lubati taasühineda karatšai-malkaari rahvastel, kes olid venelaste poolt sunniviisiliselt lahutatud. Mošeede taasavamise ja kollektiivmajandite likvideerimisega võitsid sakslased karatšaide südame.

Tol ajal Karatšais viibinud saksa ajakirjanik Erich Kern kirjutab nii: “Eriti head on meie suhted kohalike moslemitega. Moodustatakse vabatahtlike ratsasalku. Igal pool kantakse pärimuslikku prohvet Muhamedi rohelist sõjalippu. Kogu rahvas on siin meelestatud kommunismi vastu. Kui ma saabusin külla, nägin, kuidas üks ratsaüksus läheb rõõmuga oma ülesannet täitma. . .”

Karatšai jäi 1942. a augustist kuni 1943. a jaanuarini Saksa võimu alla. Kui aga sakslased taganesid Kaukaasiast, otsustas karatšaide vihavaenlane Stalin seekord hävitada terve selle turgi rahva. Tema lause *karatšaid, antikommunistid, ei saa üial mingit abi* sai karatšaidele saatuslikuks.

12. oktoobril 1943. aastal otsustas N. Liidu Ülemnõukogu Preisiidium karatšaid küüditada. Aktsioon algas 2. novembri vara-

hommikul. Ohvitser Burlutski, üks küüditajaid, kes hiljem põgenes Läände, kirjeldab seda nii: "Siis ma olin NKVD vägede nooremleitnant. 1943. aasta oktoobrikuus saime käsu Kuubaniist lahkuda. Me ei osanud aimata, et peame täitma halastamatu ja ebainimliku käsu. Meid informeeriti toimuvast alles siis, kui me sisenesime Karatšai territooriumile. Nagu kõik mu kaaslased, olin ka mina sunnitud karatšailasi jõuga kodunt välja ajama. NKVD ohvitserid koos relvastatud soldatitega sisenesid majadesse ja saatsid rahva väljakule, kus neid ootasid kauba- ja loomavagunid."

Küüditamispäeva varahommikul kell neli tungisid relvastatud sõjaväelased igasse karatšai peresse. Asjade pakkimiseks oli antud ainult pool tundi aega, üle 36 kg ei tohtinud kaasa võtta. Kodust pidid lahkuma kõik pereliikmed hällilastest haigete vanuriteni. Kes vastupanu osutas, lasti kohapeal maha.

Hommikul kell kümme olid valmis väljuma loomavagunid, mis olid täis karatšaisid. Vagunites oli neid 63 323, sealhulgas 32 929 last ja 28 993 naist; mehi, enamasti vanu ja sõjaväest erru saadetuid, oli 11 401.

Neliteist aastat kodumaalt eemal elanud karatšaid said naasta sünnimaale alles 1957. aastal. Aga veel praegugi elab Kesk-Aasias ligi kakskümmend tuhat karatšaid.

HAGANI GAJÕBLÕ (sünd. 1964 Aserbaidžaanis) on lõpetanud žurnalistina Tartu Ülikooli, praegu samas türgi keele lektor.

HALLHUNDID METAFOORINA

Ayşe Neviye Çağlar

Tõlkinud Nils B. Sachris

Vasakpoolsete leeri esindajad usuvad inimesse.
Nad on väljas inimkonna päästmise peal.
Teie [idealistid] päästate selle asemel Türgi rahva.
Selle nimel te kõrvaldate tema vaenlased.

Yeni Gündem, 10.–16. märts 1986, lk 29

Enne 1980. aasta riigipööret iseloomustasid Türgi sotsiaalset ja poliitilist maastikku kõige silmatorkavamalt ägedad ja vägivaldsed kokkupõrked vasakpoolsete ja end Hallhuntideks nimetava rühmituse vahel, mida võib määratleda ka idealistidena ehk türkistidena.¹ Sel ajal jagunesid piirkonnad, tänavad, ülikoolid ja mõned keskkoolidki vasak- ja parempoolseks leeriks, isegi "vale" ajalehe kaasaskandmine vastasrühma poolt kontrollitavas piirkonnas võis saada saatuslikuks. Ajalehed olid täis teateid relvastatud kokkupõrgetest, kättemaksuaktsioonidest ja tulevahetuses tapetud möödaminejatest. Kahe leeri vahelised kokkupõrked põhjustasid olulise osa 1970. aastate lõpus toimunud poliitilistest mõrvadest. Ametlikud statistikaandmed terrorismist kahe aasta kohta enne 1980. a riigipööret kõnelevad rohkem kui viiest tuhandest surnust ja ligi kahekümnest tuhandest vigastatust.

Ayşe Neviye Çağlar, "The Greywolves as Metaphor." — *Turkish State, Turkish Society*. (A publication of the SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies.) Ed. by Andrew Finkel and Nükhet Sirman. London—New York: Routledge, 1990, pp. 79–103.

Tõlge ilmub autori loal.

¹Türkistliku ideoloogia põhjalikumalt analüüsi vt Ayşe Hekimoğlu (1985).

Vasak- ja parempoolsete liikumiste sotsiaalse ja poliitilise baasi analüüs Türgis ja võrdlus samasuguste liikumistega teistes maa-des kuulub olulise ainesena poliitikateadusse. Käesolev kirjutis seevastu taotleb pigem ühe liikumise teatava mõõtmise uurimist vaatekohast, mis tavaliselt kõrvale jäetakse. Eesmärgiks on uurida türkistlikku poliitilist liikumist teatava antropoloogilise vaateviisi põhjal, s.t vaadelda nimetatud liikumist päris algtasandist peale, talle omaste rahvuslike kategooriate abil — nii, nagu ses liikumises osalevad inimesed oma maailma rajasid, varustasid ta tähendustega ja elustasid emotsioonidega. Taotluseks on leida juurdepääs osalejate imaginaarmaailma.²

Siinses käsitluses analüüsitakse kategooriseerimispõhimõt-teid, mille alusel türkistid rajasid oma sotsiaalse reaalsuse. Sihiks on aru saada, kuidas türkistid ise end käsitasid, kuidas jagasid ühiskonna “meiks” ja “nendeks” ja kuidas niisugune jaotus mää-ras suhete loomuse türkistide ja “teiste”, iseäranis “vasakpoolsete” vahel Türgis. Lühidalt — sihiks on mõista türkistlikku ideoloogiat.

Välitöödel põhinev etnograafia, s.o elava sotsiaalse suhtlemise vaatlus kohapeal, sümbolite interpretatsioon eri kontekstides jne olnuks mõistagi eelistatuim tee türkistide vaimuilma. Paraku tuleb tunnistada, et türkistide organisatsioon pehmelts öeldes ei võimaldanud teha niisugust välitööd ei enne ega mitte ka pärast 1980. aastat. Arutlus põhineb seega türkistide kirjatöödel ja püüab leida

²Hallhunt on turgi rahvaste eeposest laenatud nimi, mis on türkistliku ideoloogia üheks tähtsamaks sümboliks. 7. sajandi Hiina dünastiate ajaloo-st saame teada, et turgid usuti pärinevat emahundist, kes oli ime-tanud viimast ellujäänud poissi Huing-nu (hunnide) suguharust. Huing-nu Kesk-Aasia impeerium oli lagunened kodusõja ja hiinlaste rünnakute tagajärjel. Hunt ja ta kasvandik kanti jumalikul jõul uude kohta, mis tundub olevat olnud Altai mäestik. Siin liikusid nad läbi tunneli või koopa ja jõudsid viljakasse orgu, kus hunt sünnitas kümme poeglast, kes kasvasid sõdalasteks ja röövisid endale naised. Hõim, mis kasutas oma sümbolina hunti, edenes ja levis peagi Altai orgudesse (Handerson 1945: 90). Hallhunti kohtame ka turgi ergenekoni hõimu müütilises pärinemisloos, kes olevat olnud neli sajandit kalju sees vangistuses, kuni keegi sepp väljapääsu lahti sulatas. Hõimu juhtis turvalisusse hall-hunt (Berkes 1959: 383).

teed türkistide maailma kirjutatu kaudu. Kasutame Atsızı töid nende mõjukuse tõttu türkistide, iseäranis türkistlikult meelestatud noorte seas. Autor mõistab ohtusid, mida kätkeb "türkistide maailma" rekonstrueerimine ühe ideoloogi tööde põhjal: määravaks jääb siiski see, kuidas neid loetakse, s.o toetajate poolt vastu võetakse. Sestap vaadeldakse ka türkistide noortejuhtide kirjutisi, viitamaks Atsızı tööde retseptatsioonile türkistide siseringis, türkistide endi poolt.

Esimeses osas üritan anda lühiülevaate türkistliku liikumise ajaloost, et luua konteksti järnevale analüüsile.

TÜRKISTIDE LIIKUMISE LÜHIAJALUGU TÜRGIS

Türkismi tõus Ottomani impeeriumis toimub 19. sajandil.³ Ottomani impeeriumi kui rasside, kultuuride ja religioonide konglomeraati ei jaotatud mitte rahvuste põhjal. Impeerium koosnes vaimselt autonoomsetest usukogukondadest, *millet'*idest. *Millet'*i-süsteemis ei moodustanud türklased eraldi usukogukonda. Nagu mittemoslemidki, kes diferentseerusid vastavalt oma kiriklikule kuuluvusele, mitte aga etniliste või rahvuslike erinevuste järgi, kuulusid türklased muhameedlikku *ümme't'*i (islami kogukonda) (Berkes 1964: 11). "Türklane" ei tähendanud impeeriumis kuulumist mingisse rahvusgruppi. See tähistas islami talupoegi ja rändrahvaid, kes kõnelesid türgi keelt ja "selle [sõna] tarvitamine Istanbuli ottomani härrasmehe kohta olnuks solvamine" (Lewis 1968: 2). Rahvusliku identiteedi määratluse tähendust hakkas "türklane" omandama 19. sajandi lõpul, kui habras poliitiline olukord muutis vajalikuks tõsisema poliitilise reformi. Muutuste vajaduses oldi üksmeelselt veendunud, kuid reformide olemuse ja suuna osas valitsesid lahkavumused. Võistlevad ideoloogiad ja liikumised pakkusid impeeriumi päästmiseks oma lahendusi.

³Siin esitatakse türkismi ajalugu väga lühidalt, pakkudes pelgalt ajaloolist tausta. Selle liikumise ajaloo ammendavat käsitlust vt J. Landau (1981).

Neid võiks üldistavalt liigitada ottomanismiks, panislamismiks ja türkismiks.⁴

Ottomanism, mida harrastasid eeskätt noor-ottomanid ja hiljem üks rühmitus noortürklaste seas, ei pidanud rahvuslikke ja usulisi erinevusi etniliste gruppide vahel impeeriumi ühtsuse takistuseks ja hindas üle kõige ottomani-patriotismi (Berkes 1964: 221). Panislamism oli Abdülhamidi poolt toetatud reaktsiooniks noortürklaste tegevuse vastu. Selle sihiks oli “luua sidemed kogu maailma rõhutatud moslemitega, kaasa arvatud moslemid Briti Indias ja Egiptuses, Vene Kesk-Aasias ja Prantsuse Alžeerias ning Tuneesias, selleks et moodustada moslemi unioon, kaitsmaks end ja oma elulaadi Lääne mõjude eest” (Shaw, Shaw 1977: 259). Panislamistid pooldasid islami väärtuste ja traditsioonide juurde tagasipöördumist.

Türkism tekkis nagu teisedki mõttesuunad leidmaks uut põhjendust impeeriumi poliitilisele olemasolule ja kultuurilisele rekonstruktsioonile. Türkistid leidsid selle uue põhja türgi kultuuris. Nende arvates poleks türgi kultuuri viljelemata võimalik ei tõeline reform ega moderniseerimine (Berkes 1964: 337–365). Türkismi õhutamise ja türklaste enesemõtestuse ümberkujundamine põhineb neljal teguril. Esiteks, ottomani *millet*-i-süsteemi

⁴Türkism, pantürkism ja panturanism ei ole üks ja sama nähtus, kuigi neid on aeg-ajalt kasutatud sünonüümidenä. “Päritolult, taotlustelt ja kestuselt on türkism, pantürkism ja panturanism erinevad, kahe viimase juured on väljaspool Türgit — ühel Venemaal, teisel Ungaris: esimene oli suunatud tsaarivõimu vastu, teine panslavismi vastu” (Berkes 1964: 344). Panturanism pürib “turaani rassi” ühendamisele, mis hõlmaks nii ungarlasi ja soomlasi kui türklast. Pantürkismi siht on ühendada kõiki türgi rahvaid (“türgi rassi”), s.t Kesk-Aasia, Hiina, endise N. Liidu alade, Türgi, Iraagi, Lääne-Traakia, Iraani ja Küprose türklast. Türkism omakorda pooldab pigem kultuurilist rahvuslust kui rassilist natsionalismi. Tegemist pole irredentismiga, seega ei üritata türgi rahvaste ühendamist. Türkismi ja pantürkismi eristamist ei tee sugugi kergemaks ka asjaolu, et türgi keeles tähistab sama sõna *Türkçü* nii “türkisti” kui “pantürkisti”. Segadust suurendab veelgi see, et pantürkist võib end nimetada turanistik, soovimata kaasa tõmmata ungarlasi või soomlasi. Siinses artiklis kasutatakse mõisteid “türkism”, “türkistlik ideoloogia” ja “türkist” tähistamiseks vastavalt pantürkistlikku liikumist, selle ideoloogiat ja pooldajaid Türgis.

lõhkumine (see sobis mitte-islami *millet'* idele, kes toetasid oma, s.o kreeka, serbia, bulgaaria ja rumeenia rahvuslust). Teiseks, *ümme'*i ideest loobumine impeeriumi moslemite rahvuslikes (albaania ja araabia) liikumisis (*ibid.*: 318). Kolmandaks, rahvusluse areng turgi keeli kõnelevate rahvaste seas Venemaal, aluseks ühise päritolu ja tulevase turgi ühenduse kontseptsioon (iseäranis vastukaaluks vene natsionalismile). Mõnedki neist rahvuslastest emigreerusid Venemaalt Ottomani impeeriumi ja andsid tõuke reformiliikumisele (Yusuf Akçura, Ahmed Agayev, Halim Sabit, Mirza Fethi, Ali Ahinzade). Lõpuks mõjutas ka Euroopas tekkinud huvi turgikeelsete rahvaste vastu ja turkologia esiletõus 19. sajandil türklaste enesemõtestuse muutumist. Rahvuslikud ja rassilised ideed toodi impeeriumi Euroopast. Joseph de Guignes, Abel Remusat, Stanislas Julien, Henrich Julitas Klaproth, Edouard Chavannes, Vilhelm Thomsen, Ármin Vámbéry, Leon Cahun ja Artur Lambey Davids on autorid, kelle Türgi ajaloo ja keele teadustamine uudsel viisil arvatakse olevat kujundanud türkistide liidreid.

Ühtsuse ja Edu Komitee (ÜEK), mis tuli võimule 1913, oli mõjustatud türkistide rahvusliku identiteedi arusaamast. Ziya Gökalp, tuntuim uutest rahvusideoloogidest, pooldas mitte-irredentlikku rahvuslust, ühendamaks turgi kultuuri — teistmoodi kui Venemaalt emigreerunud türkistid, kelle filosoofia oli ekspansionistlik ja taotles turgi rassi ühendamist. Esimese maailmasõja päevil irredentlik türkism “võeti omaks riigipoliitika juhtmõttena impeeriumi saatust määrava mõjuka grupi poolt noortürklaste liikumises” (Landau 1981: 44). Läks aga hoopis nii, et just sõda diskrediteeris lõplikult irredentlikud ambitsioonid. Pärast Vabariigi rajamist tekkinud vajadus uute rahvuslike piiride kindlustamiseks sobis hästi Gökalpi türkismiga, rahvusliku ühiskultuuri rõhutamisega. 1930. aastail hakkasid ametliku rahvusliku ideoloogia esindajad uurima Türgi islamieelset minevikku, kuid nende ajend oli sootuks erinev türkistide omast. Järjekindlalt eitati arvestamist turkidega väljaspool Türgit, samuti eitati lootust tagasi saada kunagisi Ottomani impeeriumi ja islamieelsete türklaste valitsetud maid. Kemalistid pöörasid tähelepanu islamieelsele ajaloole, lootuses et “türgi rahvus saab endale mineviku, millele võib õigusega uhke olla” (Landau 1981: 76). Islami-

eelse mineviku poole pöördumine sobis väga hästi kemalistide sooviga distantseeruda islami tsivilisatsioonist. Selle tagamõttega esitas Türgi Ajaloo Selts (asutatud 1932) ametliku teesi Türgi ajaloo kohta, mis väitis türkklasi kuuluvat turo-aaria prorassi, mis olevat Euroopa rahvaste algrass. Samal aastal asutati Türgi Keele Selts, mis taotles türgi keele lihtsustamist ja puhastamist, taaselustamaks islamieelse mineviku puhast türgi keelt.

1930. aastail tärkas rassistlik ja irredentlik türkism taas ning vastandas end ametlikule türgi rahvuslusele. Otsustavalt mõjutasid seda natsistlikud rassiteooriad ja natsismi tõus poliitilise liikumisena. Sel ajal ilmus mitmeid rassistlikke ja irredentlikke ajakirju — *Atsız Mecmua*, *Orhun*, *Birlik*, *Ergenekon* ja *Bozkurt*. Teine maailmasõda turgutas türkistide lootusi ja Saksamaa hoolitseval juhatusel suurenes nende agressiivsus. N. Liidu survele surus Türgi maha irredentistliku tegevuse, ja kui Saksamaa oli kaotuse lävel, teatas Türgi ametlikult territoriaalnõudmiste puudumisest ja leevendamaks N. Liidu kahtlustusi, võttis türkistide tegutsemise erilise järelevalve alla (Landau 1981: 112). Lõpptulemuseks olid repressioonid türkistide vastu 1944. aastal. Arreteeriti rohkem kui kolmkümmend juhtivat türkisti, nende seas Nihal Atsız. Sama saatus tabas ka Alparslan Türkeşi, Necdet Sancari ja Zeki Velidi Toğani. “Rassismi ja turanismi” (*Irkcılık* ja *Turancılık*) kohtuprotsesside ajal suleti mitmed türkistide ajakirjad.

Rahvusvahelise poliitika muutudes pärast II maailmasõda lõpetati ka türkistide repressioonid. Kui N. Liit hakkas Türgile pärast võidukat sõda territoriaalnõudmisi esitama ja avaldama survet Montreux’ konventsiooni revideerimiseks, tagas USA vastavalt Trumani doktriinile Türgile sõjalise ja majandusliku abi. Nüüd oli aeg maha suruda kommunistlikke rühmitusi, türkistidel seevastu lubati algatada mitmeid uusi organisatsioone: *Türk Kültür Ocağı* (Türgi Kultuurikolle), *Türk Gençlik Teşkilatı* (Türgi Noorsoo Organisatsioon), *Türk Kültür Derneği* (Türgi Kultuuri Assotsiatsioon), *Milliyetçiler Birliği Federasyonu* (Türgi Rahvuslaste Föderatsioon). Koos mitmeparteilise poliitika kehtestamisega ja liberaliseerumisega usku puudutavate teemade vallas hakkasid mõningad türkistlikud grupid ja ajakirjad ilmutama huvi islami vastu. Suhtumine islamisse moodustaski peamise eraldusjoone türkistide rühmituste vahel.

1961. a põhiseadus liberaliseeris ajakirjandustsensuuri ja lubas vabamat poliitilist tegevust, millega rajati viljakas pinnas poliitiliseks organiseerumiseks. Nagu teisedki rühmitused, kasutasid ka türkistid uut olukorda ja asutasid arvukalt ühinguid, sealhulgas olulist rolli mänginud *Türkçüler Derneği*. 1965. a võttis konservatiivse Vabariikliku Talupoegade ja Rahva Partei üle rühm, millesse kuulusid mitmed tunnustatud türkistid. 1969. a sai sellest *Milliyetçi Hareket Partisi* (Rahvulik Aktsioonipartei e RAP). 1960. aastate lõpus ja 1970. aastail haarati türkistid, kes varem olid piirdunud kultuuri- ja rassipoliitikaga ning kommunismivastase opositsiooniga, toonastesse ägedaisse vaidlusisse sotsiaal- ja majandusküsimusis. Nende sotsiaal-majanduslik mudel alarengu probleemide ületamiseks oli suunatud välismaise kapitali, Ameerika ja Nõukogude imperialismi vastu.

1980. a riigipöördest johtuvalt ei piirdunud türkism enam väikese intellektuaalide ja üliõpilaste ringiga. Türkistid said oma kontrolli alla rea ametiühinguid ning organiseerisid mitmete erialade assotsiatsioone. Näitena olgu neist nimetatud *Genç Ülkücüler Teşkilatı*, millest hiljem sai *Türkiye Ülkücü Gençlik Teşkilatı*, *Büyük Ülkü Derneği*, *Ülkü Ocakları Birliği*, *Ülkücü Öğretim Üyeleri ve Öğretmen Derneği*, *Ülkücü Köylüler Derneği*, *Ülkücü Gazeteciler Cemiyeti* (Landau 1981: 148). Neist "arvukaimaks sai 1970. aastate lõpus *Ülkü Ocakları* (Ideaalikolle) oma oletatavasti ligi saja tuhande liikmega (enamjaolt noored) ja tuhande viiesaja "koldega" (ibid.: 148). Türkistide kontrolli alla läksid nüüd suure leviga päevalehed nagu *Hergün* ja *Millet*, lisaks veel mitmed ajakirjad. Türkismi levik toimus käsikäes tema "võltsimisega" islami mõjude läbi. Islami tähtsus suurenes tänu selle sotsiaalse keskkonna struktuurile, mille poole türkism nüüd pöördus ja kus ka poolehoidjaid leidis, ning integreeriti tasapisi türkistlikku ideoloogiasse.

1975. a algusest kuni 1977. a suveni kuulus RAP koalitsioonivalitsustesse ja ta juht Türkeş oli asepeaminister. Seega oli türkistidel otsene valitsuse toetus. 1977. aastal sai RAP 7% üldvalimiste häältest ja talle kuuluvate parlamendikohtade arv suurenes kolmelt seitsmeteistkümmeni. Nii äärmuslikult parempoolsete natsionalistlike vaadetega partei edu valimistel ja suur esindatus parlamendis oli Parla (1981: 240) arvates kaunis erakordne. Sa-

mal ajal kasvas valitsuse toetusel ja kaitse all türkistide noorteorganisatsioon ja muutus märgatavaks jõuks Türgi ühiskonna poliitilises ja kultuurielus. Need võtsid ülesandeks juhtida türkklased "ideaalini", pidasid tänavalahinguid sisevaenlase, vasakpoolsete vastu. Nende vägivallateod kulmineerusid 1970. aastate lõpus. Vägivalla ohvreiks langes ülikooliprofessoreid, ametühinglasi ja vasakpoolseiks peetavaid poliitikategelasi. 1980. a sõjaväeline pööre tegi lõpu vasak- ja parempoolsete tänavalöömingutele, kõik vasempoolsed ja mitmed türkistide organisatsioonid suleti. Kuigi mõned türkistide üle peetud kohtuprotsessid lõppesid surmaotsusega, ei kannatanud nad rühmitusena nii raskete repressioonide all kui vasakpoolsed. Muutunud poliitilises ja majanduslikes tingimustes oli türkistide organisatsioonidele riigipöördega alanud uus ajajärk.

Seegi lühiülevaade näitab, et türkism nagu mis tahes muu poliitiline liikumine ei ole jäänud läbi aegade muutumatuks. Ajaloo konteksti muutudes on varieerunud nii selle ideoloogia kui poolehoidjate loomus. Olulisim neist muutustest on seisukoht islami suhtes. Vastavalt sellele on moodustunud kaks põhilist türkistide suunda. Rassi-türkistide fraktsioon, mida esindas Nihal Atsız, pidas selget distantsi islamiga, "türgi-islami sünteesi" proponeerijad aga asusid integreerima islamit türkismi ideoloogiasse, hülgamata siiski türkismi algupärast nurgakivi. Pole kahtlust, et niisugune "abielu" põhjustas raskusi mõlemale parteifraktsioonile. "Türgi-islami sünteesi" mõistmine eeldab kummagi komponendi käsitamist eraldi, siin käsitletakse üksnes rassifraktsiooni.

Nihal Atsız (1905–1975) selle fraktsiooni peamise eestvedajana oli türkismiliikumisega seotud kogu elu. 1925. a heideti ta sõjakoolist välja segatuse tõttu Ziya Gökalpi matustele järgnenud intsidenti (Tümtürk 1956: 9). Hiljem töötas ta keskkoolis türgi kirjanduse õpetajana, lõpetas 1930. a kirjandusteaduskonna ja sai Turkoloogia Instituudi assistendiks (1931–1933). Vallandati instituudist omakorda ametliku Türgi ajaloo teesi oponentide avaliku toetamise pärast. Ta pöördus tagasi türgi keele ja kirjanduse õpetaja ameti juurde ning töötas mitmel pool Türgimaa keskkoolides. Temast sai peamine kaebelune 1944. a "rassismi ja turanismi" kohtuprotsessides, mis põhjustasid arvukaid türkistide demonstratsioone ja väljaastumisi. Süüdistatuna rassismis mõisteti ta poo-

leteiseks aastaks vangi. Pärast vabanemist töötas Süleymaniye raamatukogus (1949–1950), keskkoolis õpetajana (1950–1952) ning taas samas raamatukogus (1952–1969). Kurdi küsimuses ja türkluse identiteedi kohta avaldatud artiklite (1967) eest, mis kritiseerisid presidendi seisukohti samal teemal, vangistati uuesti 1973. aastal. 1974. a andis president talle armu. Nihal Atsız suri 1975. aastal (Sertkaya 1976: i-xxii).

Atsız oli viljakas kirjamees. 1931–1975 asutas ta mitmeid türkistlikke väljaandeid ja tegi paljudele neist ka ise kaastööd. Tema avaldas ja toimetas esimesena vabariigis türkistlikku ajakirja (*Atsız Mecmuası*). Artikleid oli tal kokku ligi 400, ilmusid 29 türkistlikus ajakirjas.⁵ Tema tööde suurt mõju noorteliikumisele on tunnustanud peaaegu kõik türkistid ja türkismi noortejuhid, kes peavad tema teeneks noortele inimestele türkistliku idealisti eeskuju loomist.⁶ Atsızı teoseid on kiidetud osalt neis leiduvate poliitiliste ja ideoloogiliste konsekventside pärast. Kuigi algselt ajaloolane, kelle tööd Türgi ajaloo ja türki keele kohta olid kirjutatud asjatundjast lugeja tarvis, tegi ta need teadmised kättesaadavaks ka üldsusele, kirjutades romaane ja novelle. Tema kaks romaani, *Bozkurtların Ölümü* (Hallhüntide surm) (1946) ja *Bozkurtların Dirilişi* (Hallhüntide taassünd) (1949), koondati hiljem ühte köitesse nimega *Bozkurtlar* (Hallhündid) (1973), mis sai türkistide seas populaarseks.⁷

⁵Need artiklid käsitlesid väga laia teemade ringi, alates türkismist, turanismist, rassismist, fašismist ja sotsialismist ja lõpetades riietuse, eetika ja türki perekonnanimedega.

⁶Nii tunnistatakse türkismi noortejuhide Darendelioğlu, Suveri, Öneri, Kafesoğlu, Soneli, Sevinçi ja Güneri järelehüüetes tema surma puhul (tsiteeritud Suver 1976: 7, 113 ja Öner 1977: 66, 82–83, 88–90).

⁷*Hallhüntide surm* ilmus üheksas trükkis ja *Hallhüntide taassünd* kümnes. Esimese üheksas ja viimase kümnes trükk koondatigi teoseks nimega *Hallhündid*.

TÜRKISTIDE IDEOLOOGIA VÕTMESÕNAD

Ideoloogiad on sümbolilised paradigmad, mille abil kujundatakse, säilitatakse ja manipuleeritakse sotsiaalset reaalsust. Ideoloogiaid on oluline silmas pidada, sest nende abil kontseptualiseeritakse, määratletakse ja edastatakse ühiskondlikke suhteid. Sotsiaalne käitumine sõltub olukorra defineerimisest, ning definitsioon omakorda põhineb sellel, kuidas käsitatakse maailmakorraldust ja iseend selles. Lühidalt, see on tuletis subjekti sotsiaalreaalsusest. Mõisted, uskumused ja kujutelmad endast ja teistest, mis moodustavad paradigma, on ühiskondlike suhete organiseerimise ja juhtimise vahendid (Hirst 1983: 122).

Isik (subjekt) näeb maailma ja iseennast eriliselt positsioonilt. Maailma ja enesetunnetuse uurimine on tähtis rahva sotsiaalse käitumise ja koostoimimise (vastastikuse mõjustamise) mõistmiseks. Sel põhjusel on türkismiliikumise diskursiivse aspekti mõistmisel olulised sümbolid, kujutelmad ja mõisted, mille kaudu türkkluse kontseptsioon omandas teatava erilise tähenduse. Seda tuleb mõista nii, et Hallhuntide imaginaarmaailma astutakse mööda sümbolite, kujutelmade ja metafooride rada. Seda valdkonda uurides ollakse võimeline eristama nende ja teiste poliitiliste liikumiste imaginaarmaailma.

Hallhuntide ideoloogia on rahvuslik ideoloogia. Türkistid on alati vaadelnud oma liikumist rahvusliku liikumisena ja jaganud maailma "meiks" ja "nendeks" rahvuse põhjal. Seepärast ongi tähtis analüüsida teatavatesse mõistetes kätketud tähendusi ja sümboleid, mille abil on moodustatud rahvuse ja rahvusliku identiteedi kategooriad ning mille kaudu "mina" suhestab end teistega. Nagu teistegi rahvusluste puhul, etendavad rahvuslikku identiteeti, s.o türkkluse kätketud tähendused ja viis, kuidas seda kujutletakse, olulist osa nii liikumises endas kui ka suhetes teiste rühmitustega Türgis ja väljaspool. Türkismi-ideoloogia selgroo moodustab arusaam maailmast kui kultuuriliselt homogeensetest loomulikest üksustest, rahvustest (*budun*) koosnevast tervikust. Maailma käsitatakse konstitueerituna just rahvuste poolt; iga rahvuse alateadvuses peitub loomulik pürgimus suurusele ja hegemoniale (Atsız 1944a: 28). Suurusetaotlust vaadeldakse kui "loodusseadust" ja seda peetakse rahvuste igavese võitluse lät-

teks. Niisuguse loomuliku võitluse tagajärjeks on lõputu sõjaseisund rahvuste vahel (*ibid.*: 28–33). Türgi *budun*'i jaoks on sõjaseisund ka ainuke järjepidevuse vahend (Atsız 1952: 130; Milliyetçi... 1973: 455). See on loomulik maailmakorraldus.

Türkismi ideoloogias on *budun*'il eriline seisund indiviidi suhtes: nad on samastatud nõnda, et individid on täielikult alistatud rahvusele, selle huvidele, ideaalidele ja tungidele (Atsız; vt Günsör jt 1976: ccli). Siit johtub, et indiviidi ülimalt sihiks on andumus *budun*'ile, mis leiab lõpplahenduse tingimusteta eneseohverdukes: "Selle maa, selle lipu eest lase meid surra, ära lase meid ei mõtelda ega teada" (Atsız 1955: 22). Rahvust käsitatakse ülima kultuurilise, poliitilise ja majandusliku üksusena, ontoloogilise staatusega iseareneva entiteedina. See entiteet, millele omistatakse subjekti omadusi nagu teadvus, alateadvus, mälu, loomulik tung jne (Atsız 1944a: 28–33; 1947a: 23; 1951b: 100), on kõrgeim kõige oleva hierarhias. Niisuguse korralduse puhul on rahvus inimeste liigitamise põhiprintsiibiks. Samastamise aluseks on indiviidi suhe selle transsendentse reaalsusega. Ülim olend, rahvus, toimib "referentsipunktina", mille suhtes defineeritakse *enese* ja *teise* identiteeti, s.t rahvus on referentsi loomupärane paradigma.

Türkism kirjeldab rahvust eranditult *ırk*'i (rassi) alusel (Atsız 1932: 1; 1934e: 157). Kui rahvust peetakse samamõisteliseks rassiga, saabki viimasest liigitusalus. "Türklastele on rahvus verekusimus rohkem kui miski muu, seega selleks, et olla türklane, tuleb põlvneda türklastist [---] kel pole türki verd, pole türklane ka siis, kui ta ei kõnele ühtki muud keelt peale türki keele" (Atsız 1934e: 157). Veri seob isiku loomulikult viisil *budun*'iga. Samas on türkistid korduvalt kinnitanud, et nad ei ürita rahvuse määramist taandada kehaliste mõõtmiste ega laboratooriumikatsete andmetele (Atsız 1952: 123). Rassi käsitatakse ühtaegu nii füsiognoomia kui ka *vaimu ja tunde* küsimusena (Atsız 1934e: 158–160; minu rõhutus — A. N. Ç.). Verd ja hinge loetakse seesmiselt seotuks, verd peetakse moraali eksimatuks lätteks (Atsız 1950b: 41; 1956b: 60; Sancar 1976: 229). Ses mõttes on rassi kandjaks hing ja mitte keha. Järelikult eeldatakse seost ka rassilise puhtuse, rahvusmoraali tugevuse ja kultuuri vahel (Atsız 1942: 67; 1956b: 60).

Türe on kohustuslike reeglite kogum, mis sätestab kõiki suhteid *budun*'is (Atsız 1950d: 1; Kafesoğlu 1976: 327). Seose eeldamise tõttu vere ja moraali vahel saab rahvuse käitumiskoodeksist (*türe*'st) tema ainulisse verre kätketud rahvusvaimu väljendus. Türgi veri ilmneb türgi *türe*'s. Türgi *türe* on türkkluse väljendus. Vere ja vaimu ühtsus nihutab türkkluse (s.o turgi rassi) identifitseerimise moraali, toimimisviisi jne valda. Nii on rahvuslik ja rassiline identiteet määratud küll verest, kuid teda tuntakse moraalist ja tegutsemisest. Oluline on tuvastada see moraal, need väärtused ja toimimisviisid, mida türkistid seostavad türgi verega. Ainult nõnda on võimalik taibata, kuidas türkistlik ideoloogia jaotab inimesi kategooriatesse.

Türgi *türe* moodustavad kangelaslikkus ja eneseohverdus *ülkü* (ideaali) nimel, militarism, distsipliin ja rassism. *Ülkü* on iga rahva alateadvusse kätketud loomulik tung suuruse (hiilguse) ja hegemoonia poole (Atsız 1944a: 28). Rahva teadlike juhtide ja eestvõitlejate poolt tõstetakse *ülkü* alateadvusest teadvusse (Atsız 1947a: 23). Atsizi järgi toidab *ülkü*'d, rahvuse edasiviivat jõudu, veri, kangelaslikkus ja eneseohverdus, mis realiseerub vere, võitluse ja rahvusliku viha kaudu (Atsız 1944a: 32; 1950c: 53–54). Türklaste rahvuslik ideaal on kõikide türklaste liit esivanemate maal ning rahvusliku jõu ja hiilguse saavutamine (Atsız 1934d: 50). Türkistide arvates oli türgi ideaal minevikus tegelikult olemas — siis, kui *budun*'i korraldasid *türe* sätted (Atsız 1943a: 34).

Türkismi-ideoloogia järgi on türgi *türe* esindatud kangelaskujundeis türklaste idealiseeritud eepilisest minevikust. *Türe* illustreerimine niisuguste kujundite kaudu on tähtsate tagajärgedega. Rahvuse olemuse esitamise kaudu ajaloos omandab see rahvusiiduse *imago*, mis aitab kinnitada rahvust igipüsiva entiteedina. Kujutades ning selgitades rahvuse vaimu eepilises minevikus, puhtuse ajajärgul, kantakse puhtus, autentsus ja autoriteet üle ka neile rahvuslikele tunnustele. Kuldse ajastu moraal ja tegutsemislaad muutub seega “ehtsaks” türgi moraaliks ja käitumiseks ning annab parameetrid türkkluse hindamiseks kaasaja Türgis.

Päris selge on, et türkkluse kategooria moodustub nelja mõiste suhete koes: *budun*, *türe*, *ülkü* ja *irk*. Nende osa on otsustav türkistliku ideoloogia konstitutsioonis. Nimetatud neljast mõistest pärinebki “türklase” ja “türkluse” spetsiifiline tähendus. Et “türk-

lane" ja "türklus" ei saaks eksisteerida ega oleks mõeldavad ilma nende mõisteteta, siis sobiks neid nimetada türkismi-ideoloogia võtmesõnadeks (Ortner 1973: 1343). Nimetus "hallhunid", mille türkistid võtsid müütilisest minevikust, ei seo neid kuldse ajastu kangelastega üksnes viiteliselt, vaid ühendab nad kogu idealiseeritud mineviku ja selle väärtustega. Nimetades end hallhuntideks, rajatakse järjepidevus kuldse ajastu "ehtsate" türklastega. Tekitatud *imago*'st sugeneb eneseohverduks kui ideaal, samuti sõjakus, rassism ja soov olla rahvuse juhiks ja eestvõitlejaks. Nende endi moraal, väärtused ja käitumiskooideks samastatakse eeldatavalt rahvuse ehtsa moraaliga ja vaimuga, teisisõnu türklusega. Türklaste eeldatavate väärtuste iseloomustamine eepilise mineviku rahvuskangelaste kaudu võimaldab türkistidel pretendeerida oma ideede ja väärtuste autentsusele ja lõplikkusele türklaste jaoks. Näiteks nad mitte ainult ei väida, et absoluutne kuulekus ja range sõjaväeline distsipliin on "idealistliku liikumise" (*Ülkücü Hareket*) põhimõtteks, vaid kinnitavad ka, et see on ühtlasi türgi *türe* alus. Türgi *türe*'d peetakse "idealistliku liikumise" filosoofia alussambaks (Öner 1977: 71).

Lisaks legitimeerivale rollile omistab nimetus "hallhunid" türkistidele erilise seisundi türgi ühiskonnas. Hallhunid määratlevad end üldsuse juhtidena. Halli Hundi kujutamine püha avangardina või kogukonna valvurina on pärit türklaste müütidest ja eeposest. Türkistid rõhutavad, et Hall Hunt rahvajuhina ilmub alati raskuste ja kriisi päevil (Sancar 1976: 43). Nad kinnitavad, et "mõnikord tabab rahvust kriis; neil aegadel astuvad rahvuse seast esile moralistid, kes seavad moraaliga jalule" (Atsız 1940a: 1). Hallhunid peavad ennast nendeks, kes juhivad ja ülendavad rahvust samal viisil nagu Hall Hunt türgi eeposes. Moodne Türki väidetakse olevat kriisiseisundis, ja et moraaliga peetakse rahvuse aluseks, siis hinnatakse võitlust Türgis kui türgi rahvuse võitlust elu ja surma peale (Öner 1977: 127).

Idealistlik Türki Noorsugu [Hallhunid], olles seotud rahvuse väärtuste ja vaimuga, on rahvuse avangardiks selles võitluses türki rahvuse nimel [---] Need noored inimesed loovutavad oma elu ülima siirusega Türki riigi ellujäämise ja õitsengu nimel (Öner 1977: 127).

Nad on rahvusliku ideaali sõdalased (Öner 1977: 61). Nagu Hall Hunt minevikus, nii tahavad nemadki juhtida oma rahva kriisist välja. Lühidalt, hallhuntide nimi loob türkistidele tausta, mis võimaldab olevikku mõista ja tõlgendada tema seotuses minevikuga. Kui kauges mineviku "vaim" on see, mis määrab türkkluse parameetreid, siis kehtestab see türgi rassi ja vaimsuse kuldajastu nihhasti õigustatud tomimisviisid ja -vahendid igipõliste türgi ideaalide saavutamiseks kui ühtlasi ka kriteeriumid inimeste jagamiseks "türklasteks" ja "mittetürklasteks". See nimi paigutab hallhuntide vaenlased ümber kaugesse eepilisse minevikku, ajaloolise vaenu kvaliteedid ja seaduspärasused kantakse aga üle vasakpoolsetele.

"TÜRKLASED" "MITTETÜRKLASTE" VASTU

Türkistide ja vasakpoolsete (türgi termineis kommunistid ehk *kommünistler*) antagonism on juhtiv teema türkistlikus ideoloogias. Vastasseis on valitsenud nende suhteid kogu Türgi Vabariigi aja. Õigupoolest on antikommunism ainuke muutumatu tunnus, mis hõlmab kõiki türkistlikke grupeeringuid. Kummati on diskursuse puhul, milles "rass" moodustab põhilise liigitusaluse, raske mõista lepitamatu konflikti väidet kahe ilmesti ühist päritolu grupi vahel.⁸ Seda konflikti — nii, nagu seda sõnastatakse türkistlikus kirjanduses — on võimatu mõista, kui ei peeta silmas "türklase" tähenduse kujunemist türkistide ideoloogias. Vastasseis türkistide ja vasakpoolsete vahel mõtestatakse koos "türklase" ja "türkluse" määratlemisega. "Mis tahes tähenduse loomine on erinevuste süsteemi loomine" (Laclau 1980: 87): mõistmaks opositsiooni türkistide ja vasakpoolsete vahel, tuleb tähelepanu koondada sellele, kuidas nad on kujundatud erinevuste süsteemina. Laclau (1980: 89) formuleerib antagonistliku diskursuse suhet vasturääkivusena vormis $A : \text{mitte-}A$, — erinevalt opositsioonilisest suhtest, mille vorm on $A : B$, kus A -l ja B -l on erinev sisu. Türkistide diskursuses järgib türkistide ja vasakpoolsete suhe esimest mudelit. Vasakpoolseil türkismi-ideoloogia kategooriana puudub omaenese

⁸Siin ma viitan mõistagi konfliktile diskursuse tasandil, mitte parem- ja vasakpoolsete antagonismi põhjustele.

sisu, see eksisteerib pelgalt eitavana. Niisugune antagonism on saanud võimalikuks tänu diskursuse käigus konstrueeritud teatavatele samaväärsusahelatele — need moodustavadki antagonismi olemasolu põhitingimused (Laclau 1980: 89).

Nagu öeldud, on rass see, mis moodustab türkistlikus diskursuses telgjoone “türklaste” ja “teiste” eristamiseks. Kummati osutub, et tulenevalt “õilsa türgi vere” ja türklasliku moraali eeldatavast seosest, samastatakse hallhunti, idealisti ja türkisti türklastega üldse. Hallhuntlus (türkism), mida peetakse türgi verre ja vaimu kätkevad “elu ürgelemendi” teostuseks, muutub seega türkise manifestatsiooniks. Neist samastustest johtuvalt samastatakse omakorda hallhuntidele omistatava moraali ja tegutsemislaadi eitamist mitte-türklastikkusega.

Kui suhted ja samastused on kord sel moel sõnastatud, saab võimalikuks rassiprintsiipi rikkumata “türklase” kategooriast välja arvata igaüht, kes ei järgi seda moraali või käitumisviisi. Inimene, kes päritolu poolest üldse ei erine türkistist, muutub seega altiks tähistusele “mittetürklane” pelgalt seetõttu, et ei mõtle ega tegutse nii nagu türkistid.

Türkismi vaimus ja moraalil olid määravaks nii võitlus kui ka eneseohverdus ideaalide eest ning rassism. Türkistide väitel on Türki vasakpoolsed hiilgusideaali, s.o kõigi türklaste liidu vastu (Atsız 1951a: 4; 1956a: 154). Liiatigi puuduvat neil türklastlik moraal: nad ei tunnista rahvuslikke pühadusi, eitavad minevikku, naeruväärivad rahvuse suurmehi (Atsız 1940b: 129). Enamgi veel, nad ei poolda eneseohverdust rahvuse ja rassi eest (Atsız 1934c: 144), mis on keskse tähtsusega tegu türkistlikus idealismis.

Olles seisukohal, et rahvused, mis ei taotle hiilgust, on määratud kadumisele (Atsız 1944a: 29–31), süüdistatakse vasakpoolsid ka vastuseisus rahvuse ellujäämisele. Türklase ülimaks sihiks ei saa olla miski muu kui rahvuse tõus. Ideaaliihalus on türgi vaimu lahutamatu osa, niisiis ei saa need, kes on rahvusideaali vastu, kuidagi olla türki verd. Nõnda väidavadki türkistid, et “kommunistid on rassiliselt degenererunud närukaelad, teadmata päritolu mittetürklased” (Atsız 1934e: 160).

Türkistid kinnitavad, et vasakpoolsed polegi türklased, vaid "kvaasitürklased": "Enamik Türgi kommuniste ei ole türklased, nad on kas türgistunud segaverelised või mittetürklased" (Atsız 1934a: 93). "Kvaasitürklased, isegi kui nad — tundmata oma sugupuus leiduvaid mittetürgi esivanemaid — peavad end ehtsateks türklasteks, ei ole türklased" (Atsız 1934e: 159). Niisuguseid inimesi loetakse hädaohtlikumaks kui neid, kes ei peagi end türklaseks. Et nende keel, usk, kodakondsus ei erine millegi poolest türklase omast, pääsevad nad kahtlust äratamata strateegiliselt tähtsatesse ametitesse, ja vere immanentsete rassiliste suundumuste tõttu nad lausa otsivat reetmisvõimalust (Atsız 1934e: 157). Avalikustatud testamendis hoiatab Atsız oma poega niisuguste kvaasitürklaste eest: "Kogu kurjus, mille all Türgi on kannatanud, on tulnud pseudotürklastest, kes pole türgi verd. Pidage neid hullemaks kui võõraid [---] kui nad peaksid saama kõrgetele kohtadele, ärge kõhelge end ohverdamast selleks, et neid tappa" (Suver 1976: 59).

Hallhuntidele iseloomulike joonte puudumise tõttu võrdsustatakse vasakpoolsed mittetürklastega ja häbimärgistatakse türgi rassi ja rahvuse vaenlasina. Et rasside vahel valitsevat vältimatult loomupärane vastuolu, siis omandab türkistide ja vasakpoolsete vaheline konflikt rassilise antagonismi vormi ja nende võitlus muutub võitluseks türgi rahvuse eluõiguse eest (Sancar 1976: 210).

Rassism, võitlus ja eneseohverdus rahvusliku idee eest kuuluvad Türgi *türe* olulisimate atribuutide hulka. Et *türe* on ainsaks vahendiks, mis võib tagada rahvusliku ideaali (*budun*'i) tõusu, siis vastavalt *türe* rassismi-põhimõttele tuleb kõrvaldada kogu võõrast verd rahvas. See on põhjus, miks Atsizi järgi "astuvad türklased igal ajal, igal pool ja kõigi vahenditega võitlusse kommunistidega" (Atsız 1950b: 42): vastavalt türkismile tuleb kommunistid hävitada. Oluline on see, et võitlust vasakpoolsete vastu sõnastatakse rahvusliku identiteedi, türkluse mõistetes: "türklus on vaen "türklusevaenu" vastu" (Atsız 1952: 130). Türkistide ja türklaste, hallhuntide ja türklaste samastamine muudab mis tahes opositsiooni või reaktsiooni hallhuntide või türkistide vastu vaenuks türklaste vastu. Hallhuntide või türkistide vaenlastest saavad türklaste vaenlased (Sancar 1976: 39, 210). Selle tulemusena

saab vaenulikkusest hallhüntidega opositsioonis olevate inimeste vastu türkluse kriteerium. "Rahvuslike ideaalide poole pürgijais peab leiduma armastuse kõrval ka vihkamist. Kes kõneleb türklaste rahvusideaalist, selles peab lisaks armastusele türklaste vastu olema ka viha Moskva vastu. Taipamaks, et armastada türklasi tähendab vihata Moskvat [---] pole vaja kuigi sügavaid teadmisi" (Atsız 1950c: 53–54). Tänu sellele türklaste armastamise ja mittetürklaste, eriti venelaste vihkamise sidumisele on vihast vasakpoolsete vastu — keda sageli nimetatakse "moskoviitideks" (Atsız 1952: 132) — saanud türkluse mõistesse kuuluv komponent.

Türkistlikus diskursuses on ilmselgelt kaks poolust — paigutatuna piki rassitelge kahe samastuste hulgana. Uhel pool samastus hallhündid = türkistid = türklased, teisel pool vasakpoolsed = mittetürklased.⁹

Kummati puuduvad vasakpoolseil ehk mittetürklastel omaene iseloomulikud tunnused, nad eksisteerivad pelgalt hallhüntidele omistatud tunnuste negatsioonina. Vasakpoolsed esinevadki türkismi-ideoloogias ainult eitusena.¹⁰ Kahe teineteist eitava kategooria määravad tunnused võib lühidalt kokku võtta järgmiselt:

⁹Silma torkab ka inimeste ja loomade erinevuse rõhutamine türgi kirjanduses. See eristus võib esmapilgul paista opositsioonina, kuid osutub hoolikamal vaatlusel kontradiktorseks suhteks: kaks maailma on suhestatud antagonistlikult. Diferentseerimine põhineb sellel, mis inimesel on ja loomal ei ole. Tunnustena, mis eristavad inimest loomast, nimetatakse järgmisi: inimesel on rahvus (Atsız 1943d: 42–43), ta on teadlik minevikust (Atsız 1969a: 80), tal on väärtused, kumbed, distsipliin (Atsız 1975: 146) ja pühendumus; ning eelkõige — inimolendid teavad, et nad peavad end ohverdama tuleviku ja ideaali nimel (Atsız 1962: 151; Sancar 1976: 131). Loomad on silmanähtavalt määratletud liigina nende tunnuste puudumise alusel. Nõnda polegi üllatav, et need kaks poolust, inimene ja mitteinimene, paigutuvad kontradiktorseste samastustena: väide "inimene on inimene sedavõrd, kui ta on rahvuslane" (Sancar 1976: 12) nõuab teist samastust — mitterahvuslased on mitte-inimesed.

¹⁰Vasakpoolsete ainsad omadused peale nimetatud eituseseisundi on individualism ja internatsionalism. Need tunnused ei muuda türkistide ja vasakpoolsete suhet antagonismist opositsiooniks. Need omadused on sügavalt vastuolus türkismi-ideoloogia ontoloogiaga, milles ülimalks

Vasakpoolsete kategooria (mõiste) on türkismi ideoloogias mõttetu (täenduseta) ilma "türklase" mõisteta, sest üks on teise eitus. Türkismi-ideoloogia raames tähistab vasakpoolsus vaid vastasjõudu. Kummati on see vastasjõud, nagu rõhutavad Laclau (1980) ja Colletti (1975), haaratud teise poolusesse. Kumbki poolus ei ole miski omaette või "iseenesest": kumbki on teise eitus. Seepärast moodustab vasakpoolsete kategooria "türklase" ja "türkluse" mõistega ühtse terviku. Nad on lahutamatuult teineteisesse integreeritud. Türkistlikus ideoloogias ilmneb kaks poolust, mis on konstitueeritud kahe samaväärsuskomplekti abil ja kus üks poolus on teise eitus. Laclau järgi (1980: 93) on tegemist antagonismidiskursusega, mis jagab ideoloogiavälja kaheks kontradiktoorseks ekvivalentside süsteemiks. Türklaste ja mitte-türklaste vastuolu väljendub rassilise antagonismina.

Niipea kui samastused on sel moel sätestatud, saavad tühe või teise poolusega seostatavatest sümbolitest antagonistlike kogukondade ja antagonismi enda tähistajad. Teatud muusikariistad, joogid, rõivad, muistne türgi spordiala või eriline soeng ja vuntsid, mis mingil viisil assotsieeruvad türkistidega, muutuvad türkluse sümboliks. Nad hakkavad tähistama türkiste kui tervikut neid eitavate vasakpoolsete vastu. Kokkuvõttes, türkistide mõtteilmas on "türklasena" tematiseeritud subjekt konstitueeritud antagonistlikus ideoloogiaväljas: ta käsitab maailma selle vastuolu kaudu ning ta kogemus mõtestatakse ideoloogia kaudu. "Türklane" või "hallhunt" märgib kontseptuaalset kategooriat ning "annab vahendid inimeste jagamiseks gruppidesse ja gruppide määratlemiseks üksteise suhtes: liigitamine on abiks koostoimimise sisu ja parameetrite määratlemisel" (Johnson 1977: 157–58).

Türkistliku liikumise tähistustemõõtme kindlakstegemine on oluline samm selle liikumise mõistmiseks. Siiski tuleks lisaks analüüsida ta eksistentsitingimusi türgi ühiskonnas — nii diskursiivseid kui mittediskursiivseid. Üksikisik asub alati toimivate diskursuste väljas. Mõistmaks türkistliku ideoloogiga veetlust, ise-

olevuseks ja väärtuseks on rahvus: rahvuses lahustumata inimest ei eksisteeri. Türkism on antiindividualistlik ja säärases ideoloogias on individualismi sisu puhtnegatiivne. On ilmne, et ka internatsionalism on vastuolus türkismi põhieeldusega, mille järgi rahvused on loomult antagonistlikud.

äranis noorte jaoks, tuleks uurida seda liikumist ühiskonnas toimivate diskursuste taustal ning pooldajate kultuuriliste ja psühholoogiliste vajaduste seisukohalt, mida see ideoloogia rahuldab. Sellega peab kaasuma ka mittediskursiivsete tegurite analüüs, s.o liikumises osalejate sotsiaalse ja majandusliku seisundi uurimine. Oma lõppkokkuvõttes juhiksin tähelepanu ühele otsustava tähtsusega diskursiivsele tegurile, mis osalt seletab türkistliku ideoloogia laia kõlapinda — nimelt ametlikule rahvuslikule diskursusele. Ametlikul rahvuslikul ideoloogial oli oma osa türkistliku ideoloogia edu ettevalmistavate tingimuste loomisel kahel tasandil: ontoloogilisel ja sümbolilisel.

Kuigi ametlik rahvuslik ideoloogia on Vabariigi päevil muutunud, on siiski säilinud "rahvuse" ülimuslikkuse tunnustamine koos selle tunnistamisega kõigi sotsiaalsete tegurite allikaks. Sellest tulenevalt moodustab rahvuslik-patriootilise moraali ülistamine ja rahvuslike väärtuste idealiseerimine Türgi poliitilise kultuuri olulise tunnuse. Samad väärtused on olnud ja on praegugi domineerivad ka hariduspoliitikas.

Lisaks on ametlik diskursus populariseerinud ideed rahvuse teadvust ja tahet kehastavast rahvuse vaimsest juhust. Erakordse intuitsiooni ja läbinägelikkusega erakordselt siirad inimesed "on rahvusliku eetose tõelised esindajad ning progressi käivitajad" (Berkes 1959: 30). Türkistlikus diskursuses on mitmel puhul esile tõstetud noorsugu kui rahvuse avangardi.¹¹ See mõte, mida veelgi tugevdati traditsionaalkultuuri vägilaskujudega,¹² rajas konteksti nooruse enesetunnetuseks türkismi ideoloogias. Hallhunid ei ole mitte üksi jäetud oma maa päästmise missiooniga:

¹¹Noori peeti niihästi tõekandjaks kui ka nendeks, kelle kätte oli riigikorra saatuse usaldanud Atatürk (Mardin 1978: 20). Pole põrmugi juhus, et viited Atatürgi kuulsale pöördumisele noorsoo poole leiavad laia rakendust türkistide kirjatöödes.

¹²Mardin märgib, et "mõte suuri tegusid kordasaatvatest sangaritest on pidev latentne teema Türgi ühiskonnas" (1978: 241). Ta rõhutab, et "eepiline sangarikuju" on silmatorkavalt esindatud türgi rahvaluules, ja selle tähtsust sotsialiseerumisprotsessis. Samuti peab Mardin tähelepanuväärseks fakti, et "põhikoolis esitatakse Türgi vabariigi rajajaid sellesamas valguses" (*ibid.*).

kõik noorterühmad, kaasa arvatud vasakpoolsed, peavad seda oma ülesandeks.

Sümboolikavaldkonnas on ametliku rahvusliku diskursuse kaudu populariseeritud mitmeid nimesid ja sümboleid islamieel-
sest minevikust, kuigi sootuks teistel kaalutlustel kui türkismil
või rassismil. *Bozkurt, Turan, Kızılelma, Ergenekon* ja *Ötüken*
on turgi minevikku esindavate sümbolitena laialt levinud Kesk-
Aasias. Neid võib kohata õppekavva kuuluvais lasteluuletusis
ja muinasjutudes. Sestap on türkismidiskursus toetunud teatud
määral sümboliterepertuaarile, mida on levitanud ametlik rahvus-
lik ideoloogia. Ses mõttes võib öelda, et türkistlik ideoloogia
kasutab ära rahvale teada-tuntud sümbolid ja sõnavara — aga
hoopis teistsuguses vormis ja uute assotsiatsioonidega. Lühidalt,
selle nooruse, keda türkistid hõisates on tervitanud “hallhuntide-
na”, moodustavad inimesed, kelle puhul rahvuse teadvustamist
ülima tõelusena on võimendanud ametlik ideoloogia rahvahari-
duse kaudu. Need on inimesed, kelle sotsialiseerumisprotsessi
üle on valitsenud eepiline sangarikuju. Seega on ametlik diskur-
sus kujundanud olulise tingimuse selleks, et teatav osa noortest
võtaks türkismi-ideoloogia omaks.

Kuna türkism ja teisedki ideoloogiad Türgis, nagu ametlik rah-
vuslus, mitmesugused vasakpoolsed ja religioossed ideoloogiad,
on kujunenud tihedais vastatikutest suhetes, siis türkismi-ideoloogia
külgetõmbavuse taga peituvate tegurite paremaks mõistmiseks
tuleks uurida kõigi nende diskursuste suhteid omavahel. Siin ni-
metatutest kaugemale minevaid järeldusi nende ideoloogiate dü-
naamika kohta võib teha üksnes arvestades kõigi Türgi sotsiaal-
sete, poliitiliste ja majanduslike jõudude tausta ja paigutust.

Kirjandus

- A t s i z, H. Nihal 1932. Milli Uyanıklık. — *Atsız Mecmua*, nr 13, lk 1
A t s i z, H. Nihal 1934a. Komunist, Yahudi, Dalkavuk. — *Orhun*, nr 5,
lk 93–94
A t s i z, H. Nihal 1934b. Cihan Tarihinin En Büyük Kahramanı: Kür
Sad. — *Orhun*, nr 6, lk 111–113
A t s i z, H. Nihal 1934c. Yirminci Asırda Türk Meselesi: Türk Bir-
liği. — *Orhun*, nr 7, lk 141–144

Hallhunid metafoorina

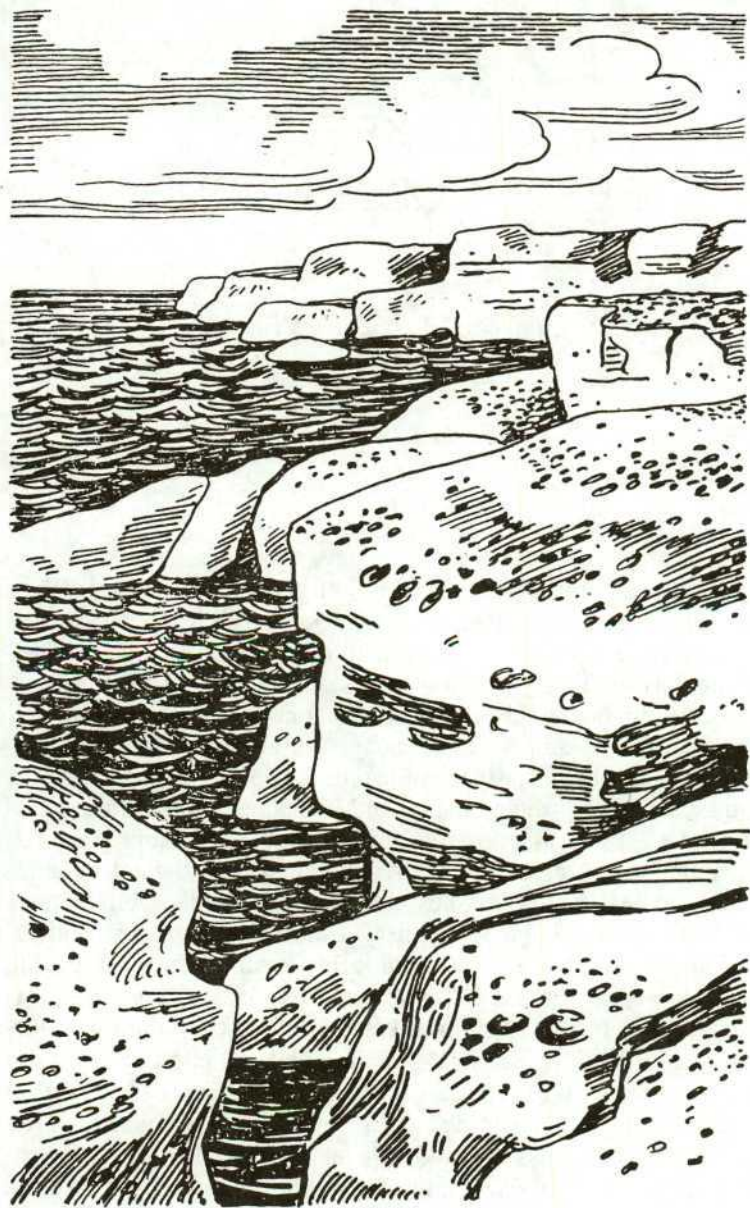
- A t s ı z, H. Nihal 1934d. Türk Birliği. — *Orhun*, nr 8. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 46–50)
- A t s ı z, H. Nihal 1934e. Yirminci Asırda Türk Meselesi: Türk Irkı=Türk Milleti. — *Orhun*, nr 9, lk 157–160
- A t s ı z, H. Nihal 1940a. Ergenekon'dan Çıkan Bozkurt. — *Bozkurt*, nr 3, lk 1
- A t s ı z, H. Nihal 1940b. Kan ve Uruk Şartı. — *Bozkurt*, nr 6, lk 129–130
- A t s ı z, H. Nihal 1942. Türkçülükte Ahlak. — *Bozkurt*, nr 5. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 64–67)
- A t s ı z, H. Nihal 1943a. Türkçülük. — *Orhun*, nr 7. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 34–36)
- A t s ı z, H. Nihal 1943b. En Sinsi Tehlike. — Atsız (toim.), *En Sinsi Tehlike*. İstanbul: Aylı Kurt, lk 45–53
- A t s ı z, H. Nihal 1943c. Savaş Aleyhtarlığı. — *Orhun*, nr 12. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 116–117)
- A t s ı z, H. Nihal 1943d. Üç Rejim. — Atsız (toim.), *En Sinsi Tehlike*. İstanbul: Aylı Kurt, lk 38–44
- A t s ı z, H. Nihal 1944a. Ülküler Taarruzidir. — *Orhun*, nr 14. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 28–33)
- A t s ı z, H. Nihal 1944b. Başvekil Saraçoğlu Şükr'ye Açık Mektup. — *Orhun*, nr 15. (Kordustrükk: Güngör *et al.*, *Atsız Armağan*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1976, lk xxv–xxxı)
- A t s ı z, H. Nihal 1944c. Başvekil Saraçoğlu Şükr'ye İkinci Açık Mektup. — *Orhun*, nr 16. (Kordustrükk: Güngör *et al.*, *Atsız Armağan*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1976, lk xxxı–xlıı)
- A t s ı z, H. Nihal 1947a. Kızıllema. — *Kızıllema*, nr 1. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 23–27)
- A t s ı z, H. Nihal 1947b. Milli Mukaddesat Düşmanları. — *Altın-Işık*, nr 2, lk 12–14
- A t s ı z, H. Nihal 1950a. Dışarıdan Gelmemiş Tek Düşünce. — *Orkun*, nr 2. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 32–40)
- A t s ı z, H. Nihal 1950b. Türkçü Kimdir? — *Orkun*, nr 3. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 41–44)
- A t s ı z, H. Nihal 1950c. Tarihin Barışmaz Düşmanları. — *Orkun*, nr 5. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 51–56)
- A t s ı z, H. Nihal 1950d. Türkiye'nin Türkleşmesi. — *Orkun*, nr 10, lk 1
- A t s ı z, H. Nihal 1951a. Milli Birlik. — *Orkun*, nr 21, lk 3–4
- A t s ı z, H. Nihal 1951b. Tarih Şuuru. — *Orkun*, nr 29. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 100–108)

- A t s ı z, H. Nihal 1952. Veda. — *Orkun*, nr 68. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 121–138)
- A t s ı z, H. Nihal 1955. Türk Ülküsü. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 20–22.)
- A t s ı z, H. Nihal 1956a. *Türk Ülküsü*. İstanbul: Burhan Basım ve Yayınevi
- A t s ı z, H. Nihal 1956b. Türk Ahlakı. — Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 60–63
- A t s ı z, H. Nihal 1962. 30 Ağustos ve Türk Kara Ordusu. — *Milli Yol*, nr 31. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Tarihinde Meseler*. İstanbul, 1975, lk 147–151)
- A t s ı z, H. Nihal 1963. Türk Kara Ordusu Ne Zaman Kuruldu. — *Orkun*, nr 18. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Tarihinde Meseler*. İstanbul, 1975, lk 143–146)
- A t s ı z, H. Nihal 1969a. Malazgirt Savaşının 900. Yıldönümü ve Milli Kültür. — *Ötüken*, nr 92. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Tarihinde Meseler*. İstanbul, 1975, lk 80–87)
- A t s ı z, H. Nihal 1969b. Malazgirt Savaşının 900. Yıldönümü. — *Ötüken*, nr 93. (Kordustrükk: Atsız, H. N., *Türk Tarihinde Meseler*. İstanbul, 1975, lk 76–79)
- A t s ı z, H. Nihal 1973. *Bozkurtlar*. İstanbul: Ergenekon Yayınları
- A t s ı z, H. Nihal 1975. *Türk Tarihinde Meseler*. (1980. a vâljaanne.) İstanbul: Ergenekon Yayınları
- B e r k e s, Niyazi 1959. Translator's Introduction. — Berkes, N. (toim.), *Nationalism and Westwrn Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. New York: Colombia University
- B e r k e s, Niyazi 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press
- C o l l e t t i, L. 1975. Marxism and the Dialectic. — *New Left Review*, nr 93, lk 3–29
- G ü n g ö r, E., M. Hacıeminoğlu, M. Kafalı, O. Sertkaya (toim.) 1976. *Atsıza Armağan*. İstanbul: Ötüken Yayınları
- H a n d e r s o n, A. 1945. The Pan-Turanian Myth in Turkey Today. — *Asiatic Review*, nr 90, lk 88–92
- H e k i m o ğ l u, A. Ş. [=Neviye Çağlar] 1985. *The Greywolves: A Study of a Nationalist Ideology in Turkey*. (Käsikiri: magistriväitekirja teesid, McGill'i ülikool)
- H i r s t, P. 1983. Ideology Culture and Personality. — *Canadian Journal of Social Theory*, nr 7, lk 118–130
- J o h n s o n, Nels. 1977. *Uthman's Shirt: Aspect of Palestinian Refugee Ideology*. (Doktoriväitekiri, McGill'i ülikool)

Hallhündid metafoorina

- Kafesoğlu, I. 1976. Türk Devleti. — Güngör *et al.*, *Atsız Armağan*. İstanbul: Ötüken Yayınları, lk 307–353
- Lacrau, Ernesto 1980. Populist Rupture and Discourse. — *Screen Education*, 1980–1982, lk 87–93
- Landau, J. 1974. *Radical Politics in Modern Turkey*. Leiden: E. J. Brill
- Landau, J. 1981. *Panturkism: A Study of Turkish Irredentism*. Connecticut: The Shoe String Press Inc.
- Lewis, B. 1968. *The Emergence of Modern Turkey*, 2. tr. London: Oxford University Press
- Mardin, Şerif 1978. Youth and Violence in Turkey. — *Archives européennes de sociologie*, nr 14 (II), lk 229–254
- Milliyetçi Hareket Partisi İstanbul İl Gençlik Örgütü 1973. — *50. Yıla Doğru*. İstanbul: Ergenekon Yayınları
- Ortner, Sherry B. 1973. On Key Symbols. — *American Anthropologist*, nr 75, lk 1338–1345
- Parla, Taha 1981. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876–1924*. (Doktorivätekiri, Columbia ülikool)
- Sancar, Necdet 1976. *Türkçülük Üzerine Makalerer*. Ankara: Töre-Devlet Yayınları
- Sertkaya, O. F. 1976. Hüseyin Nihal Atsız, Hayati ve Eserleri. — Güngör *et al.*, *Atsız Armağan*. İstanbul: Ötüken Yayınları, lk i–cxii
- Shaw, S., E. Shaw 1977. *The History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. II kd: *Reform, Revolution and Republic. The Rise of Modern Turkey, 1808–1975*. Cambridge: Cambridge University Press
- Suver, Akkan 1976. *Nihal Atsız*. İstanbul: Su Yayınları
- Tümtürk, İsmet 1956. Nihal Atsız Hakkında Birkaç Söz. — Atsız, H. N., *Türk Ülküsü*, İstanbul, 1956, lk 5–19
- Öner, Sakin 1976. *Nihal Atsız*. İstanbul: Toker Yayınları
- Öner, Sakin 1977. *Ülkücü Hareketin Meseleleri*. İstanbul: Toker Yayınları

AYŞE NEVIYE ÇAĞLAR (sünd. 1958) on õppinud İstanbuli Boğaziçi ja Montreali McGilli ülikoolis; viimases kaitses 1994 doktorikraadi antropoloogia alal. Praegu töõtab assistendina Berliini Vaba Ülikooli Etnoloogia Instituudis. Avaldanud migratsiooni, natsionalismi, diasporaa ja tarbimise probleeme käsitlevaid teadustõid.



VAMBOLA MAAVARA. Araali meri. Lazarevi saare rannik. 1976

TÜRGI KEELEST EESTIPOOLSE PILGUGA

Angelina Tšaikovskaja

Oriendi eksootilistest keeltest on türgi keel tänapäeval kõige euroopalikum, ja seda nii oma kõla kui kirjaviisi poolest. Ladinataähestiku põhjal loodud graafika kehtestamine oli üks tähtsamaid noore Türgi Vabariigi uute seaduste reas. Osmani islamiimpeeriumi lagunemisel loobuti ka araabia kirjast; pigem küll pragmaatilistel kui poliitilistel põhjustel: nimelt oli osutunud ületamatuks araabia kirjasüsteemi ja türgi keele foneetilise struktuuri sügav vastuolu; sellele ei suudetud lahendust leida mitme sajandi kestel. Ükski äraproovitud katse reformida araabia graafikat, et muuta see türgi keele kõlaga sobivamaks, ei andnud rahuldavaid tulemusi. Milles seisnes see vastuolu? Põhimõtteliselt türgi ja araabia keele kogu foneetilise ja morfoloogilise süsteemi tüpoloogilises erinevuses: araabia kirjaviis oli loodud just araabia keele tarvis, arvestades just selle keele omapära, mis on nii geneoloogiliselt (araabia on semiidi keel) kui ka morfoloogiliselt (türgi — aglutinatiivne, araabia — flektiivne keel) täiesti erinev türgi keelest. Kõige olulisemaks probleemiks oli türgi keele kaheksa vokaali kirjalik tähistamine, sest araabia graafikas vokaale algselt ei tähistatud. Selleks ei olnud vajadustki, sest kolme araabia keele ürgvokaali (*a, u, õ/i*) asend sõnastruktuuris on loogiliselt üsna täpselt reglementeeritud. Teiseks takistavaks teguriks võib pidada kahe keele konsonantide sobimatust: araabia keeles on külluses selliseid kaashäälikuid, mille erinevusi ei suuda hästi tajuda türgi

kõrv ega kõri, ja vastupidi: puuduvad need, mis on iseloomulikud türgi keelele. Vastavalt sellele eristus ka graafika. Näiteks ühele türgi *h*-häälikule oleks võimalik vasteks valida üks kolmest araabia keele vastavast tähest, samasugune olukord on tähtedega *s*, *z*, *t*, *d*; oli muidki probleeme. Kirjaviisi reformimisel kasutati araabia šriftis nn diakriitilisi märke — punkte ja lühijooni rea all ja rea kohal vastava kaashääliku juures —, mis leutati 7. sajandil Koraani teksti kanoniseerimisel ja mida hiljem täiendati seoses pärsia keele üleminekuga araabia kirjaviisile. Reformimise edukust takistas tõsiselt asjaolu, et klassikalist osmani kirjakeelt iseloomustas tohutu hulk araabia ja pärsia päritolu laensõnu (kuni 85%), mida tuli kirjutada vastavalt nende oma ortograafia reeglitele, sest sakraalne arabiakeelne sõna pidi säilitama ilmtingimata oma algupärase kuju, mis iganes teistsugu keeli selle ümber ka asetuda võis. Samal põhjusel ei suudetud loobuda “liigsetest” tähtedest, sest neid tuli kasutada araabia sõnade tähistamiseks; ei tohtinud ka oluliselt muuta nende funktsioone ega sisse tuua uusi kujusid kasvõi vokaalide tähistamiseks, sest araabia kirjaviisilegi langes Koraani pühaduse kiirgus, mis kaitses ka kirja puutumatumust ja puhtust. Alles siis, kui oli kukutatud nii sultanaat kui ka kaliifaat (muide oli Osmani sultan sajandeid olnud ühtlasi kaliif, kõigi moslemite vaimulik juht kuni impeeriumiajastu lõpuni) ja tekkis rahva vabadusvõitluse tulemusena ilmlik riik, sai võimalikuks muuta oluliselt nii keelt kui ka selle kirjaviisi. Kõik need ajaloolised sündmused, mis toimusid Esimese maailmasõja järel, olid omavahel tihedalt seotud ja kulgesid paralleelselt: a) sihikindel uue euroopaliku riigi loomine, b) riigi ja religiooni lahutamine — Türki Vabariigis on kõik konfessioonid võrdsed ja valitsusest sõltumatud, c) uue türgi kirjakeele kujundamine ja juurutamine — selleks anti välja vastavad seadused ning nende elluviimiseks käivitati pikaajaline poliitiline programm, mis realiseerub ka praegu vastavate institutsioonide tegevuses ning perioodiliste väljaannete kaudu, d) uus riietumisviis — päevavalgele tuli *tšadraa* ja *parandžaa* alt Naine, omaenda kujuga ja avatud näoga; muutus ka meesterahvas, kes loobus keskaegsest turbanist, laiadest siidipükstest ja fessist: prantsuse ülikond seljas ning briti kaabu peas, astus ta otse Läände, kus hakkas usinalt õppima nii keeli kui ka kultuuri. Seega oli ladina tähestik euroopaliku arengu-

suuna sümboliks. Paradoksaasel viisil kaasnes just sellega oma rahvusidentiteedi teke. Haritlaskond hakkas hoogsasti õppima ja uurima oma rahva keelt, kunsti, folkloori. Klassikalise osmani kirjakeele rafineeritus, põlisrahva keelest võõrdumine mõisteti hukka (vägagi kunstlikus segakeeles kirjutatud teosed olid arusaadavad kõrgematele kihtidele, jäädes mõistmatuks salakirjaks lihtrahvale) ja alustati laiaulatuslikku puristlikku keelepuhastust. Võõrsõnadest vabanemine ja nende asendamine päristürgi sõnade ja lausekonstruktsioonidega tähistas uut kirjakeelt. Sõna *türk*, mis alles hiljuti märkis maamatsi, kelle tahumatut keelt põlati, sai uue elu auväärse rahvusnimetusena. Puristlik keelepoliitika on jõus ka nüüdsel ajal, kuid praegu on kaitsekihid pööratud lääne poole, kust massimeedia kanalite kaudu tungib sisse prantsuse, inglise ja saksa kõnepruuk. Öigekeelsuse piirivalves on *Türk Dili Kurumu* 'Türgi Keele Ühing', keele- ja kirjandusteadlaste riiklik organisatsioon, mis jälgib olukorda ja pakub omapoolseid lahendusi.

*

Klassikalisest islami minevikust on türgi keele ajaloos hoopis olulisem tema kuuluvus türgi-tatari keelkonda, ja seega päritolu suure altai ja veel suurema uurali-altai keeltepere väidetavast ühtsusest. Iidsed türgi-tatari hõimud kasutasid omapärast graafikat juba 6. sajandil — arheoloogiliste andmete järgi on nii vanad kõige varasemad kirjalikud leiud Mongooliast ja Siberist Orhoni ja Jenissei jõgikonnast. Need avastas ja avaldas 1730. aastal Rootsi ohvitser Philipp Johann von Strahlenberg, kes oli sattunud Poltaava lahingus Vene sõjavangi. Ta pööras tähelepanu suurtele raudkividele, millel olid kirjad, esmapilgul vanaskandinaavia ruunikirjade moodi. Alustati uurimisi ja otsinguid, mis on kestnud läbi nõukogude aja. Teadlased tegid üsna ruttu selgeks, et tegemist on senitundmatu keelega. Taani professor Vilhelm Thomsen ja saksa päritolu vene professor Wilhelm Radloff dešifreerisid tekstid aastail 1893–1894: tegemist on vanapärase türgi-tatari keelega 8. sajandist. See on nüüd tuntud kui Orhon-Jenissei ruunide va-

natürigi keel.* Kirjaviisi päritolu on vaieldav (oletatavasti sogdi kirja vahendusel iidsest aramea tähestikust), türgi-tatari hõimud kasutasid enne islamiseerimist ka teisi graafikaid. Nende põliskodumaa asus Sise-Aasia idaosas, mongolite, mandžude ja hiinlaste läheduses: sajandite kestel liikusid nad rändrahvastena läbi Siberi, Uurali, Kesk-Aasia, Volgamaa Euroopa poole.

Väike-Aasiasse jõudsid türgitatarlaste oгуusi ja kõpštšaki hõimud umbes tuhat aastat tagasi. Kümne aastaga vallutasid nad peaaegu terve Bütsantsi riigi, moodustasid seal oma beilikke ja sultanaate; neist suurim oli seldžukkide oma. Sõdides ja ühinedes kohalike rahvastega, panid seldžukid aluse türgi rahvale, kes astus maailmaajaloo areenile 14. sajandil Osmani riigina. Väike-Aasia loodeosas asuvast väiksest vürstiriigist sai üheainsa sajandi jooksul maailma võimsaim imperium, mis hõlmas alasid Viinist kuni Adenini ja Bagdadist Alžeeriani. Osmani riik eksisteeris kuni 1920. aastani. Kõige varasemad vanaosmani kirjakeele mälestised on pärit 13. sajandist: need on teosed, mis kuuluvad Sultan Veledile, ülikuulsa pärsia müstiku ja sufistliku mevlevii ordu asutaja Dželaleddin Rumi pojale. Türigi keelt on peetud just selle riigi keele järeltulijaks.

Viimasel ajal on olukord muutumas. Küsimusele, mida nimetada kaasaegseks türigi keeleks, ei olegi enam kerge vastata. Kõik oleneb sellest, kuidas suhtuda teistesse türigi-tatari keeltesse: tšuvaši, tatari, baškiiri, karaiimi, kumõki, karatšai-balkaari, krimmitatari, nogai, karakalpaki, kasahhi, gagauusi, aserbaidžaan, turkmeeni, usbeki, uiguuri, tuva, karagassi, jakuudi, hakassi, šori, altai, sarõ-uiguuri, kirgiisi. . . Loetelu võiks jätkata. Kas on need sugukeeled või ühe türigi keele murded?

Keele ja murde vahelised suhted on igas keelkonnas üsna keerulised. Nõukogude ajal eristatud keeli on hiljem hakatud ühenda-

*Ott Kursi mõjul on kõrvale jäämas traditsiooniline keelkonnani-metus "türigi-tatari", mille asemel näiteks *Eesti Entsüklopeediaski* on "türgi". Allakirjutanu väitis küll, et tekib segadus, "türgi" ja "türgi" eristamine võib osutada raskeks (nagu seda nüüd meie ajalehtedest pahatihti näemegi), kuid jäi alla. Igatahes on Orhoni-Jenissei ruunide keelt küll aina nimetatud "vanatürigi" keeleks (*Alttürkisch*), tahtmata seda otseselt ühendada tänapäeva türigi keelega. Angelina Tšaikovskaja on oma tekstis kasutanud sõnakuju "türigi-tatari" vana traditsiooni kohaselt. A. K.

ma ürgsest ajast pärit "kesktürgi" tuumkeele ümber. Saavutanud erakordse edu oma uue kirjakeele loomise poliitikas, on türklased hakanud väga aktiivselt tegutsema ka laiemalt: praegu on loomisel ühistürgi keel *orta türkçe*, mis on ette nähtud vabanevad ja vabanevate türgi-tatari rahvaste ühiseks keeleks. On välja töötatud ühine ladina tähestik ja käibe lastud aabitsad.

*

Türgi keele primad akadeemilised grammatikad on koostanud akadeemik A. N. Kononov ja professor Muharrem Ergin. Eesti Rahvusraamatukogus on saadaval ka R. Lewise *Turkish Grammar*, mis kajastab 1960.–1970. aastate moodsat deskriptiivlingvistikat.

Tänapäeva türgi kirjakeel põhineb eeskätt Istanbuli murrakul. Genealoogilise liigituse järgi kuulub ta türgi-tatari keelte oгуusi harusse. Kõige lähemad sugulaskeeled on aserbaidžaaani, krimmitatari (İđunamurrak), gagauusi ja turkmeeni.

Türgi keeles on 8+3 vokaali ja 21+3 konsonanti (plussidega on eraldatud võõrhäälikud). Türgi tähestik on järgmine: *Aa, Bb, Cc, Çç, Dd, Ee, Ee, Ff, Gg, Ğğ, Hh, Ii, İi, Jj, Kk, Ll, Mm, Nn, Oo, Öö, Pp, Rr, Ss, Şş, Tt, Uu, Üü, Vv, Yy, Zz*. Tähtede järjestuse aluseks on kaks loogilist printsiipi: 1) ladina tähestiku järjestus on säilitatud, 2) diakriitiliste märkide abil kujundatud tähed järgnevad otse oma prototüüpidele: *o — ö, u — ü, s — ş* jne.

Foneetiline süsteem ilmutab end kahte moodi: hääleliselt kõnelemisprotsessis ja graafiliselt kirjatekstis. Viimast varianti on võimalik samas artiklis kogada ja seda võimalust ma pakungi lugejale. Arvestagem siinjuures, et türgi keele graafiline süsteem põhineb fonemaatilisel printsiibil, kus ühele foneemile vastab üks täht ning teksti loetakse nii, nagu ta on kirjutatud. Sõnarõhk langeb viimasele silbile, kui tegemist ei ole võõrsõnaga või rõhumuutus ei ole tingitud morfoloogiliselt.

Türgi tekst

Dil insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş içtimâî bir müessesedir (Muharrem Ergin).

Eesti tõlge

Keel on inimeste vastastikuse mõistmise loomulik vahend, oma reeglite järgi elav tegelikkus, mis ilmutab end ainult oma seadustiku määrgiraamides; see on üks salapärase mõistatusüsteemi, mis on kerkinud aegade põhjatust sügavusest, häälikutest loodud ühiskondlik institutsioon.

Ülaltoodud türgikeelse teksti suudab eestlane vabalt ette lugeda, kui ta on teadlik häälikute tähistamise konventsioonidest:

Türgi täht	Eesti vaste	Näide	Translitereering
ı	õ	<i>arasında</i>	arasõnda
ş	š	<i>anlaşma</i>	anlaşma
y	j	<i>anlaşmayı</i>	anlaşmajõ
ğ	–	<i>sağlayan</i>	saalajan
	pikendab eelnevat tagavokaali		
î, â, û	pikad vokaalid, esinevad laensõnades	<i>tabii</i>	tabii
c	dž	<i>ancak</i>	andžak
ç	tš	<i>çerçevesinde</i>	tšertševesinde
j	ž	<i>janr, jüri, jeton</i>	žanr, žüri, žeton

Viimane on võõrhäälik, mida kasutatakse nagu eesti keeleski harva.

Türgi kõne väljapaistvaks iseärasuseks on foneetiline sünharmonism, häälikute kooskõlastus sõna piires. Kaasa on haaratud kõik vokaalid ja osa konsonantidest. Eristatakse kahte liiki vokaalharmooniat: esimene lähtub täishäälikute jagamisest eesvokaalideks (*e, i, ö, ü*) ja tagavokaalideks (*a, ı, o, u*), teine labialiseeritud (*o, u, ö, ü*) ja labialiseerimata (*a, e, i, ı*) vokaalideks. Kaashäälikuid kohandatakse nende helilisuuse/helituse järgi.

Sõnakuju määrab suurel määral tüve viimane vokaal, millest sõltuvad üksteise järel tüvega liituvate afiksiste vokaalsed varian-

did. Mitmesilbilised sõnatüved sisaldavad vokaale, mis enamasti on samuti omavahel harmooniliselt sobitatud, ja määrav on tüve esimene vokaal. Vokaalharmoonias kehtivad kindlad reeglid, sest afiksrite assimileerimine ei ole täielik ja otsene, neil on teatud iseseisvusõigused. Kõige rangemad nõudmised esitab suulaeharmoonia, s.o. esi/tagavokaalide eristamise printsiip, mistõttu esivokaalile järgneb surmkindlalt "pehme" täishäälik ja tagavokaalile — "kõva" täishäälik. Nt *ev-iniz-de-ydi-ler mi* — 'kas nad olid teie kodus/majas' (*ev* on esivokaaliga tüvi ja sellele järgnevad "pehmed", s.o. esivokaalidega, afiks); *oku-sa-ma-mış-tu-k* 'me ei suutnuks õppida' (tüvi *oku* on tagavokaalne ja kõigil temale järgnevatel afiksites on sama klassi vokaalid). Afikseid on põhiliselt kaks liiki: suuremal osal neist on neli "kitsast" vokaalvarianti (*ı, i, u, ü*) ja nad assimileeruvad nende ulatuses; teistel on aga ainult kaks "laia" vokaalvarianti (*a, e*) ja nemad ei allu labialiseerimisharmoonia reeglitele: nt mitmuse afiks *-lar/-ler*: *ev-ler, baba-lar, göz-ler, ütü-ler, ot-lar*. Afiksites ei esine "laiu" labialiseeritud vokaale *o, ö*, välja arvatud afiks *-yor-*, mis ei allu assimileerimisele oma ilmse pärinemise tõttu sõnalühendist.

Häälikute sünharmoonia hõlmab konsonante *c — ç, p — b, t — d, k — g/ğ*. Häälikute sobitamine toimub kahe morfeemi liitekohas ja suundub nii ette- kui ka tahapoolle. Progressiivset mõju avaldab tüve lõpphäälik temale järgneva afiksi esikaashäälikule (*agaç — agaç-tan, duvar — duvar-dan, kitap-çı, demir-ci, yap-tı, yaz-dı*); kui aga afiks algab täishäälikuga, siis on ta tüve lõpphäälikust tugevam ja mõjutab viimast enda kõla järgi (*agac-a, kitab-a, sokak — sokag-a*); toimub regressiivne assimilatsioon.

*

Türki keele grammatika ei ole eriti keeruline, küll aga väga mahukas. Selle lühiseloostuseks märgitagu järgmist.

1) Türki keeles puuduvad artiklid, grammatilise soo kategooriad, kaksusvormid/duaalid, eessõnad (nende asemel on tagasõnad) ja põhimõtteliselt ka abisõnad, välja arvatud vähesed laenu võõrkeeltest (araabia, pärsia), täielikult puudub käänd- ja pöördõnade jaotus muutkondadesse.

2) Morfeeme on ainult kahte liiki: sõnajuur/lihttüvi ja afiks, kusjuures igal afiksil on kindel grammatiline tähendus, nt mitmuse tunnus *-lar/-ler*, mis esineb kahes foneetilises variandis, võib liituda nimi-, tegu- ja asesõna tüvega, alati mitmuse tähendust kandes: *ev-ler* 'maja-d', *ev-ler-i* 'maju', *tut-tu-lar* '(nad) pida-si-d kinni', *oku-yan-lar* 'õppija-d', *on-lar* 'nema-d'.

3) Sõnaliigid on põhiliselt needsamad, mis eesti ja teiste euroopa keelte kaudu on lugejale hästi tuntud; iseärasustest peab märkima a) määrsõna ja omadussõna formaalset defineerimatust: nt *güzel kız*, *güzel yazıyor* 'ilus tüdruk', 'ilusti kirjutab'; b) nimisõna ja tegusõna kategooria kokkulangemist tegevusnimede liikides; nt *yaz-mak* 'kirjuta-ma' on nii tegusõna infinitiiv kui ka tegevusnimi, sest seda võib käänata: *yaz-mağ-a* (daativ) *başladım* 'ma hakkasin kirjutama'; c) tegusõna ja kesksõna funktsioonide sobitamist: on hulk vorme, mis toimivad nii tegu- kui ka kesksõnadena, eeskätt ajavormid: nt *çocuk eve gel-ir* 'laps tuleb koju', *eve gel-ir çocuk küçüktür* 'koju tulev laps on väike'; peaaegu kõik ajavormid on ühtlasi kesksõnavormid; d) gerundiivvormide rohkest: neid on koguni 10, ja nende omadust asendada liitlausetes predikatiive.

4) Türgi sõna koosneb selle alguses asuvast tüvest (sõnajuur on tavaliselt ühesilbiline) ning afiksitest, mida liidetakse tüve lõppu üksteise järele, seega prefikseid ei teki; afiksitate liitumise kord on üsna kindel: mida laiem ja abstraktsem on afiksi tähendus, seda lähemal tüvele ta asub, ja mida konkreetsem ja kitsam, seda kaugemal; afiksitate järjestuse põhiprintsiibiks on sõnatähenduse järkjärguline konkretiseerimine, muide sõnatuletus- ja sõnavormiafikseid saab eristada ainult semantiliselt.

5) Türgi keele grammatikas eristatakse 10 liiki gerundiive, 7 liiki partitsiipe, 6 tegevusnime, 15 ajavormi (8 liht- ja 7 liitvormi), 5 kõneviisi, 5 tegumoodi ja 6 käänet: nominatiiv, genitiiv, akusatiiv, daativ, lokatiiv ja ablatiiv; käänete muutevormistik on üks ja ühine kõigil sõnaliikidel.

6) Sõnavormi pöörete paradigma on ühine kõigil predikaatidel, olgu öeldiseks nimi-, omadus-, arv- või tegusõna, s.t et arvu ja isiku tähistamine predikatiivvormis ei sõltu sõnaliigist.

Eriline koht türgi keele grammatikas kuulub possessiivsuse kategooriale. Selle väljendusviis on üsna lähedane öeldise arv-/isiku tähistamise mudelitele, samas aga saab kuuluvusomadusvorme vabalt käänata, nii et see omapärane morfosüntaktiline kategooria katab võrdselt noomenite käänamise ja verbide pööramise valdkondi, nt:

anne-m 'minu ema', *anne-yim* 'mina olen ema', *yaz-di-m* 'mina kirjutasin';

doktor-um 'minu arst', *doktor-um* 'mina olen arst', *yaziyor-um* 'ma kirjutan';

ev-in 'sinu maja', *yazdi-n* 'sina kirjutasid', *yazma-n* 'sinu kirjutamine';

okul-umuz 'meie kool', *okumus-uz* 'meie õppisime', *ikimiz* 'meie kaks';

ev-iniz-den, *okul-unuz-dan geliyor-uz* 'me tuleme teie majast, teie koolist';

yazma-niz-a dikkat etti-ler 'nad pöörasid tähelepanu teie kirjutamisele'.

Türgi keele lausestruktuur on põhimõtteliselt järgmine. Lause algab alusega ja lõpeb öeldisega; kõik täiendid, sihitised ja määru- sed paiknevad selle sõna ees, mille tähendust nad täpsustavad või täiendavad, kusjuures neil on muidugi oma hierarhia, vastavalt sellele, millel on suurem eesõigus rohkem läheneda oma "valitsejale": selleks on tavaliselt kas alus või öeldis; eriline tähtsus on aja- ja kohamääruisel, mis tohivad tulla otse lause ette aluse grupist sõltumata. Täiesti välistatud on selline järjestus, kus kõigepealt esineb tähenduslik sõna, mida selle järel hakatakse iseloomustama, näiteks: *See on inimene, kellest mul on nii palju rääkida, et ei mahugi ühte raamatusse.*

*

Kas on midagi ühist eesti ja türgi keele vahel? Iga haritud türklane vastab sellele kindlasti jaatavalt, sest talle on kooliajast peale selge, et altai ja uurali keeled on pärit samast allikast, ühisest ürgkeelest, ning ta tunneb rõõmu oma kaugetest sugulastest. Eestlane suhtub sellisesse ideesse skeptilisemalt. Uurali-altai keelte

genealoogilise ühispäritolu hüpotees sündis 19. sajandil maailma keelte komparatiivuuringute käigus; selle pooldajate hulka kuulus ka akadeemik F. J. Wiedemann. Tänapäeva eesti ja türgi keelest võib vaieldamatult leida näiteid, mille aluseks on struktuuriline või semantiline sarnasus. Nende analüüsimine oleks aga omaette teema.

ANGELINA TŠAIKOVSKAJA on sündinud Valgevenes, kõrghariduse saanud Peterburi Ülikoolis, turkoloog, filoloogiakandidaat, dotsent; viis viimast aastat õpetab türgi keelt Tallinna Pedagoogikaülikoolis, kus on vene keele õppetooli doktorant.

TURGI RIIKIDE KOHANIMED

Ott Kurs

Maailmas on kuus riiki, kus kasutatakse ametliku keelena türgi-tatari ehk turgi keeli. Need keeled kuuluvad altai keelkonda, mida kõneleb ligikaudu 2% maailma rahvastikust (Rubenstein 1996: 150). Turgi keeled on jätnud oma jälje maastikku arvukate kohanimedena. Nimed on sageli püsivamad kui rahvad. Nii on paljude loodusobjektide, nt jõgede ja järvede nimed säilinud ka sellistel aladel, kust neile nime andnud rahvad on ammu kadunud. Samal ajal on turgi keeled laienenud algselt muude rahvaste poolt asustatud aladele. Järgnevalt vaatleme esiteks turgi rahvaste ja keelte levikut ja rühmitumist ning toome siis esile kohanimedena põhilised tüübid neid keeli ametikeeltena kasutatavais riikides.

RAHVAD JA KEELED

Altai keelkonna murdeid rääkivad hõimud kujunesid kauges mivikis Euraasia kuivadel sisealadel. Nende läänenaabreiks olid arvatavasti uurali, hilisemad samojeedi ja soome-ugri hõimud. Altai keelkonnas kujunesid turgi (türgi-tatari), mongoli ja tunguusi-mandžu keelerühmad ning mõnede uurijate arvates ka korea-jaapani rühm (Baskakov 1981: 7) korea ja jaapani keele-
ga (Baskakov 1988: 7–8). Et turgi ja mongoli rahvaste elupaigaks jäid kuivad tasandikud, hajusid need rändhõimud uute karjamaade otsinguil eri ilmakaartesse. Avamaastiku ja rändleva eluviisi tõttu toimusid ümberpaiknemised võrdlemisi lühikese aja jooksul. Musta mere ja Doonau rohtlate kaudu jõuti Aadria mereni. Lõunapoolsed hõimud haarasid enda alla kuivtasandikud Anatoolia ja Iraani kiltmaal. Kirde-Siberis jõudsid sahad ehk jakuudid ja neist hargnenud dolgaanid Leena-äärsete rohutasandike kaudu Jäämereni välja.

Koos rahvarännetega on toimunud ka keeleline hargnemine. Selle täpsema uurimise ja rühmade eraldamisega on tegeldud juba paar sajandit. Rahvaste keelt, ajalugu ja kultuuri uurinud ungari orientalist Ármin (Hermann) Vámbéry (1832–1913), kellel õnnestus teha ohtlik ekspeditsioon Lääne-Turkestani mõni aeg enne selle vallutamist Vene vägede poolt (vt Vambéry 1983), eristas siberi-, kaukaasia-, volga-, pontuse- ja lääneturgi rühma (Vambéry 1885). Viimaste hulka arvas ta aserid ja osmanitürlased. Krimmitatarlased, nogaid, kundurid, kumõkid ja karatšaid kuulusid tema järgi pontoseturkide hulka.

Rahvusvaheliselt tuntud vene turkoloogi Nikolai Baskakovi järgi eraldusid 1.–2. saj. lääne- ja idapoolsed turgi keeled. Läänepoolses harus moodustusid bulgari, oguusi, kõptšaki (kiptšaki) ja karluki, idapoolses uiguuri ja kirgiisi-kõptšaki rühm. Volgamaal tekkinud bulgari keeleareal on tänapäeval esindatud tšuvaši keelega. Oguusi areaal hõlmas Väike-Aasia, Budžaki, Azärbaycani ja Türkmenistani ning osi Balkani poolsaarest, Iraanist, Iraagist ja Süüriast. Oguusi areaal on jagunenud idapoolseks oguusi-seldžuki (türgi ja aseri) ning läänepoolseks oguusi-bulgari (gagauusi ja balkanitürgi) osaks. Volgamaal, Põhja-Kaukaasias, Kasahstanis ja Horazmis kujunes kõptšaki keeleareal. Selle lõuna- ja läänetiival on kõptšaki-polovetsi (karaiimi, leedutatari, kumõki ja karatšai-balkaari keel), põhjas kõptšaki-bulgari (tatari ja baškiiri keel) ning idas kõptšaki-nogai allareaal (nogai, karakalpaki ja kasahhi keel ning usbeki keele kõptšaki murded). Ida- (Hiina), osalt ka Lääne-Turkestanis kuuluvad karluki areaali uiguuri keel ja usbeki keele karluki murded. Siberi alade uiguuri areaal hõlmab tuva, tofi (tofalari), jakuudi, hakassi, šori ja tšulõmi keelt ning altai keele murdeid. Lääne-Siberi ja Kõrgõzstaniga seostuvasse kirgiisi-kõptšaki areaali kuuluvad tänapäeval kirgiisi ja altai keel ning siberitatari murded. (Baskakov 1988: 8–18.) Krimmitatari keel tervikuna arvatakse kõptšaki-polovetsi allrühma. Et aga krimmitatarlased (vt Kurs 1991) pole päritolult ühtsed, kuuluvad nimetatud rühma tegelikult vaid Põhja-Krimmi stepialade tatarlased, kuna lõunaranniku omad on seotud oguusi-seldžuki allrühmaga (Baskakov 1969: 281).

Keerulistest hargnemistest ja rohketest välismõjudest hoolimata on turgi keeled üksteisele küllaltki lähedased. Selle põh-

juseks on rännuteede mitmekordsed ristumised, samuti islami ja araabia kirja kaudu levinud ühisjooned, eriti läänepoolsete keelte juures. Põhiliste häälikuliste ja grammatiliste seaduspärasuste tundjal on võimalik ühe turgi keele baasil suhelda ka teistes (v.a tšuvaši ja jakuudi) keeltes (Vilgats 1993; Läänemets, Floren 1996).

Turgi keelte hilisemat taaslähenumist on teatud ajajärkudel soodustanud ka kuulumine ühe riigi koosseisu. Selliseks kunagiseks rahvaste ühenduseks oli Kuldhord, mis tekkis 1243. aastal Tšingis-khaani impeeriumi lääneosas, Doonau ja Obi jõe vahel. See oli 13. sajandil Euraasia võimsamaid riike (vt Egorov 1985). Seoses tatarlaste suuruse ja auväärse asendiga turgi suguharude hulgas laienes see nimi teistele. Nii hakati Kuldhordis tatarlasteks kutsuma polovetse (köptšakke), hiljem ka bulgareid, burtasse, madžareid ja päristatarlasi (Safargaliev 1960: 19–45). Kuldhordi eri osi ühendasid tähtsad kaubateed. Pärast seda kui karavani-kaubandus hakkas kulgema teistes suundades, algas ka Kuldhordi jagunemine osadeks. Lääne- ja loodepoolsed alad sattusid Leedu ja Vene vürstiriikide mõju alla, nende ja Musta mere vahel tekkisid Suurhord ja Krimmi khaaniriik, Volga alamjooksul Astrahani ja keskjooksul Kaasani khaaniriik; Volgamaast idas oli ulatuslik Nogai hord, sellest põhjas ja kirdes Siberi khaaniriik, kagus Kasahhi ja lõunas Usbeki khaaniriik (Safargaliev 1960: 201–231). Nende riikide likvideerimine ja liitmine Venemaaga toimus 16. sajandi keskpaigast kuni 19. sajandi teise pooleni. Uus võimalus iseseisvumiseks ja teatud rahvastele autonoomia saamiseks toimus 1990. aastate alguses seoses Nõukogude Venemaa impeeriumi lagunemisega.

Praegune turgi maailm jaguneb iseseisvateks riikides, autonoomseteks piirkondadeks ja omavalitsuseta aladeks. Iseseisvad riike on kuus: Türgi, Azärbaycan (Aserbaidžan), Türkmenistan (Turkmeenia), Usbekistan (mille koosseisus on Karakalpakistani ehk Karakalpakkia Vabariik), Kõrgõzstan (Kirgiisia) ja Kasahstan. 15. XI 1983 kuulutas türgi kogukond Küprosel välja Põhja-Küprose Türgi Vabariigi (Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Devleti), mis hõlmab 35,84% saareriigi pindalast (Tamçelik 1995). Et seni pole suudetud korraldada Küprost asustavate kreeka ja türki kogukondade omavahelisi suhteid, pole

Põhja-Küprose riik leidnud üldist rahvusvahelist tunnustust. Hiina koosseisu kuuluv Ida-Turkestan kannab ametlikku nimetust Xinjiangi Uiguuri autonoomne piirkond. Omavalitsuseta turgi rahvaste poolt asustatud suuremaid või väiksemaid piirkondi ning üksikasulaid on Tadžikistanis, Afganistanis (Lõuna-Turkestan), Iraanis, Iraagis, Süürias, Makedoonias, Bulgaarias, Rumeenias, Moldaavia lõunaosas, Ukrainas (eriti Krimmis), Georgias (Gruusias) ja isegi Leedus. Rohkesti turgi alasid on Venemaa koosseisus, eriti Põhja-Kaukaasias, Volgamaal ja Siberis. Täielikult või osaliselt turgi vabariigid on Karatšai-Tšerkessia (osal.), Kabardi-Balkaaria (osal.), Dagestan (osal.), Tšuvaššia, Tatarstan (Tatari-maa), Baškortostan (Baškiiria), Altai, Tõva (Tuva), Hakassia ja Sahha (Jakuutia). Madalaim autonoomia aste on Taimõril ehk Dolgaani-Neenetsi autonoomsel ringkonnal. Lisaks nendele on Venemaal rohkesti autonoomiata piirkondi. Tänapäeva Venemaal on turgi keelte kasutusfäär tunduvalt laiem, kui see oli soveti ajal; on hakatud tunnistama ja kasutama ka nende rahvaste rahvuslikke kohanimedid.

Seoses iseseisvate turgi riikide tekkega ja Venemaa piirides elavate rahvaste võimaluste avardamisega on uutes turgi riikides suurenenud huvi türgi kui kõige arenenuma keele õppimiseks. Veelgi tihedamaks läbikäimiseks ja üksteise paremaks mõistmiseks on turgi rahvaste IV kongressil Ankaras 1996. aastal tehtud ettepanek luua ühiskeel, kuhu kuuluksid ainult need sõnad, mis esinevad enamikus turgi keeltes. Sellises keeles oleks küll vaid paar tuhat sõna, kuid omalaadse turgi esperantona oleks sellel suur levik (Läänemets, Floren 1996).

KOHANIMED

Kohanimede süsteemile on avaldanud mõju riikluse traditsioonid ja kestvus. Seepärast ongi rahvuslikul põhimõttel parimini arenenud süsteem Türgis, mille riikluse traditsioonid ulatuvad 13. sajandisse. Kohanimede kirjapilt on kinnistunud eriti pärast üleminekut ladina tähestikule aastal 1928. Teistel turgi riikidel oli selline areng vahepeal pikaks ajaks katkestatud. Kohanimede traditsioone on halvanud ka sagedased tähestikuvahetused 20. sajandil. Nii asendati Nõukogude Liidu ajajärgul araabia tähestik

“turgiladinaga” (1920.–1930. aastad) ning seejärel vene tähestikuga. Kaua aega kasutati ametlike kohanimedena vene keelele omaseid vorme, kuna rahvuslikel polnud olulist tähtsust, sest need esinesid vaid maakoolide nooremates klassides kasutatavates emakeelsetes õpikutes. Mõnevõrra hakati nende vastu huvi tundma seoses rahvuskeelsete entsüklopeediate koostamisega. Nii tõlkisin 1965–1966 Bakis stažeerides aseritele Eesti Nõukogude Entsüklopeedia märksõnastiku. Hiljem laienes entsüklopeediate koostamine ka Kaspia merest ida pool asetsevatesse turgi liiduvabariikidesse. Kesk-Aasia retkedel aastail 1962–1987 oli mulgi võimalik nendega tutvuda, Kasahhi entsüklopeedia õnnestus tellida ka Tartu Ülikooli raamatukogule. Püüdsin juurutada rahvuslikke kohanimesid ka Eesti Nõukogude Entsüklopeedias, kuid see õnnestus vaid osaliselt, sest neid ei lubatud asetada esikohale ning ka teisele kohale ei jäänud nad püsima mitte iga koha (linna) juures. Venekeelne vorm oli püha nagu aamen kirikus. Kui vaadata ingliskeelseid teatmeteoseid, siis endise Nõukogude Liidu aladel tekkinud riikide iseloomustamisel torkavad silma venekeelsed nimed (nt *Philip's...* 1996: 30–31, 178–179, 186–187, 318–319, 334–335). Uusimates regionaalgeograafilistes ja maadeteaduslikes töodes on siiski püütud kasutada ametlikke rahvuskeelseid nimesid (de Blij, Muller 1997: 149–152, 318–323).

Pärast uue riikluse ajajärgu algust 1991. aastal hakati turgi maades taas siirduma ladina tähestikule. Protsess on riigiti kulgenud erineva kiiruse ja suunaga. Türgis kasutatava ladina tähestiku on üle võtnud vaid Azärbaycan. Aastal 1992 otsustasid sellele üle minna ka krimmitatarlased. Idapoolsed, Turkestani riigid toimivad igauks omamoodi. Et nendes riikides pole siirdumine ladina kirjale veel lõppenud, kasutatakse käesolevas kirjutises kirillitsast translitereeritud nimekujusid (vt *Nimekirjutusraamat*. 1993: 294–302). Pärast Turkestani riikide täielikku siirdumist ladina tähestikule tuleb meil vahepeal kasutusel olnud nimekirjutusest loobuda ning hakata tarvitama nende riikide omaladina nimekujusid. Erandiks võiksid jääda ehk üldtuntud paikade nimed.

Türgi

Türgi on vaadeldavatest riikidest rahvarohkeim. Tema ligi 65-miljoniline elanikkond on suurem kui kõikides ülejäänud sugulasriikides kokku. Türgi rahvastik on kujunenud selle maa-ala vanade elanike ning sinna 10.–11. sajandil rännanud türgi hõimude segunemisel. Sellepärast leidubki tänapäeva türklaste kultuuris ühisjooni teiste Vahemeremaade rahvastega ning Türgi püüdleb ka Euroopa Uniooni liikmeks. Riigi põhiosa Väike-Aasia ehk Anatoolia on türgi keele kaudu seotud Sise-Aasiaga keeleliselt ning islami kaudu Edela-Aasiaga usuliselt. Esimese maailmasõja tulemusena lagunes suur Osmani impeerium ning riigipiirid hakkasid kulgema keeleraja lähistel. Kuigi koos sellega siirdus pealinn Euroopast (Istanbulist) Väike-Aasia poolsaare sisemaa-le (Ankarasse), ei takistanud see euroopalike reformide läbiviimist. Samaaegselt hakati varasematel sajanditel araabia ja pärsia keelest laenatud sõnu asendama oma sõnadega. Nende allikaks olid nii murded, teised türgi keeled kui ka uudissõnad.

Ajaloolise arengu iseärasustest tingituna on peaaegu kõikide linnade nimed pärit türgieelsest ajajärgust. Seoses sellega häälduvad nad ka erinevalt tüüpilistest türgi nimedest (sõnarõhk ei lange viimasele, vaid sageli hoopis esimesele silbile). Sellised linnad on Adana, Amastra (Amastris), Amasya (Amasia), Ankara (kunagine Ankyra), Antalya (Attalia), Bergama (Pergamum, Pergamon), Bursa (Brussa), Gelibolu (Kalliupolis, Gallipoli), İzmir (Smyrna), Kayseri (Mazaca, Caesarea), Konya (Iconium, Ikonnia), Malatya (Melitene), Manisa (Magnesia), Samsun (Amisus), Silifke (Seleukia), Sinop (Sinope), Sivas (Sebastia), Trabzon (Trapezus, Trapezund) jt. Antiikajast on säilinud ka jõgede, järvede ja mägede nimesid (Sakarya, Van, Menderes, Gediz, Toros (Taurus) jt). Pontose mäestik on aga saanud Doğu Karadeniz Dağları ehk Ida Musta mere mägede nime. Väiksemad jõed ja järved ning pärast türgi hõimude maahõivet tekkinud asulad kannavad juba türgipäraseid nimesid. Türgi kohanimede koostisosaks on sageli värvust tähistavad sõnad, mida siiski alati ei tohi mõista otseses tähenduses. Sellised on *ak* 'valge', *kara* 'must', *kızıl* 'punane', *yeşil* 'roheline', *boz* 'hall', *ala* 'kirju'. Veel esinevad toponüümides sõnad *ağaç* 'puu', *boğaz* 'kurk, kuru', *büyük* 'suur',

küçük 'väike', *kuyu* 'kaev', *orman* 'mets', *göl* 'järv', *dağ* 'mägi', *su* 'vesi', *taş* 'kivi', *tuz* 'sool', *tepe* 'tipp, küngas', *uzun* 'pikk', *ulu* 'hiigelsuur', araabia keelest üle võetud *vadi* 'org', *kale* 'kindlus', pärsia keelest tulnud *derbent* 'kuristik; kindlus mäekurul', *saray* 'loss', *şehir* 'linn' jt. Türgi kohanimed on üldiselt liitsõnalisel. Toogem siinkohal oronüümid Koroğlu, Yaralıköz, Kırkızlar, Aladağ, Tendürük, Şaryeksan, Akdağ, Koldydağ, Uludağ, Bozdağ, Delitepe; hüdronüümid Kızılırmak, Yeşilirmak, Gökirmak, Seyhan, Ceyhan, Kocaçay, Göksu, Tuz(gölü), Akgöl, Acıgöl, Gölcük; asulanimed Ulus, Kırıkkale, Yenicekale, Başkale, Bilencik, Virancık, Alacık, Alaşehir, Zivecik, Kalecik, Bulancık, Bahçecik, Sultanhan, Büyükşehir.

Tähenduse järgi jagunevad türgi kohanimed kahte põhirühma. Nii nagu kõikides türgi maades, on ka Türgis valdavaks loodusega seotud kohanimed, mis iseloomustavad reljeefi, mulda, taimestikku, vesi. Vete puhul on esile toodud palju mitmesuguseid värvivarjundeid. Vähem on esindatud inimühiskonnaga seotud nähtused, nagu hõimukoosseis, sugulussidemed, elatusalad, elutingimused, liiklusolud ja teed.

Muukeelsetest kohanimedest on Türgis esindatud iraani (kagus), armeenia (kirdes), kreeka (läänes) ja araabia nimed (sporaadiliselt). Iraani päritoluga on nt Kaval, Hızan ja Ağrıvan, armeenia päritoluga Diyadin, Pasinler ja Tatvan, araabia nimed on Cizre, Vahât ja Oramar. Need nimed on seotud etniliste vähemuste asualadega, kuid et selliseid alasid on jäänud üha vähemaks, on haruldasemaks muutunud ka võõrapäraseid kohanimed. Nii on pärast 1923. aastat seoses elanikkonna vahetamisega Kreeka ja Türgi vahel Egeuse mere äärsetelt Türgi aladelt kadunud kreeka kohanimed (Smürna jt). Kuigi Euroopa maades kannavad Musta ja Egeuse mere vahelised väinad vanu kreekapäraseid nimesid tänapäevalgi, on nende ametlikud türgikeelsed nimed İstanbul boğazı (Bosporus) ja Çanakkale boğazı (Dardanellid). Kohanimede ümbernimetamise on toimunud hiljemgi, nii nt said 1960. aastal uued nimed 2180 asulat Türgi idaosas (Žučkevič 1968: 302).

Azərbaycan

Türgi keelele lähedane aseri keel on saanud tugevaid häälikulisi ja ka sõnavaralisi mõjutusi kaukaasia, iraani ja armeenia keeltelt, mis kajastuvad ka kohanimedes. Erinevalt türgi kirjakeelest esineb aseri keeles ä, aseri keeles on ka rohkem konsonante, mille hulgas türgi *k*-le vastab sageli *g*, *ğ* või *q*. Türgi toponüümiline kiht on Azərbaycanis noorim — suuremate asulate või piirkondade nimed on moodustunud muude keelte baasil. Nii tuleneb pealinna Bakı (Bakō, trg Bakū) nimi kas kaukaasia keelkonna laki keelest või hoopis pärsia keelest ning seostub mägede ja tuultega (Nikonov 1966: 40). Muudest tuntumatest nimedest pärinevad Länkəran (Lenkoran) ja Abşeron (Apşeron) iraani ja Daşkəsən (Daşkesan) ja Naxçıvan (Nahhitševan) armeenia keelest ning Xaçmaz (Hatšmas), Dustayır (Dustair) ja Cibir (Džibir) kaukaasia keeltest. Sufiks *-an* (Mugan, Şirvan, Salyan, Suraxanı) on tüüpiline iraani päritolu toponüümidele. Tänapäeval Azərbaycani piirides elavaist iraani rahvastest on tuntuimad talõšid ja taatlased. Varasematel aegadel on juurdunud ka mongoli ja arabia kohanimesid. 19. ja 20. sajandil on tekkinud riigi maa-alal seoses ümberrändamisega ka vene päritoluga toponüüme (Puškino, Kirovsk, Lenin, Ždanovsk, Iljitšovsk, Port-Iljitš jt), millest pärast iseseisvumist on osaliselt loobutud (nüüd on nimed vastavalt Biləsuvar, Kirovsk, Çinarlı, Beyləqan, Sərrur, Port-İliç). Türgi päritolu on enamasti väiksemate asulate nimed. Tüüpilistena võib märkida selliseid nagu Şaxdağ, Babadağ, Bozdağ, Bazardüzü, Günəldağ, Qaraarqaç, Dəlidağ, Damurlıdağ (*dağ* 'mägi'). Tüüpilised hüdronüümide koostiosad on *-çay* 'jõgi', 'oja' ja *-su* 'vesi', ('suurem) jõgi': Ağrıçay, Bazarçay, Cəgirçay, Kürəkçay, Aqsu, Qarasu. Suhteliselt hilise päritoluga on sellised asulanimed nagu Altıağaç, Əli Bayramlı, Qazıməmməd, Qaraçala, Qızılburun jt. Kõige sagedamini kasutatakse kohanimedes selliseid türgi, iraani ja arabia päritolu termineid nagu *abad* 'linn', *agaç* 'puu', *bulaq* 'allikas', *dağ* 'mägi', *qala* 'kindlus', *qum* 'liiv', *maydan* 'väljak', *təpə* 'tipp', 'küngas', *uzun* 'pikk', *çay* 'jõgi', *aq* 'valge', *qara* 'must', *sary* 'kollane' jm. Kohanimed on seotud ka murdeliste iseärasustega, aseri keeles on kuus põhilist murret (Žučkevič 1968: 228).

Turkeistani riigid

Nende turgi riikide (*Turkestan* 'turkide maa') kohanimesesse on sügavad jäljed jätnud avamaastikust tingitud rahvaste ja keelte vaheldumine. Nii on esindatud iraanieelsed, iraani, araabia, mongoli, turgi ning hilisemast ajast ka slaavi nimed. Selgemad on sügavamal asetsevad iraani ning sellele hiljem ladestunud, osaliselt araabia ja mongoli elementidega põimunud turgi nimed. Need on küll suurima levikuga, kuid vanimad inimasulad kannavad siiski iraani päritolu nimesid. Turkestanis elavail rahvail puudusid selgete piiridega asualad ja elati üksteisega läbipõimunult, mis avaldub ka kohanimedega paiknemises ja nimekujudes. Väljaspool 1924. aastal kehtestatud halduspoliitilisi piire, mis põhilises osas kehtivad tänapäevalgi, on tuntud sellised iseloomulikud nimed nagu Karakum, Kõzõlkum, Sõrdarja ja Amudarja. Vene tsaaride, eriti aga nõukogude ajal püüti juurutada ka vene või venepäraste lõppudega nimesid, eriti Põhja-Kasahstanis.

Türkmenistan

Türkmenistan (Turkmeenia) on kõige kõrbelisem turgi riik. Riigi pealinn Ašgabat kandis nõukogude ajal Ašhabadi nime, mille päritolu seostatakse türkmeeni-pärsia sõnaühendiga (*ašõg* 'armastatu(d)', *abad* 'linn'). Suuremal osal Türkmenistanist valdavad turgi rändhõimude antud nimed, mis iseloomustavad rändkarjakaevatajatele eriti olulisi ja iseloomulikke loodustingimusi nagu karjamaid, liivikuid, soolakuid, lätteid ja üldse veekogusid, ka ajutisi. Kuivaladele nii kalli veega on seotud järgmised kohalikud maastikuterminid ja kohanimed osad, nagu *gujman* (kevadistest niiskusest pärit ajutine veekogu), *adõr* (vihmadest uuristatud künklik maastik), *suu-jatak* ('veease', s.t kevadiste vete poolt täidetud maapinnalohk), *gazma* (vee kogumiseks kaevatud auk) jm. Et lätetel ja kaevudel (*gujõ*) on kõrbes erakordselt suur tähtsus, siis eristatakse vee rohkuse ja maitse alusel selliseid kaevutüüpe, nagu *suu-lugokže* (veerikas kaev), *kõrgujõ* (pime kaev), *süjdžigujõ* (mageveekaev), *adžõgujõ* (kibeda veega kaev), *šor-gujõ* (soolase veega kaev), *uzõngujõ* (pikk, s.t sügav kaev) jm. Üsnagi mitmed türkmeeni maastikuterminid — *takõr* 'savikõrb',

šor 'soolakõrb', *tšink* (*tšingk*) 'järsk nõlv', *kuju* (*gujō*) 'kõrbe-kaev' — on levinud väljapoole türkmeeni keelerajasid. Türkmeeni nimed on saanud tugevat mõjutust vanausbeki ja iraani keeltest. Nendest keeltest pärinevad sellised kohanimed nagu Dašt, Pövrize (Firjuza), Madau, Murgap (Murgab), Saragt (Serahs), Sumbar jt. Iraani päritolu hüdronüüme ja muistseid asulanimesid esineb kõige enam Iraani piiri lähistel muistse niisutusõllunduse aladel. Araabia keelest pärinevad mitmed islamiga seotud nimed: Hodžambas, Hodžagala, Hodžejli, Imambaba jt. Pärast Türkmenistani liitmist Venemaaga 1884. aastal rajati uusi asulaid, millele anti vene nimed. Nüüd on neid hakatud asendama türkmeeni nimedega, nii on Krasnovodskist saanud taas Gõzõlsu. Tüüpilisi türkmeeni nimesid on: Gõzõlajak, Gõzõlsu, Dašlök, Uzõnsuv, Garagongur, Garrõgala, Gumdag, Darganata, Garagum. Kõigis nendes on äratuntavad ühisturgi nimed. Viimaste puhul on türkmeeni *g, b, d* asemel tavaliselt *k, p, t*. Näiteks 'punane' on *gõzõl, kõzõl*, 'must' *gara, kara*, 'kivi' *daš, taš*, 'läte' *bulag, bulak*, 'järv' *gõl, kõl* jm. Leidub ka ühiseid turgi-iraani tähistusi: *ab* 'vesi', *tšesme* 'läte', *bent* 'pais, tamm', *sardab* 'veehoidla', *käriz* 'kaevust vee ammutamise seade niisutusõlldudel'.

Usbekistan

Usbekistan on oma asendilt kesksel kohal Lääne-Turkestanis ning seal on läbi põimunud iidsete iraani põlluharijate ja Sise-Aasiast pärit turgi rändhõimude kultuur, mis kajastub ka kohanimedes. Nende kahe nimekihi all on veel igivanad nimed nagu Samarkand, Buhhara, Kokand, Termez ja Fergana. Pisut nooremad on iraani päritolu Dugobo, Snob, Obikand, Tuzob, Kitob jpt. Fergano (Fergana) ja Kaškadarjo piirkonnas paiknevad iraani ja turgi nimed läbisegi. Suurima levikuga turgi nimedest (usbeki keeles puuduvad eesvokaalid *ä, ö, ü*, üldturgi *a* asemel on tavaliselt *o*) on tüüpilisemad Ašisu, Sarõksu, Karaultepe, Toštepe, Akkurgon, Altõnkul, Urmanbek, Sasõksaj, Kattakurgon. Osa usbeki nimesid on tegelikult mongoli päritolu (Žučkevič 1968: 242), eriti rohkesti on neid Samarkandi, Buhhoro (Buhhara) ja Karši vahemikus. Pärast Buhhara, Hiiva ja Kokandi khaaniriigi liitmist Venemaaga 19. sajandi teise poole alguses hakkas tekkima ka ve-

ne nimesid: Gortšakovo, Ursatjevskaja, Nagornaja, Kuropatkino, nõukogude ajal on pandud selliseid nimesid nagu Komsomolsk, Oktjabrsk jm. Usbeki nimede hulgast tulevad selgemalt esile algselt loodusobjekte tähistanud Karabair, Uzunbulok, Kajragatš, Sarõkamõš, Toškuduk, Aktepe, Karakadõr. Inimühiskonnaga on seotud Karakalpakistani omaaegset hõimujaotust iseloomustavad Nõkis (Nukus, legendi järgi 'üheksa inimest'), Šõmbaj, Kongõrat, Hodžejli, Kõptšak, Manggõt. Kuigi karakalpakid on kasahhidele keeleliselt ja kultuuriliselt lähemal kui usbekkidele, viidi nende asuala 1936. aastal Kasahstani koosseisust Usbekistani koosseisu. Üksikobjektide omadusi iseloomustavad Kattakišlok, Altõaul, Karakišlok, Kulkišlok, Jangikišlok, Urtaaul. Esineb ka usundiga seotud nimesid: Hodžamagomet, Kalandžara. Pealinna Taškendi (usbeki keeles Toškent) nimi tundub esmamulje kohaselt olevat turgi-iraani päritolu, kuid kogenud nimeuurijate arvates tulenevad mõlemad nimeosad sogdi keelest — Šaškent (Nikonov 1966: 411–412; Murzaev 1984: 547).

Kõrgõzstan

Keelte ja kultuuride läheduse tõttu aeti tänase Kõrgõzstani nimi-rahvast kirgiise ja naabruses elunevaid kasahhe minevikus (eriti 18. ja 19. sajandil) segamini ning peeti sageli ka üheks rahvaks. Ametlik nimeõendus tehti aastal 1926, mil Kara-Kirgiisi autonoomne oblast muudeti Kirgiisi autonoomseks vabariigiks, mis kümme aastat hiljem sai liiduvabariigiks ning pärast Nõukogude Liidu lagunemist iseseisvaks Kõrgõzstani riigiks.

Huvipakkuv on selle mägise riigi pealinna nime muutus. Aastail 1878–1926 tunti seda ametlikult Pišpeki nime all, seejärel anti talle moldaavlasest kommunisti Mihhail Frunze (*frunze* '(puu)leht') nimi. Et kirgiisi keeles puudub *f*-häälik, hakkasid kohalikud elanikud seda Prunzeks kutsuma. Pišpeki nimi säilis raudteejaamal. Kirgiisia iseseisvumise käigus muutsid ametlikult nime nii riik kui ka selle pealinn, mida nüüd tuntakse Biškekina.

Kirgiisi keelele, nii nagu tõva (tuva) ja altai keelelegi, on omased pikad vokaalid. Sarnaselt muude turgi kohanimedega koosnevad ka kirgiisi nimed kahest osast: Alatoo, Karasuu, Kõksuu jt. Seoses mägise maastikuga muutub ka jõgede ise-

loom ning koos sellega ka nimi. Nii on see Tšüj (Tšu) jõega, mille ülemjooks kannab Karaköli nime, pärast Suuki (Sueki) liisajõe suubumist hakkab see kandma Kotškuri ning alles pärast Žuvan-arõkki suubumist Tšüj nime. Ühe mäeharja liustikest alguse saavad jõed võivad kanda alguses kõik sama nime. Nii algab Küngöj-Alatoolt (Kungei-Alatau) kuus jõge, mis kõik kannavad Kojssu nime. Mõningad väljaspool Kirgiisia piire tuntud mägede nimed on kohalikele elanikele tundmatud. Nii on hiinapärase Tianshan (vene keele vahendusel Tjan-Šan) kohalikele elanikele hoopis Alatoo (*ala* 'kirju', *too* 'mägi'). Selle ahelikele anti omal ajal venelaste teenistuses olnud kasahhi teejuhtide poolt kasahhi-pärased nimed, mis sellistena ka kaardile kanti. Kirgiisi nimed iseloomustavad eelkõige kohalikke loodusolusid. Suurem osa neist on seotud vete, pinnavormide ja põllumajanduskõlvikutega. Tavaline on värvuse (*kōzōl*, *sarō*, *kara*, *ak*, *kōk*) ning loodusolu sidumine kohanimes (*suu* 'vesi, jõgi', *kōl* 'järv', *saj* 'jõeorg', *muz* 'jää', *bulak* 'allikas', *taš* 'kivi'). Tüüpilised kirgiisi nimed on nt Karaköl, Sarōžas, Tšatōrköl, Kōzōlsuu, Songköl (*song* 'tagu(mi)ne'), Karasaj, Taldōsuu, Akmuz, Tšatōrtaš (*tšatōr* 'telk, katus'), Žangōzbulak, Žetiōgüz ('seitse hārga') jms. Suurima järve õige kirgiisikeelne nimi on Ōsōk-Kōl (*ōsōk* 'kuum'). Seoses vene põllumajandusliku kolonisatsiooniga tekkisid Talasi, Tšüj ja Ōsōkkōli äärseile tasandikele vene nimesid kandvad asulad, millest mõnel on ka rööpsed kasahhikeelsed vasted (vn Rōbatšje, kīrg. Balōktši). Kirgiisid on olnud minevikus karjakasvatajad, neil puudusid suuremad püsiasulad. Püsiasulad olid iseloomulikud põlluharijaist tadžikkidele. Segarahvastikuga piirkondades kujunes kirgiisi päritolu pinnavormide ja vete ning tadžikikeelse te asulate nimekooslus (Žučkevič 1968: 239). Nii ongi Kirgiisia edelaosa vanas põllundusvööndis palju iraani (tadžiki) päritolu asulanimesid: Garm, Šahhimardan, Isfana, Raut jt.

Kasahstan

Kasahstan on suurima pindalaga (2 717 300 km²) turgi riik. Kuni aastani 1925 kutsuti kasahhe kirgiisideks või kaisak-kirgiisideks. Nende asuala lõunapoolne osa arvati Turkestani koosseisu, ülejäänud alasid tunti aga Kirgiisi steppidena. Turgi riikide ja ka

kogu maailma riikide hulgast paistab Kasahstan silma oma mitmekordsete pealinna vahetamisega. Aastail 1920–1924 oli pealinn Orenburg, mis aga liideti Venemaaga. Nii kadus otsene maismaaside Volgamaa ja Kesk-Aasia islamiusuliste turgi rahvaste vahel. Aastail 1924–1929 oli keskuseks Sõrdarja ääres asetsev kõrbelinn Kõzõl-Orda ('punane hord'), mis enne seda (1853–1925) kandis Perovski ja veelgi varem (alates 1820. aastast) Ak-Metšeti ('valge mošee') nime. Aastail 1929–1997 oli pealinnaks Almatõ ('õunla'), mis nõukogude ajal vene keeles ametlikult kandis Alma-Ata (*alma* 'õun', *ata* 'ätt, taat, vanaisa') nime. Nüüd on pealinnaks Akmola ('valge kalme'). Seda linna tunti aastail 1830–1961 Akmolinski ja seejärel Tselinogradi ('uudismaalinn') nime all.

Võrreldes lõunapoolsete "päris"-Turkestani riikidega, esineb Kasahstanis iraani päritolu kohanimesid vähem, sest tema ulatuslikud tasandikud on olnud hoopis kauem rändlevate turgi hõimude halduses. Erinevusi on Kasahstani eri osade toponüümide päritolus. Iraani keelte hulka kuulunud saki päritolu on sellised Lõuna-Kasahstani linnanimed nagu Šõmkent (Tšimkent), Žarkent (Panfilov), Mankent, Tekes, Šarin. Kõige enam on kasahhi päritolu veekogude, pinnavormide ja paigaste nimesid Lääne-, Lõuna- ja Kesk-Kasahstanis. Samal ajal on seal vähem kasahhi asulanimesid, sest rändkarjakasvatajana ei tekkinud kasahhidel selliste nimede järele vajadust. Palju hiljem kujunenud linnad said kas venepärased või kasahhi paigaste jt maastikuobjektide nimed, nagu Kõkšetau (vn Kõkšetau), Karagandõ (Karaganda), Žezkazgan (Džezkazgan) jt.

Nii nagu teistelgi turgi rahvaste asualadel, näitavad ka Kasahstani looduskeskkonda iseloomustavad toponüümid sageli objektide omadusi ja välisilmet: Aktau, Akžar, Aksuat, Akmola, Karatau, Karakum, Karasu, Karatõbe, Kõzõl-Kõksu, Kõzõlkum, Kõzõlsu, Kõzõl-õrda, Kõksu, Kõktõbe, Jangak, Sarõkõl, Sarõtau, Sarõsu. Kasahhi *kara* võib musta kõrval tähistada ka maapinnas olevat vett või allikat, *ak* aga liustiku sulamisel tekkinud vett. Allikaline mäta- ja õtsiksoo on *tomar*. Kasahhi hüdronüümid on esindatud peamiselt järvede (*-kõl*) ja jõgede (*-su*) nimedega. Järvedest on suur *šalkar*, meresarnane *tengiz* ('meri'), madal *kak*, madal ja lai *žalpak*, mudane *batpak*, soine *kopa*, õtsuv *balkõldak*, pehmete kallastega *balkaš* (Žučkevič 1968: 232). Soolajärvi tä-

histab *tuz*, soolaseveelisi kuivavaid järvi *sor* või *sortang* (Nurmagambetov 1986). Tüüpilised kasahhi hüdronüümid on Sarõsu, Aštšikõl, Karakõl, Kaškatengiz, Žaltõrkõl, Aralsor, Sasõkkõl, samuti kaevusid ja allikaid tähistavad Karakuduk, Kumõskuduk, Mangbulak jms. Voolavaid vesi iseloomustavad *su* kõrval veel *özõn*, *özen* 'jõgi', *aksu* 'liustikujõgi', *kõzõlsu* 'looklev jõgi', *tuzšisu* 'soolaseveeline jõgi', *özök* 'kuivav jõgi' või 'uhteorg'. Palju nimesid on ka kaevudel (üldnimi *kudõk*): *kauga* (veevaene), *mõngkauga* (veerikas, *mõng* 'tuhat'), *šõnrau* (sügav), *apan* (kinivarisenud kaev). Rohtlaid, liivikuid ja teisi suuri maa-alasid tähistavad nimed nagu Karakum, Kõzõlkum, Mojõnkum, Sarõešik Atõrau, Alakum, Üstirt (Ustjurt), Betpakdala, Sarõarka (Kasahhi kinkmaa) jt. Mis puutub loodusolusid kajastavasse nimesesse, siis kirjeldavad nad mägede, orgude, jõgede, järvede, karjamaade omadusi ja osi vägagi üksikasjaliselt. Kõrval asulate nimeses kajastub neid ümbritsev loodus: Kõzõltu, Agadõr, Aksuat, Kõzõlžar, Kenžarik. Veel võib esineda asulat tähendav sõna *aul*: Bajanaul, Žaksõ-Aul. Levinud on kohta tähistavad (umbes meie *-la*) liited *-lõ*, *-tõ* ja *-dõ*: Ajõlõ 'karula', Želandõ 'ussine koht, ussila', Želandõtau 'ussimägi', Tastõkõl 'kivijärv'. Suur osa Kasahstani linnade nimedest on tuletatud loodusobjektidest ja nende omadustest: Aktau, Aktõbe, Atõrau, Balkaš, Karagandõ, Kostanaj, Kõkšetau, Oral, Žangaõzgen. Vene enamurahvastikuga põhjapoolses vööndis on venepärased linnanimed, nagu Öskemen (Ust-Kamenogorsk), Semej (Semipalatinsk), Pavlodar, Petropavl (Petropavlovsk) ja Rudnõi.

KOKKUVÕTE

Turgi riikides on kohanimedes esindatud nii omad kui võõra päritoluga kohanimed. Oma nimed tuginevad kas turgi ühissõnavarale, kohalikele murdesõnadele või eelmiste sajandite jooksul turgi keeltes kohanenud laensõnadele, valdavalt pärsia ja araabia keelest. Turgi kohanimed on harilikult liitsõnad ning nad iseloomustavad loodusolusid. Inimühiskonna kogemusele tuginevaid kohanimed on vähe, sest minevikus pika aja jooksul rändkarjandusega tegelnud rahvad sõltusid suuresti neid ümbritsevast loodusest. Seetõttu olid neile eriti olulised legendike ja mäestike

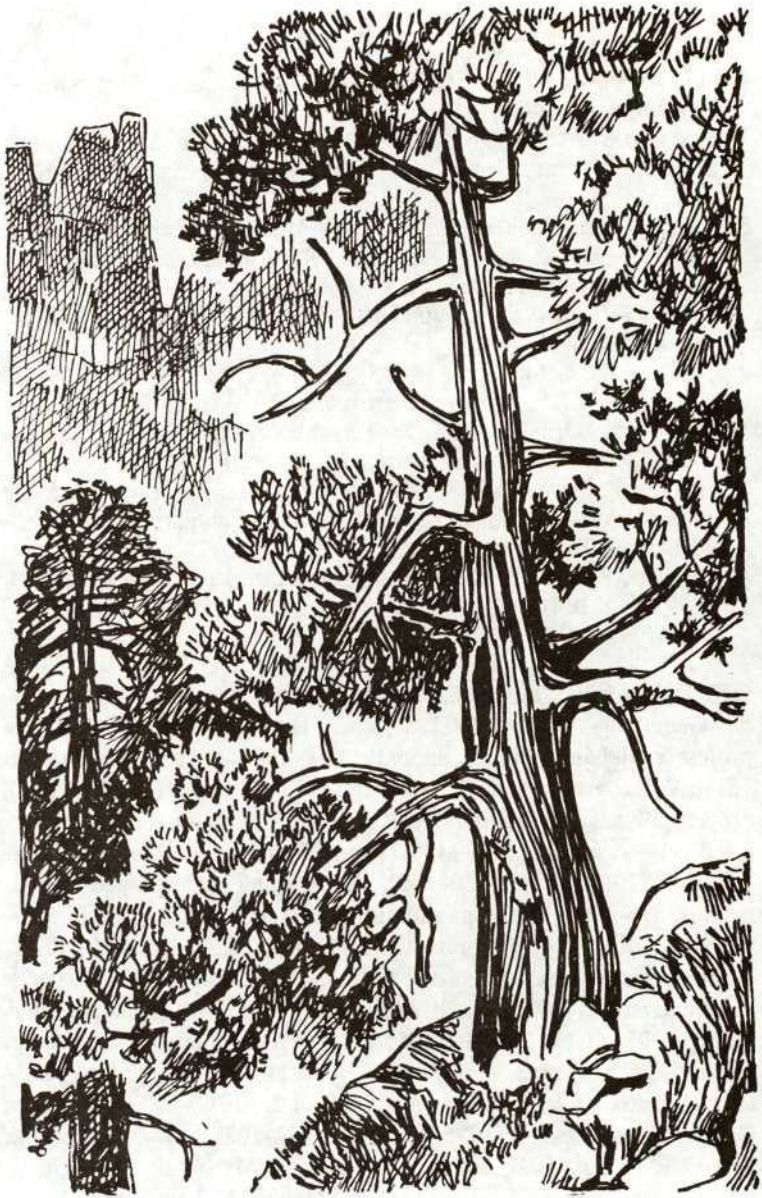
veekogud ja nende omadused, taimestik ja pinnavormid. Paikne eluviis ja linnakultuur hakkas neil rahvastel arenema pärast ümberasumist kuiv- ja niisutusviljelusega aladele Lõuna-Turkestanis, Taga-Kaukaasias ja Väike-Aasias. Seetõttu pärinevadki Türgi, Azärbajcani, Türkmenistani, Usbekistani, Kõrgõzstani ja Lõuna-Kasahstani vanade linnade ja maa-asulate nimed valdavalt neil aladel enne turgi hõimude maahõivet elanud rahvaste keeltest. Ka ühiskonnaeluga seotud kohanimed on valdavalt mitte-turgi päritolu. Seoses islami levikuga on turgi rahvastel juurdunud araabia ja pärsia laensõnad ning need on põlistunud ka mitmetes asulanimesed.

Kirjandus

- B a s k a k o v 1969 = Баскаков Н. А. *Введение в изучение тюркских языков*. Москва: Высшая школа.
- B a s k a k o v 1981 = Баскаков Н. А. *Алтайская семья языков и ее изучение*. Москва: Наука.
- B a s k a k o v 1988 = Баскаков Н. А. *Очерки истории функционирования тюркских языков и их классификация*. Ашхабад: Ёльм.
- B l i j , H. J. de, Peter O. M u l l e r 1997. *Geography: Realms, Regions, and Concepts*. New York—Chichester—Brisbane—Toronto—Singapore: John Wiley & Sons, Inc.
- E g o r o v 1985 = Егоров В. Л. *Историческая география Золотой Орды в XIII—XIV вв.* Москва: Наука.
- J o r d a n , Terry G., Lester R o w n t r e e 1982. *The Human Mosaic: A Thematical Introduction to Cultural Geography*. New York—Cambridge—Philadelphia—San Francisco—London—Mexico City—São Paulo—Sydney.
- K u r s , Ott 1991. Krimmitarlased. — *Akadeemia*, nr 2, lk 321–334.
- L ä ä n e m e t s , Märt, Kaido F l o r e n 1996. Turaani rõngas Vene-
maa ümber. — *Postimees*, nr 78, 3. IV, lk 9.
- M u r z a e v 1984 = Мурзаев Э. М. *Словарь народных географических терминов*. Москва: Мысль.
- N i k o p o v 1966 = Никонов В. А. *Краткий топонимический словарь*. Москва: Мысль.
- Nimekirjutusraamat*. 1993. Tallinn: Valgus.
- N u r m a g a m b e t o v , Ä. 1986. Žer-su attarõnõng tek-tõrkini turalõ. — *Kazak onomastikasõnõng mäseleleri*. Almatõ: Gõlõm, 31–37.

- Philip's Fact Book*. 1996. London—Auckland—Melbourne—Singapore—Toronto
- Rubenstein, James M. 1996. *The Cultural Landscape: An Introduction to Human Geography*. Upper Saddle River: Prentice Hall, Inc.
- Safargaliev 1960 = Сафаргалиев Магамет. Распад Золотой Орды. — *Ученые записки*, вып. XI. Саранск: Мордовский государственный университет
- Žučkevič 1968 = Жучкевич В. А. *Общая топонимика*. Минск: Высшая школа
- Tamçelik, Soylyp M. 1995. Toprak tavizi'nin altında yatan gerçekler. — *Türk Dünyası Araştırmaları*, 99, Aralık, 79–102
- Vambery, Hermann 1885. *Das Türkenvolk in seiner ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*. Leipzig: F. A. Brockhaus
- Vambery, Hermann 1883. *Mohammed in Asien: Verbotene Reise nach Buchara und Samarkand 1863–1864*. Stuttgart: Edition Erdmann in K. Thienemanns Verlag
- Vilgats, Kalev 1993. Türgi hunt vene karu kallal. — *Postimees*, nr 77, 2. IV, lk 10

OTT KURS (sünd. 1939), lõpetas TRÜ geograafiaosakonna 1963. aastal. Geograafiakandidaat 1971. a Tartus. Tartu ülikooli inimgeograafia professor, Helsingi ülikooli audoktor. *Akadeemias* avaldanud artiklid "Eesti Vabariigi asendi ja piiride uurimisest" (1990, nr 6, lk 1252–1259), "Ingeri põliselanike saatus" (1990, nr 7, lk 1484–1499), "Krimmitatarlased" (1991, nr 2, lk 321–344), "Hõimud hääbumas: Karjalased Ida-Karjalas" (1992, nr 1, lk 120–136), "Edgar Kanti teaduspärand" (1992, nr 3, lk 578–606), "Euroopa ruumiline taassünd" (1992, nr 5, lk 899–911), "Halduspoliitilised ruumid" (1992, nr 12, lk 2613–2630), "Eesti piirid Euroopa riikide taustal" (1993, nr 3, lk 451–468), "Sakslased Venemaal" (1993, nr 7, lk 1452–1483), "Poliitgeograafia arengulugu" (1993, nr 12, lk 2640–2666), "August Tammekann teaduses ja kultuuris" (1994, nr 8, lk 1720–1737), "Etnilised vähemused ja uusasukad Eestis" (koos Eiki Bergiga, 1995, nr 2, lk 260–275), "Johannes Gabriel Granö Eestis" (1995, nr 5, lk 1057–1077), "Poliitgeograafia Eestis" (1996, nr 1, lk 137–151), "Marid ja Marimaa" (1996, nr 7, lk 1408–1424), "Tartu teadlased ja Vene Geograafia Selts" (koos Linda Kongoga, 1996, nr 11, lk 2284–2296), "Kakskeelne Lotring" (1997, nr 10, lk 2045–2062); lisaks 10 arvustust ja järeldsõnu ning tõlkeid.



VAMBOLA MAAVARA. Hõre artišamets Tjan-Šani lääneserval. 1972

UURIDA END VABAKS

Humboldtliku teaduse ja hariduse ideaali rakendusest õigusteaduses

Marju Luts

Eesti Vabariigi taasiseseisvumisel oli üks olulisemaid märksõnu "õiguslik restitutsioon" ehk õigusliku järjepidevuse taastamine esimese iseseisvusajaga kahe maailmasõja vahel. Tegelikult on siiski mindud uue õigussüsteemi ülesehitamise teed. Ometi võib rääkida ka restitutsioonist — mitte küll seadusandluse, vaid ideede vallas. Muu seas kuulub nende hulka ülikooli(de) suundumus teadusharidusele. Eesti Vabariigi Ülikooliseaduse (12. 01. 1995) §1 järgi on ülikooli eesmärk "edendada teadusi, akadeemilisi tavasid, luua ja arendada integreeritud õppe- ja teadustegevusel põhinevaid võimalusi kõrgharidusstandardile vastava ajakohase kõrghariduse omandamiseks...". Sisuliselt on sedasama öeldud ka Tartu Ülikooli põhikirjas (10. 06. 1995) §3.

Selgesti väljendatud rõhuasetusega teadusharidusele püütakse ühtlasi eristada tänast ülikooli nõukogudeaegsest. Nõukogude Liidus ja ka teistes idabloki maades oli ju kõrgharidus olemuslikult rakendusliku suunitlusega. Ülikoolides küll mõneti suurema teadusliku orientatsiooniga kui teistes kõrgkoolides, kuid põhi-olemuselt ikkagi sama. Kõigist humanitaaraladest ehk kõige silmatorkavamalt avaldus see just õigushariduses. Enamik N. Liidu juriidilisi kõrgkooli oli spetsialiseerunud mingi kitsa eriala juristide ettevalmistamisele, olgu siis prokuratuuri, justiits- või haldusaparaadi tarvis. Ülikoolide õigusteaduskondades valmistati küll ette kaadrit kõigile neile aladele, kuid viimastel kursustel toimus ikkagi juba eraldamine vastavatesse tsüklitesse. Nii oli nõukogudeaegne õigusharidus üldiselt valitseva insenerihariduse

paradigma üks väljendus. Seda keerulisem on praegune ümberkujundamisprotsess. Ja üksnes hea tahte või seaduses väljendatud ettekirjutuse abil ei õnnestu tavaliselt kuigi palju korda saata. Seepärast tuleb kõigepealt endale teadvustada, mida me tahame ja kuidas selleni jõuda.

Üks võimalusi endale teadusharidusega seonduv selgemaks mõtelda seisneb selle mõiste algupära teadvustamises. Sellest soovist on kantud ka käesoleva artikli teke. Põhiosas on siin tegemist meeldetuletusega, milline sisu anti teadusliku hariduse mõistele modernse ülikooli idee formuleerimise ajajärgul. Kesken dasin oma tähelepanu eelkõige Wilhelm von Humboldti (1767–1835) ja Friedrich Carl von Savigny (1779–1861) vastavatele õpetustele. Ühelt poolt oli valik tingitud sellest, et mõlemat loetakse omal alal teerajajate ja suunanäitajate hulka — Humboldti haridusfilosoofias üldse ning Savigny'd õigusteaduses. Teisalt on oluline seegi, et nende ideed ei ole välja kasvanud kabinetivaikuse mõttemõlgutustest, vaid pigem vajadusest vastata tegusal moel muudatustes ajastu nõudmistele.

1. WILHELM VON HUMBOLDT JA TEADUSHARIDUSE IDEE ÜLIKOOLIS

Teadushariduse idee le rajatud ülikooli seostatakse traditsiooniliselt Preisi riigimehe ja hariduspoliitiku ning -teoreetiku Wilhelm von Humboldti (1767–1835) nimega. Ennekõike peavad end tema pärandi kandjaks muidugi Saksa ülikoolid. Ometi ei piirdu modernse ülikooli idee levikuala sugugi üksnes Saksamaaga, vaid leidis juba 19. sajandil rakendust ka mujal Euroopas ja isegi Venemaal.

Humboldt ei ole küll oma teadusfilosoofiat esitanud süstemaatiliselt ühte või enamasse suuremasse teosesse koondatuna. Selleteemalised mõtteavaldused läbivad aga peaaegu kogu tema loomingut, samuti kirju, ametlikke ettekandeid jm. Ka ei ole põhjust pidada tema teadusfilosoofiat omas ajas kuigi algupäraseks. See on selgesti mõjutatud Schellingi, Fichte, Schleiermachiери jt ideedest ning toetub peaaegu kõigis olulisemates punktides kantilikule inimesekäsitusele. Ometi paistab Humboldt nende kõigi

seas silma ka millegi erilisega. Tema peateos ei ole nimelt kirjutatud mitte paberile, vaid ellu. Berliini ülikooli rajamises väljenduvad kõige paremini Humboldti ideed teaduslikust haridusest, nagu ta need enamasti ka sel ajal sõnastas.

Kui päris täpne olla, siis ei saa Humboldti puhul rääkida "teadusharidusest". Tegemist oleks lihtsalt liitsõnaga, mille mõlemad osad on oma mõttelt kattuvad. Vähemalt niivõrd, kui siin "hariduse" all mõeldakse just ülikooliharidust. Humboldti teadusõpetus toetub mitmele omavahel tihedalt seotud ideele. Esiimesena olgu nimetatud **teaduse ühtsuse ja kestvuse** põhimõtet. Teaduse ühtsuse all tuleks mõista igasuguse teadusliku tegevuse allutamist kolmeastmelisele toimimisele: "[--] üksnes vaimu kolmetist püüdlust ärksa ja elavana hoida: kõigepealt kõige tuletamine ühest algupärasest printsiibist, siis kõige allutamine ühele ideaalile ning lõpuks selle printsiibi ja selle ideaali sidumine ühtses idees" (Humboldt 1810: 253). Printsiibiteadlikkus kuulub algupäraselt kogemusteaduste valdkonda ja kujutab nende panust teaduses kui sellises. Seevastu "ideaali" all mõtles Humboldt antiigile omast elutarkust või sidet eetikaga, millest uusaja kogemusteadused on ikka kippunud kõrvale kalduma. Teaduse seisukohalt tähendab see eelkõige eesmärgiasetust. Teaduse kõrgeim eesmärk ei saa Humboldti järgi olla mitte teadmise ekstensiivne kuhjamine ja laiendamine, vaid üksnes inimese kujundamine üha enama inimsuse suunas (Humboldtil *Menschheit*). 18.–19. sajandi vahetuse Saksamaal oli nn inimsuse mõiste sisustatud eelkõige Kanti õpetusega vabast kõlbelisest indiviidist, millele toetus ka Humboldti käsitus antropoloogiast. Seega võiks öelda ka nõnda, et teaduse ülim eesmärk seisneb inimese kujundamises vaba ja kõlbelisena ning vabaks ja kõlbeliseks, mitte tema teadmiste hulga aritmeetilises kasvatamises. Kogemusteadusliku printsiibikindluse ja vaimuteadusliku ideaali sidumine ühtses idees pidi Humboldti järgi tagama teaduse või tänapäevasemalt väljendudes teaduste ühtsuse üldse. "Idee" tähendab siin püüdlust täiusliku teaduse poole, mis sünnib eelkirjeldatud ühendusest ja tagab kogu teadmise hoidmise uuritavas seisundis.

Just selle kõiki teadusi ja igasugust teaduslikku tegevust ühendava ideega on seotud teaduse kestvuse põhimõte. Humboldti jaoks ei ole olemas "valmis" teadust, teadus saab olla üksnes pi-

devalt arenev, pidevalt otsiv ja pidevalt leidev. Sellest tulenevalt pidi ka teaduslike institutsioonide tegevuse esmane ja kõrgeim eesmärk seisnema selles, et "pidada kinni põhimõttest vaadelda teadust millenagi, mida pole veel leitud ja mis polegi iial leitav, ning otsida seda raugematult" (Humboldt 1810: 253).

Niisugusele printsiibikindlale, eluideaalist lähtuval ja pidevas uurimises ühendatud teadusemõistele on rajatud Humboldti õpetus ülikoolist. Kõigepealt kuulub juba ülikoolide algsesse loomusesse nende roll eri teaduste ühendajana. Selles mõttes sobivad nad väga hästi teenima Humboldti ideed ühtse teaduse arendamisest. Igatahes on neis erinevate teaduste või teadusharude esindajate omavaheliseks läbikäimiseks paremad tingimused kui spetsialiseeritud kõrgkoolides. Just Humboldti eluajal oli viimaste rajamine muutunud lausa moesuunaks. Ainuüksi Berliinis avati ajavahemikus 1770–1806 kuus sellist kõrgkooli, alustades Mäeakadeemiast ja lõpetades Põllumajandusinstituudiga. Ka Prantsusmaal hakkasid need alates 1802. aastast üha enam levima (Spranger 1910: 200). Nii võiks Humboldti teaduseõpetust omas ajas pidada suisa opositsiooniliseks — kui see ei kõlaks suurepäraselt kokku tema kaasaegsete Schellingi, Fichte, Schleiermacheri jt saksa klassikalise idealismi esindajate seisukohtadega.

Teisalt on ülikoolid haridusasutustena lausa määratud inimest kujundama. "Õpetuse ühtsus ja järjepidevus selle loomulikes staadiumides" (Humboldt 1809b: 279) kui hariduse üks olulisemaid põhimõtteid haarab ka ülikoolistuudiumi. Seepärast võib seda käsitada ühtse ja järjepideva õpetuse kõrgeima loomuliku staadiumina. Mitte ainult teaduse, vaid ka hariduse ülimaks eesmärgiks tuleks Humboldti järgi pidada antiigist pärit inimsuseideaali teostamist. Institutsionaliseeritud haridusasutuste seas pidi ülikoolis kui kõrgeimas astmes avalduma see ülesanne veelgi puhtamalt kui koolide puhul. Saavad ju ülikoolis sõna otseses mõttes kokku kaks selle ideaali kandjat — teadus ja haridus.

Teaduse ja õpetuse kokkukuuluvus ülikoolis moodustab aluse Humboldti teaduseõpetuse teisele elemendile — **uurimise, õpetamise ja õppimise ühtsuse** põhimõttele.

Ülikoolile eelnevatel astmetel, s.o alg- ja keskhariduse staadiumis, seisavad õpetamine ja õppimine eraldi. Nii õpilase kui

õpetaja käitumine on tingitud tema rollist ja sellest lahutamatu. Siin on asjaomane ebavõrdsus paratamatu. Tegemist on pelgalt olemasolevate teadmiste vahendamisega. Ehkki nende päritolu on kahtlemata teaduses, jääb viimane siin õpilase jaoks teatud mõttes surnud aineks või passiivseks materjaliks. Ometi on see järk inimese kujunemisel hädavajalik ja paratamatu eeldus ka edasistele ülikooliõpingutele.

Koolis ja ülikoolis õppimise vahel on Humboldti järgi aga olemuslik erinevus. Ülikoolis ei toimu enam nn valmis teadmise lihtne ülekandmine ühelt poolelt teisele, õpetajalt õpilasele. Õpetaja asemel astub siin üles teaduslik uurija, kelle õpetus sünnib tema enda uurimistegevuse pinnalt. Aga ka õpilane ei ole siin lihtsalt teadmise vastuvõtja, vaid samasugune uurija. Kindlasti kogene matum, meetodi osas veel ebakindel, teadmiste pagasilt vaesem, kuid ikkagi uurija. Mõlemad pooled osalevad suures teadmiste leidmise protsessis, mille tulemusel sünnib teadus. Muidugi peab eelnev kooliharidus andma selleks vastavad eeldused. Seepärast rõhutas Humboldt just nende ainete osatähtsust kooliprogrammis, mis annavad aluse teadmiste kasutamisele: matemaatika, ajalugu, keeled. Samuti seda, et olulisem kui teadmiste suur hulk on mõtlemisvõime, oskus teadmistega ümber käia ja neid iseseisvalt omandada: “mis tuleb saavutada sellega, et õpetamise meetodis ei pandaks rõhku niivõrd ühe või teise asja äraõppimisele, vaid harjutatakse pigem mälu, teravdataks arusaamist, suunatakse otsustust ja täiustatakse kõlblustunnet” (Humboldt 1809a: 205).

Nii tuli õieti juba koolis luua kindel alus edasisele võimele iseseisvalt uurida, mis moodustas ülikooliõpingute põhisisu. Kes siis oli Humboldtil see ülikoolide auditooriumides, laboratooriumides, raamatukogudes ja arhiivides liikuv uurija, kelle akadeemilisest rollist sõltus üksnes tema asukoht loengusaalis ühel või teisel pool kateedrit?

Humboldt eristas **uurijat** teistest maailmakogemuses tegevalt osalejatest — meelelisest inimesest ehk kunstnikust ning vaatlejast ehk empiirikust. Kunstniku tegevuse eelduseks oli meelte tuli (*Feuer der Sinne*). Empiiriku toimimise edukus seevastu pidi sõltuma meele elavusest (*Lebendigkeit des Sinns*). Uurija olevat aga “usin otsija, kes märgistab oma tee sihivärselt ja meetoodiliselt ning täidab meie tunnetuse lünki teatud määral süstemaatilisel

moel" (Humboldt 1797/98: 229–230). Seega on uurija puhul oluline meetodikindlus, mida võib Humboldti ühtse teaduse teooria mõttes nimetada ka printsibiikindluseks. Uurija tegevuse eesmärk on olemasoleva teadmise lünkade täitmine, mida tal tuleb teha süstemaatiliselt. Huvitav on see, et Humboldt kasutab siin väljendit "teatud määral süstemaatiliselt". Seda tuleks vaadelda osutuse-na tema seisukohale, et pelgast süstemaatikast ja kvantitatiivsest täielikkusest ei piisa tegelikuks teaduslikuks käsitluseks. Teadus eeldab peale faktilise täielikkuse ka neis faktides avalduva sisemise kokkukuuluvuse ja sellest tulenevate põhjuste-tagajärgede tunnetamist. Uuritava aine sisemise kooskõla ja selles toimivate suhete äratundmine annabki idee, mis on aluseks vastava aine uurimisele. Ainult nii, s.o faktide uurimisel neist endist tuleneva idee valguses, saabki Humboldti järgi sündida tõeline teaduslik käsitlus (Humboldt 1827: 38–46).

Humboldti "uurija" mõistes kehastub uusaegne õpetlane, kes nüüdsest pidi hõivama kõik kohad ülikoolis. Ta esindab metoodiliselt toimivat teadust, mis teadmiste allikana on põhimõtteliselt ammendamatu. Tema tegevuse edukuse pandiks on võime ja võimalused lävida omasugustega, anda oma panus üksikute uurijate koostöösse teaduse kui sellise arendamisel. Niisugust ammendamatust ja tegutsemisühtsust väljendabki Humboldtil sõna "uurimine" (*Forschung*). See mõiste kaotab piirid õppimise ja õpetamise vahel, jättes neisse vaid võimaluse dialogiks ühtse idee teostamisel.

Uurimise ja õpetuse ühtsuse põhimõttest tuleneb aga veel üks aspekt Humboldti teadusõpetuses. Tõelisest teadusest saab rääkida siis, kui uuritavat ainet ka õpetatakse. Selles mõttes saabki päris teadusasutusteks pidada üksnes ülikoole. Niisugust mõtet väljendas Humboldt eelkõige oma plaanis Berliini teaduslike asutuste organisatsioonist (1810). Ta küll ei pidanud vajalikuks näiteks teaduste akadeemia või uurimisinstituutide kaotamist, kuid nägi teaduselu keskpunktina siiski ülikooli. Viimase eelis seisnevat paljudele erineval tasemel olevatele uurijatele antud võimaluses teaduses kaasa lüüa: "Teaduse kulg on ilmsesti vilkam ja elavam ülikoolis, kus see ringleb suures hulgas jõulistes, reibastes ning nooruslikes peades. Teadust ei olegi üldse võimalik esitada teadusena, kui selle vastuvõtuga ei kaasne iga kord omapoolselt tegev

adumine. Nii on mõistetav, et siin jõutakse uute avastusteni ja seda koguni tihti" (Humboldt 1810: 257).

Õpetaja ei ole ülikoolis õpilase jaoks, vaid mõlemad on teaduse jaoks. Õpetaja tegevus seisneb uurimises, teaduse otsimises. Et see edeneks, tuleb tal kanda eneses pidevat küsimist ja kahtlust. Viimaseid hoiab ärkvel dialoog tudengitega, kellel on küsimusi ja kahtlusi veelgi enam. Kogenud uurija omandab küll meetodi üha kindlamalt, kuid tema seotusest oma ainega võib tuleneda ka teatud ühekülgsus, uudsuse puudumine. Seda enam on talle pakkuda üliõpilastel, kelle vaim on veel avatud igas suunas ja kelle küsimused haaravad üha uusi alasid.

Vaatamata iseseisva mõtte ja uurimise rõhutamisele ei võtnud Humboldt ülikoolilt siiski vastutust ka didaktika, otsese õpetamise eest. Kuid sellel õpetamisel on oma spetsiifika. Ülikool ei vahenda niivõrd positiivset teadmist, vaid eelkõige selle omandamise meetodeid; mitte valmis õpetusi, vaid uurimusi; mitte ainult erialast teadmist, vaid teaduslikku vaimu.

Niisugune haridus pidi andma inimesele vabaduse, mida ei saa kunagi anda kitsalt erialase teadmise passiivsele vastuvõtule rajatud õpetus. Inimene, kes tunneb teadmiste omandamise meetodeid, orienteerub kiiresti ka muutuvates olukordades. Ta ei saa muutuda oma õpitud eriala orjaks. Ka ei jää ta ajale jalgu, kui midagi tema erialas olemuslikult muutub. Ja muutusi toimus Humboldti eluajal ühiskonnas tohutult — Prantsuse revolutsioon, tööstusrevolutsioon, kodanliku ühiskonna kujunemine jne. Kõik see vajas vaba inimest, aidates samas kaasa tema sündimisele. Ideeajaloos peegeldub see individualistliku liberalismi teoorias, mille kantiaanliku suuna esindaja oli ka Humboldt.

Vabadus kuulub ka nende kolme põhimõiste hulka, millele toetus Humboldti haridusteooria. Hariduse käigus toimub inimese kujunemine inimsuse suunas: "inimlike jõudude suurejoonelisim ja tasakaalustatuim kasvamine ühtseks tervikuks" (Humboldt 1792: 106). Seda võib nimetada ka "mina" ja "maailma" vastastikuseks mõjutamiseks, enese- ja maailmakogemuse omandamiseks. Niisuguse vastasmõju sujuvus eeldab Humboldti järgi kolme elementi: üksindust (*Einsamkeit*), situatsioonide mitmekesisust (*Mannigfaltigkeit von Situationen*) ja vabadust (*Freiheit*). Vabadus on inimese õige kujunemise esmane ja vältimatu tingi-

mus. Seda täiendab situatsioonide mitmekesisus, mis võimaldab inimesel arendada eneses erinevaid võimeid, omandada erinevaid oskusi, näha asju mitmekülgsemas plaanis jne. Kui vabadus ja situatiivne paljusus kuuluvad eelkõige inimese maailmatunnetusse, siis üksindust vajab ta just enesekogemuse jaoks. Et olla tõepoolest ainuline isiksus, peab inimene seda endale ka teadvustama ning tegema selgeks oma võimed ja võimalused. Ometi ei ole täiuslik enesetunnetus inimese tegelik eesmärk. Pigem moodustab see aluse, mis võimaldab tal osaleda ühiskonnas talle sobival tegusal moel.

Ühiskond või ühendus (*Gemeinschaft*) on Humboldti jaoks lahutamatu ülikooli kui teadusasutuse ideest. Uurimistöö nõuab küll üksindust, tagasitõmbumist ja vaikust, kuid teaduseks muutub see siiski alles paljude koostöös ja kokkupuutes. Vabadus on teaduse jaoks paratamatult vajalik, üksindus aitab kaasa, kuid tõelise õnnistuse annavad teadusele ikkagi koöperatsioon ja kommunikatsioon: "Inimese vaimne toimimine ongi võimalik üksnes koostoimimisena. Seda aga mitte nõnda, et üks annab selle, mis teisel puudub. Hoopis ühe õnnestunud tegutsemine peaks innustama teist ning tegema kõikidele nähtavaks selle üldise ja algupärase jõu, mis üksikutest kiirgab vaid ositi või hajutatult" (Humboldt 1810: 251). **Vabaduse, üksinduse ja ühenduse ühtsus** moodustavadki Humboldtil ülikooli sotsiaalseid, mis omakorda toetub tema teadushariduse ideele.

Uurides õppida ja õpetades uurida — see ongi kõrge kunst, mida Humboldt nõudis teadushariduselt. Õieti väljendub siin modernse ülikooli kredo üldse. Uusaja usk ratsionalistliku mõteteviisi kõikvõimsusse ja eksperimentaalteaduste arenguga kaasnev teadmiste hulga kasv kõigutas keskajast pärit ülikooliideed. 18. sajandil toimus selles vallas suur murrang. Ülikool, mis seni oli rajatud teadmise traditsioonile, olemasoleva teadmise alalhoiu- le ja järgnevatele generatsioonidele edasiandmise põhimõttele, jäi ajastu vaimule kitsaks. Valgustusajastut võib nimetada ka vana ülikooli lammutamise ajaks. Esitati koguni sedalaadi arvamusi, et pärast trükikunsti leiutamist ja kirjaoskuse levimist juba kõigis seisustes on ülikoolid hoopis tarbetuks muutunud (Spranger 1910: 200). Spetsialiseeritud kõrgkoolide asutamise buumist oli juba eespool juttu. Ometi ei muutunud see suund kõrghariduses

ainuvalitsevaks, vaid kujunes lihtsalt alternatiiviks uuele ülikoolile.

Uue ülikooli idee, nagu see väljendus paljude mõtlejate teostes, on kokku võetav vormelisse: **teadmiste produktsioon teadmiste traditsiooni asemel**. Ülikoolide vana vorm täideti uue sisuga — mitte “valmis” teadmiste, vaid teadusliku vaimu levitamise asutus. Aastail 1808–1810 oli W. v. Humboldt ametis Preisimaa hariduselu juhina. Riigi lõunaosa oli langenud Napoleoni vallutuste ohvriks ja sõda üha kestis. Sel raskel ajal jätkus kuningal ja tema abilistel sõakust rajada Berliini uus ülikool. Selle ürituse sisuline ja organisatsiooniline korraldamine tehti ülesandeks Humboldtile.

Preisimaa kolmest ülikoolist oli Halle ülikool jäänud okupeeritud aladele ja suletud. Nii pidi Berliini ülikool seda teatud mõttes asendama. Humboldtile oli aga algusest peale selge, et uut ülikooli ei tohi kujundada provintsiülikooliks, nagu need olid veel alles Königsbergis või Frankfurtis. Ei, mitte mingi tavaline *Landesuniversität*, vaid modernse teadushariduse ideaali kehastus. Sellest pidi saama koht, mis on avatud vabalt toimivale teaduslikule vaimule. See pidi olema esimene ülikool, kus õpitakse uurides ja uuritakse õpetades. Sama ideed teenis ka õppejõudude valik. Humboldt otsis mehi, kellest võiks loota teaduslikku õpetamist ja võimet äratada oma kuulajais indu mõelda ning uurida iseseisvalt. Nii hoolitses ta selle eest, et sinna kutsutaks tema enese haridusteooriat oluliselt mõjutanud filosoof J. G. Fichte ja teoloog Fr. D. E. Schleiermacher. Õigusteaduskonda looma kutsuti tollal 31-aastane Fr. C. v. Savigny, kes oli kujunemas õigusteaduse uue, ajaloolise koolkonna juhiks. Tema arusaam õigusteaduse õpetamisest sai mõõduandvaks peaaegu kogu eelmisel sajandil ja peale Berliini ka teistes ülikoolides.

2. FRIEDRICH CARL VON SAVIGNY JA TEADUSHARIDUSE IDEE ÕIGUSTEADUSES

Nagu Humboldti haridusideaal on otseselt seotud tema teadusõpetusega, nii toetus Savigny õpetus õigushariduse olemusest ja ülesannetest tema käsitusele õigusteadusest. Viimases omakorda võib

täheldada otsest sugulust Humboldti ideedega. Kõige kokkuvõtlikumalt on Savigny seisukohad õiguse ja õigusteaduse olemusest ning ülesannetest esitatud 1814. aastal ilmunud teoses "Meie aja üleskutsest seadusandlusele ja õigusteadusele" (*Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*). See on programmilise tähtsusega kirjutis niihästi Savigny enda loomingus¹ kui ka õigusteaduse ajaloolise koolkonna jaoks ning 19. sajandi saksa õigusteaduses üldse.

Õigusteadlase ja ka praktilise juristi esmane ülesanne pidi Savigny arvates olema õiguse orgaanilise printsiibi, sisemise ühtsuse leidmine. Selle tunnetamine aitavat näha nii ajaloolist kui ka kehtivat õigust õiges valguses — tunda ära sinna tõepoolest kuuluv, eristada aegade jooksul eksituse või seadusandlike võimulialduste tõttu sinna sattunu, seletada üksikute nähtuste olemust ja nende omavahelisi seoseid jne (Savigny 1814: 28, 117). Esmapilgul näib ühtse ja kõike allutava printsiibi nõudmine õigusteaduses ja õiguses kuuluvat mõistuseõiguse ajajärku. Ometi on just ajalooline koolkond eesotsas Savignyga saanud tuntuks tolle õpetuse ainuvõimu purustajana. Ja uudne oli eelkõige see, et nimetatud printsiibi lättena ei käsitanud Savigny ei inimlikku ega ka jumaliku mõistust või loodust, vaid õiguse enda ajalugu. Õigusteaduse ülesanne seisnes seega kogu õiguse senises ajaloos antud materjali uurimises selle algupärani välja, et tunda ära õiguse sisemine orgaaniline printsiip. Niisuguse uurimise eseme pidid moodustama ajaloolised õigusallikad. 19. sajandi alguse Saksamaal jagunes kehtiv õigus oma algupäralt kolme liiki: germaani tavaõigus, rooma õigus ja hilisemate seaduseandjate võimutäiusest pärit kohalik maa- või linnaõigus. Just nende kõikide uurimist kuni ajalooliste juurteni nõudiski Savigny õigusteaduselt.

Ometi polnud õigusteaduse lõppeesmärk Savigny jaoks kogu kehtiva õiguse ajaloolise päritolu ja arengu võimalikult tõetruu kirjeldamine. See pidi olema vaid teatud paratamatu vahe-etapp õigusteaduse tõelisele sihile lähenemisel. Ajaloolise nähtusena on käesolev õiguslik olukord määratud oma päritoluga, täna õigusteaduses kasutatavad mõisted on pärit eilsest või koguni üleilsest. Nii võib õigusega tegelejat, olgu ta siis teadlane või

¹Savigny õigusteadusliku meetodiõpetuse arengust vt Luts 1994.

praktiline jurist, nimetada ka ajalooliste mõistete vangiks. Ehk nagu Savigny märgib: "Praegu on asi nõnda, et meie ei valda ega valitse seda materjali, vaid see määrab ning suunab meid sinna, kuhu me ei soovigi" (Savigny 1814: 113).

Ajaloo diktaadist vabanemiseks ei näinud Savigny efektiivsemat võimalust, kui astuda sellele vastu täie teadlikkuse ja uuriva vaimuga. Juriidiliste mõistete ja õpetuste ajaloolise tagamaa ning seoste tunnetamine, terviku nägemine üksikosades ja orgaanilise süsteemi äratundmine — see pidi olema õigusteadlase tõeline eesmärk. Savigny leidis, et õiguse senises ajaloos on seda kunsti kõige paremini vallanud rooma juristid. Seepärast nägi ta rooma õiguse uurimisest tõusmas kahesugust tulu: ühelt poolt rooma-õigusliku algupäraga materjali tunnetamine selle muutustes, mis pidi ju olema igasuguse õigusajaloolise uurimise mõte. Teisalt pakkusid aga rooma juristide teosed suurepäraselt pilti sellest, mismoodi peab juriidiline mõte liikuma üksikult üldisele ja vastupidi, kuidas käia ümber mõistetega, kuidas arendada praktika elavast kaemusest teoreetiliselt selgepilguline õpetus ja kuidas tuletada teooriast konkreetse elulise juhtumi õige lahendus. Kokkuvõttes: rooma juristidelt tuli Savigny arvates õppida seda, mismoodi peab üks tõeline jurist mõtlema.

Ka ajaloolise õigusteaduse eesmärgipüstituses võib täheldada Savigny mõtete sugulust Humboldti omadega. Esimese jaoks pidi ajaloo uurimisest välja kasvama kaasaegse juristi oskus muuta ajaloolised õpetused ja mõisted oma tööriistaks, mitte lasta neil kauem püsida kammitsate osas. Humboldti jaoks seisnes ajaloo uurimise tõeline eesmärk tegelikkusemeele teravdamises just kaasajast õige arusaama omandamiseks ja lõpptulemusena ikkagi inimsuse ideaali täideviimiseks või vähemalt sellele lähenemiseks (Humboldt 1827: 46).

Humboldti antiigist pärit inimsuseideaalile vastab Savigny õpetuses **vaba juristide seisuse** idee, mille kujundamisele ja kujunemisele pidigi kaasa aitama ajaloolisest teadlikkusest lähtuv õigusmõte. Ajaloolisel meetodil omandatud juriidiline mõtlemine ning selle teostamine ei tohtinud jääda üksnes teaduslike monograafiade või üksikute õpetlaste pärusmaaks. Sellest pidi saama kõikide juristide ühine hüve. Nii õigusteaduse kui -praktika allutamine ühtsetele meetoditele pidi Savigny arvates tagama teooria ja

praktika lähenemise ehk teooria muutmise praktilisemaks ja praktika muutmise teoreetilisemaks. Nii õigusteadlased kui -praktikud pidid nõnda jõudma ühtse juristide seisuse moodustamiseni, mille vabadust ei saa piirata ei ajaloolise ega kaasaegse seaduseandja meelevald.

Ometi ei maksa arvata, nagu võiks siin nimetada mingit kindlat tähtaega, mil see ideaal pidi lõplikult teostuma. Nagu Humboldt käsitas teadust kui sellist pidevalt areneva ja mitte kunagi lõplikult "valmina", nii vaatles Savigny ka õigusteadust. "Ühtegi väärikat ajaloolist eesmärki pole ka tuhande aasta jooksul võimalik saavutada täiesti ammendavalt ega täiuslikult. See tähendab nõnda, et edasi enam ei oleks võimalik minna" (Savigny 1814: 123). Ometi ei pidanud võimatus jõuda täiusliku ja lõpliku lahenduseni tähendama õigust loobuda selle poole püüdlemisest. Vastupidi, iga õpetatud ja õppinud jurist pidi pürgima üha enama mõistmiseni, üha selgema arusaamani asjast.

On selge, et õigusajaloos vaevata orienteeruv ning roomlaste juriidilist meetodit valdav juristide seisus ei saanud sündida päevapealt. Siin pidi põhitöö jääma ikkagi ülikoolidele, kus õpiti juristiksi. Võib-olla oleks Humboldti ja Savigny teooriate pinnalt koguni õigem öelda, et "uuriti end juristiksi". Sest õigushariduse põhilise sisu pidi Savigny arvates moodustama allikate iseseisev uurimine. Auditooriumis omandatu pidi andma selleks üksnes vajaliku aluse. Kõigepealt muidugi põhjaliku ülevaate õigusajaloost, et noorel uurijal oleks võimalik näha iga mõistet, normi ja õpetust selle ajaloolises kontekstis ning tingituses. Seda võiks nimetada ehk ka ainsaks osaks positiivse teadmise vallast, mille üliõpilane pidi edasiseks iseseisvaks uurimiseks omandama. Sest ainult iseseisva tegusa teadmiste otsimise ning loomise kaudu sai ta läheneda oma seisuse ideaalile.

Muidugi ei saanud õigusteaduses alles esimesi samme astuvalt inimeselt nõuda, et ta oleks kohe edukas uurija. Teda tema teel suunata ja aidata, see pidigi olema ülikooli õppejõu ülesanne. Õppejõu väärtus oma ametis ei sõltunud Savigny arvates eelkõige sellest, kas ta ise on toonud teadusesse mõne suure avastuse või uue vaatekoha. Palju olulisem olevat tema võime esitada teadmisi ja õpetusi teaduslikul meetodil, pakkudes kuulajatele elavat kaemust tulemuseni jõudmise viisist. Niisuguses vahetus kokku-

puutes teadusliku mõtlemisega pidi selle kaasategemine muutuma ka tudengite jaoks sisemiseks vajaduseks. Seda enam, kui õppejõul jätkub oskust ja soovi ka üliõpilasi kaasa tõmmata teadmiste teaduslikku omandamisse. Selleks võib olla palju kasu just vahetust isiklikust kontaktist õppejõu ja üliõpilase vahel. Ometi ei pidanud Savigny niisugust "teaduslikku perekondlikkust" meeltõdi omandamise vältimatuks eeltingimuseks. Palju olulisem on tudengite endi valmisolek ja võime iseseisvaks tööks. Professor saab neile vaid näidata, kuidas see võiks toimuda ja peaks toimuma (Savigny 1850: 278–281).

Tudengite iseseisva osaluse nõue oma hariduse kujundamisel oli Savigny jaoks peaaegu kategooriline. Nagu professoril pidi olema õigus vabalt valida õpetatava aine sisu ja õpetamise moodus, nii pidi ka tudengile kuuluma vabadus valida ise õpitav-uuritav materjal ning valida ka õppejõud, kelle juures ühte või teist kursust kuulata. See on võimalik muidugi üksnes juhul, kui ühte ainet loeb mitu õppejõudu. Paljudes maailma ülikoolides on selline valikuvõimalus tänini küllalt tavaline nähtus. Peale selle pidi üliõpilasel kitsalt erialaste ainete kuulamise kõrvalt jääma aega ka teiste erialade, eelkõige filosoofiateaduskonna ainetele. Üle 13–15 tunni nädalas ei tohtivat ükski õigusteaduse üliõpilane kulutada oma eriala kuulamisele, sest siis ei jääks talle enam võimalust omandada filosoofilisi, ajaloolisi ja filoloogilisi teadmisi (Lenz 1910: 215). Ühelt poolt võiks see tähendada, et Savigny pidas juristile paratamatult vajalikuks ka teadmisi filosoofia, ajaloo või filoloogia vallast. Teisalt ei või aga unustada, et ka nende ainete õpetamine pidi tollase ülikooliideala kohaselt seisnema eelkõige uurimismeetodite õpetamises. Nii võiks kokkupuudet teiste teaduste meetoditega nimetada ka situatsioonide mitmekesisuse kogemiseks, mida Humboldt nõudis hariduselt üldse. On ju pikemata selge, et kui filosoofia, ajalooteaduse või filoloogia meetodite toomine õigusteadusse ka just hädavajalik pole, avab see kindlasti uusi horisonte ja võimaldab ainet paremini mõista.

Nagu humboldtlikus ülikoolis üldse, ei pidanud ka õigusteaduskonnas pakutama valmis teadmisi positiivsest õigusest. See pärast ei näinud Savigny vajadust pühendada kehtiva seaduse, *Preussisches Allgemeines Landrecht*'i (1794) õpetamisele rohkem aega, kui üldiseks sissejuhatuseks hädapärast vaja. Tulevane jurist

pidi oskama seda seadust küll kasutada, orienteeruma selle süsteemis, üksikute sätete omavahelistes seostes, suutma interpreteerida mõisteid ja norme. Ometi ei olnud Savigny arvates seda kõike vaja tingimata kohaliku *Landesrecht*'i toel õppida. Esiteks ei pidanud Savigny Preisi koodeksit üldse nii õnnestunuks, et see kõlbaks aluseks juriidilise meetodi omandamisel. Kui meenutada ALR-i kasuistlikkust ja naeruväärsuseni ulatuvat üksikasjalikkust, tuleb Savigny hinnanguga selles punktis tõesti nõustuda. Teiseks avaldub siin kindlasti ka seesama individualistliku liberalismi vaim, millest oli juttu juba Humboldti puhul. Rooma õiguse pinnalt juriidilise meetodi omandanud jurist võis seda kasutada mis tahes kehtiva seaduse rakendamisel. Tema kutsetegevusele ei saanud panna piire kohaliku õiguse territoriaalse kehtivuse ulatus. Samuti ei tarvitsenud õigussüsteemi põhjalik muutmine seaduseandja tahte läbi tuua kaasa olukorda, kus jurist peaks kogu oma senise teadmise prügikasti viskama või koguni pensionile minema. Ülikoolis kindlalt omandatud juriidiline meetod ei jäta teda hätta ühegi uue seaduse puhul.

19. sajandi Saksamaal said juristidest enamasti riigiametnikud. Selles funktsioonis tuli aga kindlasti tunda hästi just oma kutsetegevuses vajalikku osa kehtivast õigusest. Nende teadmiste ja juristitöös vajalike praktiliste oskuste omandamine pidi Savigny arvates jääma täielikult referendariaadiaega (Lenz 1910: 215). See oli juba Friedrich II riigireformidest pärit institutsioon. Kõik kohtuniku- ja tegelikult üldse riigiametisse pürgijad pidid pärast ülikooli õigusteaduskonna läbimist ja vastava eksami sooritamist täiendama end ka praktikute juures. Alles seejärel sai teha lõpliku ametnikueksami ja asuda tööle vastavatel kohtadel. See põhimõte kehtib Saksamaal tänini. *Volljurist* on see, kes on sooritanud mõlemad riigieksamid, ühe pärast ülikoolikursuse lõppu ja teise pärast praktikat ehk referendariaati.² Ka Inglismaal on juriidiline haridus kujundatud sama skeemi järgi: kõigepealt üldine teoreetiline ettevalmistus ja vajaliku metodoloogilise hariduse omandamine ülikoolides ning seejärel praktiliste oskuste arendamine praktikute juures.

²Tänapäeva juriidilise hariduse olemusest ja põhimõtetest Saksamaal vt Ernits 1995.

Kokkuvõttes võiks öelda, et Savigny nõudis akadeemiliselt õigushariduselt üksnes aluse andmist vaba juristide seisuse vabaks kujunemiseks ja igapäevase isiklikuks vabaduseks iseene arendamisel selle seisuse vääriliseks liikmeks. Selle aluse kujundamiseks akadeemiliste loengute toel oleks Savigny arvates piisanud ka ainult paarist aastast. "Ehk küll mitte piisavalt lõpuleviidud harituseks, mida ükski mõistlik inimene ülikoolihariduselt nagunii ei nõuaks. Küll aga piisav, et tunda end allikates koduselt ja suuta neid ise lugeda ning et lugeda uemate autorite teoseid iseseisva ja otsustusvõimelise pilguga ning mitte uskuda neid pimesi" (Savigny 1814: 121).

Savigny juhitud ajalooline koolkond saavutas 19. sajandi saksa õigusteaduses valitseva seisundi. Sama võib öelda ka tema õigushariduse idee kohta. Rooma õiguse uurimine kujunes igale õigusteaduses alustavale inimesele loomulikuks lähteks. Selle varal õpitud meetodeid rakendati ka teistes õiguse valdkondades. Niisuguse õigushariduse mudel levis peatselt mujalegi ega jätnud puutumata ka Tartu ülikooli õigusteaduskonda.

(Järgneb)

ARVUSTUS

ÕIGUSE JA JÕU DILEMMA

Enn Sarv. *Õiguse vastu ei saa ükski*. Tartu: Okupatsioonide Repressiivpoliitika Uurimise Riiklik Komisjon, 1997. 336 lk.

Kui see ainult alati nii oleks, nagu Enn Sarve kirjutatud suurepärase ja sisutiheda raamatu pealkiri väidab. Raamat otsekui katekismus, pole sinna midagi juurde panna, ammugi sealt ära võtta. Vapustav on viiteaparatuur, mis avaldab erilist mõju niisugusele lugejale, kes hakkab teaduslikku uurimistööd lugema tagantpoolt, et näha kasutatud kirjandust ja indeksit. Viimane siin küll puudub, kuid see-eest on kirjanduseviiteid tervelt 797, mis on erakordne selle mitte just eriti mahuka raamatu puhul. Rahvuslikult ja demokraatlikult mõtlev lugeja võib üksnes rõõmustada. Tahaks päris panegüürikasse libastuda ja kinnitada, et just niisugust raamatut oleme kaua oodanud, kogu oma vastse iseseisvusaja jooksul (võib-olla küll seda ootamist ainult alateadvuses kandes).

Nüüd on möödunud raamatu tutvustamisest Tartu Ülikooli raamatukogus ja Tallinna rahvusraamatukogus oma kolm kuud. *Postimehes* (16.12.97) võtsid sel puhul lühidalt sõna Tambet Kaugema ja Peeter Olesk. Viimane neist võtab kokku kogu möödarääkimise ja mahavaikimise ideoloogia, kui ta meelde tuleb kultuuriministeeriumi kantsleri sõnu 1997. a 8. detsembri *Luubis*: Toivo Kuldsepp peab vajalikuks küsida, et mis meist ikka oleks saanud, kui kõik oleksid hakanud dissidentideks. Oleskil on käepärast täiesti vastuvõetav vastus, et ei muud midagi, kui et oleksime kõik säilitanud oma au ja väärikuse. Just sellega tegeleb Sarv oma käinelt asjalikus, samas aga haaravalt kirjutatud juristiteoses ja annab (mitte pelgalt ei püüa anda) meile võimaluse mingilgi määral lahti saada autust alistumiskompleksist. Igas lauses arvestab Sarv võimalikke vastuargumente, mida õieti ei saaks ollagi: sest millist õigustust saab olla sellisel riigil, mis tungib naabrite maale, võtab ära nende varanukese, kisub nad sõna otseses mõttes sängist välja, et sinna linade vahele heita poriste kirsadega ja saata naabrid oma

tühermaadele orjadeks! Ometi näitab aeg, et ka sellisele käitumisele otsitakse ning isegi leitakse õigustusi: kurja tegi mingi teine valitsus, meie ei teadnud, meid paluti tulla, me tegime ikka palju head ka (mingis intervjuus 1997. a lõpus arvab Olga Lauristin, et ta on oma elu nii elanud, et kahetseda pole midagi).

Siinkirjutaja pidas vajalikuks peatuda 9. peatükil, mis aga ei tähenda sugugi, et ükskõik missugune raamatu kapiitel oleks kuidagi vähem tähtis. See peatükk käsitleb välismaalasi ja vähemusrahvusi. Enne aga tuleks juhtida tähelepanu lk 103 mainitud sõna "rahvuslik" väärkasutusele praegusaja emakeeles. Põhimõtteliselt on "rahvuspark", "rahvusraamatukogu", "rahvusmeeskoor", "rahvusooper" kõik väärad nimetused, mis viivad ju mõtte nende kuulumisele natsioonile. Esimese EV kahekümne aasta kestel seda viga ei tehtud. Olid **riigipargid** ja **riigiraamatukogu**.

Kogu asi on muidugi alguse saanud sellest, et ingliskeelset *nation*'it ei taheta tõlkida riigiks, mida aga ilmingimata teha tuleks. Selle sajandi alguses riigistas president Theodore Roosevelt looduskaunid kohad ja nimetas need riigiparkideks, rahvusele sel ajal USAs veel ei mõeldud. Mul on tunne, et sealt need "rahvusinstituutsioonid" alguse saidki.

Niipalju siis vahepassusena, mida ärgitas kirjutama seesama Enn Sarve raamat.

Lugeja paneb tähele, et Sarve raamatus pole kordagi kasutatud eestlaste kooseluvormi nimetusena "kogukonda". Eestlased ei ole ega saagi olla oma riigis kogukond. Aga oh häda, seda kasutavad nii kirjas kui kõnes ka arvatavalt eestimeelsed ja -sõbralikud inimesed. Pahaaimamatult ja järelemõtlematult. Viimati märkasin seda kasutatavat Dajan Ahmetovit *Postimehes* (11.01.98). Sellele on juba ammu tähelepanu juhitud, ent ometi tehakse seda tõsist viga visalt edasi. Ja seda ei tee mitte ainult need, kes tõepoolest Eestis kogukonna moodustavad. Sõna ei ole ju pejoratiivne, kuid on eksitav.

Leheküljelt 204 leiame seisukoha: "Endastmõistetavalt ei tohi endisi okupante välja saata uurimata, mis nad praegu teevad." Usun täiesti, et ei tohi (ega saagi), aga miks peab seda endastmõistetavaks pidama. Mul on tunne, et 1991. a sügisel pidasid okupandid ja kolonistid (siis eufeemiliselt migrantideks nimetatud) endastmõistetavaks, et nii just juhtubki. Tookord oli nende tegutsemise ajendiks süütunne, nüüd rohkem alaväärsuskompleks (see aga on ju vaata et kõikide inimtegemiste ajendiks nii neil kui meil). Meeldiv on lugeda Enn Sarve seisukohta, et II maailmasõda lõppes Eestis 1994. aastal. Võin ainult lisada, et eriti meie noorte ajaloolaste seas oli selliseid, kes näiteks 1975. aastat nimetasid II Eesti—Vene sõja 36. aastaks.

Käsitletavas 9. peatükis võtab autor kokku nii eestlasile kui ka venelasile selgeid asju, millest tahaks esile tõsta "Vene kodanikkude arvu kasvu Eestis". Selles asjas on migratsiooniametil küll õnnestunud paljudele eestlastele prügi silma ajada, nagu oleks nendega raskem hakkama saada kui "oma venelastega". Mõistagi on olukord just nii, nagu märgib Enn Sarv: Vene alamate mässust sügeneks rahvusvaheline sekeldus, aga "omade sotsiaalplahvatusesega" peame tõepoolest ise ja oma jõududega hakkama saama. Mis tundub raskem olevat. Nii et olgu neil roheline tee Venemaa alamateks hakkamisel. "Vene küsimuse" arutamisel ei tohi aga mingil juhul unustada, et Venemaa kodanike nimekirjad on Eestis salastatud.

Enn Sarv käsitleb seda alapeatükis "Välismaalaste tegelik olukord". Ent autor läheb sellest liiga rahulikult mööda, nimetamata niisugust talitusviisi õige nimega, s.o häbematusesks. Kas oleme juba kõik niivõrd harjunud vene jõhkruusega, et see paistab teiste solvangute kõrval bagatellina? Sarv jõuab veendumusele, et meie omariikluse vastaste arv on vähenenud. Muretuku eluks on see aga ikkagi ülearu suur. Autor kasutab esiletõstmiseks ülearu rohkesti paksu šrifti. Esile tõstmata on aga jäänud tähtis lause: "Aga kas või kõige räigemaid Venemaa propagandavalesid oleksid Eesti kodanikest venelased, sealhulgas kindlasti Riigikogu liikmed, mõnikord siiski tagasi lükkama pidanud, selle asemel et neid vaikimisega toetada." Tuleb arvata, et ei hakka nemad meid toetama.

Siinkirjutajale meenub üks pilt kaugest noorusest: 16. juunil 1940 venis Vene killavoor hirmsa kirsja- ja bensiinihaisuga piki Kopli tänavat mere poole. Seisin Malmi tänava nurgal, minu kõrval kamp teismelisi, s.t 1920. aastail sündinud Sitsivabriku tüdrukuid, kes aina kilkasid; meelde jäi kaks sõna, mille tähendust kodus pärisin. Need olid "naši prišli". Aga need tüdrukud olid Eestis sündinud Eesti Vabariigi kodanikud.

Niimoodi arutades kipub asi minema ümberjututamiseks. Kuigi nii tähtsa raamatu puhul ehk seegi üleliigne poleks. Hirmus kahju oleks, kui iga eestlane seda ei loeks. Ei tea, kas oleks mingit kasu, kui selle vene keelde ümber paneks ja hakkaks kasutama vene koolides õpikuna praeguste kodanikuõpetuse vahendite asemel? Keeleeksamil võiks lasta sellest teha tõlkeharjutusi. Üks mu hea tuttav igatahes väitis, et see oleks mõttetu. Aga ta ei andnud ka juhatust, kuidas oleks parem teha.

Nils B. Sachris

Enn Sarve põhjaliku Eesti riiklust ja selle arengut käsitleva raamatu 9. peatükk keskendub välismaalaste ja vähemusrahvuste probleemidele. Kuid mitte ainult. Peatükis võetakse stüvendatud vaatluse alla ka Venemaa huvi ning välispoliitilised taotlused Eesti suhtes, analüüsitakse mitte-estlaste Eestisse sattumist ja nende rühmade kujunemislugu, mis on Euroopa mõistes pretsedenditu. Käsitluse taustaks on rahvusvaheline õigus ning selle väljendus rahvusvahelistes õigusaktides, eeskätt ÜRO ja Euroopa Nõukogu konventsioonides, samuti Eestis kehtivates seadustes.

Enn Sarve käsitluse puhul on tegemist esimese mahuka ja süsteemse ülevaatega Eesti välismaalaste-, kodakondsus- ja vähemusrahvustepoliitikast, selle juurtest, tagamaadest, seosest Eesti ajaloo, õiguskorra ja riigi restitutsiooniga. Autor on huvipakkuvalt välja toonud esitatud probleemide seosed rahvusvaheliste suhetega, sealhulgas Eesti—Vene kahepoolsete suhetega, ning vaadelnud võimalikke välismõjutusi Eesti valikutele. Põhjendatult näeb Enn Sarv Eesti ja Venemaa vastuseisus õiguse ja jõu konflikti, mille lahenduseks ei saa olla kompromiss, vaid ainult ühe põhimõtte valitsemine. Nõukogude imperialismi jätkumise toob Enn Sarv välja, iseloomustades Primakovi ettekirjutusi, Karaganovi doktriini ja Migranjani agressiivseid avaldusi. Kahtlemata on probleemi taust laiem, isegi sedavõrd, et imperialismi "lähivälismaalikkude" väljendust võiks lausa nimetada Jeltsini doktriiniks ja Primakov, Karaganov ning Migranjan on tegelikult võrdlemisi tähtsusetud kõnetorud. Ent rõhuasetus on Enn Sarvel õige. Venemaa, mis ei suuda koloniaalimpeeriumi koos hoida, püüab asendada suhteid endise NSV Liidu ruumis neokoloniaalsetega, ent ei ole võimeline jõupoliitikalt minema õiguse alustele. Enn Sarv adub Venemaa võimetust end kaasaja tingimustega kohandada.

Keskendudes Eesti välismaalaste- ja kodakondsuspoliitikale, on autor andnud lugejale edasi peamise. Tulenevalt Eesti riigi õiguslikest alustest põhineb see ainuvõimalikul kontseptsioonil. Kahtlemata oleks Eesti rahval olnud võimalus eitada minevikku ja loobuda õigusest taastada oma riik, valides mõne teise eneseteostuse vormi. Oleks selleks olnud siis provints "uuenenud" impeeriumis, protektoraat või uus NSV Liidu õigusjärgne riik. Kuid Eesti rahvas valis okupeeritud ja annekteeritud riigi taastamise tee. Valis osaledes Eesti Kongressi valimistel ning andes mandaadi poolvabadel valimistel viimase Ülemnõukogu saadikutele, kel jätkus kindlust taastada Eesti riik õigusliku järjepidevuse alusel. Ent õiguslik järjepidevus tähendab eeskätt kodanikkonna järjepidevust. Ning nende reeglite järjepidevust, mille alusel kodanikkond kujuneb. Kui Ülemnõukogu ei oleks taasjõustanud 1938. a *Kodakond-*

suse seadust, oleks ta rikkunud oma 1991. a 20. augusti otsust. 1993. a välismaalaste seadus ja 1995. a kodakondsuse seadus olid sellele loogiliseks ja õiguspäraseks jätkuks. Nii nagu ka 1993. a vähemusrahvuste kultuurautonoomia seadus, mis kandis 1925. aastal sätestatud põhimõtete üle tänapäeva ühiskonda. Enn Sarv on põhjalikult analüüsinud nende seaduste sätteid, kõrvutanud neid sama valdkonda reguleerivate rahvusvaheliste õigusaktidega ja veenvalt näidanud, et Eesti seadused ei diskrimineeri kedagi ega riku kellegi inimõigusi. Veelgi enam, on paljuski vastutulelikumad kui rahvusvahelised aktid või mõne "vana demokraatia" seadused. Autor märgib täpselt, et Eesti uusasukad on Euroopa tähenduses immigrandid ja ehkki see neile uusasukatele tihti peale ei meeldi, ei tee see fakti olematuks. Siinkohal luban endale mitte jagada autori arvamust, et "kolonist" on sobimatu termin. Koloniseerimine pole enam sugugi läänlaste silmis auväärne, vaid pigem süütunnet tekitav minevik. Termin "kolonist" on ehk harjumatu ja vastuseisu esile kutsuv, kuid Eesti kontekstis täpne mõiste. Ühtlasi ei ole põhjendatud väide, nagu seaks kõnelemine kolonisatsioonist kahtluse alla meie riikluse põhialused. Teise maailmasõja ajal koloniseeris Hitler ulatuslikult Poola põhjaosa. See ei takistanud Poola riigi taastamist ega kolonistide väljasaatmist.

Vähemusrahvuste problemaatikat käsitledes on Enn Sarv asjatundlikult ja ka tavalugejale arusaadavalt edasi andnud vähemusrahvuse ja välismaalasest immigrandi erinevuse, vaadeldes ühtlasi erinevaid arusaamu, mis on tekkinud Euroopa ja ÜRO praktikas. Enn Sarv ei ütle seda küll selgelt välja, kuid lugeja võib käsitlusest teha järelduse: Eestis vähemusrahvusi Euroopa mõistes tegelikult ei ole või kui ongi, siis äärmiselt väikesearvulised rühmad nagu peipsivenelastest vanausulised. Eesti probleemiks ei ole arvukad vähemusrahvused, vaid immigrandid. Võib-olla oleks raamatu üldise suunitlusega sobinud üksikasjalikumalt välja tuua ka vähemusrahvuste saatus. Elas ju iseseisvas Eestis üle 90 000 venelase, umbes 16 000 sakslast ja 7700 rootslast, 4500 juuti jt, kes moodustasid Eesti vähemusrahvused. Teise maailmasõja ja Nõukogude okupatsiooni käigus Eesti kaotas oma vähemusrahvused. Ent mõistetavalt otsustab raamatu sisu üle autor ja ei keegi teine.

Erilist tunnustust väärrib Enn Sarve äärmiselt sisukas rahvusvaheliste õigusaktide analüüs ja Eesti seaduste üksikasjalik kõrvutamine nendega. Lisaks ÜRO ja Euroopa Nõukogu konventsioonidele, mis kehtivad ka Eesti suhtes, on autor süvenenud õigusaktidesse, millega Eesti ei ole mingil põhjusel ühinenud. Eriti võiks siin märkida 1954. a ÜRO konventsiooni kodakondsuseta isikute staatuse kohta ja 1961. a ÜRO konventsiooni kodakondsusetuse piiramiseks. Nende rahvusva-

heliste aktide analüüsi ja Eesti seaduste vaatlemist nende taustal ei ole allakirjutanu teades Eesti trükisõnas enne tehtud. Äärmiselt tähtis on Enn Sarve järeldus, et Eestil ei oleks nende konventsioonide täitmisega tegelikult mingeid probleeme ja et Eesti seadused annavad kodakondsuseta isikutele mitmeid võimalusi, milleks konventsioonid ei kohusta. Mõistetavatel põhjustel ei analüüsi autor värsket Euroopa Nõukogu kodakondsuskonventsiooni, sest see avati allakirjutamiseks alles 1997. a oktoobris ning pole tänaseks veel jõustunud.

Raamatu 9. peatüki ilmekaks täienduseks on viimaste aastate statistilised andmed Eesti muulaste kohta. Nendele toetub ka autori järeldus, et Eesti Kongressi ning iseseisvusreferendumi tulemused näitasid muulaste üllatavalt suurt toetust Eesti suveräänsusele, mis sisaldab optimismi integreerumise edu suhtes. Viimasesse tööka tuleks siiski suhtuda kriitiliselt. Siin maksis NSV Liidu demagoogiline suveräänsuskontseptsioon impeeriumile valusasti kätte. Nõukogude inimesele ei olnud Eesti suveräänsus sama mis omariiklus ja paljud ei saanud aru, mille poolt nad hääletavad. Muulaste toetust Eesti iseseisvusele ei tohi alahinnata, kuid seda ei maksa ka ülehinnata.

Milliseks kujuneb lähiaastate Eesti välismaalas- ja kodakondsuspoliitika, on raske hinnata. Eks see sõltub Eesti valikutest Euroopa Liidu suhtes, aga ka Riigikogu ja valitsuse meeleskindlusest kaitsta rahvuslikke huve või murduda Venemaa surve ja lääneriikide topeltstandardite all. Enn Sarve kriitiline hoiatus populistlike ja omakasupüüdlike järeleandmistest eest, mis võivad seada ohtu Eesti riikluse, on aktuaalne nii täna kui homme.

Enn Sarve põhjalik raamat pakub head lugemist kõigile. Asjaosalistele ja asjatundjatele meeldiva meeldetuletuse. Teadmishimulistele selgepiirilise ülevaate. Arusaadava käsitluse ka neile, kel pole juriidilisi ja ajaloolaseid eriteadmisi. Ent asendamatu varamu oleks see raamat tõlkena teistele rahvastele, tutvustamaks Eesti riiki, tema saatust ja perspektiive.

Mart Nutt

TÜRGI LUULET IMETLEDES

XX sajandi türki luulet. Isahirve öö. Koostanud Ly Seppel. Türki keelest tõlkinud Ly Seppel ja Andres Ehin. Tallinn. (Loomingu Raamatukogu, nr 4, 1997.) 64 lk.

Valmen Hallap (1928–1987) oli niisugune lingvist, keda julgesti võis nimetada ka filoloogiks; tema rohkete huvipiirkondade seas ei olnud poeesia sugugi kõige väiksem. Ei mäleta, mis maa või rahva luulest temaga tihes seltskonnas juttu oli, igatahes tikkusime üldistusi tegema ainult paari tõlkenäidet lugenud olles, ja äkki ütles tema umbes nii: “Tegelikult ei oska me sellest ütelda rohkem kui mõni välismaalane eesti luulest, kui ta on lugenud ainult natuke Jaan Kärnerit.” Kaasvestlejad hakkasid naerma, minule jäi asi aga meelde ja meenub vahel nüüdki, kui kuskil tekib niisamasugune situatsioon.

Üsna kaua esindas türki luulet Eestimaal ainult Nâzım Hikmet (1902–1963), keda juba enne Ly Seppeli ja siinkirjutaja tõlkevalimikku *See punane õun* (1965) oli kaudtõlgete varal tutvustanud Debora Vaarandi, lugejate tähelepanu ja poolehoidu võites, sest tollal teiste maade luulet — peale vene oma — meil kuigi palju ei avaldatudki, selline “modernism” oli aga pealegi eriti värskendavalt efektiivne, ükskõik mis maalt või maailmajaost ta tuli. Mis puutub asja turkoloogilisse külge, siis ei ole eelnev rööbitamine Jaan Kärneriga sisuliselt küll kõige sobivam — pigem võisime end veel peaaegu poolteistkümmend aastat pärast *Selle punase õuna* ilmumistki türki luule puhul tunda umbes nõnda nagu, ütleme, mõni luulehuviline fantaasiatürklane, kes kujundaks endale pildi eesti luulest ainult Ilmar Laabani põhjal.

Nâzım Hikmeti mõju oma maa kirjanduselus näib ometi olnuvat suurem kui Ilmar Laabani mõju meil, kõnelemata sellest, kui väga erinev oli selle kahe “modernisti” loomus ja laad. Arvan, et esimene eesti vaimuinimene, kes türki keelt ja kirjandust tundis, oli Karl Reitav (1897–1961), ja tema riiulist leidsin ma just nimelt Nâzım Hikmeti 1920. aastail ilmunud raamatuid — need oli meie esimene tõeline turkofil kaasa toonud Pariisist, nagu ta ütles, ja muidugi on kahju, et ta oma harrastusest tollal kuskil ei kirjutanud.

Järgmiseks meiepoolseks sammuks türki luule territooriumile pärast *Selle punase õuna* ilmumist oli samuti uuema luule esindaja, nimelt Fazıl Hüsnü Dağlarca (sünd. 1914) tõlkimine: Ly Seppeli eestinduses ilmus *Nelja tiivaga lind* (1969). Peaaegu paarikümne aasta järel jõudis Ly Seppel, seekord abiks Andres Ehin, türki luule klassikani: sufi-dervişi

Yunus Emre (1240–1320) luulenäiteist moodustasid nad tõlkevalimiku *Olen algus ja lõpp* (1986).

Loomingu Raamatukogu vihikuna on nüüd siis ilmunud terve väike antoloogia salapärase pealkirjaga *Isahirve õv* — saame peale kahe juba tuttava meie sajandi türki poeedi tutvuda veel tervelt kümneaga! Andres Ehini järelsõnas kingitakse igapähele mõni lause, küllap kõige olulisem informatsioon abiks nende loomingule lähenemisel. Vähe! Aga kõige kõnekamad on muidugi tekstid ise, mis moodustavad — võrdlus tuli kuidagi iseenesest ja on vist veidi liigagi endastmõistetav — midagi kireva idamaise vaiba taolist. Ainult et selle vaiba ornamentika ei ole sugugi mitte traditsiooniliselt sümmeetriline, vaid tõepoolest lausa modernistlikult erutav oma sajapalgelisuses. Koondmulje: niisamasugune võimalusterikkus nagu kõigis euroopaliku taustaga rahvaste uuemas luules, muidugi oma põnevate rahvuslike erijoontega, pärinegu need siis türki-tatari ühisminevikust, türki keele geeniuusest või ka islami vaimsest pärandist. Mis aga paratamatult mingi ühtsuse loob, see on tõlkijate ühiskäekiri: vaevalt-vaevalt võiks stiilianalüüs viidata sellele, millise luuletuse on tõlkinud peamiselt Ly või peamiselt Andres... Ega see ju oluline olegi, sest meid huvitavad eeskätt türklased ise, ka nende individuaalne omapära, mida aga seda laadi antoloogiast, kus kedagi ei saa esindada ammendavalt, paraku niikuinii ei leia. Ühte — olgugi kirevasse — vaipa kootud kõik!

Türki luule ajaloos on viimase sajandi jooksul toimunud suur murrang — nii nagu osmani keel (kui see nimi anda araabia- ja pärsia-segusele kõrgklasside literatuursele žargoonile) türki keele eest (mis tugineb lihtrahva murdeile), taandus ka araabia-pärsia värsisüsteem *a r u z* rahvalaulude süllaabilise värsisüsteemi ja küllap eeskätt Lääne-Euroopa julgustusel areneva vabavärsi eest. (Järelsõnas kõneldakse aruuzist kui *v ä r s i m õ ò d u s t*, mis on muidugi eksitus: selles *v ä r s i s ü s t e e m i s* — muide kvantiteerivas — on kasutusel 8 värsjalga, millest moodustatakse 19 põhilist värsimõõtu; niisiis on neid vähem kui kreeka-rooma antiikluules, milles samuti kehtib kvantiteeriv süsteem.) Kui eesti värsi ajaloos toimus suur struktuuriline murrang juba 17. sajandil, siis võime millestki sellisest, *mutatis mutandissimis*, kõnelda alles 20. sajandi türki luules.

Nagu äsja sedastasime, annab antoloogia meile omasuguse tervik- elamuse, ja seda, milline komponent jääb puudu, võiks öelda küll ainult suurte teadmistega turkoloog. Julgen ainult oletada, et päris sobiv oluks alata siiski mõne Ziya Gökalpi (1875–1924) luuletusega — seda tähtsat turanismi ideoloogi oluks eesti lugejale ilmselt ka vaja tutvustada. Kõik

valitud autorid näivad igatahes olevat omal kohal, ja nõrku luuletusi ei näigi tõlkijad valinuvat.

Kas öelda ka midagi kriitilist? Mul oli võimalus tõlkeid originaalidega võrrelda, kuid tõelist stilistilist süvavaatlust ei suutnud ma turkoloogiliste teadmiste vähesuse tõttu teadagi teha. Mõningaid märkusi siiski sügenes.

Näiteks sõnava alal. Leian mõned kontekstis küsitavad eesti vulgarismid: *viigimarjade sahv* valgub välja, lk 35, *mägede masuurikad* (on) jõukatsumistes võidumehed, lk 46, tegelikult ju ka *märg pärjel*, lk 17 (originaalis on juttu üsnagi õudsetest džinnidest!). Kuigi meeldiv ei ole verb "sirutuma", eriti käskiva kõneviisi kujul *sirutu*, lk 32, kus muidugi ilusam ja jõulisem oleks "sirgu", eriti kordusena. Kujundikeeles leiame ebasobiva estonismi *enne kukke ja koitu*, lk 29, mis merepilti oma eesti talu assotsiatsioonidega ju üldse ei sobi: originaalis on juttu lumivalgest, inimesteta merepinnast päevatõusul. Väga kahtlased asjad on (isahirve) *sarvepuhmad*, lk 55, kui originaalis esinevad ainult sarved, tõsi küll, kahel kujul, sünonüümidena — miks mitte kõnelda nt hoopis "sarveraagudest", "sarveoksastikust" vms?

Kõlakuju ndeist näib türgi luules õigegei viljakas olevat kordus. Tõlkeis on see vahel asendatud sünonüümireaga; miks, ei tea. Mulle tundub eriti nukra näitena allajäämisest originaalile Nâzım Hikmeti luuletuse "Vera'nın uykudan uyanışı" tõlge. Pealkirjast, mis sõnasõnalt oleks "Vera unest ärkamine", on järele jäänud ainult üldsõnaline "Ärkamine", (ka eesti) kirjandusinimestele tuttav pr. Vera on kõrvale jäetud. Originaalis mängib kogu aeg kõla uy: *uyumak* 'magama', *uyku* 'uni', *uyanmak* 'ärkama'. Eesti keeles võinuks sõnadega "uinuma" ja "uni" teha imet, mis originaalile üllatavalt lähedale oleks jäänud: tõlge kõneleb aga *tukkumisest, pikutamisest, põõnamisest, magamisest*; tore küll, et meie keeles on rikkalikult selliseid verbe, aga Nâzım Hikmeti teadlik poeetiline efekt oli hoopis teine, ja eesti keeles ju enam-vähem puhtalt edasi antav. Samasuguseid tarbetuid vajakajätmisi on mujalgi, üksikjuhuna märgin veel värssi *kuidas te tõttate, tunnid, kuidas tõttate*, lk 13, mille türgi vastet *saatlar, akarsınız, akarsınız, akarsınız* hoopis tõhusamalt ja täpsemalt võinuks tõlkida kujul "tunnid, te tõttate, tõttate, tõttate".

Puhtvormiliselt võiks ju märkida seda, et vahel on pikkvärssid lühemaiks lõhutud, nõnda rütmipilti muutes (nt "Tarussa tee", lk 11–12). Riime on tarbe korral päris osavalt edasi antud, ühel puhul aga isegi nendega lausa liialdades ("Hotellitoad", lk 17–18). Nâzım Hikmeti tähtis luuletus "Puhun kohvikus "Slavia" juttu..." lk 6–7, millele muide Moskva turkoloog Radi Fiš üles ehitas oma järelsõna *Sellele*

punasele õunale, oleks võinud eesti keeleski olla üheteistsilbilises värssis (blankvärssis) nagu originaal — tehniliselt polnuks see ju raske.

Need põgusad märkused võiksid tõlkijaid edasises töös manitseda veidi hoolikamale tähelepanule — nagu näete, ei puuduta need aga midagi saatuslikult olulist. Ly Seppel ja Andres Ehin on järjekordselt hakkama saanud millegagi, mis rikastab eesti luulelugeja maailmakirjanduslikku panoraami ja aitab kaasa kahe tihtigi kaueks peetud rahva kultuurilisele lähenemisele. Seda veenvamalt, et tõlkijaiks on olnud tõelised luuletajad. Imetledes ilusaid ja mõjukaid luuletusi, õpime austama seda maad, kust nad on pärit.

Ain Kaalep

EDITORIAL NOTE

Transition means systemic changes in the whole society which result in substitution of the society type. The notion of "transition period" has an evaluative as well as a teleological shade of meaning: it is possible to ask from where to where society is moving, to discuss the ways and the speed of movement. The notions transition period, transition society, transition country are most often used about the sc. former socialist countries, although they are also applied when speaking about the quick economic and political development in Southern Europe, Latin America or South-East Asia in the recent decades. Professor of social politics Marju Lauristin and senior researcher at the department of journalism Peeter Vihalemm, both of Tartu University, consider the recognition of Estonia as a possible member of the European Union an essential landmark on the imaginary journey from the East to the West. They divide the development of Estonia during the last decade into three periods. The first period, the political breakthrough (1987–1991) includes awakening, rebirth of public political life (from February 1987 to May 1988), consolidation of nationalist forces, peak of mass movements (from June 1988 to December 1989), and institutionalised struggle for the restoration of independence (from January 1990 to August 1991). The second period consists in laying foundations to Estonian statehood and radical reforms in economy (1991–1994), embracing the establishment of the new constitutional order (from August 1991 to September 1992), and radical political and economic reforms (from October 1992 to August 1994). The third period is one of economic and cultural stabilisation (1994–1998). The authors pay special attention to development after the restoration of independence. They also summarise the evaluations given to the changes during the transition period in the studies of public opinion and compare them with other postcommunist countries, particularly Latvia and Lithuania.

There are more than two hundred countries in the world, but how many of them have preserved or even display their first flag in the national museum or at some other dignified place? The number of such countries cannot be very big, and Estonia is among those few whose first flag has survived the storms of history. The first blue-black-and-white flag was made in Tartu and consecrated at the pastorate of Otepää on 4 June 1884 as the flag of the Society of Estonian Students. Thus, last year 113 years passed from the origination of the national colours of Estonia. On 29 July 1940, after the annexation of Estonia, students' academic organisations were disbanded, and the most valuable relics of the Society of Estonian Students were handed over to the Estonian National Museum. The first Estonian flag was also known to be preserved there. Actually, the museum replaced the original flag by a duplicate, and in 1944 the original flag was buried, hermetically sealed, under the base of the chimney of a farmhouse at Vaimastvere. The flag was dug out on 26 December 1991. Historian Küllö Arjakas follows in his article the story of returning the flag to the public.

During the second half of the last century a number of investigations on customs connected with birth were published in America and Europe. These described and compared different people's obstetric methods, customs connected with the newborn and the mother, etc. Longer studies about the Estonians appeared as late as in 1924, being primarily ethnographical descriptions. The article by Marika Mikkor, researcher at the Estonian National Museum, is based on questionnaires administered in Estonian villages on the Black Sea coast in 1980 and 1990. The Estonian settlements in this area were started by Estonians who moved on from Samara and founded the village of Estonia in 1882. They were followed by their compatriots from the Crimea, several locations in Estonia and other Estonian villages in Russia. The population of the other Estonian villages founded on the Black Sea coast was equally diverse. Dialects and customs of different regions met within one village. Estonian villages on the Black Sea coast maintained close ties with the homeland. People ordered tools and books from Estonia, subscribed to Estonian newspapers, visited Estonia in order to find wives or to see their relatives. Cul-

tural and economic prosperity of the settlements was at their peak in the first half of the 1910s. The article deals with such mutually entwined problems as the place of delivery, the role of helpers, positions of delivery, beliefs and customs connected with the appearance of the newborn and the placenta, and changes caused by transition to delivery in hospital.

In the belles-lettres section we publish a few poems by the Turkish poets Can Yücel and Gülten Akin. Travel impressions of the writer and translator Ly Seppel render the voices of Istanbul.

Writer and journalist Jaan Lintrop (1885–1962) wrote about his stay in Turkey in the 1930s the book *Türgi enne ja nüüd* (Turkey Before and Now). We have chosen from it a section dealing with Kemal Atatürk — an imaginative literary portrait of the great statesman.

Lecturer of the Turkish language Hagani Gajbyly introduces us to the history of the Karachai, a small Turkic people whose home is in the vicinity of Elbrus in the Caucasus. By religion, they are Sunni Muslims. According to tradition, their history spans two thousand years. Approximately from the late 9th century to the first quarter of the 13th century their land belonged to an early feudal state called Alania. In the 15th–18th centuries the Crimean Khanate and the Ottoman Empire raided the area. In the first half of the 19th century the region was conquered by Russia. In 1943 the Presidium of the Supreme Soviet of the USSR decided to deport the Karachai. In a few days 63,323 people were transported in cattle wagons to Central Asia. The Karachai had to spend fourteen years away from their homeland and could return only as late as in 1957. Even at present, about 20,000 Karachai live in Central Asia. Nowadays the speakers of the Karachai language number about 128,000.

Before the coup of 1980 the most remarkable feature in Turkey's social and political landscape was the vehement and violent confrontation between the leftist forces and the grouping which called themselves the Grey Wolves, and who could also be determined as idealists or Turkists. Analysis of the social and political basis of the leftist and the rightist movements in Turkey and their comparison with similar movements in other countries belongs as an essential subject to the realm of political science. Howev-

er, the aim of the article by doctor of anthropology Ayşe Neviye Çağlar from the Institute of Ethnology at Berlin Free University is to study the Turkist political movement from the anthropological viewpoint, i.e. to observe this movement on its primary level, by means of its characteristic ethnic categories — so as the participants in this movement perceived their world, provided it with meanings and animated it with emotions. The aim is to find a way into the world of the participants' imaginations. The author analyses the principles of categorisation the Turkists' social reality is based on. His goal is to understand what the Turkists thought of themselves, how they divided the society into "us" and "them", how this division determined the relations between the Turkists and the "others", particularly the "leftists". In short — the author's aim is to understand the Turkist ideology.

Angelina Tšaikovskaja, doctoral student at the Department of Russian of Tallinn Pedagogical University, speaks about the Turkish language, the most European among the Oriental languages both in its sound and writing system.

There are six countries in the world which use Turkic languages as official. These languages belong to the Altaic family of languages, which is used by approximately 2 per cent of the world's population. The Turkic languages have left their trace on the landscape in the form of abundant placenames. Names are often more perpetual than nations. The names of numerous objects of nature, e.g. rivers and lakes, have preserved in such areas where the people who gave them these names have disappeared long ago. At the same time, Turkic languages have spread over territories originally populated by other peoples. Ott Kurs, professor of human geography at the University of Tartu and honorary doctor of Helsinki University, observes first where the Turkic peoples and languages are spread and how they are grouped, and then distinguishes the main types of placenames in the states which use Turkic languages as official.

Marju Luts, doctoral student of history of jurisprudence at Tartu University presents an overview of the most essential aspects of Wilhelm von Humboldt's (1767–1835) philosophy of scholarly research and education. This includes the principle of unity and continuity of science as well as the idea of unity of research, teach-

Editorial note

ing and learning, and the principle of unity of freedom, privacy and communication. The author regards them as foundations of the modern university which is orientated to the production of knowledge. This is also the major feature that distinguishes the modern university from the earlier university that was based on the tradition of knowledge.

In the section of book reviews Nils B. Sachris and Mart Nutt discuss Enn Sarv's book dealing with Estonian statehood and its development. *Akadeemia's* editor-in-chief Ain Kaalep analyses the collection of 20th-century Turkish poetry published in Estonian.

The issue ends with the last part of Boris Groys's *Style Stalin*.

STALIN-STIIL

Boris Groys

Tõlkinud Kajar Pruul

IV

Борис Гройс, *Стиль Сталин*. — Б. Гройс, *Утопия и обмен*. Москва: Знак, 1993, с. 9–110. Esmatrükk: Boris Groys, *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in Sowjetunion*. Aus dem Russ. von G. Leupold. München—Wien: Carl Hanser Verlag, 1988.

Copyright © Б. Гройс 1993
Tõlge ilmub autori nõusolekul.

Luuletaja ja miilits

Skulptor ja luuletaja Dmitri Prigov oli kirjanikest üks esimesi, kes radikaalselt postutoopilisele seisukohale asus. Tänu sellele sai temast mõnedes Moskva haritlasringkondades kõrvu Kabakovi ja Bulatoviga omamoodi kultuskuju.⁸¹ Oma tuntud värsitsüklis militsionäärist⁸² samastab Prigov sisuliselt luulesõna võimu ja riigivõimu, või õigemini: mängib säärase samastamise võimalusega. Miilitsameest kirjeldab ta kui Kristust, kes ühendab endas taeva ja maa, seaduse ja reaalsuse, jumaliku ja maise tahte:

*Kui postil siin seisab Miilitsamees
Kogu avarus Vnukovoni talle avaneb
Läände ja Itta vaatab Miilitsamees —
Ja tühjus talle seal taga avaneb
Ja keskpunkt kus seisab Miilitsamees —
Ka sinna kõikjalt vaade avaneb
Kõikjalt paistab Miilitsamees
Idast paistab Miilitsamees
Lõunast paistab Miilitsamees
Merelt paistab Miilitsamees
Taevast paistab Miilitsamees
Ja alt maa pealt...
Ja ega ta end varjagi*

Selles tsüklis kasutab Prigov nõukogude luule mütoloogiat, mis pärit juba 1920. aastatest ja Stalini ajast — alates miilitsa ülistamisest Majakovski poeemis "Hästi!" ning lõpetades Sergei Mihhalkovi kitšiliku värsslooga lastele "Onu Stjopa — miilitsamees":

*Kord pargis kõnnib Miilitsamees
Hilja õhtul sügisel üksi*

⁸¹Vt nt publikatsioon Prigovilt ja tema kohta: *Литературное А-Я. Париж, 1985, с. 84-94*

⁸²Tsitaadid siin ja edaspidi: *Neue russische Literatur. (Hg. und übers. von Günther Hirt und Sascha Wonders.) — Schreibheft, Nr. 29. Essen, 1987, S. 163-206*

*Ja kohal ta pea ja vormimütsi
Heletab taevas uksena ees
Siis talle hämaral pargiteekäänul
Kui ilmsi kangastub tulevik
Kus tema tööst ilma on jäänud
Ja rahvas on viimseni korralik
Ta mundrit ei vaja enam
Kabuuri ega relva seal sees
Sest kõigist on saanud vennad
Igatühest — Miilitsamees*

Kuid Prigov ei tee seda sugugi irooniliselt: omaenese püüdes vallata inimhingi luulesõna abil teadvustab ta sugulust militsionääri-müüdiga ning tunneb miilitsamehes ära edukama võistleja võitluses taevaste soosingu pärast: “Kirjanike Maja puhvetis/ Joob õlut Miilitsamees/ Joob oma harilikul moel/ Märkamata literaate/ Need teda aga vaatavad —/ On tema ümber hele, valge/ Ja nende kõik need mitmed kunstid/ On tema tules tühised/ On temas kehastunud Elu/ Mis ilmund kohustuse kujul/ On Elu lühike ja kunst on pikk/ Kuid nende võitluses jääb peale Elu”.

Püüdlus “ideaalse”, “harmoonilise”, “häid tundeid” äratava poole kui luule tõukejõud osutub algusest peale võimutahte väljenduseks, ja luuletaja tunneb oma teisiku ära kujus, kes esmapilgul võib näida talle kaugemast kaugemana, isegi talle vastanduvana. Kuid see äratundmine ei tähenda sugugi, et Prigov protesti märgiks pöörduks anarhia, disharmonia — vastupanu esteetika poole: seda teed on kultuur juba proovinud ja leidnud, et mõelduna mõjutama hinge, maailma või vähemalt keelt, apelleerib luule sisimas ikkagi jumaliku korra poole, ka siis, kui näiliselt seda eitab: “Militsionäär see kohtab Terroristi/ Ja ütleb: sina terrorist/ Sa Disharmonija vaimu anarhist/ Mina olen õigus selles ilmas/ Aga Terrorist: Kuid priiust armastan!/ See pole sinu jaoks!/ Kao peasissepääsu eest!/ Ei hooli sest, et relvastet — löön maha!/ Ei, vastab miilits nagu võim/ Kel käes: sina tappa mind ei suuda/ Haavad ihu, rebid mundri seljast/ Ja naha — minu kuju võimsam on su kirest!”

Anarhistist luuletaja kokkupõrkes võimuga jääb “moraalne võit” võimule ning luuletaja, protestija, dissident pärib võidu

üksnes "materია" üle. Tavapärase retoorika niisuguse ümberpööramise taga seisab Stalini aja kogemus eilsete anarhistide, poetide ja revolutsionääride muutumisest uue ilma miilitsateks — ning see tähendab sügavamat skepsist luule võimaluste ja tähenduse suhtes, kui olnuks mõeldav avangardi-ajastul. Prigov ei otsi Hlebnikovi kombel puhast "mõistuse-tagust" keelt, et saavutada oma poeetiliste kavatsuste täieliku sõltumatust välisest võimust, traditsioonist, "olmest" jne. "Maakera esimehe" Hlebnikovi kuju, kes oli pretendeerinud omaenese kuulutatava sõna maagilisele võimule, sulab Prigovi silmis hoopis ühte selle militsionäärrikujuga, keda ülistas Hlebnikovi järelkäija Majakovski.

Prigov kinnitab otsesõnu sugulust poeetilise ideoloogia ja poliitilise ideoloogia, poeetilise ja poliitilise võimutahte vahel, ning teeb selle oma teoste aineks. Sageli esineb ta ise miilitsa vormimütsis ning kutsub oma auditooriumi üles headusele ja korralikule käitumisele. Avangardistlik soov ennast ja oma väljendusvõimalusi redutseerida asendub siin vastupidisega — ekspansiooniga väljapoole oma traditsioonilist rolli, valmisolekuga kasutada "perekonnasarnasusel" põhinevaid analoogiaid selleks, et luua Stalini analoogial nagu Komar ja Melamid omaenese isiku kultuse *simulacrum* ja niimoodi, otsekui "teisest otsast" väljuda ta võimusest.

Prigov mütologiseerib ka Moskva — ruumi, kus ta poeetilisriiklik kultus avaldub. Tema tsüklis "Moskva ja moskvalased" saavad kokku ja ilmutavad oma seesmist sarnasust kõik Moskva-müüdid: Moskva kui Kolmas Rooma ("Neljandat ei tule!"); Moskva kui apokalüptiline linn, kui taevane Jeruusalemm, kus kõik rahvad Dostojevski sõnul "ilus" ühinevad; Moskva kui kapitalismi kurjusele, klassi- ja rahvusrõhumisele, militarismile ja imperialismile vastu seisva sotsialismimaailma pealinn; Moskva kui "peidetud", "enesega kaasa viidud" Moskva, s.o "tõelise Moskva" ja Venemaa bolševike käest päästnud emigratsiooni Moskva, ning ühtlasi põrandaalune, dissidentlik Moskva; Moskva kui Moskva keel, ehedalt poeetiline kõnepruuk jne. Kõigis neis esmapilgul nii erinevates Moskva-kujundites on ühine üks — Moskva on neis tõe, headuse ja ilu sünonüümiks, impeeriumikeskuseks, mis kas vastandub kogu maailmale või siis valitseb seda. Luuletaja Prigov kasutab seda Moskva kesksel asendil kui loomulikku ja hädavajalikku kinnitust omaenese luuleande tsentraalsusele.

Ta on täiesti teadlik, et nõukogude kaug- ja muumaarake-
tid annavad tema luulele tuntavalt suurema kaalu — isegi
siis, kui see luule on suunatud nõukogude militarismi vas-
tu, ja erinevalt paljudest teistest ei soovi ta seda teadmist
varjata. Seeläbi allutab Prigov iseenda luuletajana, poeetili-
se omamüüdina, sügavamale ja kriitilisemale analüüsile, kui
traditsiooniline modernistlik demütologiseerimine selleks val-
mis on.

Julm anne

Igasuguse poeetilise sõna ideoloogilisus ja kahemõttelisus
ning kunstnikku, kirjanikku, poliitikut, ideooloogi, müsti-
list “mõttemaailma valitsejat” jne legitimeerivate narratiivide
seesmine ühtsus on ka noore ja väga andeka Moskva proosa-
kirjaniku Vladimir Sorokini mõtiskluste aineks. Sorokini sü-
žeed paistavad sageli silma šokeeriva brutaalsusega ja sellega,
mida on nimetatud “tulgastuse esteetikaks”. Siin on Sorokini-
le kahtlemata mõju avaldanud mitmed 1960. aastate põranda-
alused nõukogude kirjanikud, kes vastuseks optimistlikule ja
“roosale” ametlikule esteetikale püüdsid näidata “inimhinge
kuristikke” ja “elu, nagu see on,” kogu ta eemaletõukavuses.
Omaette koht nende kirjanike seas on Juri Mamlejev, kel-
le meisterlikud jutud on kirjutatud Dostojevski vaimus, kuid
tublisti radikaalsemalt. Ta teosed demonstreerivad rituaale,
mille abil inimhing maailmaõuduste käest pääseb, ning võta-
vad sageli üsna deemonliku ja “väärastunud” ilme.⁸³

Kaks jahimeest, kes Sorokini jutus “Hooaja avamine”⁸⁴
“külaproosale” omases laadis maarahva kommete allakäigu,
moraaliväärtuste ja looduskeskkonna hävingu üle arutlevad,
osutuvad jutu edasises käigus inimsööjateks, kes oma ohv-
rite ligimeelitamiseks makilt Võssotski laule lasevad. Lü-
hikeses jutus põimuvad kolm müüti: rahvuslik-ökoloogiline,
dissidentlik-liberaalne (Võssotski on eelkõige just selles selts-
konnas populaarne) ja mamlejevlik-müstiline. Võssotski kähi-

⁸³Vt Jouri Mamleiev, *Chatouny*. Paris, 1986; samuti kaht jutustust:
Akzente, Heft 3. München, 1988, S. 244–259. (Eesti keeles on ilmunud
J. Mamlejevi jutt “Uputa mu pea...” — *Vikerkaar*, 1991, nr 3. *Tlk*)

⁸⁴В. Сорокин, Открытие сезона. — *Литературное А-Я*. Париж,
1985, с. 60–62

sev hää, selle pürgimus spontaansusele ja autentsusele, osutub oma monotoonses korduvuses peibutussöödaks, külaproosa idüll aga lõksuks intelligendist turistile. Tapatööd ennast ei lase Sorokin võtta tõsiselt, see on ainult kirjanduslik mäng, mis välistab igasuguse moraalise reaktsiooni, — ainult stili-seeritud rituaal, mis viitab tuttavale kirjandustraditsioonile.

Samamoodi on üles ehitatud Sorokini jutt “Läbisõidul”.⁸⁵ Kõrge parteiülemus saavutab kohalikelt võimudelt oma projekti heakskiitmise sel teel, et ronib laua peale ja roojab projektile: parteinõupidamise rituaal läheb otseteed üle mõistatuslikuks “privaatseks” rituaaliks, mis viitab Bahtini sõnutsi “keha alapoolele”.⁸⁶ Kuid teisiti kui Bahtini teoorias puudub sellel rituaalil karnevalilikkus, ta ei põhjusta naeru — vaid on rõhutatult tõsine ja tähtis ega erine millegi poolest eelnevast “kõrge”, ametliku kultuuri rituaalist. Bahtini teooria järgi — mida Sorokin siin kahtlemata silmas peab — rajaneb “rahvaliku karnevali” paatos ülemise ja alumise, tõsise ja naljaka, ametliku ja rahvaliku, vaimse ja kehalise jne järsul vastandamisel ning vabastab “karnevaliinimese” valitseva ametliku “monoloogilise” kultuuri kitsendustest. Sorokini jutus kaob see karnevalipaatos täiesti. Nood juba harjumuspäraseks saanud opositsioonid kustutatakse: “üla-” ja “alapoole” rituaalid lähevad üle teineteiseks, kodeeruvad vastastikku niisamuti nagu avangardi ja sotsialistliku realismi narratiiv.

Viimati nimetatud üleminekutüüpi demonstreerib säravalt üks peatükk Sorokini romaanist “Norm”.⁸⁷ See peatükk koosneb eaka pensionäri kirjadest, kes elab mingite privilegeeritud tegelaste suvilas ja harib nende maalappi. Peatükk algab nagu Sorokinil tavaks külaidülliga, mis täiesti uusrahvuslaste laadis on põimitud moraalise meeleepahaga linna rikaste muidusööjate vastu, kelle heaks vanake on sunnitud rügama. Meelepaha kasvab aegamööda nii suureks, et selle väljendamiseks ei piisa enam harilikest sõnadest, vaid vanamehe viha lahvatatakse mingisuguseks “mõistusetaaguseks” keeleks ja ta kirjad hakkavad meenutama vene avangardi *zaum*-tekste. Nii

⁸⁵В. Сорокин, Проездом. — *Литературное А-Я*. Париж, 1985, с. 65–67

⁸⁶М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле*. Москва, 1965, с. 159–161

⁸⁷В. Сорокин, *Норма*. (Käsikiri)

osutavad Hlebnikovi luulepalangud järsku samaväärseks sõnavalluga, mis tõuseb kitsarinnalise väikekoodanlase huulile, keda elu on hüsteerilise vihahooni viinud.

Eri stiilide, kirjandusvõtete, müütide, "kõrgete" ja "madalate" žanrite põimimine üksteisega ei ole Sorokinil seejuures sugugi pelk subjektiivse mängu, individuaalse vabaduse akt, mis oleks vastu seatud "modernistliku diskursuse" türanniale ja "absoluutse teksti" taotlustele. Nagu juba öeldud, pole see ka Bahtini vaimus "kirjanduse karnevaliseerimine". Sorokin ei kombineeri ega tsiteeri eri tüüpi kirjanduslikke diskursusi meelevaldselt, vaid püüab nähtavale tuua nende seesmist, immanentset lähedust, — siin on Sorokin tõesti pigem realist kui postmodernist. Ta ei sega "oma" ja "võõrast" kokku karnevalilikus ekstaasis, ei taotle "piire purustada" ega püüa müsteeriumis ja kunstis sulatada ühte seda, mis elus on eraldatud, vaid ta avastab selle välise eraldatuse taga ühe ja sama varjatud mütoloogiavõrgustiku.

Bahtinile ja teistele modernismiajastu teoreetikutele oli "teise" kättesaamatus olnud pingsaks katsumuseks, nad olid soovinud välja murda omaenese individuaalsuse piiridest, et käivitaks eri keelte dialoog, enamgi, nende keelte omamoodi kehaline lähenemine, segunemine ja ühinemine "groteskseks keelekehaks". Sorokinil ja mitmetel teistel uue "postutoopilise kirjanduse" autoritel asendub see kõik tajumusega, et individuaalne on juba algusest peale lahustunud impersonaalses, indiviidiüleses alges, olemata seejuures midagi alateadvuse-sarnast, mis vastanduks individuaalsele kui teadvuslikule ja seda hävitada ähvardaks: iga individuaalne teadvus ja iga individuaalne stiil osutub teisega seesmiselt sugulaslikuks ilma igasuguse autori- või ideoloogipoolse teoreetilise või praktilise vägivallata. Sellepärast pole kirjanikule enam vaja mingit skandaali⁸⁸ ega karnevali, niisamuti nagu ka ei mingit kollektivistlikku projekti ega *eros*'e universaalsete jõudude poole pöördumist. Juba lihtsaimgi kirjeldus teeb individuaalse deindividualiseerituse täiesti ilmseks. Raskusi sugeneb pigem siis, kui tekib soov teisest eralduda, "individuaalsust omandada". Sest lugu on ju selles, et just see individualiseerumisvajadus ongi kõige universaalsem, on see, mis kõiki kõigiga seob,

⁸⁸М. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва, 1963, с. 187–189

ning mida edukamalt teda realiseeritakse, seda sarnasemaks seesmiselt see igauhe teistega muudab. Klassikaline modernism pidas individuaalsust objektiivseks reaalsuseks, mille määrab selle individuaalsuse kandja spetsiifiline koht ruumis ja ajas, sündide ahelas jne. Nõnda et selle looduslikult kaasa antud individuaalsuse ületamiseks tuli pöörduda samuti mingite materiaalsete, "reaalsete" jõudude poole — olgu need siis sotsiaalsed, libidinoossed või keelelised. Tänapäeva post-utoopiline mõtlemine aga peab individuatsiooni teatud strateegiaks, mis ühel või teisel määral on omane kõigile, ning püüdluses individuaalset ületada näeb vaid selle strateegia tundelist liialdust; püüdsid ju avangardi loovkujud ühtaegu nii ületada oma individuaalsust, mille neile oli dikteerinud traditsioon, kui ka leida selle tagant oma "algupärast", varjatud individuaalsust. Pole juhus, et just individuaalsusest loobumine algätete nimel tegi avangardi prohveteist säärased individualistid, "originaalid".

Kremlis kroonik

Uue Euroopa ja nõukogude mütoloogia isesuguseks perekonnakroonikaks on Saša Sokolovi romaan "Palisandria".⁸⁹ Romaan on nii rikas mütoloogiliste ja metafoorsete seoste poolest, et tema mingilgi määral kohusetundlik kommenteerimine kujuneks ülimalt töömahukaks ülesandeks. Onneks on autor osa tööd ise ära teinud — romaan on ka omamoodi autokommentaar. Niisamuti nagu kreeka mütoloogias, osutuvad Sokolovil ka kõik uuema ajaloo omavahel vaenujalal olevad jumalad üksteisega sugulaseks. Romaani peategelane Palisandr (nimi viitab nii autori enese eesnimemale Aleksandr kui ka Aleksandriale ja selle linna eklektitsismile, mida on veelgi rõhutatud — Polü-Sandria; samuti "punasele puule" palisandrile, mis sümboliseerib aristokraatlikku traditsiooni) on tegelikult kunstnik, looja, kes on heidetud postajaloolisse ruumi, kus igasugune looming on muutunud võimatuks.

⁸⁹ Саша Соколов, *Палисандрия*. Ann Arbor, 1985. Selle raamatu kohta vt: Ольга Матич, *Палисандрия: диссидентский миф и его развенчание*. — *Синтаксис*, № 15. Париж, 1986, с. 86–102; samuti: J. S., *Непознаваемый субъект*; А. Жолковский, *Влюбленноблудные нарциссы о времени и о себе*. — *Беседа*, № 6. Париж, 1978, с. 127–143, с. 144–177

Romaani alguses jääb aeg seisma, sest Kremli kella külge poob ennast üles peategelase sugulane ja eestkostja, NKVD ülem Lavrenti Beria. Aja peatumine langeb ühte stalinliku totalitaarse projekti kokkuvarisemisega. On tähenduslik, et julgeolekut (kelle agendiks on ka peategelane) nimetatakse "kellasseppade orduks". Ilmneb, et müüt kõikenägevast ja salaja kogu elu juhtivast julgeolekust on uus variant saatusemüüdist, jumaliku ettemääratuse müüdist. Selle müüdi surm tähendab ajatuse algust. Stalinlikku Kremli-maailma, milles peategelane üles kasvab, kirjeldab ta kui paradiisi. Kuid see ei ole ajaloo-eelne paradiis, vaid ajaloo paradiis, kus kõiki ajalootegelasi seovad üksteisega lähedased veresidemed: ajaloookroonika muutub ajaloolasest kunstnikule perekonnakroonikaks. Paradiisist väljaajamine, mis talle osaks langeb, ei ole seetõttu mitte väljaajamine ajalukku, vaid väljaajamine ajaloost — ajaloolise mälu kaotusse, argipäeva, kus ajalookangelased kaotavad oma igavese nooruse.

Ehkki Palisandr on sugulane või hea tuttav kõigi uusaaja tähtsate tegelastega — nii Kremli võimukandjatega kui Lääne mõttemaailma valitsejatega —, ei mäleta ta oma vanemaid. Niisama nagu Platoni utopiariigis, tunneb inimese ka stalinlikus ideaalriigis kõigis ära oma vanemad, kuid ometi ei tea neid. Seepärast saavad Palisandri kireobjektiks ainult vanad naised, kes asendavad talle ema. Oidipaalselt keelust üleastumine niihästi oma perekonna kui ka riigi suhtes — Palisandr võrgutab Brežnevi naise Viktoria — tähistab aja eitamist, postajaloolise utoopilise eksistentsi algust, kus eostamine pole enam võimalik, ema pole enam äratuntav ja iha paradiislik vabadus on absoluutne. Palisandri paradiisist väljaajamise ja Läände emigreerumise ajendiks on julgeoleku poolt (Andropovi poolt isiklikult) talle sisendatud plaan: taastada aegade side kohtumise kaudu emigreerunud vana vene kultuuriga, kes on lubanud ta "lapselapsendada" — veelgi kaugemasse minevikku pöördumise teel asendada talle Stalini surmaga kaotatud isa ja riiki, et niiviisi käivitada taas aeg ja ajalugu.

Kangelase pagendamist omakorda on kirjeldatud terminites, mis viitavad korruga kõigile tänapäeva kultuuri müütidele. Freudi järgi vaatab ta pagenduses esimest korda peeglistse, Jungi järgi avastab endas hermafrodiitlikke jooni, Marxi järgi tunneb end Lääne kapitalistlikus ühiskonnas võorandunu-

na jne. "Lapselapsendamine" osutub võimatuks, sest emigratsioon elab sedasama ajaloojärgset elu, elab *déjà vu*-maailmas. Kuid kangelane täidab siiski oma ülesande. Läbinud negatiivse, võõrandumise, käinud läbi põrgust, omandab Palisandr müütilise terviklikkuse ja saab teada kõik edu saavutamise saladused: poolkriminaalsete tehingutega teenib ta tohutu hulga raha, saab kõik Nobeli preemiad (vene dissidentliku kirjaniku igavene unistus) ning viimaks tehakse talle ettepanek hakata valitsema Venemaal. Sinna naastes toob ta teispoolsest maailmast (Läänest) kaasa kõigi venelaste põrmud, kes võõrasse mulda olid maetud. Kuid lõppude lõpuks pöördub ta võit ikkagi kaotuseks: aeg hakkab küll liikuma, kuid arvutu hulk kelli näitavad kõik eri aega.

Niisiis saab Stalini aja kultuurist Sokolovi romaanis ajaloo-paradiis, kus kogu ajalugu ühineb üheks müüdik. Selle kultuuri varing omakorda tähendab ka ajaloo pöördumatut hukku. Kangelane järgib kõiki tänapäeva kultuuri retsepte, mis peaksid talle tagasi andma kaotsiläinud terviklikkuse: põgenemine Venemaa kaugemasse ajalukku, psühhoanalüütilised libiido- ja *anima*-müüdid, pöördumine keelatu, väljatõrjutu, poliitiliselt või erootiliselt mahasurutu poole. Ta püüab uuesti naasta ajalukku, taastada omaenese jõul nagu Hamlet purunenud aegadevahelist sidet; mitte demütologiseerida, vaid remütologiseerida, laiendada müüti, et teha narratiiv taas võimalikuks. Kuid selgub, et ajaloolise müüdi sisemine ühtsus on niisama saavutamatu nagu ajalooastumise utopia.

Sokolovile — selles ilmneb tema pärinemine sotsialistliku realismi kultuurist — ei ole marksism, freudism, jungiaanlus, strukturalism jt tänapäeva ideoloogiad mitte metakeeled, kirjandusliku narratiivi mõistmiseks vajalikud tõlgendusskeemid, mida kirjandusel tuleks kas omaks võtta või tagasi lükata, vaid kirjanduslikud narratiivid *par excellence*, meie aja tegelikud süžeeskeemid. Ehkki metatasandil konkureerivad need ideoloogiad üksteisega, ilmneb narratiivi tasandil nende lähedane sugulus, mis ühendab neid kõigi aegade ja kõigi rahvaste kõigi jutustustega. Seepärast ei astugi nad Sokolovile ega Sorokinil mitte dialoogi, ei vastandu üksteisele, ei segune "karnevalilikult" nagu Bahtinil, jne, vaid mängivad rahumeeli oma perekondlikke mängu, tehes üksteisele silma ja rõõmustades oma "perekonnasarnasuse" üle. Olgugi polümorfne, ei ole Sokolovi maailm pluralistlik, sest pluralismikujutelm eeldab,

et eri "vaatepunktid", "diskursused", "ideoloogiad" jne ei ole kõrvutatavad. Eeldab, et nende vahel on üksnes välised, kas "ratsionaalsel väitlusel" või irratsionaalsel võimul põhinevad suhted. Taotlust noid "individuaalseid perspektiive" kuidagi ühendada aga süüdistavad "teise teisuse" ja redutseerimatuse pooldajad silmapilk üht või teist liiki totalitarismis, hegemonismis, võimutahtes. Nagu mitmed muudki tänapäeva vene kirjanduse autorid demonstreerib Sokolov seda, et nüüdisaja ideoloogiline pluralism on pettekujutus, on ise ideoloogiline konstruktsioon. Kui tänapäeva "teooriad" ongi ükssteisega vastuolus või täpsemini — kui nad ka osutuvad loogiliselt ühismõõdotuks, siis vastavad narratiivid ilmutavad seda suuremat sarnasust: üks ja seesama süžee on ühtaegu lugu kunstnikust, kes avastab oma hinge naiseliku poole, võõrandunud palgatöolisest, julgeolekuagendist vaenulikus ümbruses, dissidendist, kes otsib tõe väljaspool nõukogude maailma jne. Kõik nad sooritavad üht ja sedasama individuaatsiooni rituaali: väljuvad "olemasoleva", "tavapärase", "traditsioonilise", "etteantu" jms piiridest, leiavad seeläbi uue tõe ja kuulutavad seda inimkonnale. Selle rituaali teadvustamine ongi ajaloo, ajaloolise narratiivi mõödapääsmatuse teadvustamine. Teda ei saa ületada ei ühekordse, lõpliku väljumisega ajaloolisest ruumist ajaloovälise tõe ruumi ega ajatu pluralismiga: "ajalooline ajalugu" koosnebki ajaloo ületamise katsete ajaloost.

Tänapäeva vene postutoopiline kunst, mille mõnd nähtust eespool kirjeldasin, asub muidugi ühel joonel sellega, mida nüüd on kombeks nimetada postmodernismiks. Püüde kustutada piire "kõrge" ja "madala" vahel kultuuris, huvi argipäevamüütide vastu, töö valmis märgisüsteemidega, suunatus massimeediamailmale, loobumine loomingulise originaalsuse nõudest jpm seob 1970.–1980. aastate vene kirjandust ja kunsti sellega, mis toimus samal ajal ja toimub praegu Läänes. Võib isegi öelda, et ameerika *pop-art*'i pöördumine reklaami visuaalse maailma poole andis tõuke paljude vene kunstnike ja intellektuaalide huvile nõukogude ideoloogilise massipropaganda vastu.⁹⁰ Oma osa oli ka tutvumisel prantsuse poststrukuralistide, sh Michel Foucault', Roland Barthes'i jt töödega.

⁹⁰B. Groys, Im Banne der Supermächte: Die Künstler in Moskau und New York. — *Durch*, Nr. 2. Graz, 1987, S. 55–63

Siiski erineb vene postmodernismi-variant mitmes mõttes märgatavalt Lääne omast ning et temast paremini aru saada, tuleb neil lahknevustel eraldi peatuda.

Eelkõige puudub vene postutopismil kalduvus võidelda progressiga. Antiindustrialism ja antiratsionalism iseloomustavad pigem "külaproosa" autorite konservatiivset ja ofitsiaalset ideoloogiat, mida võiks määratleda kui rahvusökologismi. See ideoloogia, mis muretseb vene rahva ja tema traditsioonilise elulaadi säilimise pärast — just nagu poleks jutt täiskasvanud inimestest, vaid Galapagose kilpkonnadest — on loomult utopiline. Nagu öieti iga tänapäeva utopia, tahab ta progressi ära kasutada selle enese vastu, peatada progressi progressi enese abil, taastada tehnika vahendiga loodusparadiisi, mille tehnika on hävitanud. Kuid nagu öeldud, püüe peatada progressi oli olnud juba vene avangardi tõukejõuks ning kahtlemata kujundanud stalinismi põhipaatose — viimane oli tahtnud muuta Venemaad "tõeliselt rahvalike, rahvuslike traditsioonide" kohaselt "linn-aiaks". Sellega paljastab rahvuslik-ökoloogiline utopia Venemaal oma suguluse minevikust juba tuttavate utopiatega ega suuda petta kedagi, kes piisavalt hästi lähiajalugu tunneb.

Lähtumine ajaloo ja progressi lõppemisest, tuumaohuga või ökoloogiliste põhjustega seotud "kodukootud apokalüpsisest" ei iseloomusta muidugi ka kogu Lääne postmodernismi. Pigem on see omane ainult postmodernismi pealiskaudsele ülevõtmisele ja tema tõlgendamisele uut tüüpi antimodernismina, mida ta tegelikult pole. Derrida jaoks on poststruktuurane, postmodernne teadvus määratletud pigem "lõpu lõpuna", apokalüpsise võimatusena.⁹¹ Ja see tõlgendusviis on lähedane ka vene autorite omale — ent ühe olulise mõõndusega. Derrida järgi on teadvus vangistatud lõpmatusse struktuuri, mida see teadvus klassikalise strukturalismi vastavast taotlusest hoolimata kirjeldada ei suuda, ning seepärast ei saa olla mingit "autentsust", "kohalolu" ega "individuaalsust": nende tee iseendani on lõputu. "Erinemine", mis ei lase teadvusel vahetult tähenduseni jõuda, — või teisisõnu: erinevus "ideoloogia" ja "reaalsuse" vahel, — on poststrukturealismis seisukohalt ületamatu: sellele erinevusele on võimalik ainult negatiiv-

⁹¹J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris, 1983, p. 84–85

selt osutada, kui mõtlemises igal selle sammul ideoloogilisust avastatakse. Baudrillard'i mõistetes kõneldes: meil on alati tegu *simulacrum*'itega ja mitte kunagi asjade enestega.

Seda ideoloogilise horisondi kõikjalulatuvust, mis oli vastuolus avangardi usuga, et sellest on võimalik läbi murda, teadvustas 70.–80. aastate vene kunst pidevalt kui võimatust murda välja valitseva nõukogude ideoloogia suletud ringist — ka siis, kui mõni “dissident” eluga riskides püüab seda teha, jääb ta vähemalt kahes mõttes ikkagi sellesse ringi. Esiteks kinnitab ta selle ideoloogia manihheismi, mis oli juba ette loonud oma struktuuris koha ka oma “vaenlase” tarvis, teiseks kordab ta sedasama ühiskonna vabastamise valgustuslikku žesti, mis oli selle ideoloogia õigupoolest algatanud ja selles juba kohta leidnud. Nii võib näiteks Erik Bulatovi teoseid täiesti kirjeldada ka kui katset osutada “erinemisele” seeläbi, et kogu teose ruum on kaetud ideoloogiliste märkidega, mis on üksteisele alternatiivsed, kuid kokkuvõttes väljapääsu ei jäta. Sama võib öelda nii mõnegi teise vaadeldava perioodi teose kohta.

Samal ajal on silmanähtav, et erinevuse- ja *simulacrum*'i-teooriad jäävad ka ise utoopiliseks, sest eitavad meie ajalookäsitusele omaseid originaalsuse ja autentsuse kategooriaid. Nõnda paistab postmodernism tõesti ju millegi põhimõtteliselt uue ja ennekuulmatuna, sest keelab esimesena ja muudab igaveseks võimatuks autentsuse ning kuulutab tuhandeaastast erinevuse, simulatsiooni, tsiteerimise ja eklektika *Reich*'i. Ometi jääb uue postmodernse evangeeliumi kogu paatos täiesti teoloogiliseks: see on uus askees, lahtiütlemine oma “hingest” millegi kõrgema nimel (“kes ohverdab oma hinge — see päästetakse”). Tegemist on mingi kõrgeima vaimse kinnitusega selle kohta, et siinpoolne maailm on pimedusevärsti valduses ja et “vaimu kandjad” võivad üksnes kaudselt, negatiivse teoloogia laadis või nagu öeldakse vene õigeusu traditsioonis, “apofaatiliselt” osutada oma väljavalitusele. Teisisõnu: vahekord maailma ja ajalooga jääb kriitiliseks ning neist otstitakse utoopilist väljapääsu omamoodi “negatiivse utoopia” abil, milles on liitunud nii traditsioonilise utoopia kui anti-utoopia jooned.

Inimesele, keda on kasvatatud ametliku nõukogude dialektilise materialismi doktriini vaimus, pole selles kõiges midagi põhimõtteliselt uut. Dialektiline materialism ju seisnebki igasuguse individuaalse positsiooni klassikalisel hegellikus

relativeerimises pluss "materialistlikus" lõpliku, filosoofilise kaemuse tasemel sünteesi eitamises, sest säärane süntees eeldatakse olevat jõukohane üksnes "ühiskondlikule praktikale", s.o toimuvat väljaspool igasuguse individuaalse teadvuse pii-re ja igasugust teadvust üldse. Sellest tulenevalt on ametlik nõukogude kultuur, kunst, ideoloogia tegelikult hiljemalt Stalini ajast peale loomu poolest eklektiline, tsiteeriv, "postmodernne". Õiguse minevikupärandiga vabalt, oma äranägemise järgi ringi käia, hoolimata selle immanentsest loogikast, oli enesele võtnud juba ametlik nõukogude kunst, nii et vahe tema ja kaasaegse Lääne postmodernse kunsti vahel oli ainuüksi selles, et viimases toimus kunstipärandi "apropriatsioon" individuaalselt, N. Liidus aga tsentraliseeritult, plaani järgi. Igatahes pole ei tsiteerimise ja simulatsiooni teoreetikud ega praktikud — ei Idas ega Läänes — suutnud anda vastust oma seisukohtade originaalsuse ja autentsuse kohta, küll aga osanud neid üsnagi veenvalt kaitsta kõigi plagiaadisüüdistuste vastu — juhul muidugi kui plagiaat ei kuulu nende strateegiasse.

Nõukogude ideoloogia utopism seisnebki tema nii-öelda postmodernsuses — selles, et igasuguse oma sõna keelab ta kui "ühekülge", "ebadialektilise", praktikast isoleeritu. Lõpptulemus on seesama mis postmodernse kriitika puhul. Lisaks ühendab nii Ida kui Lääne avangardi-kriitikat seegi, et mõlemad süüdistavad avangardi orienteerumises turule. Läänes tegutses avangard võrdlemisi stabiilse ühiskonnasüsteemi tingimustes, mis ei andnud ta survele järele, moodustades sellega talle "konteksti" (kustituru mehhanismid, muuseumid jne). Siit sugenebki postmodernistliku kriitika etteheide avangardile, et too ei tahtvat seda konteksti näha, vaid üritavat sõltumatuid "vaimseid ärkamisi", rõhuvat oma kaemuste "presentsusele", märkamata sealjuures nende märgilist funktsiooni ses suhteliselt püsivas kontekstis. Oma lähteimpulsilt on säärane kriitika täiesti marksistlik ja seepärast nõukogude inimesele ammust aega tuttav.

Vene avangardi eripära, nagu juba eespool näidatud, seisnebki selles, et tema ei töötanud mitte tekstiga, vaid otse kontekstiga, sest tolle Läänes nii stabiilsena ja endastmõistetavana näiva konteksti oli revolutsioon Venemaal purustanud. Vene avangardkunstnikud ise ei pidanud oma teoseid üldsegi mitte mingiteks kaemusteks või vaimuvälgatusteks — sää-

rastena võivad nood teisese estetiseerimise tagajärjel paista ainult Lääne muuseumides —, vaid projektideks, kuidas kujundada ümber argipäeva elu konteksti ennast ja kõiki selle institutsioone, sealhulgas ka neid institutsioone, mille raames toimub kunsti tootmine ja jaotamine. Ning selle ümberkujundamisega sai tegelikkuses hakkama Stalin. Uus postmodernne teadvus Läänes tekkis avangardi lüüasaamise tulemusena, tänu sellele, et avangard sattus oma algupärastele sihtidele võõraste konteksti, mis ta oma ontoloogilise reaalsusega ära peibutas. Idas seevastu tekkis postutoopiline mõtelaad just avangardi võidu tagajärjel, kui avangardi strateegiate mõjul oli ümber kujundatud kogu nõukogude inimese elukeskkond. Siit tulid ka olulised lahknevused Lääne ja Ida *post-mentaliteetide* reageeringuis uuele olukorrale.

Nende lahknevuste kokkuvõtteks võib öelda, et Ida postutopistlik mõtlemine ei lähtunud ei "erinevusest", diferentsusest, ega "teisest", vaid indifferentsusest. *Homo soveticus*, seistes silmitsi maailmaajaloost väljumise stalinliku projekti kokkuvarisemisega, palus algul tagasi ajalukku — selle näiteks on Hruštšovi 60. aastatel heisatud loosung "Jõuda Ameerikale järele ja minna temast ette". Sel ajahetkel tajus nõukogude inimene järsku kohutava hirmuga, et on ühtselt maailmakontekstist kõrvale jäetud. Utopia moondus antiutopiaks, ajaloo ületamine — hirmsaks tagasilanguseks peaaegu ajalooeelsesesse aega. Kunstlik ja manipuleeritav elukeskkond, mille režiim oli nõukogude inimese tarvis loonud, muutis talle — just nimelt normaalse konteksti kaotamise tõttu — seesmiselt väärtusetuks kõik ta tunded ja mõtted, muundades need otsekui märkideks olematus ja mitte kellelegi vajalikus keeles. Nagu niisugustel juhtudel tihti, järgnes sellele šokile kohe uus: selsamal hetkel, kui nõukogude inimene nii kangessti hakkas ihkama ära utopiast ja tagasi ajalukku, avastas ta äkki, et ajalugu ei ole enam ning naasta pole kuhugi. Läänes, mis tulnuks "kinni püüda", ei kiirustanud enam keegi kusagile ning kõik lootused muutusteks haihtusid, kuna ajalooline perspektiiv, orientatsioon tulevikku, oli ise haihtunud. Selgus, et utopia, milles olid elanud nõukogude inimesed, oli viimane, ning et selle kokkuvarisemine oli Läänele samuti kaotus nagu selle õnnetuile asukaile endile.

Vene postutoopilist kunsti võibki pidada reaktsiooniks neile kahele, teineteisele järgnenud vapustusele. Tema mõte

oli selles, et mitte hoolida enam ei tekstist ega kontekstist, s.o saavutada ükskõiksus, indiferentsusseisund selle suhtes, kas indiviidi mõtlemine on sajabrotsendiliselt manipuleeritav mingi varjatud "kurja jõu" poolt või mitte, on see mõtlemine autentne või mitte, erineb ta *simulacrum*'ina reaalsusest või mitte jne. Inimesele, kes on kogu elu elanud stalinlikus süsteemis ja kes pole lugenud muud kui "VK(b)P ajaloo lühikursust", on ta elu ning ta mõtted ja tunded niisama autentsed kui kapitalistliku süsteemi asukale, sest — see elu on lõplik ja ses ei leidu ühtki välist kriteeriumi, mis laseks ta hinnata "mittetäisväärtuslikuks". Hetkel, mil taipame, et olemas ei ole mitte ainult see üks Paabeli raamatukogu, mida kirjeldas Borges, vaid on näiteks ka see, mille on heaks kiitnud Stalin, lakkab meid ülemäära erutamast küsimus, millises neist ja mis kohal asub meie kirjutatu. Olgu mu tekst pealegi vaid üks käik lõpmatus keelemängus, kuid eks ole keel omakorda ju vaid käik mu kõneluses: mitte ainult et keelega saab midagi kõnelda, vaid võib ju koguni välja mõelda uue keele, mis selleks, et temas kõnelda, ei pruugi sugugi olla arusaadav — kuigi ei pea ilmtingimata ka arusaadamatut olema.

Mõneti lihtsustades võib öelda, et tänapäeva Lääne kunstiteoreetikute ja -praktikute pöördumine tsiteerimise, simulatsioonini jne poole tuleb nende ühiskondlikult opositsioonilisest hoiakust, kriitilisest suhtumisest tegelikkusesse. Nad ei taha seda tegelikkust oma teostega "paljundada" ega "rikastada", vaid eelistavad olemasoleva dubleerimist, nullkäiku, mida teadvustavad kui neutraliseerivat, transideoloogilist. Kuid muidugi on säärane taotlus täiesti utoopiline ja loob üksnes uusi kunstimoode. Vene postutopism seda viga ei tee, sest tal on juba silma ees ametliku nõukogude kunsti kogemus. Ta ei eita utoopiat ega autentsust, aga ei pea neid lõppseisundeiks, vaid narratiiviks, mida ta loob küll kui oma, kuid teadvustades pigem selle sugulust kui vastandlikkust kõigi teiste narratiividega. Tänapäeva vene kunstnik ei arva enam, et tema soovis luua originaalset oleks midagi originaalset, aga ei loobu ka seda soovimast mingi "veel originaalsema" postmodernismi nimel. Ta hoopis integreerib müüdi endast kui "loojast" ja "demiurgist" juba olemasolevasse mütoloogiasse: iga kunstnik ehitab omaenese sotsialismi ühel eraldi maal, olles täiesti teadlik oma isikliku utoopia universaalsest mütoloogilisusest. Kabakov on rääkinud, kuidas vene avangard, kes sii-

ralt usk, et on algatanud sotsiaalse ja kosmilise uuenemise ajastu, nägi Venemaal rituaalset ohvrit, mis on totaalse muutuse huvides möödapääsmatu. Hoolimata kõigist kaotustest ja kannatustest, ei pannud olevik, milles avangardkunstnikud elasid, neid selles usus kahtlema: ainult vene minevik ja minevik üldse oli neile see paradiis, mis tuli taastada tulevikus, ning nii taandus olevik utoopilises eufoorias ja ekstaasis vaid suurejooneliseks rahvuslikuks ja isiklikuks ohvritalituks. Kabakov ütleb ka, et vene avangard ei suutnud mõista "kogu seda igavust ja tüütust", mida õhkus "loendamatuist sajandeist, täis nii ja nii mitmendaid vaaraosid ja keisreid". Neile oli käsitatamatu see mineviku lõputu tüütus ja monotoonus, millest saigi tegelik tulevik, meid praegu ümbritsev "postutoopiline kosmos". Kuid Kabakov märgib, et samal ajal "siin, Venemaal ei tähendanud suure utopia kollaps veel igasuguse utoopilise mõtlemise kollapsit". Ja jätkates sellega, et ta enese kunst kujutab samuti neid privaatseid "teostamata utopiaid, väikesi pidusid, pettekujutlusi tegelikkuse kohta, paradiisi killukesi argipäevas", väidab ta, et "neist väikestest utopiatest vabaneda pole vähem kohutav. See on, nagu oleksite saanud jagu suurest kiskjast ja avastate siis, et tulevikus tuleb teil tegemist üksnes rottidega".⁹² Tuhat aastat argist ja monotoonset tüütust, millest räägib Kabakov, ongi tuhandeaastase kuningriigi, tuhandeaastase utopia tüütus. Sellest vabanemine, nagu postmodernsel ajastul paljud tahaksid, on omakorda utoopiline projekt, lootus fundamentaalsele muutusele. Elades utopiatega nagu koos rottidega, võib kunstnik lohutust leida vaid korraldades rottide võidujookse.

Alateadvuse disainerid ja nende publik

Stalini-eelse ja -järgse ajajärgu vene kultuuri lühivaatlus lubab täpsemalt määratleda stalinliku kultuuri fenomeni ennast. Stalini aja kultuur tõi esile müüdi demiurgist, ühiskondliku ja kosmilise maailma ümberkujundajast. See müüt oli olnud ka avangardi lähtekohaks, kuid ei väljendunud avangardi kunstipraktikas eksplitsiitselt. Stalini aeg asetas selle müüdi kogu ühiskonna- ja kunstielu keskmesse. Nagu avangardki on stalinlik kultuur suunatud tulevikku, ta pole mimeetiline,

⁹²Eric Bulatov and Ilja Kabakov in conversation with Claudia Jolles and Victor Misiano. — *Flash Art*, No. 17, 1987, p. 82–83

vaid projektiivne. Ta visualiseerib kollektiivset unistust uuest maailmast ja uuest inimesest ega ole üksikkunstniku isikliku tundelaadi saadus. Ta ei sulgu muuseumeisse, vaid püüab aktiivselt mõjutada elu. Jne. Lühidalt: teda ei saa kuidagi nimetada lihtsalt "regressiivseks", avangardieelseks.

Samal ajal huvitab stalinlikku kultuuri esmajoones selle uue utoopilise ilma looja, kes avangardkunstis oli jäänud justkui tema projektiga loodavast välja, "olevikku", mis oli vaid tuleviku eelmäng. Ses mõttes oli avangard olnud n-ö vanatestamentlik: tema jumal oli olnud loodava maailma suhtes transtsendentne, ja prohvet ise ei jõua ju Tõotatud Maale. Stalinism heidab selle ikonoklastilise paatose kõrvale kui ühekülgse. Uue ikooni loob ta uusaja ilmaliku maalikunsti realistlike vahenditega: sotsialistlik realism ei vaja ajaloolise ikooni või antiikklassika stilisatsioon, sest lähtub sellest, et sakraalne ajalugu toimub siin, meie keskel, et iga hetk, olevikus ja argipäevas saadavad jumalad ja demiurgid — Stalin ja tema "stalinlik raudne kaardivägi" — korda oma imesid, mis muudavad maailma.

Sellepärast ongi sotsialistliku realismi "realistlikkus" nii petlik: ilmneb, et ta on vaid vahend osutamaks demiurgilise praktika tänapäevasele, uudsusele ja aktuaalsusele. See maailma muutev demiurgiline praktika ise aga teostub tegelikult väljaspool vahetult nähtavat maailma, ehkki ümberkujundusprotsessi visuaalselt sümboliseeritakse. Stalinism sarnaneb siin kristlusega: vabastab utoopiaelaniku pimedast kuuletumisest nähtamatu looja — näiteks Malevitši, Rodtšenko, Hlebnikovi jt — dikteeritud seadustele ning paneb ta liikuma armastuse jõul otseselt Stalini vastu, kes on ta maailma ja tema enese looja. Radikaalne väljumine ajaloo ruumist, mis sealjuures teoks saab, võimaldab näha ajaloos oleviku allegooriat ning säästa teda totaalset eitusest ja unustusest, mida oli taotlenud avangard. Nõnda siis selgub, et "progressiivsed" minevikunähtused ja neid saatnud kunstistiilid on uue maailma loometegevuse ja selle maailma looja Stalini, "positiivse demiurgi" kuju ennetused, seevastu "reaktsioonilised" ühiskonnaliikumised, ajalootegelased ja stiilid ennetavad avangardi negatiivseid, deemonlikke, hävituslikke tõukejõude, mida Stalini ajal kehastasid Trotski ja teised "rahvavaenlased". Säärane mineviku reinterpreteerimine parve allegooriliste kujudena, kes illustreerivad olevikku, pole aga taas mitte taga

sipöördumine minevikku: see on lõplik ülesaamine mineviku "ajaloolisest", reaalsest, tänapäevale horisonti ja tausta loovast tähendusest, mis tal oli veel olnud temast lahti pürgivale avangardile.

Stalinlikule kultuurile paistis vaid tema ise väljapääsuna ajaloost, sellal kui maailm ümberringi jäi endistviisi ajalooliseks ega olnud veel sisenenud puhtasse mütoloogiasse. Aga just siin tabas stalinliku kultuuri tema lõpp: ajaloolised jõud pühkisid ta minema, sest erinevalt kristlusest ei õnnestunud tal end kindlustada ajalooülesena, kui aga ajalooväline asub ajalooliselt võistleva ajaloolisega, siis kaotab ta paratamatult, kuna võitleb võõral territooriumil. Tänapäeva vene postutoopiline kunst näitlikustab ja jäädvustab sellest kaotusest saadud õppetundi. Remütologiseerides ja estetiseerides Stalini aega ületab ta selle lõplikult. Poliitilis-moraalne poleemika ja püüded stalinismi demütologiseerida pole selleks suutelised: neis jääb Stalini aeg endiselt elavaks, aktiivseks ja nakatusjõuliseks, sest neil on temaga ühine, piisavalt teadvustamata utoopiline lähteajaja, mida väljendab ajalukku tagasipöördumise idee. Postutoopilise kunstipraktika kogu mõte on näidata, et ajalugu pole midagi muud kui ajaloost väljumise katsete ajalugu, et utopia kuulub seesmiselt ajalukku ja ajalooliselt pole võimalik teda ületada, et katse lõpetada ajalugu "postmodernsusega" üksnes jätkab ajalugu — niisamuti nagu ka vastupidine katse põhistada ajaloo lõpmatut progressi. Postutoopiline kunst lülitab Stalini-müüdi maailma mütoloogiasse ja demonstreerib tema "perekonnasarnasust" teiste, pealtnäha talle vastandlike müütidega — maailmaajaloo taga ei näe see kunst mitte üht üksikmüüti, vaid mütoloogiat, paganlikku polümorfisust, s.o ta toob ilmsiks ajaloo enese mitteajaloolisuse. Stalini aja kunstnik ja kirjanik meenutavad ikoonimaalijat ja hagiograafi. Vene uut kirjandust ja kunsti soovastu esindavad frivoolsed mütograafid, utoopilise müüdi kroonikud, aga mitte mütoloogid, s.o nad ei ole selle müüdi kriitilised kommentaatorid, kes üritaksid "avada tema reaalsust sisu", teda teaduslikult demütologiseerida, publikut tema suhtes "valgustada" — juba säärane kavatsus ise oleks, nagu öeldud, utoopiline ja mütoloogiline. Postutoopiline teadvus niisiis ületab harjumuspärase opositsiooni usu ja uskmatuse, müüdiga samastumise ja tema kriitika vahel. Nüüdisajal omapäi jäetud kunstnikel ja kirjanikel tuleb ühtaegu luua nii

teksti kui ka konteksti, nii müüti kui selle kriitikat, nii utopiat kui selle nurjumist, nii ajalugu kui väljapääsu sellest, nii kunstilist objekti kui kommentaari sellele jne. Totalitarismi varing on teinud meid kõiki väikestviisi totalitaarseks, nagu ennustas juba krahv Keyserling, kui ütles, et Stalin ja Hitler talle muret ei tee, sest ajapikku saavad kõik eurooplased endale need õigused, mida siis nautisid ainult nood kaks. Müüdi muutusid need õigused levides ühtlasi ka kohustuseks: totaalsuse kadu lubab vaid mõnda aega osutada talle kaudsel teel, "erinevuse", negatiivse utopia kaudu — lõppude lõpuks tuleb hakata totaalsust eraviisil taastama, nii iga kord uuesti läbi mängides avangardi pühalugu ühes ta lüüasaamisega.

Stalinliku kultuuri keskpunktiks on müüt Stalinist kui uue elu demiurgist ja selle müüdi algläte on avangardistlikus müüdis. Seepärast tuleb lõpetuseks kõnelda mõni sõna müüdist üldse ja täpsustada müüdi kui sellise mõistet, kuna on kujunenud kombeks arvata, nagu vastanduks avangard müüdile või täpsemalt, võitleks müüdi vastu ning et stalinlikku kultuuri, mis müüdi taaselustas, ei saavat seetõttu avangardi järeltulijaks pidada. Müüdi mõiste täpsustamiseks on kasulik pöörduda Roland Barthes'i raamatu *Mütoloogiad* poole, mis tähistab nüüdisaja müütide süstemaatilise uurimise algust ja mida ennastki võib ühtaegu mütoloogiliseks pidada.

Barthes'ile on müüt "depoliteeritud kõne, mis muundab ajaloo looduseks ehk anti-*physis*'e pseudo-*physis*'eks".⁹³ Teisisõnu kirjeldab müüt olemasolevat igavese, "loomulikuna", kallutab säilitama *status quo*'d ning varjab maailma ajaloolist "tehtust" ja ühtlasi ajaloolist muudetavust. Seepärast on müüt Barthes'i meelest alati parempoolne, alati kodanluse poolel. Müüt on "varastatud kõne" — varastatud töölisklassilt, kes asju tegelikult teeb, ja omastatud kodanluse poolt (siin tuleb vägisi meelde Proudhon: "Omand on vargus").

Müüdi vastandmõiste on revolutsioon. See otsekui annaks kõnele tagasi tema õige funktsiooni, mis seisneb asjade ja uue maailma "tegemises". Barthes kirjutab: "ainus kõne, mis ei ole müütiline, on inimese kui tootja kõne: kõikjal, kus inime- ne kõneleb selleks, et muuta tegelikkust, mitte aga säilitada seda nagu pilti, [...] on müüt võimatu". Seepärast on revolutsioon — "maailma tegemine" — "antimütoloogiline": "revo-

⁹³Roland Barthes, *Mythologies*. New York, 1987, p. 142

lutsioon kuulutab end avameelselt revolutsiooniks ja sellega hävitab müüdi".⁹⁴ Müüdikeele alternatiiviks saab niisiis poliitiline keel, mis on suunatud ajaloolisele teole: opositsioon müüdile tuleb vasakult. Ehkki Barthes tunnistab müüdi olemasolu ka "vasakul", tuues näiteks just stalinliku müüdi, ei pea ta seda kuigi tähtsaks, oletades, et vasakpoolseid müüte mõeldakse välja üksnes analoogia põhjal parempoolsetega ja nende vastu, ning selles polevat midagi halba, kuna vasakpoolsete müütide kunstlikkus ja primitiivsus tegevat nad suhteliselt ohutuks.⁹⁵ Vastuseisu müüdile näeb Barthes ka avangardistlikus luules, mis "töötab keelega" ega kasuta seda üksnes pildilise sisu edastamiseks.

Peenemal struktuurianalüütilisel tasemel kordab Barthes siin osalt stalinliku kultuuri enese struktuuri: müüdid ja-gunevad parem- ja vasakpoolseteks, võõrasteks ja omadeks, ning vastavalt sellele neid ka hinnatakse. Samal ajal tunneb Barthes ilmselgelt rohkem osadust avangardi esteetika ja praktikaga, mis on suunatud maailma otsesele ümbertegemisele, ning lepib vasakpoolsete müütidega üksnes kui paratamatu ja mööduva pahega. Müüdi ja maailma "tegemise" või transformatsiooni vastandamine Barthes'i poolt üllatab juba oma ilmselge vasturääkivusega tõsiasi, et kõik olulisemad teadaolevad müüdid jutustavad just nimelt maailma loomisest ja ümberkujundamisest: liikumatu, muutumatu, ajalootu maailm ei saa olla müüdi aineks. See Barthes'i veider mõttekäik saab selgemaks, kui võtta arvesse, et tema jaoks on müüt seesama mis "objektkeelt" kirjeldav metakeel, s.t müüt on talle midagi teoreetilist. Ent tegelikult, kui müüdil üldse on midagi pistmist teooriaga, siis ainult selle sünniloona. Niisugusel lool on teooria suhtes legitimeeriv funktsioon ning eriti praegusajal, kui uus maailmakirjeldus võrdsustatakse tegelikult maailma uuestiloomisega, liidetakse ta seeläbi traditsioonilisse mütoloogiasse.

Juhul kui müüt Barthes'i kiuste on seotud maailma loomise ja transformatsiooniga, osutuvad esmajärjekorras mütoloogiliseks just avangard ja vasakpoolne poliitika, sest pannes kunstniku, proletariaadi, partei, juhi demiürgirolli, lülitavad nad need loomulikult ülemaailmsesse mütoloogiasse. Osalt

⁹⁴Sealsamas, lk 146

⁹⁵Sealsamas, lk 147

tunnistab seda nüüd ka Lääne marksistlik kriitika, kui on valmis nägema marksistliku narratiivi sarnasusi kristliku püha-looga, samuti iidsete maagiliste praktikatega.⁹⁶ Inimese pagutamise kõikehõlmavasse mütoloogilisse narratiivi sellest, kuidas tööga luuakse esemeline maailm, lubab marksismi arvates inimesel vabaneda maise ettemääratuse kammitsaist ning muutes oma olemistingimusi, muuta iseennast — saada “uueks inimeseks”. Marksism paistab antimütoloogilisena, kui toonitab inimolemise “siinpoolset” sotsiaalset konteksti. Kuid juba üksi võimalus kirjeldada seda konteksti viisil, mis eeldab “kõrvalseisja pilku”, vaadet “väljastpoolt maailma”, ja veelgi enam — võimalus niisuguse kirjelduse abil revolutsioonilisel teel asendada see kontekst teisega, marksistliku analüüsi poolt eeldatavaga, asetavad revolutsioonilise marksismi — ja teisest vaatepunktist ka avangardkunsti — mütoloogilisse konteksti. Ja isegi kui, nagu nüüd sageli tavaks, ka loomise-printsip kodanliku ja mütoloogilisena kõrvale heita ning inimolemise sotsiaalne, keeleline jne kontekst kuulutada lõpmatuks ja transformeerimatuks, ka siis ei õnnestu lahti saada müüdist, sest säilib ju viide maailmale kui tervikule ja võimalus suhestada oma praktikat sellega. See praktika ei ole siiski enam “konstruktiivne” nagu avangardil, vaid “dekonstruktiivne”, iga loomingukavatsust relativeeriv. See aga, nagu juba eespool näidatud, osutub omakorda uueks, postmodernseks utopiaks, uueks katseks ajaloost väljuda — lõpmatuse ajaloovälisesse koodide mängu.

Muidugi ei tule seda mõista nii, nagu olekski müüt tõesti alati ja üleni vasakpoolne, mitte parempoolne: Wittgenstein on näidanud, et oma lähtekohalt “parempoolne” nõudmine loobuda “metafüüsilistest küsimustest” viib iselaadi argielu mütologiseerimiseni ainsa eheda tegevusvallana (vastupidiselt Barthes’ile, kes nähtavasti peab silmas Wittgensteini, on viimase jaoks mütoloogiline just objektkeel, mitte “kirjelduskeel”). Seega tuleb välja, et müüdist pole pääsu kusa-gil — kõige vähem avangardis, Revolutsioonis, maailma ümberkujundamiskavades jne. Näib, nagu puuduks sel asjaolul otsene seos stalinliku kultuuri problemaatikaga, kuid nii see pole. Stalinlik kultuur võttis avalikult suuna uue mütoloogia esiletoomisele, lüües samal ajal näiliselt lahku mütoloogilisest traditsioonist ja välistades sellega tavapärase ja pealis-

⁹⁶Frederic Jameson, *The Political Unconscious*. Ithaca, 1981, p. 285

pindse süüdistuse reaktsioonilisuses. Nii andis see kultuur — vähemalt neile, kes ta üle olid elanud, — võimaluse uutmoodi suhtuda müüti kui sellisesse. Olukorras, kus kontekst muutus veelgi jäägitumalt kui tekst ning maailmaajalugu osutus uutmoodi ümberjutustatuks, ei saanud nõukogude inimene, sh kunstnik ja kirjanik, enam naiivselt uskuda oma vabane-mislukku nagu millessegi reaalsesse, vaid pidi sedagi võtma kui mütoloogilist rituaali.

Selgus, et Stalinist on võimatu vabaneda ilma teda kordamata — vähemalt esteetiliselt. Uus vene kunst tõlgendaski Stalinist esteetilise nähtusena, et teda korrata ja sel moel temast vabaneda. Kujundades korruga nii teksti kui konteksti, rakendades nii konstruktsiooni kui dekonstruktsiooni, kavandades utopiat ja ühtaegu moondades selle antiutopiaks, tahab see kunst ise astuda mütoloogilisse perekonda, kus tal oleks võimalik suhtuda Stalinisse ilma vimmata, üleolekutundega: mädamuna peab ka vahel pesas olema.

Selles siivutus ja lugupidamatus mängus paljastub korraga kogu iha ja alateadvuse hiigelpotentsiaal, mida sisaldas vene avangard, ilma et seda oleks enesele küllaldaselt teadvustanud, kuna see oli peidetud tema ratsionalistliku, geomeetriselise, tehnilise, konstruktiivse vormi taha. Vene avangardi masinad olid tegelikult ikkagi alateadvusemasinad, maagiamasinad, ihamasinad: nad pidid töötlema kunstniku ja vaataja alateadvust, et harmoneerida ja päästa nad, sidudes nad kosmiliselt alateadvuslikuga. Kuid alles Stalini ajal — ja ka siis vaid osaliselt — hakkas nende tõeline otstarve päevavalgele tulema. Väljendi “iha masin” on välja pakkunud Gilles Deleuze ja Felix Guattari ning otseselt Wittgensteinile ja Barthes’ile toetudes määratlevad nad seda järgmiselt: “Alateadvuslik ei esita küsimusi mitte tähenduse, vaid ainult kasutamise kohta. Küsimus, mille püstitab iha, pole mitte “Mida see tähendab?”, vaid “Kuidas see toimib?” [...] keele suurim jõud avastati alles siis, kui toimimist hakati käsitama teatud toimet tootva, teataval eesmärgil kasutamiseks seadistatud masinana”.⁹⁷

Deleuze ja Guattari arvavad, et on nõnda kord ja igaveseks lõpu teinud mis tahes “subjektile”, mis tahes “teadvusele” ja mis tahes mütoloogiale. Õigupoolest aga kõigest avavad nad

⁹⁷Gilles Deleuze/Felix Guattari, *The “Anti-Oedipus”*. New York, 1977, p. 109

taas tee "inimhingede inseneridele", alateadvuse disaineritele, iha tehnoloogidele, sotsiaalmaagidele ja -alkeemikutele — kõigele sellele, mis tahtnuksid olla vene avangardistid ja mida tegelikult oli Stalin. Sest lähtumine konteksti eelisõigusest teksti ees, alateadvuse eelisõigusest teadvuse ees, "teise" eelisõigusest subjektse ees või üldse kõige, mida nimetatakse "kirjeldamatuks" ja "mõeldamatuks", eelisõigusest üksiku inimese ees tähendab vaid selle ülemvõimu kehtestamist, kes tollest kontekstist, alateadvusest, "teisest" ja kirjeldamatust kõneleb, või veel täpsemini: selle ülemvõimu, kes neid tegelikult töötleb. Ja kui säärase töötluse tulemusena õnnestub luua kunstlik alateadvus, kunstlik kontekst, uued ja seninägematud iha masinad, nimetatagu neid siis näiteks nõukogude inimesteks, — siis selgub äkitselt, et nood on suutelised elama niisugust elu ja looma niisuguseid tekste, mis millegi poolest ei erine loomulikest, ja muudavad seega loomuliku ja kunstliku eristuse üldse ning ühtlasi kõik sellele eristamisele kulutatud jõupingutused tähtsusetuks. Kõigele lisaks osutuvad need kunstliku alateadvusega, kuid loomuliku teadvusega imetabased olendid võimeliseks esteetiliselt nautima omaenese alateadvuse vaatlemist võõra kunstiteosena, tehes nõnda avangardsest, unikaalsest ja õudsest teost — stalinliku kunsti teosest — frivoalse meelelahutuse objekti kõige labasemal väikekodanlikul viisil.

SAATEKS

Boris Groys on matemaatiku- ja filosoofiharidusega vene kunstiteoreetik ja kriitik, kes 1980. aastatest elab Saksamaal. Siin, Münchenis, on ilmunud ka ta põhilised tööd: *Gesamtkunstwerk Stalin* (Koguteos Stalin; 1988), *Zeitgenössische Kunst aus Moskau. Von der Neo-Avantgarde zum Post-Stalinismus* (Tänapäeva Moskva kunst. Neo-avangardist poststalinismini; 1991), *Über das Neue* (Uuest; 1992), *Erfindung des Russlands* (Venemaa leiutamine; 1995). Monograafilistele uurimustele lisanduvad arvukad artiklid kultuuri- ja filosoofiaajakirjades, vene kunstnike tutvustavad kirjutised näitusekataloogides jm. Ka vene lugeja jaoks olid Boris Groysi tööd esialgu kättesaadavad rohkem Lääne perioodika kaudu. Tema esimene venekeelne raamat ilmus 1993. aastal, sisaldades siis küll ka esinduslikku tekstivalikut. Raamat kujunes sündmuseks ja tõi Groysile Venemaal laia tuntuse ja praegugi kestva populaarsuse.

Boris Groysi kui kunstikriitiku põhiliseks huviojektiks on uuem vene kunst, 1970. aastatel tekkinud "Moskva kontseptualism", *sots-art*. Selle nähtuse tutvustamisel Lääne kunstipublikule, tema interpreteerimisel on Groysil olnud väga oluline roll. Tema kirjutised on hindamatuks allikaks igatühele, kes selle teemaga kokku puutub. Huvitavad on Groysi uuema vene kunsti käsitlused juba ainuüksi seetõttu, et võrreldes paljude teiste kriitikutega, kes jäävad vene teksti sulgunuks, seob ta Venemaa kunstielus toimuva Lääne kunsti arengusuundadega, juurdleb erinevuste ja kokkulangevuste põhjuste üle. Groysi kunstikäsitlus on ka tihedalt seotud Lääne poststrukturealistlike, ennekõike dekonstruktivistlike ideedega.

Tema enese kunstiteoreetilised tööd koonduvad "uue" probleemi ümber, kunstiparadigmade vahetumismehhanismi ja innovatsiooni-protsesside ümber, kunsti ja "mittekunsti" küsimusele. Tervenisti neile teemadele on pühendatud uurimus *Uuest*, milles autor lähtub kunstiteose interpreteerimisel tekstis realiseerunud tasakaalust kultuuriväärtust omava ja profaanse vahel. Kultuuri üldise arengumehhanismina toobki autor välja kultuuriväärtuse omandamise ("valoriseerimise") ja selle profaneerimise pideva protsessi: "Pärast seda, kui kultuuriväärtused on profaneerunud massikultuuris, muutuvad nad

piisavalt profaanseks, et olla uuesti valoriseeritud kui uued oma eelmise kuju suhtes" (О новом. — Б. Гройс, *Утопия и обмен*. Москва: Знак, 1993, lk 182). Sellise, oma olemuselt protsessuaalse tasakaalu tunnistamine kunstiteoses võtab Groysi arvates argumendid nii neilt, kes räägivad kõige muutumisest kunstiks ja profaanse sfääri kadumisest tänapäeva maailmas, kui neilt, kes ohtu näevad kunsti risustumises profaansega. Groysi innovatsioonikäsitluses rõhutatud mõte iga uue suhtelisusest, absoluutse uue võimatusest leiab autori poolt rakendamist ka konkreetsete kultuurinähtuste hindamisel.

Terve rida Boris Groysi töid on pühendatud nn "igavestele" vene küsimustele: Tšaadajevi, "läänlaste-slavofiilide", Dostojevski, Vl. Solovjovi, 20. sajandi alguse vene filosoofilise mõtte poolt esile toodud Venemaa eripära ja Ida-Lääne teemadele (vt ka eesti keeles ilmunud artiklit "Venemaa kui Lääne alateadvus"). Siia lisandub ka nõukogude ideoloogia ja dialektilise materialismi kriitiline analüüs.

Võib märgata, et Groys toob välja seoseid, mis lubavad kõnelda nõukogude ideoloogia vastavusest vene olemusele. Kui Venemaad on mõistetud juba Tšaadajevist lähtuvalt mitte ainult geograafilisena, poliitilisena, mitte ainult riigina, vaid ühtlasi "väljaspooleksena", väljaspool aega ja ruumi, mälu, õigust, ratsionaalset analüüsi olevana, "teisipooleksena", ehk nagu Groys Derrida mõistet kasutades ütleb — "jälje kadumise jälje" tsoonis olevana, siis nõukogude ideoloogias toob autor välja samasugused jooned: see on ideoloogia, mis on "väljaspool ideoloogiaid", on enam kui ideoloogia (nagu Venemaa on enam kui riik), on müütiline õpetus, mis iseennast kui ideoloogiat eitab (siit Groysi arvates ka nõukogude ideoloogia eriline künism). See on õpetus, mis oma ratsionaalsusele vastandumises on niisama alateadvuslik ja müütiline kui Venemaa ise (vt näiteks dialektilise materialismi analüüsi Groysi töös "The Problem of Soviet ideological Practice." — *Studies in Soviet Thought*, vol. 33, lk 191–208).

Uurimus *Stalin-stiil* sünteesib ja üldistab mitmeid teemasid. Kuigi tekstis on kesksel kohal Stalini ajastu, sotsialistlik realism, tuleneb töö kui terviku iseloom siiski rohkem tänapäeva kunstist, selle mõistmisest autori poolt. Lähenedamine 20. sajandi varasemale traditsioonile lähtub siit. Autor ise väidab, et ta on püüdnud historiseerida sotsialistliku realismi kui kultuurifenomeni, tuues välja tema lähtekohad ja analüüsides tema mõju järgnevale kunstile. Samas tuleb aga märkida, et sotsialistliku realismi aspektid, millele Groys keskendub ja mille lähteid ta püüab leida avangardist, on just need-samad, mis on kesksed ka tema katsetes hinnata sajandilõpu kunsti. Autor kannab suures osas eelnevale üle *sots-art'i* kogemuse. See-ga petab ta lugejat, kes ootab sellelt töölt süsteemset kultuuriloolist uurimust. Niisugusest ootusest loobumine lubab aga lugejal kõrvale jätta mitmedki muidu tekkida võivad küsimused. Sest tööpoolest, juba ainuüksi see, et autor, käsitledes eri ajastuid, kirjeldab tegeli-

kult vägagi erineva tasandi objekte, toetub mitmesugustele diskurstustele, võib töö lugemisel probleeme tekitada (avangardi puhul on tegemist ennekõike esteetiliste programmide, manifestide refereerimisega, kunstitekstidest esindab avangardi ainuvalitsevalt Malevitši "Must ruut"; sotsialistliku realismi paradigma on rekonstrueeritud ideoloogiliste tekstide, nõukogude kunsti ideoloogilise eneserefleksiooni alusel; *sots-art'i*, "kontseptualismi" ehk postavangardi puhul on aga valdavaks kunstipraktika interpreteerimine). Kui kirjandusloolasena Boris Groysi tööle läheneda, võib leida paljutki, millega on raske nõustuda. Kohati hakkab autoripoolne skeem liialt tugevasti materjalile survet avaldama, subjektiivselt valiv kirjeldus võib liialt nihutada reaalses kultuurielus domineeriva ja perifeerse suhet. Eriti on see tuntav avangardi-käsitluse puhul. Peatumata üksikprobleemidel, viitaksin vaid mõiste enese ja tema modifikatsioonide ("klassikaline avangard", "ajalooline avangard", "postavangard", "neoavangard") kasutamisele ja ühele põhiküsimustest, mis Groysi lugedes tahtmatult tekib — ons ikka avangardi paradigma 20. sajandi vene kultuuris nii totaalne, nii domineeriv, nagu autor paista laseb? Eriti kui avangardi nii kitsastesse raamidesse suruda, nagu autor seda kohati teeb? Avangardi mõiste ongi Groysil ühtaegu liialt kitsas ja liialt üldine. Siin tekib tahtmatult paralleel modernismimõiste kasutamisega nii, nagu seda Tiit Hennoste teeb eesti kirjandusest kõneldes. Võib-olla on tegemist 20. sajandi kultuurisituatsioonist tuleneva paratamatu määratlematusega: ühtesid ja samu termineid kasutatakse ajalooliste kultuurinähtuste tähistamiseks ja metakeelena, kõneldes kunstist üldse.

Groysi puhul võiks aga küsida veel sedagi, kas Stalini-aeagne kunst ikka on avangardistlik. Valdavamaks võib siiski pidada seisukohta, mis leiab sotsialistliku realismi vägagi konservatiivse ja traditsionalistliku olevat — siit ka tema sagedane võrdlus klassitsismiga. Minagi kaldun viimast tõepärasemaks pidama.

Groysi võtmesõnadeks ehk, kui tema enese tööd "koguteoseks" kokku võtta, siis korduvateks motiivideks 20. sajandi kunstist kõneldes oleksid: "uus" ja "uue võimatus", "tühjus", "ajaloo lõpp", "autori võimutahe" ja "autori kadumine", alateadvuslikkus, mis peitub ka väliselt kõige ratsionaalsemate kunstimanifestatsioonide taga. Raske ei ole siin ära tunda dekonstruktivistlikus kriitikas levinud teemasid.

See kõik võimaldab mõista, miks Malevitš Groysi töödes nii erilise tähenduse omandab ja miks Malevitši "Must ruut" 20. sajandi kunsti sümboliks saab: siia on koondunud pea kõik ülalnimetatud põhitõed, mille transformatsiooni autor jälgib. Näiteks võib tuua Malevitši piltide "valge tühjuse". "Valge" on eelkõige "puhta kaemuse äärmine sümbol", nähtava puhas potentsiaalsus, mille poole, nagu Groys kirjutab, pidevalt pöörduv tänapäeva kunst. "Valge tühjus" muutub sotsialistlikus realismis "eimillegi" *mimesis*'eks, "mitteolemasoleva

Stalin-stiil

tüpoloogiaks”, *sots-art*’is — Kabakovi, Bulatovi piltidel ja vastavates kirjandustekstides aktualiseerub “valge tühjus” aga referendi puudumisena, mida Groys käsitleb juba Derrida “jälje”-mõistest lähtuvalt. Näeme niisiis jällegi, et just uuemast kunstist lähtuv vaatenurk on see, mis teeb Malevitši Groysi jaoks avangardi keskseks figuuriks. Huvitavalt demonstreerib Groys oma töös ka teiste võtmemõistete transformatsioone, ekstrapoleerides *sots-art*’i kogemust ajas tagasi.

Sellisena tulekski Groysi lugeda — kui autorit, kellel on oma subjektiivne vaatenurk. Ja mitte oodata temalt seda, mida tal ei ole olnud kavaski lugejale pakkuda.

Ülle Pärli

ÄÄREMÄRKUSI BORIS GROYSI STALINIAANALE

Toimetuse antud ülilühikese tähtaja tõttu esitan siinkohal vaid ääremärkusi teemale, mis vajaks süvaanalüüsi vähemalt Boris Groysi enda uurimuse tasemel.

Õieti oleks analoogne töö vajalik ka Eesti kohta, sest kuigi me olime koos venelastega aastakümneid sama ideoloogia meeevallas, olime stalinistlikule "puhastusele" lisaks ka okupeeritud — lisaks vaimsele survele on meid rõhutatud ka rahvuslikult. Ükskõik kas me seda tunnistame või ei, stalinistlikku kultuuri iseloomustab tugev slaavi koloriit ning loomuliku oleku kontrast pealesurutud korraga oli eestlasile vaieldamatult eriti koormav — niihästi pildis, sõnas kui ka helis. Olime vägistatu seisundis, kes vägistajat uute vägivallategade kartuses veel tehtu eest ülistamagi pidi.

Sots-art kujunes autori arvamust mööda Venemaal 1970. aastate algul ning saavutas teadaolevalt oma rahvusvahelise apogee *perestroika*-aastatel, seega 1980. aastate teisel poolel. Eestis võib selle liikumise vasteks pidada *soviet-pop*'i, mida sõnast *soviet* lähtuva poliitilise värvingu varjamiseks nimetati eestipäraselt ka *liit-pop*'iks (Lapin 1977: 33). *Liit-pop*'i kujunemist Eestis võib siduda 1968.–1970. aastal tegutsenud kunstirühmitusega *SOUP-69* ning esimeste näidetena seda laadi töödest nimetaksin siinkohal Andres Toltsi kollaaže "Sümposion", "Kõrb", "Hermeliin" aastast 1968 (vt Lapin, Liivak 1997: 56).

Vene avangardkunsti edaspidi tugevasti mõjutanud *sots-art*'i tähtteosena nimetab Groys Erik Bulatovi 1971. aastal maalitud "Horisonti" (vt Lapin, Liivak 1996: 333). Sama tähendusega Eesti *liit-pop*'is on Andres Toltsi 1969. aastal loodud maal "Poksijad" (*ibid.*: 329), millel kunstnik kujutab kaht Stalini-aegselt fotolt võetud poksiijat, ühe kindalöökk tabamas teise pead. Bulatovi ja Toltsi maalide võrdlus võiks mõnetigi seletada vene ja eesti *sots-art*'i erijooni. Bulatovi maali koloriit on stalinistlikult helge, Toltsil seevastu toores ning rõhutatud meeleolu kande. Stalinistlikku utopiat, mille Bulatov restruktureerib postutooopiaks, asendab Toltsil jöhker nõukogu-de reaalsus, mida just valitud slaavipärane sini-puna-roheline-roosa

värvikooslus rõhutabki. Eestis polnud stalinlik maailm veel sedavõrd juurdunud, et teda äraspidisel moel kunstis interpreteerida.

Bulatovi maalil jalutavad nõukogude kodanikud rahulikult mere kaldal, selg vaataja poole, ent Toltsil on kaks agressiivset tüüpi hoopis võitlusse asunud. Siinkohal ei tohi unustada, et raskejüstik oli sõja võitnud Nõukogude riigile omamoodi sümbol — füüsilise jõu kõikvõimsuse demonstratsioon — ning poks kui selle jõhkraim vorm agressiivse võimu otsene manifest. Ometigi võisid just siin sõja kaotanud ning okupeeritud eestlased vaenlasele avalikult vastu astuda ning demonstreerida oma iseolemist spordi raames, nagu Eesti raskejüstik sõjajärgsetel aastatel edukalt tegigi. Inimene Toltsi maalil pole igatahes stagneerunud, Bulatovi lõuendi jõude elav *homo soveticus*, vaid võitlev olend, kes püüab veel mingit abstraktset heledat punkti tabada — punkti, mis võib avaneda “aknaks vabadusse” selles troostitus tegelikkuses.

Bulatovi maali horisont on lootusetult suletud puna-kuldse ordenilindiga, millega piiratud alale jääb kujutatud nõukogude-paradiis, kus puudub igasugune võimalus vabadusele, aga Toltsi pildil on silmapiir avatud, liitudes oma määratud rohelisega nii sportlaste riietuse, spordisaali siseruumi kui ka avara väljaga, mille kohal kumab “venesinine” taevas. Selles rusuvas maailmas on siiski olemas vabaduse võimalus.

Groysi väitel vältis vene avangard alates Malevitšist horisonti, arendades kolmemõõtmelise ruumi kosmiliseks, mille stalinistlikud ideoloogid omakorda asendasid sotsiaalse ruumiga — seda Bulatovi maal demonstreeribki —, eesti kunstis aga sai horisont 1960.-1970. aastail hoopis erilise tähenduse. Paljusid Tõnis Vindi ning ka tema järgijate pilte läbib neil aastail horisont, mis ka lihtsalt joone-na eraldab pildipinnal kaks välja, kaks ruumi, millest üks, tavaliselt alumine, on siinpoolsuse ning teine ja ülemine sealpoolsuse, vabana olemise ja vabana elamise ruum. Sageli just horisondi joonel toimus midagi, mis omaaegset vaatajat üllatas, ja pärast pildi uurimist avastas ehk temagi, et ka ümbritsevas maailmas polnud seda korda, millest pajas teaduslik materialism või mida demonstreerisid ulatuslikud jõustruktuurid.

Nii nagu Bulatovil, läbib ka Toltsi pilti punane pael, siingi miilitaarse tähendusega — abstraktne rahutu joon liigub kord mööda rohelist püksisäärt kindrali lampassina, kord mööda võitleja keha, kord justkui elektrilahendust kujutades õhus, kord interjööri “kainistades”. Just see hull punane joon teebki maali sovetlikuks, olles justkui mingi tundmatu taudi leviku tähistaja — kasvaja, millega nõukogude olemine end Eesti ühiskonda sisse sööb.

Bulatovi avara ruumiga maal on piiratud ordenilindiga horisondil, Toltsi palju suletuma ruumiga pildi sulgeb lõplikult teda ümbritsev sovetlik, pörandaliistust tehtud võimas raam, “venesinise” ahis-

tav paspartuu, mis pealegi kasvab välja maali enda taevast. Bulatov tasalülitab ruumiillusiooni just pilti läbiva punase horisontaaltriibuga, Tolts muudab maaliruumi tagasi pinnaks, isegi esemeks just samasuguse banaalse raamiga, otsekui rõhutades, et tegemist pole kõrge kunstiga, vaid pildikesega nõukogude elust, millel tema isikliku elu ning vaimse vabadusega pole mingit pistmist. On ainult Suure Venna Stalini pideva juuresoleku tunne, mille all kogu nõukogude rahvas kannatas aastakümneid. Bulatovil seevastu piirideta maastik koos seda ahistava paelaga valgub maali ümbritsevasse ruumi laiali, ongi osa sellest ja muudab ka pilti ümbritseva maailma lootusetuks poliitiliseks kasarmuks. Toltsi suhe ümbritseva tegelikusega on isegi üleolev, ta vaatleb nõukogude maailma kui midagi ajutist, rasket haigust, mis tuleb lihtsalt läbi põdeda. Seetõttu löigi eestlaste *soviet-pop*'is lõkkele iroonia ja mäng kommunistidele pühade sümbolitega, küüniline irvitamine *homo soveticus*'e elu ja maailma üle, milleks kasutati *pop-art*'i rahvusvahelist keelt, keelt, mis võimalike kallaletungide korral oleks võimaldanud viidata otsese nõukogudevastasusega võrreldes vähem halvaie "lääne ees lõimitamisele". Praegu näib, et ka paljud Nõukogude Eesti "punased" kunstnikud käsitlesidki oma kompromislikes töodes okupantide kunstideoloogia reeglistikku "postmodernselt", distantseerudes sotsialistlikku realismi luues nii iseendast kui ka oma teoseist, vaadates kogu oma elu kellegi kolmanda positsioonilt — **seistes koos Staliniga tribüünil**.

Sellega seoses meenub levinud tava rääkida pealesunnitud vene keelt tugeva aktsendiga, omamoodi metakeele kultiveerimine, millega avalikult demonstreeriti distantseerumist hästi õpetatud okupantide keelest. Vastupidise tendentsina märgiksin venelaste hulgas levinud ropendamise tava, millega vastanduti Suure Õpetaja ja Keeleteadlase õõnsale paatosele ning sisutule marksistlik-leninlikule lobale, mida olid täis kõik trükised ning meediakanalid. Ropp sõim oli kommunismirusudes kihav elu. Samasuguse reaktsioonina luules võiks siinkohal kergitada koera saba ja meenutada Albert Trapeeži salme *liit-pop*'i aegadest, kooslust nõukogude loosungitest, olmetekstidest, estraadilauludest ja rahvalikest väljenditest-roppustest, mida avalikult üritas esitada 1970. aastate lõpus ansambel "Propeller", kelle avalikud etteasted kiiresti keelati. (Vt Trapeež 1993, 1995.)

Liit-pop'i ainevaldkond oli sedavõrd seotud nõukogude poliitilise sümboolikaga ning spetsiifilise olmega, et massiline seda laadi kunsti loomine oleks varem või hiljem kujunenud otseseks seisukohavõtuks toimuva suhtes. Sellisena polnud *liit-pop*'il vähimatki võimalust avalikkuse ette tulla, sest kunsti ideoloogiline kontroll ning tsensuur oli sedavõrd tugev, et juba esimene *SOUP-69* manifesti katse 1970. aasta *Nooruses* nr 1 lõppes valge lehega.

Liit-pop oli Eestis kitsa, kunstiga seotud kultuuriringkonna seltskondlik harrastus aastail 1968–1973 ning *SAKU 1973* näituse-

le järgnenud reaktsioonist sai selgeks, kuidas ühiskonna ning temas ametlikult tunnustatud kultuuri uuenedmine oli pärsitud pärast Tšehhoslovakkia-draamat alanud poliitilise surve ning sotsiaalse stagnatsiooni õhkkonnas. Ka ei kannatanuks Eesti habras kultuur välja kaheks — ametlikuks ja pörandaaluseks — hargnemist, mistõttu tuli uues surutise õhkkonnas leida uusi teid ning võimalusi poliitiliselt sõltumatu taide loomiseks, mida oleks kasvõi piiratud ulatuseski võimalik kaasmaalasteni tuua, sest kultuur oli sellal üks vähe-seid avalikke iseolemise viise, identiteedikriteeriume. Erinevalt eesti kunstnikust, kes pidi okupatsiooniajal luues ja loodut võimaluste pii-res avalikustades olema ühtlasi ka kodanik, eestlane selle sõna kõige otsesemas tähenduses, võis vene loov vaim muretult luua ka pöran-da all, sest suur vene rahvas kestis halbade olude kiuste ikka edasi. Vene avangardkunstnik lootis kogu vene rahva lunastusele kunagi tulevikus selle suure ohvri varal, mille ta andis kommunistide või-mulolekul oma ateljees salaja uut kunsti luues. Ta uskus, et on kae-vur, kes kaevandab maa all väärtuslikku maaki, mis kunagi ikka üles tõstetakse. Sellest utoopiast Groys oma antiutoopia kontsepttsiooni püstitades ei kirjuta, kuigi mul oli endalgi samal teemal palju vest-lusi mitmete vene avangardi esindajatega mitmetelt kunstialadelt, sealhulgas ka Kabakovi ning Bulatoviga. Enda isiku ohverdamist sellise utopia nimel, kus üksikisiku elu ning kannatused on teise-järgulised Inimeseks olemise ees, manifesteerivad ka kõik Tarkovski väimased filmid. Eestlastel tuli aga oma rahvuse kui kultuurrahva säilimise nimel valida 1970. aastatel venelastest erinev tee: meil tuli konkreetsest elust-olust eraldumise asemel sellesse sulada. Seetõ-ttu 1970. aastate keskpaiku *liit-pop* Eestis hääbus, Tolts ja Keskküla siirdusid ametlikult aktsepteeritavasse hüperrealismi, allakirjutanu aga arhitektuuriga seonduvasse masina-problemaatikasse ning kõik teisedki eri suundadesse, kus oli võimalusi edasi elada. Isegi Ees-ti avangardi 1960. aastate suured gurud Kaljo Põllu ja Tõnis Vint siirdusid vormikatsetuste mailt rahvakunsti — üks ürgseid liivi võid uurima ning teine vanu müüte lahkama. Mõlema vormikeel muu-tus salonglikumaks ning ümbritsevat poliitilist kurbmängu justkui välistavaks.

Eeltoodu põhjal võib väita, et siis, kui Eestis oli *sots-art* kunsti-suundumusena realiseeritud ning taandumas, hakkas ta õitsema Venemaal, tulles jõuliselt pörandalt esile just *perestroika* ajal, mil kogu maailmas kasvas huvi nii Venemaal toimuva kui ka loodava vastu. Et Eesti kunsti tipud olid juba ammu siirdunud postkontseptualismi teele, seega kündsid Läänes juba tuttavaid postmodernismi põlde, ei pakkunud siin toimuv enam Läänele nii palju huvi kui ar-hailine *sots-art*, maailmakuulsa Gorba kaubamärk kunstikestas. Ka Groysi tähelend Läänes on seotud selle fenomeniga ning oma kir-jutises hoolitseb ta valvsalt selle eest, et hoida venelaste *sots-art*i

vahulelöödud müüti elujõulisena, makstes selleks lõivu mis tahes postmodernistlikele spekulatsioonidele. Sellest aga hiljem.

Erinevalt venelastest, kes Groysi arvates teenisid oma *sots-art'i* postutoopiat, uskusid eestlased uutesse utopiatesse, millest võimsaim — iseseisvuseunelm — saigi lõpuks teoks. Kabakov süvenes nõukogude olme skisofreeniasse, dematerialiseerides oma töödes kasutatud materjali täiesti sõltumatuks Tekstiks, mis ongi tema enda Elu sünonüüm, tema olemise mudel ja õieti ainus inimesena olemise võimalus, eestlased seevastu eemaldusid nõukogude eemaletõukavast olmest, siirdusid puhaste ideede maailma ja sageli väga vanadesse aegadesse, et olla vaba ka eelmise sajandi idealismist, milles kommunismigi müüt sündis. Ometigi oli kaugesse minevikku siirdumine seotud eelkõige püüdega siduda oma saatus igavikulise faktoriga, mitte saatus vältimisega olemasolevas maailmas, milles valitses uuele ajastule omane kaos ning eesmärkide hägusus — või kogu olemise probleemi eiramine. Ajalises maailmas igavikku elades said loojad erakordse võimaluse olla vaba nii loobunud modernismi kui ka taasloodud postmodernismi diskursusest, valitud narratiiv võib olla ka isiklik perspektiiv, mida saab vastavalt soovile lükkida mis tahes paradigmasse, sest kunstnikuna esinemiseks tuleb vaimselt pinnalt laskuda mängu tasandile, templist sotsiaalsete kokkulepete, pseudomütide ning pettekujutluste teatrisse. Inimesena olemise paratamatus ei annagi teist võimalust, nagu ei välista ka viisi olla vaimne olend. Seepärast on 1990. aastail veidi naljakas vaadata oma välismaal elavate vene sõprade ponnistusi orienteeruda ümber oma vanalt kontseptuaalselt *sots-art'ilt* postkontseptuaalseks Lääne kunstiks: väheusutavad on nii Bulatovi *kap-art* maalid prantsuse kommertsruumist kui ka Kabakovi uued installatsioonid vanade albumitega, mis olid mõeldud ju intiimseks lehitsemiseks käte vahel. Arvan, et mõlemal oleks postmodernismi suundumuste diskursusest viljakam pöörduda tagasi vene avangardi algete, 19. sajandi ideestiku poole ning sealt veelgi edasi või hoopis laiali vene koosluse ulatuslikumaile allikaile, hingelise maailma sfääridesse, milles peitub selle kultuuri elujõud ning iseseisvus. Võiks postmodernistlikust Tekstist pöörduda tagasi Loo juurde, mis on elu enda toores vili, mitte saksa ja prantsuse pahempoolsete akadeemiliste uurijate loodud kihiline konserv.

Vene *sots-art'i* suurimaks devalvatsiooniks peaksin andekate avantüristide Komari ja Melamidi liikumist kontseptuaalsest kunstist populistlikku amatöörsotsioloogiasse või uuema põlvkonna postsotsartisti Kuliku üheülbalisi mängu "Lääne kodanlaste" ehmatamiseks "vene jõledustega", sest mida muud kui šokeerimist Jeltsini Venemaalt oodataksegi. See hingetoit, mida Läänele pakkusid kunagi Dostojevski, Tolstoi ja Tšehhov, on ammu unustatud või siis täiesti sulanud sealse kultuuri kihistustesse.

Eeltoodu taustal vaidlustaksin ka Groysi kontseptsiooni stalinistliku, kunsti eitava ideoloogia väljakasvamist Malevitši suprematismist. Groys annab lihtsa ja vale skeemi: Malevitši esemetus — konstruktivistide uus, kunstita esemeline maailm — stalinistlik ideoloogiline ruum ilma kunsti ja lõpuks ka esemeteta. Suprematismi põhjalikumalt uurides aga võib avastada Malevitšil hoopis 19. sajandisse pööratud palge: N. Fjodorovi supramoralismi filosoofia, pöördumise pigem inimese kui Looja poole. Viimast kinnitagu ka kunstniku loomingu viimane periood, tugeva sotsiaalse alltekstiga (viitega ukrainlaste massimõrvadele 1930. aastail) metafüüsiline maal, mis loodi pärast musta ruutu ning valget ruutu valgel, pärast “kunsti lõppu” ja “Jumala surma”. Selles taastus ka horisont kui nende maalide oluline komponent, samuti värv ning narratiivsus.

Groys ei taha seda aga mäletada, sest tema uhke mõte suprematismi arengust stalinismi pihustuks nende tõsiasjadega. Või ajab ta lihtsalt segamini konstruktivistide pragmatismi ning kunstist tootmisse siirdumise **suprealismi liikumisega ruumi tühjusest inimese üksindusse** — tõsiasi on see, et Malevitš suhtus konstruktivistide programmi eitavalt ja pidas nii kunstnikuna kui ka vaimse juhi, õpetaja ning prohvetina väga oluliseks just oma liikumise vaimset programmi.

See kõik aga ei mahu Groysi stalinismiuurimuse postmodernistlikku paradigmasse, mis ongi selle töö kõige vaieldavam ja kõige vähem argumenteeritud osa. Autor näib sellega kinnitavat omaenese väidet venelastest, kes Läänest uusi ideid üle võttes üritavad neid omakorda “uueendustega” üle trumbata — seda on Groys stalinismi poststrukturealistlikkusse anumasse valades ilmselt teinudki. Autoril muutub tema enda loodud narratiiv, Tekst, tähtsamaks Tõest, ning selle asemel, et pöörduda minevikku, vene avangardi ja kommunismigi põnevaile allikaile — mis köitnuks Lääne lugejarki palju enam kui prantsuse tantsud vene viiskudes — teeb Groys Euroopas üldlevinud skeemidega ülikeeruka vene situatsiooni Lääne sõpradele hõlpsalt söödavaks. Postmodernistlikus paradigmas aga keeratakse vene avangardi lugu pea peale, sest esimeses pole oluline teos, vaid selle vastuvõtt, teises aga nimelt teos, täpsemalt olemine teoses, vene olemust tundes veelgi tähtsama eesmärgina — **valitud olemine, milles kajastub vene rahva kui Jumala väljalitud rahva müüt**.

Seetõttu on vene kõrgkultuuri üks põhijooni mitte edasi, vaid tagasi minek — Stalinist sai vene vaimu hävitaja just pürgimisega edasi, sest diktaator ise polnud venelane ega mõistnud vene hinge. Ent teda ümbritsenud venelased kujundasid kogu tema valitsemise aparaadi ja atribuutika konservatiivseks, tagasiliiukuvaks, millest johtusid ka ootamatud kaotused sõjas Saksamaaga ning Stalini suur šokk sõja algul, kuna tema kujutles oma riiki ikka vääramatult

liikumasa edasi, mis välistas igasugused tagasilöögid ning oli kogu maailmavalitsemise tagatiseks.

Stalinismi lahkav Groys on aga ilmselt isegi stalinistliku ideoloogiasüsteemi vili ja kannab endas instinkti vaadata vaid ettepoole, unustades nii vene kommunismi kui ka kunstikultuuri lätted. Saan aru, kui ahvatlev on suure J. Baudrillard'i kombel mängida ka stalinistlikku riiki hüperreaalse maailmana, kus kõik väärtused on muudetud märkideks, mis annab võimaluse simuleerida mistahes ideoloogilist narratiivi (Baudrillard 1976). Ent erinevalt võimalikust virtuaalsest reaalsusest oli stalinlikul Venemaal suur hulk rõhutuid ja vanglasse heidetuid, inimesi, kes moodustasid omamoodi eetiliste väärtuste varakambri, mis tagas võimsa hüperreaalse riigi dekoratsiooni taga veel teise, Stalinist sõltumatu elu. Seda elu on raske üldse analüüsile allutada, olgu see siis marksistlik või postmodernistlik. See elu on lihtsalt hoovus, müstiline protsess, mida on ilmekalt kirjeldanud D. Harms. Pole ime, et selliselt maalt on võrsunud ka tähtsaimad anarhismiheerosed.

Ja üldse äratas Groysi postmodernism mus küsimuse, kas me siiski elame postmodernistlikul ajastul, et võtta kõige aluseks just see analüüsitava? Modernismi sotsiaalne eesmärk, mis kandus ka kultuuri, oli ja on ikkagi tarbimine, seega ühtlasi uute esemete loomine, uuenemine ning ideoloogiliselt **uue kui niisuguse kultus**. See ei ole aga tänapäevalgi kuhugi kadunud, kuigi jah — uute esemete kõrval on hakatud rohkem kauplema teabega. Just uus informatsioon ja seda edastavad objektid on uue aja kaup. Modernism seega jätkub, ta on vaid endale tõmmanud postmodernismi maski — see mask võimaldab bensiini ja kohvi kõrval müüa ka teksti nagu mingit mõõdetavat ainet, aga võimaldab ka uute märkide all esile tõusta uuel kultuuripõlvkonnal, kes ehk ei aimagi, et tallab neidsamu vanu radu. Kahju, et sellel maskiballil on petetute rollis paljud kunstnikud, kes usuvad, et uus kaup — informatsioon — on uue kunsti aines ning uus meedia, jällegi kaup, on nüüdiskunsti peamine vahend. Seetõttu peetakse pelka dokumenteerimist sageli kunstisündmuseks ja dokumenti kunstiobjektiks. Ajalukku tagasi vaadates näeme palju näiteid, kuidas omal ajal dokumenteerimiseks loodud teosed kaotavad ajapikku oma tähenduse kunstina, muutudes pelgaks sõnumiks ajaloolastele. Kunsti määratleb aga miski, mis on seotud looja vahetu kogemusega maailmast, mis sünnib eludraamas, realiseerub kätega mõtlemise protsessis, mis annab käsitletud materiale selle erilise väreuse, mis meistriteoseid nähes, lugedes või kuuldes meie meelt liigutab. Mis see on — see ongi elu saladus.

Vene avangardi pärand ongi üks niisugune elu saladus, maaalune puhta vee nire stalinistlike tsitadellide varjus, milles märgiks moondatud inimene võis pesta oma nägu, et vabaneda teda valla-

Stalin-stiil

nud nõidusunenäost. Kõik me, stalinlikud põlvkonnad, oleme pärit sellest nõidusunenäost.

Kirjandus

- Baudrillard, Jean 1976. *L'Échange Symbolique et la Mort*. Paris
- Lapin, Leonhard 1977. *Valimik artikleid ja ettekandeid kunstist 1967–1977*. Tallinn
- Lapin, Leonhard 1997. *Kaks kunsti*. Tallinn
- Lapin, Leonhard, Anu Liivak 1996. *Tallinn-Moskva—Moskva-Tallinn 1956–1985*. Tallinn
- Lapin, Leonhard, Anu Liivak 1997. *Tallinn-Moskva—Moskva-Tallinn 1956–1985. Dokumendid 1996–1997*. Tallinn
- Trapeež, Albert 1993. *Sitased seitsmekümnendad*. Tallinn
- Trapeež, Albert 1995. *Häälitsusi ja sõnu*. Väike-Ameerika

Leonhard Lapin

AKADEEMIA

Akadeemia on kultuuriajakiri, mis taotleb vahendada eri teadusharude tänapäevast taset ja arengut.

Akadeemia ilmub 12 korda aastas, kokku u 2700 lk.

Tellimisindeks 78 163.

Varasemad numbrid (1992 — 1–5, 7–12; 1993 — 1–4, 6–12; 1994 — 2–12; 1995 — 1,2,4–12, 1996 — 1–12 ja 1997 — 1–12) on müügil parimates raamatukauplustes, *Akadeemia* toimetuses ning neid saate tellida ka postiga, kui saadate ERA-Panka Tartus rahakaardiga *Akadeemia* arvele (nr 150123017972, kood 741) iga numbri eest 24 krooni ja märgite lõigendile soovitud numbrid.

Adress: *Akadeemia*, Ülikooli 21, Tartu.

Postiaadress: *Akadeemia*, Postkast 80, Postimaja, Tartu, EE-2400, Eesti/Estland/Estonia.

Tel.: +(372-7)43 13 73, +(372-7)43 11 17; faks +(372-7)43 13 73.

AKADEEMIA

An Interdisciplinary Journal for the Humanities and Sciences

Editor-in-chief: Ain Kaalep

Editors: Jaan Kangilaski, Inta Soms, Mart Orav, Jaan Isotamm, Toomas Kihu

Akadeemia is a monthly of the Estonian Writers' Union. *Akadeemia* is published 12 times a year, all in all approximately 2700 pp.

Subscription rates with postage for 1998:

USD 46, DEM 70, FIM 210, CAD 63, FRF 240, SEK 307, GBP 29, AUD 58.

Back issues for 1992 — 1-5, 7-12; 1993 — 1-4, 6-12; 1994 — 2-12;
1995 — 1,2,4-12; 1996 — 1-12; 1997 — 1-12 and single issues for 1998:
USD 4, DEM 6, FIM 17, CAD 5, FRF 20, SEK 27, GBP 3, AUD 5.

Please transfer the proceeds (for CAD: Royal Bank of Canada, Toronto, (SWIFT code) ROYCCAT2; for FIM: Merita Bank - UBF, Helsinki, UNITFIHH; for FRF: Banque Nationale De Paris SA, Paris, BNPAFRPP; for DEM: Stadtparkasse München, München, SSKMDEMM; for GBP: Midland Bank, London, MIDLGB22; for SEK: Skandinaviska Enskilda Banken, Stockholm, ESSESESS; for USD: Republic National Bank of New York, New York, BLICUS33) to ERA-Bank account (SWIFT code ERAPEE2X) for crediting the account no 150123017972 of Ajakiri *Akadeemia*, and mail the check and following notice to *Akadeemia*.

Please enter my **AKADEEMIA** subscription for 1998

Back issues for 1997	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Back issues for 1996	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Back issues for 1995	1	2		4	5	6	7	8	9	10	11	12
Back issues for 1994		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Back issues for 1993	1	2	3	4		6	7	8	9	10	11	12
Back issues for 1992	1	2	3	4	5		7	8	9	10	11	12

Name or institution

Address

Country

Enclosed is the check totaling

Please mail to: *Akadeemia*, Postkast 80, Postimaja, Tartu,
EE-2400, Eesti/Estland/Estonia.

Phone: +(372-7)43 13 73, +(372-7)43 11 17; fax +(372-7)43 13 73.

CONTENTS

Postcommunist transition period in Estonia: Possible interpretations. II	<i>Marju Lauristin, Peeter Vihalemm</i>	899
The last chapter in the story of our blue-black-and-white flag	<i>Küllo Arjakas</i>	917
On midwifery in Estonian villages on the Black Sea coast	<i>Marika Mikkor</i>	939
Turkish verses	<i>Can Yücel; Gülten Akin</i>	979
I am listening to Istanbul	<i>Ly Seppel</i>	986
Gazi Mustafa Kemal Pasha	<i>Jaani Lintrop</i>	990
Who are the Karachai?	<i>Hagani Gajybly</i>	989
Grey Wolves as a metaphor	<i>Ayşe Neviye Çağlar</i>	1002
On the Turkish language as viewed from Estonia	<i>Angelina Tšaikovskaja</i>	1026
Placenames of Turkic states	<i>Ott Kurs</i>	1036
Study yourself free, or application of the Humboldtian ideal of scholarship and education in jurisprudence. I.	<i>Marju Luts</i>	1053
<i>Review: Dilemma of justice and force. Enn Sarv. Õiguse vastu ei saa ükski. Tartu: Okupatsioonide Repressiivpoliitika Uurimise Riiklik Komisjon, 1997.</i>	<i>Nils B. Sachris; Mart Nutt</i>	1068
<i>Review: Admiring Turkish poetry. XX sajandi türgi luulet. Isahirve õõ. Koostanud Ly Seppel. Türgi keelest tõlkinud Ly Seppel ja Andres Ehin. Tallinn. (Loomingu Raamatukogu, nr 4, 1997.)</i>	<i>Ain Kaalep</i>	1074
Editorial note. Summaries		1078
Style Stalin. IV	<i>Boris Groys</i>	1083

AKADEEMIA

Tellimise indeks 78163



9 770235 077702