



Keel ja
Kirjandus

12/2011

LIV AASTAKÄIK

EESTI TEADUSTE AKADEEMIA JA EESTI KIRJANIKE LIIDU AJAKIRI

KALEVIPOJA MÕÕK PÄRIMUSLIKUL MAASTIKUL

Faehlmanni müstifikatsioon ja romantiline historism

HASSO KRULL

I

Aastal 1838 asutati Tartus Õpetatud Eesti Selts, ja aasta pärast tegi üks asutajaliikmeid, Friedrich Robert Faehlmann seltsis ettekande, mille käsikiri on säilinud pealkirjaga „Sagen”. Tekst on kirjutatud ilukirjandusliku raamjutustuse vormis. See novellilaadne pala sai hiljem mütoloogia tõlgendamises pöördeliseks: ta mõjutas tugevasti pärimuse kogumist ja mõtestamist, ja vähemalt XX sajandil kaudselt ka pärimuse sisu. Vaatlen kõigepealt, kuidas on üles ehitatud selle jutustuse raam, s.t milliste retooriliste ja narratiivsete vahenditega Faehlmann oma kuulajaid ahvatles; seejärel tulen Kalevipoja mõõga motiivi juurde, mis aitas nihutada pärimust romantilise historismi registrisse.

1. Absorptsioon. Raamjutustus algab pika aeglase sissejuhatusega, justkui pildi sügavusse suumides ja kuulajat absorbeerides. Kõigepealt kirjeldatakse Eestimaa valgeid öid, looduse rikkust ja lopsakust, seejärel aga kantakse kuulaja võõrasse ja salapärasesse maastikku, inimasustusest eemale tihedasse metsa: „Kui Tallinna maanteed mööda versta 50 ära käia, siis võib näha, et paremat ja vasakut kätt veidi teest eemal on tihedad metsad; need ligine-



vad ikka enam maanteele, varsti on metsa- ja põllutükid vaheldumisi ja lõpeks ollakse tähelepanematult metsast täiesti piiratud” (Faehlmann 1959: 80, 89). Ühel juunikuu õhtul on metsa alla kogunenud teeparandajate rühm (*Wegebesserertrupp*). Vaatepilt on idülliline: lagendikul põleb lõke, noored kannavad hagu, vanemad inimesed aga lamavad „rahvusliku kombe järgi [*nach Nationalsitte*]” tule ümber, toetudes küünarnukkidele (Faehlmann 1959: 80, 89). Idülliline pilt muutub ülevaks, kui märkame, et rahva keskel istub ristatud jalgadega muinasjutuvestja (*Sagenmann*), lumivalge habemega vanamees (Faehlmann 1959: 80). Noored paluvad tal „Kalevipoja-lugusid jutustada [*die Sagen vom Kallewipoeg zu erzählen*]” ja muinasjutuvestja teebki seda.

2. Historism. Jutuvestja hoiak on humanistlik ja muinsuskaitseline. Ta kõneleb teistele talupoegadele peaaegu nagu kirjandusprofessor, hinnates ajaloolisi kultuurikihte nende enese pärast, sõltumata valitsevast väärtussüsteemist: „Meie vanu pärimusi tahetakse hävitada, tunnistades need kas talupoja loriks või paganluseks ja ristiusu vastaseks. Mina olen hea kristlane ja armastan siiski vanu pärimusi” (Faehlmann 1959: 80, 90). Järgneb jutustus eestlaste müütilistest valitsejatest ja Kalevipoja võitlustest, kus peale võluri-soo (*das Geschlecht des Zauberers*) on vastaseks raudrüüdes mehed (*Eisenbekleideten, Eisenbekleidemänner*). See sobib hästi kokku sissejuhatavas kõnes esitatud ajaloonägemusega, mis väljendab Faehlmanni enda vaateid: „Vaatleme aga eestlast ilma eelarvamusteta, ilma prillideta, teravalt oma silmadega, siis leiame temas üsna toreda inimese... Sakslane on 700 aastat vaeval näinud, et alavääristada teda lojuseks — tal ei ole see õnnestunud” (Faehlmann 1959: 77, 88). XIX sajandi alguses vastandus selline ajaloonägemus Henriku kroonikast lähtuvale asundusmüüdile, ehk nagu on selgitanud Liina Lukas:

Mitmed [baltisaksa] romaanid jutustavad asunduslugu põhiloona, siirdades tegevuse 12. sajandi lõppu või 13. sajandi algusse ning kirjutades enamasti edasi Läti Henriku kroonika ajalookäsitlust. Henriklik asundusmüüt õigustab maa hõivamist selle päästmisega metsikusest ja paganlusest. Kristianiseerimine tähendab ühtlasi kultureerimist. Teine, võõras, oli kristliku maailmakorralduse mõttes paganlik, vaenulik, kummaline kurioosum, mis tuli alistamise ja pööramise teel ümber kujundada oma mudeli järgi. Paganlusest tuletati võimetus end ise valitseda, teisitiolu võrdsustati kohtlusega. [---] Alternatiivina henriklikule ajalookäsitlusele on baltisaksa asustusmüüdina käibel veel teinegi, herderlik ajaloomüüt, mille algtekstiks võiks pidada Garlieb Merkli romaani „Wannem Ymanta” (1802). See räägib eestlaste ja liivlaste kuulsusrikkast minevikust enne ordurüütlite saabumist, muistsest vabadusvõitlusest ning vaprast vastuseismisest vägivaldsele kristianiseerimisele. [---] Herderlik-merkellik romantiline ajaloomüüt oli baltisaksa haritlasringkondades ulatuslikumalt käibel 19. sajandi alguses (Lukas 2006: 240–242).

Muinasjutuvestjale omistatakse seega historistlik minevikupilt ja herderlik-merkellik ajalootõlgendus, paigutades ta kaasaegse baltisaksa kultuuriväitluse keskmesse. Nii muutub ta sümbolseks vahendajaks baltisaksa kogukonna ja talurahva vahel, kellele on omased teatavad rahvuslikud kombes (*National-sitten*) ja järelikult ka rahvuseks olemise või selleks saamise eeldused.





3. Topelautoriteet. Sissejuhatavas kõnes ütleb Faehlmann iseenda kohta: „Mina kui muinaslugude vestja tahan täna viia teid muinaslugude maailma. Ühest ilusast muinaslugude tsüklist [*Sagenzyklus*] tahan ma jutustada seda, mida pole veel ära pillanud minu kahjuks puudulik mälu” (Faehlmann 1959: 77, 88). Lauses „Mina kui muinaslugude vestja [*Ich, als Sagenmann*]” samastub ta ise kõigepealt muinasjutuvestjaga, raamjutustuses aga kirjeldab lõkke ääres istuvat valge habemega meest, kelle staatus määratakse samuti lühidalt: „See oli üks muinaslugude vestja [*Er war ein Sagenmann*].” Nii on Faehlmann endale märkamatu omistanud müütilise muinasjutuvestja rolli, mis näib üsna hästi vastavat „targa vanamehe” arhetüüpsele kujutelmale. Muinasjutuvestja mask näib kinnitavat tsükli algupärasust ja ehtsust. Seega pole tegu mitte niivõrd müüdi, kuivõrd teatava kirjandusliku müstifikatsiooniga: Faehlmann = *Sagenmann*, autor = pärimus. Piir kirjaliku ja suulise traditsiooni vahel, mis oli Kalevipoja-pärimust esitades selgesti silme ees Knüppferil ja Schüdlöffelil (Knüppfer 1817: 58–59; Schüdlöffel 1836: 529), muutub Faehlmannil ähmaseks. Jäädes küll akadeemilise uurija positsioonile, haarab ta endale ka anonüümse suulise pärimuse kandja rolli. Nii tekib teksti lausujal omamoodi topelautoriteet, mis ühendab kirjaliku kultuuri institutsionaalse võimu ja suulise traditsiooni ürgse algupärasuse.

4. Fokalisatsioon. Autori samastumine muinasjutuvestjaga tekitab jutustuse tõepärasuse küsimuse. Kas tegemist on puhtakujulise fiktsiooniga või on see teatav autobiograafilise lepingu teisend? Kui tegelane, jutustaja ja autor oleksid üks ja seesama isik, oleks Faehlmanni pala autobiograafiline (Lejeune 1996: 26) ja seega autentne, sest ta jutustaks iseenda kogemusest; kui aga jutustaja fiktiivselt samastuks muinasjutuvestjaga, oleks see novellilaadne pala fiktsioon. Niisuguse apooria vältimiseks kasutab Faehlmann osavalt kirjanduslikku tehnikat, mida Gérard Genette on nimetanud väliseks fokalisatsiooniks: „kangelane tegutseb küll meie silme all, aga meile ei anta kunagi teada, mida ta mõtleb või tunneb” (Genette 1980: 190). Väline fokalisatsioon tuuakse sisse märkamatu, sest raamjutustuse alguses kuulaja veel ei tea, kas jutustus on fokaliseeritud või ei ole, mistõttu ta ei oska fookust kuhugi paigutada:

Mõlema tee vahel on eriti tihe ja kõrge mets: kased, lepad ja okaspuud segamini. Ühel sääresel sillutusõhtul oli siin metsa all aset võtnud üks silutajate salk. Nad olid valinud lagedama koha, mida ümbritsesid mõned põõsad ja kõrged kuused. Keskel põles lõbus tulelõke, väledad tütarlapsed ja noormehed kandsid lõkke säilitamiseks kuivi hagu juurde, vanemad lamasid oma rahvusliku kombe järgi kõhuli maas ümber tule, pead küünarnukkidele toetades. Salga keskel oli lumivalge habemega vanamees, kes oma kuue oli maha laotanud ja sellel istus, jalad ristamisi. See oli üks muinaslugude vestja. Praegu olid mõned nooremad palunud teda Kalevipoja-lugusid jutustada. Korraga tekib tähendatud koha kõrval põõsastikus kahin ja tulekuma piirkonda tuleb võõras, mitte täiesti rahvaomases riides ja hoiakus [*nicht ganz in der Kleidung und Haltung der Nationalen*], kuid siiski ligikaudu nende sarnane: püss käes, lodev nahkmüts lühikesel juustel, turba karva linane kuub seljas” (Faehlmann 1959: 89).



Kuni selle hetkeni ei tea kuulaja, et tema silme ette on manatud pilt, mida nähakse padrikust, salaja põõsaste vahelt piiludes. Kui aga tulepaistele astub „võõras, mitte täiesti rahvaomasest riides ja hoiakus, kuid siiski ligikaudu nende sarnane”, hakkab ta vähehaaval taipama, kus jutustuse fookus õieti asub. Tegelik jutustaja on tunnistaja, kes pole põlisrahva jaoks (*Nationalen*) päriselt oma ega võõras, vaid midagi vahepealset (*sich ihnen annährend*). Selle tunnistaja mõtetest ja tunnetest ei anta meile jutustuse käigus midagi teada, mistõttu fookus jääbki väljapoole. Selleks et Kalevipoja-lugusid (*die Sagen von Kallewipoeg*) korralikult kuulda, peab ta kasutama kavalust, mis võis mõjuda usutavalt vaid baltisaksa publikule:

Vanamees piilub sinnapoole, kust häiriv kahin kuuldu, ja nagu ninaga haistes hüüab ta: „Ma tunnen saksahaisu.” Kuid võõras ligineb kindlal sammul ja teretab: „Ma toon Kalevipoja mõõgalt tervisi.” See tervitus oli juba soovituskiri. Siiski hüüdis salgast üks neljakümne-aastane: „Suur tänu, aga enne kui sa meie hulka istud, tereta ennast targaks ja meid narriks [*grüsse dich zum Weisen und uns zu Narren*].” Pateetiliselt pööras võõras auväärsele seltskonnale selja, tõmbas kuuehõlmad laiali, kummardas pea nii madalale, et läbi jalgevahe võis näha seltskonda ja hüüdis: „Tere, narrid, mina olen tark.” (Faehlmann 1959: 89–90).

Kavalus mõjub, seltskond pahvatab naerma ja võõras võib ennast vaikselt kuulajate ringi poetada. Veel enam mõjub aga Faehlmanni narratiivne trikk, sest edaspidi on fookus kindlalt tundmatu pealtkuulaja juures. Pärast Kalevipoja-lugude lõppemist meenutatakse võõra olemasolu uuesti („Minu lugejad mäletavad, kuidas keegi võõras oli tulnud sillutajate hulka” – Faehlmann 1959: 94): üks eideke tuleb teda hoiatama, et mõned noormehed tahtvat tal- le kere peale anda. Võõral soovitatakse koju minna läbi soo. Nüüd nihkub jutustus ootamatult esimesse isikusse, et publik võiks jutustajas ära tunda Faehlmanni enese: „Ma tänasin hea nõu eest ja varsti olin Narva maanteel ja oma tagaajajate käest pääsnud” (Faehlmann 1959: 94). Tänu välisele foka- lisatsioonile pääsebki Faehlmann kavalalt mööda apooriast, mis määratleb tema teksti korraga fiktsiooni ja autobiograafilise novellina: ta on pealt kuul- nud lugusid, mida ta nüüd edasi jutustab, asudes ise muinasjutuvestja rolli. Sellega näib autentsus olevat garanteeritud: kuulajad on narrid, Faehlmann aga tark, kes kahe kintsu vahelt nende üle irvitab. Narratiivne hoo- kuspookus on toimunud, müstifikatsioon paistab reaalsusena.

II

Faehlmanni muinasjutuvestja lood koonduvad kuningavõimuidee ümber, mida sümboliseerib Kalevipoja mõõk. Mõõga teemale viitab ettehaaravalt juba võõra pillatud lause „ich bringe einen Gruss vom Schwert des Kallewi- den” („Ma toon Kalevipoja mõõgalt tervisi”), mis annab mõista, et ta tsükli sisu vähemalt osaliselt juba tunneb. Tõsi küll, Faehlmann on oma jutustusse lüli- tanud ka terve rea Schüdlöffeli fragmentidest tuntud motiive: kiviviskamise võistlus, maapinnavormide kujundamine kündmisega, laudade toomine Peip- si tagant, võitlus võluritega ja siili loomine, raudrüüs meeste maa sisse löö- mine (Schüdlöffel 1836: 529–535). Kõik need motiivid on aga allutatud kunin-



gavõimuideele, mis kahtlemata lähtub baltisaksa romantilisest historismist ja mitte suulisest pärimusest. Kalevipojast saab vana kuninga Kalevi poeg, kes esindab maa valitsemise õiguslikku järjepidevust ja esivanemate vägevust. Genealoogiliselt päritud valitsemisõigust kehastab „isa lelle” taotud mõök, mille Kalevipoeg pärast kiviviskamist enda valdusesse võtab: „Vennad jätsid temaga jumalaga, et uusi valitsusalasid otsida; tema oli nüüd meie maa *valitseja* [*der wallitseja unseres Landes*] ja võttis mõõga ning adra enda valdusse” (Faehlmann 1959: 81, 90).

Mõök näibki muutvat Kalevipoja eepiliseks kangelaseks. Nagu selgitab Juan Cirlot, on mõök oma haavamisvõime tõttu jõu ja vabaduse sümbol, hõlmates ka ohverdust: „Arvestades ohverduse kosmilist tähendust (s.t maisesse ja taevasesse valda kuuluva tegelikkuse ümberpöörast), võib mõõka võtta füüsilise hävituse ja psüühilise otsustavuse sümbolina, ning samuti Jumala sõna ja vaimu sümbolina, kusjuures keskajal oli just viimane eriti tavaline” (Cirlot 2001: 323–324). Niisugune sümbolism lähendab Faehlmanni Kalevipoega keskaegsetele rüütlitele: „Mõõga sümbolika sotsioloogilises tähendusrikkuses ei saa kahelda, sest mõök on rüütlile kõige omasem instrument, rüütel aga kaitseb valgusjõude pimedusejõudude vastu” (Cirlot 2001: 324). Kõik need tähendused sobisid suurepäraselt baltisaksa intellektuaalidele, kes tahtsid Eesti minevikku näha kangelasliku, sõjaka ja rüütellikuna. XIX sajandi alguse suulisele pärimusele oli aga sedalaadi kangelassümbolika ilmselt võõras.

Eestlaste muistse suuruse kujutelmale püüti leida müütilisi vasteid juba enne Faehlmanni. Nii viitab näiteks Garlieb Merkel oma ajaloolises essees „Die freien Letten und Esthen” Skandinaavia vägimehe Starkadi eesti päritolule, ja seostab selle siis vabalt Sigtuna hävitamisega XII sajandil:

Varasel keskajal mängisid eestlased Skandinaaviamaades hiilgavat rolli. Isegi nende Herkules,ajakäeline (s.t väga võimas) Störkoder, kes ringi rändas, et hädasolijaid päästa, ja hiidusid ja türanne kukutada, ja ükskord rootslaste ja soomlaste väepealikuna taanlasi suures lahingus löi, oli eestlane, nagu jutustab Saxo Grammaticus, kes tsiteerib ka laulusid, kus kangelane ise olevat oma vägitegudest laulnud. Veel kaheteistkümnendal sajandil aga vallutasid ja põletasid eestlased Rootsisis tollal hiilgava Sigtuna, ja olid Läänemeresel kaubalaevade kardetavad vaenlased (Merkel 1820: 2).

Starkadi-pärimusega võib olla seotud Kalevipoja mõõga vettekukkumise motiiv, mille Faehlmann on liitnud varguse motiiviga. Üks võlur (*der Zauberer*) tahab magava Kalevipoja mõõka varastada, aga kui see tal viimaks õnnestub, kukub mõök ühte oja: „Siis hakkas ta [võlur] kehaga igasuguseid liigutusi tegema, pomises tasakesi endamisi ja puistas mõõgale rohtusid. Nüüd haaras ta mõõgast kinni ja suutis seda liigutada. Vaevaliselt vedas ta selle minema, aga ühest ojast ülehüppamisel libises see käest. Kõik katsed seda uuesti välja tuua olid asjatud” (Faehlmann 1959: 91). Ladinakeelses kroonikas „Annales Ryenses” kukub Starkadi mõök vette pärast seda, kui ta pea on sellega maha löödud: mõrtsukas Hader hüppab üle silla ja mõök libiseb tupest vette (Oinas 1994: 41). Et üle silla hüppamine pole loogiline, pidas Felix Oinas Faehlmanni loos esinevat vettekukkumist „paremini motiveeri-





tuks”, kuid arvas sellegipoolest, et kogu mõõga sümboliga seotud mütoloogia on tulnud Skandinaaviast:

„Kalevipoja” mõõgavarguse loo teistelgi motiividel (nagu isikustatud mõök, mis ründab oma isandat) on lähedasi kokkupuuteid skandinaavia rahvaluulega. Faehlmanni ülestähendatud tekstis esineb mõök elusa olendina... Skandinaavia ballaadides ja saagades esinevad mõõgad, „mis raiuvad oma isandaid seetõttu, et kangelast saab surmata ainult tema oma mõõgaga, või pöördub mõök, mis kuulub nurjatule kättetasujale, lõpuks kandja enese vastu” (Lüthi). Ballaadis „Kättemaksumõök”, mille teemaks on kättetasu isatapjale, vestleb Alv oma mõõgaga. Mõök lubab minna temaga koos taplusse, kui ta tema käepidet on enne tugevdanud. Kättevõtmisel satub mõök tapahoose ja oleks oma isandagi tapnud, kui see mitte Jumalalt abi poleks palunud. Hervar-saaga kõneleb tapmisvandest, mis on mõõgale peale manatud ja mida ükski inimene ei saa murda (Oinas 1994: 43).

Vastupidiselt August Annistile (Annist 1934: 86) väidab Oinas, et Faehlmann võis mõõgavarguse ja vettekukkumise loo leida ainult „rahvasuust, kuhu see oli laenunud, eriti kui arvestada Starkadi pärimuse ligidasi suhteid Eestiga” (Oinas 1994: 42). Sellise ettekujutuse järgi oleks mõõgapärimus võinud tulla Lääne-Eesti ja saarte kaudu ning levida siis ida poole kuni Tartu ümbruseni. Ometi pole mõõgal mingit rolli Tõllu ja Leigri võitlustes ja surmas (Laugaste, Liiv, Normann 1963: 214–255, 274), Kalevipoja mõõgast on aga pärimusteateid väga vähe. Eduard Laugaste ja Erna Normanni „Muistendid Kalevipojast” sisaldab peale Faehlmanni oma vaid paarkümmend seesugust teadet (Laugaste, Normann 1959: 395–399, 417–425). Üksikud neist on kirja pandud XIX sajandil, kuid ainult kaks enne Kreutzwaldi „Kalevipoja” ilmumist. Esimene leidub Georg Schultz-Bertrami dateerimata käsikirjas „Esth-nische Sagen”: seal varieeritakse Faehlmanni lugu mõõga varastamisest, andes sellele veel ägedama, revolutsioonilist vabadusvõitlust õhutava ilme. Mõök paigutatakse ühte ojja, mis asuvat Saare mõisa ligidal:

Kui ta kord magama oli uinunud, varastas tal vaenlane, võimas nõid, saatusliku mõõga tema küljelt ja viskas selle sügavasse mudasesse ojja Saare mõisale kuuluva talu ligidal. Kalevipoeg otsis oma mõõka kogu maalt ja kõigist järvedest.... Korruga näeb ta midagi hiilgavat väikeses ojas ja alustab oma mõõgaga vastastikku laulu, mille sisu on see, et Kalevipoeg laseb mõõgal olla ja nõiub ta oma kohale kinni, kuni tulevikus ilmub kangelane, kelle puusale ta peab asuma. See tulevikukangelane vabastab siis oma rahva orjapõlvest. Talupojad usuvad kindlasti, et mõök veel praegu seal lebab (Schultz-Bertram 1959: 111).

Teine teade on Õpetatud Eesti Seltsis 1851. aastal peetud ettekanne, mis avaldati anonüümselt ajalehes *Das Inland*. Kõigepealt viitab ettekandja Faehlmannile, kes on nimetanud Tartut ja selle ümbrust „eestlaste klassikaliseks pinnaks” (*der classische Boden der Ehsten*) (*Das Inland* 1851: vg 380; Laugaste, Normann 1959: 417). Jutustatavas loos paneb surev Kalevipoeg mõõga ise jõkke, kui vaenlased ta jalad maha raiuvad. Ettekandja väidab esmalt, et on lugu kuulnud juba poisikesepõlves (*in meinem Knabenalter gehört habe*) ja selle üksikasjad olevat tal ununenud (*die Sage in ihrer grös-*





seren Ausführlichkeit ist mir aus dem Gedächtniss verschwunden). Järgmises lõigus aga omistab ta loo algupära „kohalikule lugude tundjale”, kes olevat talle kõike üksikasjalikult seletanud: „[J]utustas mulle muistendeid teadev inimene Kalevi kangelastegudest sellise üksikasjalikkusega, nagu ma neid kunagi kuulnud ei olnud.... [---] Vaheajal oja kaldale jõudnud, näitas ta mulle koguni kohta, kus mõök lamavat” (Das Inland 1851: vg 381; Laugaste, Normann 1959: 419). Mõök asuvat jões, mida lähedalasuva Kääpa talu järgi nimetatavat selles kohas Kääpa jöeks (*heisst er Keapa-jöggi, genannt nach dem Gesinde Keapa*; Das Inland 1851: vg 380–381; Laugaste, Normann 1959: 417–418).

Kõigis hilisemates teadetes paigutatakse mõök samuti Kääpa jõkke (välja arvatud üks erand 1936. aastast). Kui saaksime kirjanduse mõju välistada, võiks seega tegemist olla lihtsalt erandliku, idiosünkraatilise kohapärimusega, mis juhuslikult Faehlmanni kõrvu puutus ja mille Faehlmann siis fiktiivsele muinasjutuvestjale omistas. Miskipärast Faehlmann aga mõõga vettekukkumise kohta ei nimeta, ehkki tema muinasjutuvestja on muidu geograafiliste nimede osas väga täpne ja seostab iga episoodi mingi konkreetse toimumispaigaga, nagu näiteks: „Neljandal päeval jõudis ta sinna, kus nüüd on Raudoja kõrts Piibe tee ääres”, või: „See sündis Ao jõe ääres, kus praegu on mõisasild, sealpool kaldal paremat kätt” (Faehlmann 1959: 92, 93). Tundub, et Faehlmann ei tajunud kosmilise kohapärimuse seminaalsust, mille Schüdlöffel juba oli selgeks saanud: „Mida siin jutustatakse selles kohas sündinud olevat, võib teises paigas mõne teise kohaga seotud olla” (Schüdlöffel 1836: 529; Laugaste, Normann 1959: 75). Samuti ei tajunud seda ka anonüümne ettekandja, kes mõõga asupaiga hilinenult Kääpa talu lähedale lokaliseeris. Seminaalne maastikupärimus seostub üldiselt silmapaistvate objektidega (suured kivid, allikad, lohud, koopad), anonüümne ettekandja on aga mõõgaloo seostanud paigaga, kus vee sees mitte midagi näha ei ole: „Mulle meenub väga, et ma seekord kuni väsimuseni kaldal kord seistes, kord lamades mõõka silmadega otsisin. Nii tihti kui ma ka hiljem üle Kääpa silla sõitsin, vaatasin iga kord tahtmatult märgitud koha poole; ei silmanud aga kunagi seda Kalevi helkivat mõõka” (Das Inland 1851: vg 381; Laugaste, Normann 1959: 419).

Kujutelm, mis luuakse silmapaistvate eritunnuste puudumise kaudu, ei ole kohapärimusele omane. Ehk jutustas loo poisikesele mitte „muistendeid teadev inimene” (*sagenkundiger Anwohner*), vaid hoopis kohalik Kāo Jaan? Ja veel: kas terve see lugu on ettekandjale tõesti jutustatud ainult poisikesepõlves ja hiljem „mälust kadunud” (*aus dem Gedächtniss verschwunden*), või on siin siiski tegemist mälu hilisema, tahtlikult suunatud järeleaitamisega? Ettekandja meenutuse struktuur sarnaneb psühhoanalüüsist tuntud „laenatud katla” motiiviga: esiteks, mõõgast on talle üksikasjalikult jutustanud kohalik lugude tundja, kes mõõga asukohtagi ise näitas; teiseks, mõõgaloo üksikasjad on tal meelest läinud, sest ta kuulis lugu juba lapsena; kolmandaks, vee all ei olegi tegelikult mingit mõõka näha (Freud 2007: 121). Mõök on siin muutunud „kadunud algobjektiks”, sellest on saanud Lacani psühhoanalüüsist tuntud *objet (petit) a*, mille puudumine organiseerib kogu fantaasiaruumi: „see pole mitte objekt, millele iha oleks suunatud, vaid ta pigem organiseerib seda kujuteldavat fantaasia-stsenaariumi, mis iha korrastab” (Nusinovici 2005: 1172). Kõik see suurendab mõõga motiivi romantilist sisenudusjõudu, kuid vähendab selle usutavust maastikupärimuse osana.





Faehlmann ei täiendanud maastikupärimust üksnes kuninglik-rüütelliku mõõgaga. Schüdlöffeli ambivalentse triksteri, kes maa viljatuks künnab, sest kohalik rahvas on teda pahandanud, teisendas Faehlmann „wallitsejaks”, kes pärib oma isalt mõõga ja adra („võttis mõõga ning adra enda valdusse”) ning künnab siis esimese asjana kogu maa üles: „Adraga kündis ta nüüd kogu maa üles; vagusid võite teie näha, need on mäed ja orud, mis siin-seal läbi meie maa käivad” (Faehlmann 1959: 81–82, 90). Nagu ütleb August Annist, oli selline tõlgendus „küll polaarselt vastuolus rahvapärimustega, aga sobis hästi uue, heroiseeritud Kalevipoja kujule” (Annist 2005: 132). Polaarne vastuolu tekib mõistagi sellest, et „küнд mõjub teisendite enamikus maale hävitavalt, viljakasvu võtvalt” (Annist 2005: 129). Laudade toomine Peipsi tagant saab samuti Schüdlöffeli jutustatule vastupidise tähenduse: „Võõrad ähvardasid maad ja ta otsustas seda kindlustada ning kaitsta. Seal läks ta läbi Peipsi, et teiselt kaldalt laudu ja palke tuua, sest seal kasvasid tugevamad puud” (Faehlmann 1959: 90). Schüdlöffelil läks Kalevipoeg laudu tooma sellepärast, et ta oli kohaliku rahva peale vihane ja tahtis mujale elama asuda (Schüdlöffel 1836: 532). Tundub, et Faehlmann on juba siin alustanud sellega, mis pärast „Kalevala” esmatutvustuse ilmumist muutub Õpetatud Eesti Seltsi peavooluks:

[P]eale aja üldise maitse „romantiseerumise” [oli] eriti „Kalevala” ilmumine see, mis juhtis suurema tähelepanu ka eesti muinasluulele, ja küllap suurendas ka Faehlmanni julgust, esitada ümbertöötatud rahvaluulendeid haritud publikulegi esteetilise mõjumise ja rahvusliku propaganda eesmärgiga. [---] Õpetatud Eesti Seltsi paar algusaastat igatahes näivad möödunud eeskätt eepose tähe all ja samuti ta „Toimetuste” esimene vihk (1840). On teatava sümboolse tähendusega, et viimases ilmub „Kalevala” sisujutustuse (Holmbergi poolt) ja Kalevala I laulu eesti- ning saksakeelse tõlke vahel Faehlmanni „*Dorpater Sagen*” (Emajõe kaevamine, Vane-muise laul). [---] ...neid Faehlmanni saagasid iseloomustab juba selgesti rahvaluule andmeid edasiarendav ja ilustav tendents, juhitud tahtest meie muinasaega heroiseerida. Nendega on siis meilgi algatatud see „isade pärandi” ja kogu rahvusliku muinsuse „härrandlikustus” – see mujal juba nii palju kultiveeritud uus luuleliik, kuhu kuulub ka Kreutzwaldi suurteos (Annist 2005: 421–423).

Pole mingit põhjust arvata, et Faehlmanni fantaasia oleks tagasi kohkunud uue motiivi sissetoomise ees, mis eesti pärimust baltisaksa romantilisele meelelaadile lähendada võis. 1839. aasta Kalevipoja-ettekandes on ju muinaslugude vestja (*der Sagenmann*) üsna läbinähtavalt Faehlmann ise. Tõsiasi, et mõõga vettekukkumise paik jäetakse erandlikult täpsustamata, näitab ilmselt jälgede segamise vajadust, sest muidu oleks jutustuse keskse objekti kohaseost olnud liiga lihtne kontrollida. Täpsustamata jätmine on seda kummalisem, et samal ajal väidab muinasjutuvestja, nagu oleks ta mõõga vettekukkumise kohas korduvalt käinud, ise mõõka näinud ja koguni mõõga häält kuulnud: „Ma olen mitmelgi sügisel Peipsi rannas käinud, et kalu vilja vastu vahetada, ja olin ma seal mälestusväärses ümbruses, ei jätnud ma kõiki neid kohti külastamata. Ka minule on mõök oja põhjast vastu läikinud ja kord kuulsin ma isegi veidi ta häält. Poisid, minge sinna Kalevipoja mõõga juur-





de! Kes teab, kas teie hulgas pole see, kellele ta ennast pakub [*dem es sich antworten wird*]?" (Faehlmann 1959: 83, 92). Üleskutse poistele (*Burschen*), et need ise mõõga juurde läheksid, mõjub kohta nimetamata paradoksaalselt, kuid lisab Faehlmanni novellile romantilist salapära. Kuna selline üleskutse sisaldab ka eeldust, et poisist, kellele mõök vee alt vastab, võiks saada muistse kuningatesoo järeltulija või isegi vabadusvõitleja, muutub kogu see episood arusaadavaks üksnes romantilise historismi taustal, herderlik-merkelliku ajalookäsitluse valguses. Müütilises kohapärimuses, mis ümbritsevat maastikku visuaalselt liigendab, oleks nähtamatu mõõga motiiv täiesti mõttetu. Seega võib oletada, et Kalevipoja mõök on Friedrich Robert Faehlmanni ideoloogiliselt motiveeritud fiktsioon, mis oli inspireeritud romantilisest historismist ja germaani mütoloogiast käsitlevast kirjandusest.

Kirjandus

- Annist, August 1934. F. R. Kreutzwaldi „Kalevipoeg”. I osa. Kalevipoeg eesti rahvaluules. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Annist, August 2005. Friedrich Reinhold Kreutzwaldi „Kalevipoeg”. Toim Ülo Tedre. Eesti Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Cirlot, Juan Eduardo 2001. A Dictionary of Symbols. Second edition. London: Routledge. [Esmaväljaanne 1971].
- Das Inland 1851 = Des Kalewiden Tod und Schwert. Verlesen in der Sitzung der gelehrten Ehstnischen Gesellschaft zu Dorpat am 9. Mai 1851. – Das Inland. Eine Wochenschrift für Liv-, Ehst- und Curland's Geschichte, Geographie, Statistik und Literatur. Jg. 16, 28. Mai, Nr. 22, vg 380–381. Dorpat: Pastor K. Reinthal. Kordustrükk ja eestikeelne tõlge: vt Laugaste, Normann 1959, lk 417–419.
- Faehlmann, Friedrich Robert 1959. Sagen. – E. Laugaste, E. Normann, Muistendid Kalevipojast, lk 77–94. [Käsikiri 1839].
- Freud, Sigmund 2007. Unenägede tõlgendamine. Tallinn: Tänapäev.
- Genette, Gérard 1980. Narrative Discourse: An Essay on Method. New York: Cornell University Press.
- Knüpffer, Arnold 1817. Wörter und Redensarten, die in Hupel's Wörterbuche nicht stehen. Fünfzehnter Beitrag. – Beiträge zur genauern Kenntniss der ehstnischen Sprache IX. Pernau [Pärnu]: Johann Heinrich Rosenplänter, lk 33–141.
- Laugaste, Eduard, Liiv, Ellen, Normann, Erna 1963. Muistendid Suurest Tõllust ja teistest. Tartu Riiklik Ülikool. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Laugaste, Eduard, Normann, Erna 1959. Muistendid Kalevipojast. Tartu Riiklik Ülikool. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Lejeune, Philippe 1996. Le pacte autobiographique. Nouvelle édition augmentée. Paris: Seuil.
- Lukas, Liina 2006. Baltisaksa kirjandusväli 1890–1918. Tartu–Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, Tartu Ülikooli kirjanduse ja rahvaluule osakond.
- Merkel, Garlieb 1820. Die freien Letten und Esthen. Eine Erinnerungs-Schrift zu dem am 6. Januar 1820. in Riga gefeierten Freiheitfeste. Leipzig: J. B. Hirschfeldt.



- N u s i n o v i c i, Valentin 2005. Object *a*. – International Dictionary of Psychoanalysis. Alain de Mijolla, Editor in Chief. Detroit: Thomson Gale, lk 1172–1173. Vt ka: <http://www.enotes.com/psychoanalysis-encyclopedia/object-a>
- O i n a s, Felix 1994. Surematu Kalevipoeg. Tallinn: Keel ja Kirjandus.
- S c h u l t z - B e r t r a m, Georg 1959. Esthnische Sagen. – E. Laugaste, E. Normann, Muistendid Kalevipojast, lk 103–111. [Käsikiri dateerimata].
- S c h ü d l ö f f e l, Gustav Heinrich 1836. Káallew's Sohn. (Kallewi poeg.) – Das Inland. Eine Wochenschrift für Liv-, Esth- und Curländische Geschichte, Geographie, Statistik und Litteratur. Jg. 1, 5. August, Nr. 32, vg 529–535. Dorpat: C. A. Kluge. Kordustrükk ja eestikeelne tõlge vt Laugaste, Normann 1959, lk 70–77.

Kalevipoeg's Sword in the Landscape of Oral Tradition

Keywords: Kalevipoeg, Estonian mythology, Friedrich Robert Faehlmann, romanticism, historicism, phenomenology of landscape, sword symbolism

In 1839 Friedrich Robert Faehlmann (1798–1850) presented a paper to the Learned Estonian Society, affirming the existence of oral tradition focused on an epic hero called Kalevipoeg. Among other things he mentioned, for the first time, the story of Kalevipoeg's sword that fell into a river and caused the death of the hero. The paper was written in a quasi-autobiographical style, suggesting that Faehlmann himself had heard the story from an anonymous storyteller (Sagenmann). However, while carefully localizing all the other stories, the storyteller fails to mention the place where the sword actually fell and cut off the hero's legs. This failure attracts attention and appears to be even more paradoxical, as the storyteller urges young men to visit the place, because the sword might offer himself to a potential successor of the hero.

Moreover, the character of the storyteller looks suspicious. He obviously expresses the historicist views of the rebellious and romantic Baltic Germans, who claimed the Estonians to be a nation and possess a proper history. The author of the paper seeks to identify with the storyteller, appropriating the title also for himself ("Ich, als Sagenmann"). However, the allegorical image of a sword as "an instrument proper to the knight, who is the defender of the forces of light against the forces of darkness" (Juan Eduardo Cirlot), is ill-fitted in the context of Estonian oral tradition. Moreover, cosmological motifs expressing the idea of the creation of landscape in primordial times have a tendency to reappear whenever a place seems to be suitable for the mythical act. But the story of Kalevipoeg's sword has never been profusely retold or remodelled, even after it started spreading in literature via Kreutzwald's epic "Kalevipoeg". When the legend was finally localized in 1851, after Faehlmann's death, it pointed to an inconspicuous place without any visual significance. The scholar presenting the paper failed to tell unambiguously whether he had heard the story as a child or much later from some villager, alleged specialist of the local folklore. Thus we can suppose that the story of Kalevipoeg's sword is an ideologically motivated Baltic German fiction and not a myth found from Estonian oral tradition.

Hasso Krull (b. 1964), MA, Tallinn University, Estonian Institute of Humanities, PhD student, hasso@tlu.ee