

UUSPAGANLIK VANAPAGAN

August Kitzbergi „Maimu” kui ajalooline romaan ja mütograafiline essee

HASSO KRULL

Ajaloolise romaani paradoksid

Ajalooline romaan asub teiste romaanivormide seas kahemõttelisel positsioonil. Ühest küljest on see küllaltki auväärne žanr, ulatudes tagasi mitte üksnes XIX sajandi romantilise historismini, vaid juba XVII sajandi prantsuse romaanideni. Lugejate seas on ajaloolised jutud alati olnud menuskad, vahetut kaasaega kujutav realistlik proosa suudab ainult harva nendega võistelda. Seejuures pole ajalooline romaan mitte historiograafia parasiit, vaid just ajaloolise teadvuse kujundaja: tänu neile romaanidele on paljud lugejapõlvkonnad omandanud arusaama, et ajalugu pole lihtsalt kuivade faktide rida, vaid selle võib kujutleda elavaks. Ajalugu visualiseerub jõulisteks piltideks. Ja need ajaloolised pildid polegi tänapäeval nii kohatud – vastupidi, nad kanduvad nüüdsesse ellu üle, mõjutades seda kas varjatult või avalikult. Populaarne kirjandusliik on hiljem mõistagi kolinud ajalooteemalistesse filmidesse, teleseriaalidesse ja viimaks arvutimängudesse. Nii võib küll väita, et rahvalik ettekujutus ajaloost on piparkoogimaja, kuid just see piparkoogimaja varjab ebamugavat tõsiasja, et „ajalugu on meetod ilma konkreetse objektita” (Lévi-Strauss 2001: 385), st ajalooline kujutis on kadunud tegelikkuse imaginaarne rekonstruktsioon.

Teisest küljest aga tuleneb siit ajaloolise romaani pealesunnitud marginaalsus. Muidugi, ajalooline romaan on romaan, aga kui seda võrreldakse kaasaegse realistliku romaaniga, muutub see automaatselt teisejärguliseks: see on küll romaan, aga mitte päris romaan, mis koondaks autori kogemusi või nägemusi oma ajast ning muudaks need fiktsiooni kaudu kirjanduseks. Ajalooline romaan justkui ei saa sedasama teha, sest autor ei saanud tunnistajaks olla ühelegi kirjeldatud sündmusele ega ajahetkele: tema fantaasia ei põhine mitte esmasel kogemusel, vaid kombineerib kirjapandud fakte enam-vähem tõenäoliste oletustega. Seetõttu arvas juba XVII sajandi prantsuse filosoof Pierre Bayle, et ajaloolises jutus võiks tõde ja väljamõeldis selgelt lahus olla, ning aastal 1830 leidis itaalia kirjanik Alessandro Manzoni, et ajalooline romaan tallab väljapääsmatus nõiaringsis: kui ajalugu ja väljamõeldist ei õnnestu lõimida, kaob jutustuse ühtsus, kui see aga õnnestub, lähevad need lootusetult segi ja kogu lugu muutub mõttetuks (Maxwell 2009: 11–12). Ajalooline romaan ei saa olla puhas fiktsioon ja seega ei saa see olla puhas romaan; kuid see ei saa olla ka puhtalt ajalooline, sest sisaldab liiga palju fiktsiooni elemente.

Eestikeelsesse proosasse ilmus Eesti ajaloo teema 1880. aastatel ja sellega on seostatud ka romaani vormi saabumist.¹ Ajalooaineline proosa muutus kiiresti populaarseks ja sellest sai rahvusluse ideoloogiline tugi (seesama kordus 1930. aastatel ja hiljem seoses Jaan Krossi romaanidega, vt Kaljundi 2013; Väljataga 2013). Kuna realistlik romaan polnud sellal veel kanda kinnitanud, võib väita, et romaanide lugemise komme saabki alguse ajalooliste romaanide lugemisest – st just ajaloolist romaani võiks eesti kirjanduses pidada romaani prototüübiks, mille najal hiljem kerkib esile tänapäevaelu kujutav romaan. Kõigepealt ajalugu ja alles siis tänapäev! Modernsus moodustub, vähemalt romaani puhul, ajaloo omaksvõtmise kaudu: tänapäev ongi see, mis just praegu on kiiresti ajalooks saamas. Sellesama vormeli saab ka ümber pöörata: ajalugu on see, mis tänapäevas lakkamatult lõppeb, modernsusena otsa saab – see ei tule enam kunagi tagasi, aga on ometi kohal lakkamatu möödumise tundenähtusena.

Siin võib muide teha ühe olulise tähelepaneku. Kui lähtuda eesti romaanist, jääb mulje, et modernsuse tulek langeb fiktsioonis kokku muinasaja lõpuga, sest kõik varasemad ajaloolised romaanid dramatiseerivad seda kui keskse tähtsusega sündmust. Rahvuslus algab muistse kaotuse leinast: alles siis, kui see kaotus on omaks võetud ja ka lein lõplikult omaks võetud, võib alata rahvuslik emantsipatsioon. Nii on muinasaeg ja modernsus ootamatult tihedasti kokku seotud. See ühendus hakkab hiljem lõdvenema ega mängi praeguses ajalookäsituses enam olulist rolli, aga see on ikkagi nähtamatu lähtepunkt, millela ei saaks kujutleda ka hilisemat vaatepunkti nihkumist. Baltisaksa kultuuri lähemale toomine ja tänapäeva eesti kultuuriga lõimimine saab toimuda ainult selle ühenduse taustal, aeglase assimileerimise kaudu. Märkimisväärne on seegi, et meie vanemat pärimuslikku kultuuri ei ole tänapäevani samavõrd lõimida suudetud: see on endiselt folkloor, mida samastatakse lõppenud muinasajaga, nii et sel justkui ei olekski modernsusesse enam asja. Vanem suuline pärimus on modernsusest välja tõrjutud, see ilmub meile üksnes eksootilise tulnukana või arusaamatu rudimendina. Nõnda võib öelda, et assimilatsiooniprotsess ei ole päriselt lõpule jõudnud. Ärkamisaeg kestab ikka veel. Kui see ükskord otsa saaks, viibiksime hoopis teistsuguses, pigem kosmopoliitilises kui rahvuslikus ruumis.

¹ Kirjandusloos on varaseid ajaloolisi romaane enamasti nimetatud „ajaloolisteks jutustusteks”, liigitades sellesse kategooriasse nt Eduard Bornhöhe „Tasuja” (1880) ja Andres Saali „Vambola” (1889), kuid arvates sealt välja nt Jaak Järve „Vallimäe neitsi” (1885), kuna seda peetakse „teatava põhjendatusega [...] esimeseks romaaniks eesti kirjanduses” (Nirk 1966: 498). Siin olen romaani ja jutustuse eristusest loobunud, sest esiteks on piir nende vahel liiga ebamäärane (kui palju tegelasi, arenguliine ja sündmuspaike peab olema, et jutustus muutuks romaaniks?) ja teiseks on jutustus narratiivi sünonüüm, mistõttu romaan jääb alati ka jutustuseks ja romaani mõiste hakkab funktsioneerima pelga fetišina, puuduvat täiust kehastava fantaasiaobjektina. Kolmandaks on kõigis „ajaloolistes jutustustes” selgesti näha tüüpilised ajaloolise romaani probleemid, mida teose „jutustuseks” nimetamine kuidagi ei mahenda.

August Kitzbergi „Maimu” saamisluhu

August Kitzbergi „Maimu” sai 1889. aastal Eesti Kirjameeste Seltsi kirjandusvõistluse auhinna, olemata enne trüki ilmunud. Tõsi küll, veidi enne auhindamist oli autor pakkunud teost ajalehele Olevik, kuid toimetaja Andres Saal oli selle tagasi lükanud, kirjutades hiljem oma saksakeelsesesse päevikusse: „Ebaküpse stiili ja ajalooliste tõsiasjade jämeda kujutamise tõttu ei julgenud ma seda romaani lugejate kätte anda”² (Ojasson 1935: 354). Kolm aastat hiljem ilmus „Maimu” ometi Postimehes kuueteistkümnnes jaos (Kitzberg 1892). Teos osutus väga populaarseks ja avaldati kohe ka raamatuna ning järgmisel aastal kirjastas Karl August Hermann juba „Maimu” teise, parandatud trüki (Kitzberg 1893). Neid raamatuid oli tõepoolest hädasti vaja, sest nagu üks lugeja Kitzbergile 1892. aasta septembris kirjutas: „[---] Maimu jut olli nii rahva käest teise käte ära ilbetanud, et [Postimehe numbrid] enam koku keitagi ei kõlba [---]” (Ojasson 1935: 307). Kolmas trükk ilmus 1911. aastal ning mõni aasta hiljem taas avaldati „Maimu” Kitzbergi „Külajuttude” esimeses köites, tublisti ümbertöötatud kujul (Kitzberg 1915).

Tänapäeval on romaanist olemas kolm versiooni. Esimene on juba 1887 valminud käsikiri, mille Kitzberg tõenäoliselt saatis Eesti Kirjameeste Seltile (Ojasson 1935: 309). Käsikirjas on leheküljed nummerdamata. Teine on 1892. aastal Postimehes ilmunud versioon, kus autor on teinud mõned sisulised muudatused, ilmselt Eesti Kirjameeste Seltsi soovitude põhjal.³ Kolmas on 1915. aastal Noor-Eesti kirjastatud „Külajuttudes” avaldatud versioon, millel põhinevad kõik hilisemad väljaanded ja viimase saja aasta üldine ettekujutus „Maimust”. Rangelt võttes ei väljenda see siiski mitte autori viimast tahet, vaid pigem Noor-Eesti esteetilisi hoiakuid. „Külajuttude” toimetaja Friedebert Tuglas töötas teksti uue väljaande jaoks põhjalikult ümber, sest Kitzberg ise ei tahtnud seda teha, aga palus toimetajal „julgesti ja ohtrasti punast tarvitada ja kõik maha tõmmata, mis sääl ilmaaegist ja vananenut on” (Tuglas 1935: 317).

Kuigi „Maimu” ilmus alles 1892, oli Kitzberg teose ainega tegelenud juba pikemat aega. Oskar Ojasson leiab „Maimu” esimesi jälgi 1877. aastal ilmunud Eesti Postimehe lisalehest, kus kirjeldatakse Karksi lossikiriku varemeid (Ojasson 1935: 312; Kitzberg 1877); aasta hiljem ilmus seesama kirjeldus veidi lühendatult Kitzbergi koostatud pärimustekogus „Kodu-kurukesest” (Kitzberg 1878: 25–27). Ühes vanas vihikus on Ojasson aga leidnud elemente „Maimu” varasemast redaktsioonist, kus on juba olemas teose algus ja lõpp (Ojasson 1935: 314). „Maimu” on kirjutatud ajal, mil Kitzberg elas Karksi kihelkonnas, olles korruga Polli, Pöögli ja Karksi vallakirjutaja (Altoa 1960a: 71). Teise trüki eessõnas tunnistab ta ise tagasihoidlikult, et „Maimu” olevatki „esimeses reas Karksi suguvendadele kirjutatud” (samuti nagu „Kodu-kurukesest”), kuid teatab ühtlasi, et romaani „kava oleks ainult kuuskord nii suures raamatus äratarvitada võidud” (Kitzberg 1893: v). Võime siit järeldada, et Kitzbergil oli teost kirjutades rohkesti allikmaterjale ja külluslikult ideid, mida ta ei suutnud või ei osanud romaanis ära kasutada. Oma mälestustes seletab Kitzberg,

² Siin ja edaspidi minu tõlge.

³ Postimees on praegu Digari kaudu internetis vabalt kättesaadav, viitan seal ilmunud tekstile ajalehenumbri kaudu.

et olevat tollal olnud „agar raamatute ostja [---], aga mul oli see haigus, et kui hää raamatuga kokku juhtusin, seda ka teistele lugeda anda püüdsin [---]”. Tagasi raamatuid enamasti ei toodud, ja seetõttu „peab ümbruses, kus kunagi kord elanud olen, igalpool minu raamatuid leida olema ja nõnda on mul palju haruldast „baltikat”, v. Bock'i, Jegor v. Siversi kirjad ja hulk filosoofilisi raamatuid laiali jäänud”. (Kitzberg 1925: 20) Millised olid Karksis laiali jagatud „filosoofilised raamatud”, seda Kitzberg ei täpsusta, kuid igatahes on ilmne, et neid oli rohkesti ja kaduma läksid just teosed, mis olid avaldanud talle tugevamat mõju.

„Maimu” kui hübriidne palimpsest

Kõik see lubab väita, et „Maimu” on pikaajalise mõtiskluse vili, millesse koonduvad autori ajaloo-, filosoofia- ja mütoloogiahuvi. Sellest tuleneb ka teose ebatavaline vorm, kus ajalugu ja pärimus seisavad külg külje kõrval ja põimuvad katkendlikult fiktsiooniga. Seetõttu on Kitzbergi romaan silmatorkavalt fragmentaarne, meenutades paiguti pigem esseed või selle visandit; teiste XIX sajandi ajalooliste romaanide seas mõjub see küllaltki omapärasena, isegi eksperimentaalsena. Kui lähtuda Georg Lukácsi kunagisest määratlusest, peaks ajalooline romaan olema „ajaloolise reaalsuse luuleline näitamine”, mille käigus esitatakse „ajalooliste olude ja kujude eksistentsi, niisugusena-olemist” (Lukács 1955: 38). Seesugune „luuleline näitamine” ei paista aga olevat Kitzbergi peamine eesmärk, samuti ei püüa ta kontrastselt vastandada „alalhoidlikke” ja „maailma-ajaloolisi” indiviide (Lukács 1955: 60), kellest esimesed tajuksid ajaloosündmusi ebamugavustena, teised aga püüaksid rahvast juhida. „Maimu” ei ole mingil juhul „progressi ajalooline õigustus” (Lukács 1955: 60), kuid see ei ole ka selle vastand, „keskaja apologetiline ülistus” (Lukács 1955: 65). Pigem on tegemist teatava kogukonnakeskse nägemusega, millele on antud ajaloolise jutustuse vorm.

Tänapäevastele määratlustele vastab „Maimu” siiski märksa paremini. Nii on Ann Rigney pidanud ajaloolise romaani põhiliseks žanritunnuseks hübriidsust: just seetõttu on see tekitanud „teoreetilist hämmingut niihästi ilukirjanduse kui ka ajaloo teoreetikute seas” (Rigney 2001: 16). Rigney leiab, et olemusliku hübriidsuse tõttu pole ajalooline romaan kunagi autonoomne kunstiteos. Siit lähtudes võiks ka väita, et Kitzbergi teos viib ajaloolise romaani loomupärase hübriidsuse lihtsalt äärmise piirini, olles „hübriidsest veel hübriidsem”. Niisama täpselt sobib „Maimu” iseloomustamiseks Tom Braggi sõnastatud „palimpsesti paradigma”, mille algse idee pakkus juba 1874. aastal välja Friedrich Nietzsche oma „Ajakohatutes vaatlustes”. Ajalooline romaan kui palimpsest – või polüpsest⁴ – ei seo omavahel mitte ainult ajalugu ja väljamõeldist, vaid koondab palakesi paljudest teistest žanritest – luulest ja näitekirjandusest, ballaadidest, legendidest ja muistejuttudest.

⁴ Nietzsche pakub palimpsesti mõiste kõrval välja ka neologismi *polüpsest*, et paremini iseloomustada mineviku mõistmise mitmekihilisust (Nietzsche 1988: 266). Kahjuks on see sõna välja jäänud R. J. Hollingdale'i ingliskeelsest tõlkest (Nietzsche 1997: 73), millele Bragg ilmselt toetub.

Kuna ajalooline romaan näib tihti olevat kokku pandud fragmentidest, mahatõmbamistest ja pealekirjutustest – see on tekst, kus segunevad ja põimuvad kõikvõimalikud tähendused, pinnapealsed ja rudimentaarsed –, peab jutustuse palimpsesti teataval määral dekodeerima, et sealt tähendusi välja lugeda. [---] Romaanikirjanik komponeerib ühtaegu esiplaanil olevat narratiivi ja samas ka fragmentaarseid, osaliselt tuhmunud palakesi selle veerel, nii et tulemuks on järeletehtud või võltsitud žanriline palimpsest. (Bragg 2016: 14)

Kui mõistame ajaloolist romaani hübriidse palimpsestina, on Kitzbergi „Maimu” justkui selle žanri musternäide: erinevalt peavoolust pole siin aga tegu mitte varjatud ja implitsiitse, vaid avaliku ja eksplitsiitse hübriidsusega. Eriti iseloomulik on Kitzbergi katse kõrvutada müütilist kohapärimust ajalooliste teadmistega, ladudes nende ümber mosaiikse armastusloo. Neid kolme heterogeenset kihti pole ta kokku sulatanud, jättes ülemineku kohad selgesti nähtavale – kuid tänapäeval oleks mõttetu seda autorile ette heita, sest just see annabki teosele ainulaadse, erinevaid vaatepunkte rinnastava ja vastandava jõu. Tähelepanuväärne on seegi, et Kitzberg ise kaitses oma romaani hübriidsust tolaeagsete vahenditega nii, kuidas oskas. Teise trüki eessõnas väidab ta kõigepealt, et „Maimu” olevat „arvustamisel eeskombel ajalooliste jut[t]ude hulka arvatud”, kuigi tegelaste seas pole ühtki ajaloolist isikut; seejärel liigitab ta teose „muinasjutuks”, mööndes küll, et kui tahetakse „ühte muinasjuttu kirjandusliselt tarvitada, siis peab selleks ikka mõni ajajärk võetama”; viimaks aga kuulutab, et tegu polevatki kunstiteosega, sest „[k]unstimõõtu „Maimu” külge panna ei või” (Kitzberg 1893: iii–iv).

Võime seega väita, et Kitzbergi kavatsusi pole tänini päriselt mõistetud. Nii on see hoolimata autori enda läbipaistvast selgitusest: 1) „Maimu” pole „ajalooline jutt”, 2) vaid minevikku paigutatud muinasjutt, 3) mis ei taotle kunstipärasust, 4) vaid pärimuse meenutamist ja mõtestamist. Tänapäeval võiks ka öelda, et Kitzberg ei orienteeru mitte historiograafiales, vaid pigem sellele, mida Maurice Halbwachs nimetas kollektiivseks mäluks: „Kollektiivne mälu ja ajalugu ei ole üks ja seesama. [---] Ajalugu algab alles seal, kus lõpeb traditsioon, sotsiaalse mälu hääbumise ja lagunemise momendil.” (Halbwachs 1997: 130) Kitzbergi soov oli kohalikku pärimust „uuesti elavaks õhutada” (Kitzberg 1893: v), ja see õnnestus tal loodetust märksa paremini. Kirjandusloolasi pole see kaitsekõne paraku mõtlema pannud. Nii arvab Mihkel Kampmaa, et kuigi teos „ajaloolise tõe illusiooni äratav ja muistse aja vaimust hõõgab”, vaevab seda „paiguti kahvatu iseloomude joonistus”; eriti häirib Kampmaad romaani eksperimentaalne, esseistlik laad: „Vahel võtab jutustaja ajaloolase kombel arvamisi ja tõendusi jutustuse vahele, millest mulje saame, nagu hakkaks näitleja publikumiga juttu vestma” (Kampmann 1923: 57–58). Marta Sillaotsa lühike Kitzbergi-käsitlus läheb „Maimust” üldse mööda (Sillaots 1925), Villem Altoa aga kurdab ajaloolise külje nõrkuse üle (Altoa 1935: 13, 1956: 515), tunnistades küll viimaks, et Kitzberg polekski saanud ajaloolist tõepära taotleda (Altoa 1960b: 14). Samu seisukohti kordab Cornelius Hasselblatt, kellele on eriti vastumeelne teosesse toodud pärimuslik materjal (Hasselblatt 2016: 337). Lühidalt, „Maimu” nõrkusteks peetakse järjekindlalt just neid omadusi, mis muudavad teose huvitavaks ja eksperimentaalseks ning mis ilmselt olid ka tema populaarsuse põhjuseks.

Järgnev käsitlus lähtubki eeldusest, et eksplitsiitne hübriidsus ja palimpsestlikkus on Kitzbergi teose tugevad küljed, võrreldes teiste kaasaegsete ajalooliste romaanidega, kus hübriidsust osavamalt varjati. Analüüsin Kitzbergi teost kolmest aspektist. Esiteks huvitab mind „Maimu” mütoograafiline külg, kus selge pärimuslik aine paigutatakse lõdvalt kujutatud ajaloolisse konteksti. Kitzbergi anakronismid pole seejuures olulised, sest tegu pole ajalookirjutuse, vaid kollektiivse mälu värskendamise katsega – pealegi on anakronism ajaloolistes romaanides tavaline ilming.⁵ Teiseks on vaatluse all „Maimu” religioosne sisu, seal silmanähtavalt tärkav uuspaganlik idee, mille juures seni on esile tõstetud tugevat antiklerikaalsust (Altoa 1960a: 105; Hasselblatt 2016: 337) või rõhutatud, vastupidi, esivanemate kultusega sobimatut kristlikku meelust (Ojasson 1935: 364). Siinkirjutaja on seisukohal, et „Maimu” ongi programmiselt uuspaganlik romaan ja selle peamiseks tunnuseks on vana ja uue usundi ühendamise püüd. Kolmandaks tahan tähelepanu juhtida „Maimu” jutustusse peidetud kogukondlikule utoopiale, mis osalt tuleneb müütilisest aimest ja uuspaganlikust ideest, osalt aga ilmub iseseisva väärtusena, viidates ühtaegu XVIII sajandi valgustusfilosoofiale, romantilisele minevikunostalgiale ja modernsuse pealetungist tingitud „kadunud kogukonna” otsingule.

Pärimus ja intertekstuaalsus

„Maimu” on minevikku projitseeritud müüt. Selle tõsiasja mõistmine asetab Kitzbergi teose hoopis uude valgusesse, sest mütoograafilise katsena on see omas ajas särav ja silmapaistev. Müütiline aine tuuakse sisse juba neljandas peatükis, pealkirjaga „Vanapagan”, kus koopa kirjeldusele järgneb selgitus:

Rahvasuus hüütakse koobas Mäkitse (Mägiste) põrguhauaks ja räägitakse, et temas ennevanasti vanapagan elanud ja säälnud oma veidraid tempusid teinud. Pärast, kui ristiusk meie maal võimust võtnud ja juba lapsed karja hoides Jumala sõna laulusid laulma hakanud, ei ole vanapagan seda pahandust

⁵ „Maimu” kõige suuremaks anakronismiks on peetud nõiaprotsessi ja nõia põletamist XIV sajandil (Ojasson 1935: 362). Vanimad andmed Eesti nõiaprotsesside kohta pärinevad tõepoolest alles XVI sajandi lõpust, olles ühtlasi esimesed teated surmamõistetutest (Uuspõu 1938: 157). Siiski on raske pidada seda põhimõttelise tähtsusega eksimuseks ajaloolises romaanis. Esiteks pole sel mineviku mäletamise seisukohast määravat rolli, kui võrd kollektiivses mälus „pole selgeid eraldusjooni nagu ajaloos, vaid üksnes ebakindlad ja korrapäratud piirid, sest minevikku pole enam olemas, sellal kui ajaloolase silmis on [olevik ja minevik] ühtviisi reaalsed” (Halbwachs 1997: 134). Niisugune väidetav anakronism pigem kinnitab Kitzbergi orienteerumist kollektiivse mälu pidevusele ja mitte kronoloogiliselt hakitud ajaloole. Teiseks polnud nõiaprotsess tollal sugugi võimatu. Juba XIV sajandi algusest on teada mitu nõiaprotsessi Prantsusmaal, Inglismaal ja Iirimaal (Demos 2009: 26–27). 1435–1437 on Baselis kirja pandud inkunaabel „Formicarius”, mille nõidust käsitlev peatükk põhineb kohtunik Peter von Greyersi ja Eviani inkvisiitori suulistel seletustel; mõlemad olid ise hulga nõidu tuleriidale saatnud ja Greyers viitab muuhulgas protsessile, mis olevat toimunud 1375. aastal (Ginzburg 2009: 84–85). Seega pole rangelt võttes tegu anakronismiga, vaid üksnes tõsiasjaga, et Eestis puuduvad sellekohased teated. Maimu üle peetaval kohtuprotsessil, mis peaks romaani järgi toimuma 1370. või 1380. aastatel, pole küll dokumenteeritud vastet, kuid selle ajaloolist võimalikkust ja kirjanduslikku tõepärasust ei saa Euroopa laiemale taustal ometi eitada.

enam väljakannatada suutnud, vaid ära läinud. Minnes olla ta veel sajanud: „Kadugu tüdruku häbi ja härjakasv!” – Sest ajast ollagi härjakasv kängus ja tüdrukud ei olla enam nõnda karsked ja kasinad kui enne. (Kitzberg 1892, 118)⁶

Pärimusest saab siin jutustuse liikumapanev jõud: vanapagan on uue võimu eest pakku pugunud rahvavanem Venda, kes ennast koopas varjab ja on sinna sisse seadnud toreda elamise. Rahvasuus levivast jutust saab aga ebausku, mis seostab paika haiguste ja surmaga:

Mitugi meest, isegi rüütli, olivad jahil käies sääl mõistmata viirastusi näinud ja ebausku vanapagana ja kuradi sisse sakslastel ei puudunud. Keegi ei usaldanud asja põhjust uurima minna: nõnda sai tähendatud mets viimati nii kardetavaks kohaks, et keegi rüütlistest ei öösel ega päeval sinna sisse minna ei tahtnud. Kardeti isegi iga murtud oksakesest hädaohtu ja haigust algavat. (Kitzberg 1892, 118)

Siin ilmub tegelikult nähtavale kolm erinevat pärimuslikku kihti: 1) nõiutud mets, 2) koopad kui sissepääs allilma, 3) müütilise ürgolendi lahkumine uue aja saabudes. Nõiutud metsa motiiv on omane keskaegsetele rüütliromaanidele ja mängib tähtsat rolli Torquato Tasso eeposes „Vabastatud Jeruusalemm”, mille 13. laulus samuti on juttu metsast, kust keegi ei julge oksaraagugi võtta (V stroof); rüütli ei hooli sellest, mistõttu nõid Ismeno (*mago*) paneb kurivaimud metsa valvama, lugedes üle kõik puud (VIII stroof) (Tasso 1961: 184–185). Kitzberg on selle motiivi ilmselgelt ümber pööranud: Venda ei ole nõid, aga aitab kuuldustele kaasa, „kavalal kombel võraid inimesi hirmutades ja kõiksugu veidraid tempusid tehes selle eest, et seda juttu põhjendatuks arvati” (Kitzberg 1892, 118); nii kaitseb tema varjupaika metsas rüütli eneste ebausku. Motiiv on sedavõrd tassolik, et seda võiks pidada isegi varjatud allusiooniks: okste murdmist puudutav fraas võiks pärineda Johann Diederich Griesi saksakeelsest tõlkest (Tasso 1885), mis ilmus esmakordselt aastatel 1800–1803, kuid oli tuntud ka sajandi teisel poolel. Muidugi võis folkloorist huvitunud Kitzberg teada ka eesti hiiepärimust, kus pühast metsast okste murdmine mõnikord on tabu ja võib kaasa tuua karistuse (Remmel 1998: 27; Kütt 2007: 190–192). Sellisel juhul oleks okste murdmine Mägiste metsas topelt kodeeritud, viidates ühtaegu rüütlikirjandusele ja suulisele traditsioonile: rüütli jaoks on mets tontlik ja pahaendeline, mistõttu sealt ei tohi midagi kaasa võtta; eestlaste jaoks on mets aga püha ja elus, mistõttu seal ei tohi puudele viga teha.

Niisama jõuliselt tõlgendab Kitzberg ümber koopa kui allilma sissepääsu kujutelma. Venda on kujundanud „vanapagana koopa” mugavaks maa-aluseks korteriks, kus pole midagi õudset, küll aga on kasutatud ettevaatusabinõusid sissepääsu varjamiseks:

⁶ Siin ja edaspidi tsiteerin esmajärjekorras „Maimu” Postimehes ilmunud versiooni, sest Tuglase redigeeritud tekstis on paljud võtmelised momendid kaotsi läinud. Kuna käesolev tõlgendus lähtub Kitzbergi algsest kavatsusest, olen seda mõnikord (kuid mitte alati) võrrelnud Noor-Eesti kirjastatud versiooniga, et tuua esile erinevusi.

Venda koobas oli juba õieti elatav ruum, isegi ahi ja keedukoht ei puudunud säääl sees, kuna suits läbi puutoru maa alt koguni teisele kohta kaugele välja viis. Seinad ja põrand olivad puhas kuiv liiv ja koopa suu oli nõndaviisi ära seatud, et teda sissetungiva külma ja kurja ilma vastu [ära]varjata võis. Koopast läbijooksva hallika oli Venda niiviisi kinnimüürinud, et see niiskust ei andnud, enne kui väljas koopa suu ees päevavalgele pääsis. Teeradagi ei viinud koopasse, esimesed sammud koopast välja ja koopasse sisse tulivad läbi vee astuda, kuhu jälgi ei jäänud. Laed ja seinad koopa sees olivad täis kuivama pandud rohtusid, juurikaid ja marjavarsti, mida Venda oma rohtudeks tarvitas, siin ja säääl kõlkusivad kuivanud metsloomade nahad, mis kauba jaoks valmis hoitud. Ka lauakene ja nikerdatud seljatoega põdrasarvest istmed ei puudunud. (Kitzberg 1892, 118)

Koobas kui eksiil, ebasoodsate poliitiliste olude sunnil valitud varjupaik on ajaloolisele romaanile iseloomulik motiiv. Esimene selline koobas ilmub abee Prévost' romaanis „Cleveland” (1731–1739), kus peategelane end koos emaga varjab. Koobast kutsutakse Rumneyhole'iks ja selle kirjeldus sarnaneb väga Venda koopaga Kitzbergi romaanis. Koopa ümbrus on asustamata, sissepääs kitsas ja koopasuust voolab välja allikas, mille läte on teadmata: „Loodusliku võlvina laskub kaljune lagi mõnikord nii madalale ja allika servad on kohati nii järsud, et ohutult edasi minna ei saa. Aga vasakule ja paremale viivad nii avarad ja kõrged maa-alused käigud, et tuleb lakkamatult imetleda loodust, kes teab-miks on vorminud need tohutud saalid, kust nüüd läbi võib jalutada.” (Prévost 1810: 69) Eluruum asub ühes tagumises koopas ja on küllaltki mugav, kuna välisõhk sinna otse ei jõua ning ruumis valitseb „otsekui igavene kevad” (Prévost 1810: 69–70). Mägiste koopa sarnasust Rumneyhole'iga vähendab muidugi asjaolu, et Prévost kujutleb koobast, mis asub Inglismaal, Kitzberg aga kirjeldab paika, kus ta on korduvalt käinud; nii mõjub Kitzbergi loodud pilt veidi realistlikumalt. Siiski on kirjanduslik kujund hämmastavalt sarnane, isegi sümmeetriline. Cleveland kasvab koopas üles koos oma emaga, Maimu koos oma isa Vendaga; Cleveland lahkub koopast pärast ema surma, kui on kohanud Fannyt, kellesse ta armub; Maimu viiakse koopast jõuga ära, kui ta on pärast isa surma abiellunud munk Bernhardiga. Oluline pöördepunkt mõlemas romaanis on hetk, kus kangelane saab teadlikuks väljaspool toimuvast ja „kaotab ajaloole oma süütuse”; niihästi Prévost'd kui ka Kitzbergi näib „ühtviisi köitvat nii ajaloo käest pagemine kui ka ajaloo lõksu langemine”, nagu Richard Maxwell (2009: 33) Prévost'd iseloomustades väidab. Märkimisväärne on koobaste utoopilise ruumi lähedus üksiku saare atmosfääriga, millele Prévost' puhul ongi osutatud.⁷ Koobas on ajaloolise romaani kõige utoopilisem paik: koopasse pagetakse ajaloo õuduste eest, kuid ühtlasi võib koopas sündida midagi uut, millele ühiskonnas veel kohta ei ole.

⁷ „Lugeja, kes on tuttav XVIII sajandi imaginaarsete reisikirjadega, võib Rumneyhole'i kirjeldustes hõlpsasti märgata utoopilise topograafia sagedasi tunnuseid: mägine maastik, järsud kaljuseinad, mis eraldavad õnneliku maa välisest reaalsusest, sellest tulenev ligipääsu ohtlikkus ja seos mingi äärmusliku juhtumiga, nagu laevahukk, juhul kui utoopia on paigutatud tundmatule saarele” (Principato 1993: 305).

Vanapagan kui müütiline ürgolend

„Clevelandi” saksakeelne tõlge ilmus Berliinis juba 1736–1740, mistõttu pole võimatu, et mõni hilisem väljaanne jõudis Karksi-perioodil Kitzbergi lugemislauale. See seletaks mõnda sümmeetrilist sarnasust ja koopas valitsevat utoopilise eksiili atmosfääri. Kuid seegi motiiv on Kitzbergil pärimuse kaudu topelt kodeeritud. Vanapagana koobas on tema eluase, kuid ühtlasi sissepääs allilma: tegu on müütilise ürgolendiga, kes kuulub ühte teise, ristiusueelsesesse (ja seega modernsuse-eelsesesse) aega, olles ennemuistse aja ja tänapäeva ühenduslüliks. Kitzbergi enda seletus vanapagana-pärimusele on leebelt euhemeristlik ja põhjendab hästi, miks müüdist on saanud jutustuse liikumapanev jõud. 1889. aasta veebruaris saatis ta „Maimu” käsikirja lugemiseks ja hindamiseks Jakob Hurdale, esitades kaaskirjas oma oletuse pärimuse lätete kohta:

Kas olete selle peale tulnud, mis tähendus sõnal „vanapagan” võib olla, kes alati põrguhaudades, kuristik[k]udes ja n. e. elavad? Mina arvan: Vanapaganad olivad vanad Eestlased, kes ristiusku vastu ei võtnud ja üksikutesse kohtadesse ärapõgenesivad. Nemad ehk tegivadki seal veidraid tempusi, et neid oma urkades rahule pidi jäetama. Siis üteldi esi otsa: „Seal elab üks vana pagan (kes kristlane ei ole), pärast tegi luule ja ebausku vanapaganast kuradi. (Ojasson 1935: 316)

Kitzberg on siiski ettevaatlik ja kõneleb siin ainult sõna päritolust, väitmata, et kogu vanapagana-pärimus olekski just nõnda tekkinud. Selge on see, et ürgolendi lahkumise müüt sisaldab palju enamat: tegemist on piiritõmbamisega kahe ajastu vahele, mis on üks püsivamaid müütilisi motiive ja leidub kõige vanemates kultuurides Põhja-Ameerikas, Aafrikas ja Austraalias. Ühele poole jääb müütiline esiaeg, mil praegune kosmiline kord veel ei kehtinud, teisele poole nüüdisaeg, kus on kindlad reeglid, kuid ka mitmeid kosmilisi vigu. Ürgolendi lahkumine (ja vahel ka needus) on üks selgemaid märke, et muistne loomisaeg on läbi saanud: sellest veel kindlam on vaid tõsiasi, et loomad ei oska enam rääkida, mida Claude Lévi-Strauss pidas kõige tähtsamaks müütiliseks motiiviks (Lévi-Strauss, Éribon 2001: 193). Lahkumine on isegi täpsem piir kui suur veeuputus, sest paljudes kosmoloogiates võib müütiline loomisaeg ka pärast veeuputust mõnda aega edasi kesta, ehkki eelnevasse aega projitseeritakse lennukaid kujutelmi, nagu näiteks pärimus veeuputuse-eelsest tarkadest (Annus 2007). Kitzbergi esitatud müüdi kõige lähem paralleel on Väinämöise lahkumine „Kalevalas” pärast seda, kui Virokannas on ristunud Marjatta poja (st Jeesus) Karjala kuningaks. Väinämöinen lubab siiski tagasi tulla, aga alles aegade lõpus, kui praegune ajastu läbi saab ning kuud ja päikest enam ei ole: ta lahkub vaskses venes, minnes kuhugi ülailma. (Lönnrot 1975: 724–725) Kuhu läheb Mägiste vanapagan, ei ole Kitzbergi toodud teates öeldud, aga maa peale ta ilmselt ei jää. Kuna koobas on allilma sissepääs, on tõenäoline seletus, et vanapagan läheb tagasi allilma, kust ta on tulnudki: koopas elades on ta seega toiminud allilma valvurina ja võib-olla sidepidajana.

Venda samastamine vanapaganaga lubab Kitzbergil teha kaks olulist käiku. Esiteks saab ta nii välja pakkuda oma euhemeristliku teooria, mille järgi „Vanapaganad olivad vanad Eestlased, kes ristiusku vastu ei võtnud

ja üksikutesse kohtadesse ärapõgenesivad” (Ojasson 1935: 316). Teiseks aga omandab rahvavanem Venda müütilise mõõtme, temast saab muistse olemise jätkuvalt püsiv järelpilt, monumentaalne meenutus. Koopas Venda surra ei taha, kuid õnnistab ja neab siiski: „Minu õnnistus olgu mu rahvaga, minu ära needmine saagu sakslastele” (Kitzberg 1892, 122). Kitzberg ei ütle, kuhu Venda maetakse, kuid annab järgmise pärimusteate:

Vanapagan tahtnud põllemäelt kuni Mägiste põrguhauani kivi silda üle oru ehitada. Kui ta esimese põlletäie kividega põllemäele jõudnud, laulnud kukk ja vanapaganal kukkunud hirmuga kivid põlle seest maha ning sild jäänud ehitamata. [---] Tõepoolest on koht oma kivilademikuga vististi vana, muistse aja matusekoht, nagu neid siin ja säääl leida. (Kitzberg 1892, 122)

Nii on Venda seotud veel teisegi müütilise motiiviga: tema hauakohalt kulgeb mõtteline sild ürgolendi koopani. Müütiline sillaehitus, mis kunagi aktuaalselt ei teostu, pole lihtsalt „silla projekt”, vaid kehastab nähtamatut ühendusteed, mis virtuaalselt eksisteerib ikkagi sillana (Krull 2016: 302–303). Püha mägi on müütilises ühenduses püha koopaga, mida Kitzberg järgnevalt nimetab maa-aluseks Eedeniks, sest nüüd kolib sinna noorpaar: Maimu ja munk Bernhard, kelle abielu kehastab juba uut religioosset ideed. Nähtamatu sild kuulub aga muistsesse universumisse ja kujutab endast kõige otsemat teed esivanemate ilma, vanapaganate valdustesse.

Kitzbergi uuspaganlik programm

Kirjandusloolased on sageli esile tõstnud „Maimu” tugevat religioosset värvingut (nt Ojasson 1935: 365). Seejuures jääb aga ebaselgeks, kas see religioosus on kristlik või mitte, sest romaan võimaldab mõlemat tõlgendust; tött öelda ei saa ühemõtteliselt mõista isegi seda, kas Kitzberg suhtub ristiusku jaatavalt või eitavalt. Eitavat suhtumist rõhutab kõige tugevamalt Villem Altkoa oma suures monograafias. Ta imestab, mis võis anda „muidu nii mõõdukale Kitzbergile tõuke sääraseks teravaks rünnakuks”, ja oletab Carl Robert Jakobsoni ideede mõju (Altkoa 1960a: 105). Jakobsoni mõju ei saa tõepoolest salata, sest nagu Kitzberg ise oma mälestustes kirjutab, oli Jakobson 1870. aastate lõpus lakkamatu intellektuaalse diskussiooni allikas: „Kui kaks inimest kokku juhtusid, ei olnud säääl muust juttu kui Jakobsonist ja „Sakalast”. Inimesed läksid kodust, et üksteisega kokku saada ja Jakobsoni ja „Sakala” üle kõnelda; kus juba kaks olid, sinna kogus ka teisi, – majadesse ja maanteele kogus inimesi salka, et Jakobsonist rääkida, end temast vaimustada.” (Kitzberg 1924: 144–145) Siiski ei seleta see Kitzbergi hoiaku tavatut ambivalenttsust, sest eituse kõrval lööb niisama jõuliselt välja ka jaatus. Jaatusega seoses tõuseb esile kaks olulist momenti: üks neist on kristlik soterioloogia, Jeesuse kuulutatud evangelium, teine aga kristlik külakogukond. Kogukonnale viitab juba teose alguses „väikese valge kiriku torn”, kust pühapäeva hommikul „kellahääl pühali-kult alla laenetab, edasi virvendab, kuni ta kaugusesse kaob, kui kirikulised vaga südamega kiriku poole tõttavad” (Kitzberg 1892, 114); kogukonna kriis ongi õigupoolest „Maimu” peidetud põhiprobleem, mis ajaloolised, filosoofilised

ja mütoloogilised küsimused omavahel ühendab. Kristliku soterioloogia toetamisest hakkab aga paradoksaalsel kombel välja kasvama ristiusu eitamine. Kristlus on nimelt vallutajate ideoloogia, mille eesmärk on õigustada koloniseerimist ja põhjendada rahva maksustamist. Kuna ristijad ei mõista kohalikku keelt, pole rahval kristlusest mingit kasu, sest „õndsaks tegevast armuõpetusest” ei tea nad midagi. „Nõnda oli ristiusk eestlasele alles ainult ristiks” (Kitzberg 1892, 114). Eriti vaenulik on Kitzberg kristluse destruktiivse külje suhtes, mis vana kultuuri valimatult hävitab.

Kiiresti valmistati üleüldse hulgana ristimise vastu, aga õpetusest enne ja pärast ristimist ei olnud kõnetgi. Preestrid hävitasivad ainult eestlaste endiste jumalate hiied ja ohvri asemed ära ja ütlesivad Eesti endiste jumalate teenistuse kuradiorjamise olevat, aga sellepääle nad ei mõtelnudgi, rahva mõistust ja südameid ristiusule selgeks ja soojaks teha. Välimised kombes ja pruugid olivad pääasjaks saanud. Keda ristitud oli, seda arvati ristiinimeseks. (Kitzberg 1892, 115)

Just vana ja uue vastanduses ilmnebki esmakordselt Kitzbergi uuspaganlik programm. Selle sissetoomine on autoril hoolikalt läbimõeldud, nähtavasti on tegu kaua küpsenud ideega. Kitzbergi omaaegse sõbra Jaan Rootsi meenutuste järgi olevat Kitzberg „Maimut” kirjutanud „kindlasti aasta, kui mitte rohkem; ja ta olevat seda ümber töötanud mitu korda” (Ojasson 1935: 315). 1888. aasta märtsis on ta Jaan Jungilt palunud kirjutada teosele „ilus ajalooline ja nõia usuline järel sõna” (Ojasson 1935: 316). Kiri näitab selgelt, et Kitzberg on teost kavandanud teatava uuspaganliku manifestina, mille „nõia usulised” eeldused võiks keegi asjatundja täpsemalt välja tuua. Miks Jung seda palvet ei täitnud, võime praegu üksnes oletada.

Kui „Maimu” on manifest, võib selle põhilise kava kokku võtta kolme teesiga: 1) munga ja looduslapse abielu on kristluse ja paganluse sümbolne liit; 2) ajaloo käigus vahetavad uus ja vana kohad ning vanast saab jälle uus; 3) ambivalentsus on taotluslik, sest nii saab narratiivsete vahenditega väljendada kadunud kogukonna otsingut. Maimu ja Bernhardi abielu on Kitzbergi „uuspaganliku evangeeliumi” mõistmiseks võtmeline, sest seda valmistab ette pikk hermeneutiline protseduur, mille kestel mõlemad püüavad teineteist mõista. Bernhardi teadvus on ajalooline. Kui Maimu küsib: „Kas saksad on need, kes eestlasi rõhuvad?”, vastab Bernhard: „Sakslased on need, kes eestlasi äravõitsivad ja – see kes allaheidetud, peab hääks võtma, mis võitja temale pääle paneb.” (Kitzberg 1892, 121) Maimu teadvus on ajaloo puutumata, ta on „rikkumata looduse-laps looduse süles”, kelle maailmanägemine on pigem müütiline: „Ristiusust ja oma ema kurvast loost ei teadnud ta midagi, sellest ei kannatanud isa süda temale rääkida. Seda enam teadis ta oma esivanemate luulelisest usust, Vanaisast, Ukust, Taaralaste õnnepäevadest, Kalevipojast ja Eesti vägimeestest, nende vägevusest, vahvusest, ja tarkusest.” (Kitzberg 1892, 118) Kuuldes Bernhardi ladinakeelset laulu, küsib Maimu mungalt: „[M]iks ei tarvita sa sõnu, kui sa laulad?” Talle on tuttav vaid müütiline linnukeel, mida Bernhardi arvates „ei oska keegi” (Kitzberg 1892, 121). Bernhard läheneb Maimu uskumustele nagu võrdlev usundiloolane, kõrvutades neid talle tuntud religioossete ideedega, Maimu seevastu võtab kristluse lihtsalt

omaks: „Bernhard oli oma sõbrannale uuest – ristiusust rääkinud, oli Maimu usku endiste Eesti jumalate, Vanaisa, Tara ehk Uku sisse, Kristuse usuga võrrelnud ja kõrvu seadnud – neid oli Kristuse armukuulutava usuga, põhjendatud Jumala ja inimeste vastastiku armastuse pääle, täitsa tuttavaks saanud. Uus usk näitas temale ilus, armas ja arusaadav.” (Kitzberg 1892, 121)

Rahvavanem Vendast saab Kitzbergi romaanis esimene vanapagan, munk Bernhardist aga esimene uuspagan. Kui Bernhardi hakatakse süüdistama Maimu äranõidumises, peab ta Annemäel vanematekohtu ees pika kaitsekõne, kus ta oma usulised tõekspidamised selgesti esitab:

Küll olen mina sündimise poolest eestlane, aga – minu isa ja mina sattusime vangi kui mina alles veel laps olin. Kloostri, uue – ristiusu süles olen ma üleskasvanud ja meheks saanud. Ma ei ole mitte oma isade usust äralangenud, sellest, Eesti endisest usust olen ma alles siin, selle minu naese läbi, tõsiseid teadusi saanud. Mina ei põlga Teie usku. – Teie usute Vanaisa sisse, mina niisamati – kõige taeva ja maa looja Jumala aga [*sic!*] ja tema püha Poja sisse, kes inimeste pattusi kandes ristipuu pääl suri, et ükski kes tema sisse usub, ei pea hukka saama. Kus on vahe? Mõlemaid uskusi ühendab see põhjusemõte: kardada Jumalat ja armastada ligimest. Aga – seda rahu, seda magusat troosti-tundmist, mis usk Kristuse sisse langenud ja eksija inimese südamesse toob, mis ütleb, et ükski kes tema sisse usub ei pea igavest surma surema vaid õndsaks saama, – seda teile teie usk ei too. (Kitzberg 1892, 125)

Kohtuasi on siin konstrueeritud kristliku teoloogia põhjal: Bernhardi süüdistatakse, et ta olevat „oma isade usust äralangenud”, tema aga eitab seda, seletades, et õppis seda tundma alles tänu Maimule. Vanapaganlik teoloogia oleks justkui kristlike arusaamade peegelpilt: usust taganemise pattu ei saa olla, kui „paganlikku evangeeliumit” veel pole kuulnud, järelikult on Bernhard süütu. Seevastu Bernhardi enda filosoofia läheb kristlikust teoloogiast oluliselt lahku. Bernhard ei põlga vanapaganlikku usundit, vaid tahab seda üksnes kristliku soterioloogiaga täiendada; ühtlasi eraldab ta religiooni ideoloogiast, feodaalsest seisusteühiskonnast, muutes oma kristluse-versiooni pigem vabastusteoloogiaks. Bernhardi maailmavaade on põhimõtteliselt uuspaganlik, sest tema arvates ei pea eestlased vanast religioonist loobuma ning seda eitama – vastupidi, kristlike ideede varal võiks see hoopis täiustuda, jõudes uue sünteesini. Seesugust arusaama religioonist, kus erinevaid usundeid vaadeldakse võrdsetel alustel kui inimvaimu loomingut, nimetas Mircea Eliade hiljem „uueks humanismiks” (Eliade 1969: 1–11).

„Maimu” ja Jean-Jacques Rousseau „Émile”

Romaani nimategelane Maimu paistab esialgu olevat lihtsalt vanapaganluse ja uuspaganluse vaheline ühenduslül. Oma isalt Vendalt saab ta kõik pärimuslikud teadmised: „Ilma märgid, kuu-loomine, taevatahtede nimed, nende tähendused ja seisukoht, olivad temale teada, kui viis sõrme, nende käigist oskas tema aega arvata parem kui kellegi tunnikella järele – öösel; päeval tundis ta aega päikese seisust, iseenese varju pikkust labajalaga mõõtes. Loo-

dus oli temale uur ja kompass.” (Kitzberg 1892, 118) Bernhardi kaudu õpib Maimu tundma kristlust, omandab ajaloolisi teadmisi ja võiks saada uuspaganliku kultuuri elavaks kehastuseks, kui teda enneaegu kinni ei võetaks ja tuleriidal ära ei põletataks. Kitzbergi mõttekäik näib aga olevat keerukam. Maimu ei ole mitte juhuslikult „looduse-laps”, tema kasvatuse kujutamist romaanis on ilmselgelt mõjutanud Jean-Jacques Rousseau „Émile” (1762), millega Kitzberg mõne tõlke või muganduse kaudu kindlasti tuttav oli.⁸ Maimu kasvatus sarnaneb märkimisväärselt Émile’i kasvatusega: kumbki neist ei õpi keeli (Rousseau 1997: 154), ajalugu (Rousseau 1997: 156) ega katekismust (Rousseau 1997: 223), küll aga käsitööd, mida Rousseau pidas loodusseisundile (pr *l'état de nature*) kõige lähemaks⁹ (Rousseau 1997: 198, 2002: 151). Émile’i kasvatus on looduskasvatus (pr *l'éducation de la nature*; Rousseau 1997: 78, 2002: 9), ta „saab oma õpetuse looduselt, aga mitte inimestelt” (Rousseau 1997: 160), ning analoogiliselt seletab Maimu kasvatust ka Kitzberg: „Looduse-laps looduse süles. Tema mõistis, mis tal hädasti tarvis, mis tal tarvis ei olnud, seda ta ei mõistnud. Mis isa temale ei mõistnud õpetada, õpetas temale kasuema, Kaski perenaene, aga – looduse-lapseks jääma õpetas teda loodus ise.” (Kitzberg 1892, 118) Kuna Maimu kasvab üles koopas ega puutu välisilmaga kuigivõrd kokku, on ta teatud mõttes puhas leht ja nii saabki loodus segamatult oma tööd teha, eeldusel, et „inimese südames pole algupäraseid pahesid [pr *point de perversité originelle*]” (Rousseau 1997: 138, 2002: 58).

Ühesõnaga, Maimu pole mitte lihtsalt vana ja uut paganlust ühendav lüli, vaid uue inimese prototüüp. Selles mõttes on ta palju enamat kui Venda või Bernhard, kes püsivad oma ajaloolises olukorras, ehkki nad sellega ei lepi. Maimu on kasvanud väljaspool ajalugu ja seetõttu on tal ajaloo ületamise võime. Tänu sellele saab Maimu veel tuleriidalgi nägijaks, ta kuulutab ette Liivi ordu hävingut ja isegi Vene impeeriumi tulekut: „Ma näen kotkast kahe pääga kõrges õhus keeritavat, tema tiibade otsad ulatavad ühest merest teise, ühest maa otsast teise maa otsani, ma näen tema tiibasid üle oma isade v a b a m a a varjavat. Ma näen....”¹⁰ (Kitzberg 1892, 129) Nõnda jääb Maimu kuni lõpuni „ilmsüüta olemiseks”, mis Bernhardile nende esimesel kohtumisel sedavõrd muljet avaldas, et see enesele mõttes hüüdis: „Kui niipalju ilmsüüta olemist pagan on, siis olen mina ise püsti pagan!” (Kitzberg 1892, 120) Maimu puhtus ja süütus on nii ainulaadne, et väljub inimlikest piiridest ja

⁸ Huvi Rousseau vastu oli Eestis märgatav juba XVIII sajandil, kui Tallinnas ilmus kolmeköiteline saksakeelne teostekogu (1779–1782), tõlkijaks Saksamaalt pärit Johann Friedrich Ernst Albrecht (Vinkel 1958: 21–22). 1880. aastateks oli „Émile’ist” olemas mitu saksakeelset tõlget ja mõni neist võis kuuluda isegi Kitzbergi kaotsiläinud „filosoofiliste raamatute” hulka.

⁹ Rousseau „Émile’i” puhul viitan esmajoones Hans Roosi 1930. aastal ilmunud tõlke uuemale redaktsioonile. Tegemist on küll teose tublisti lühendatud versiooniga, mida võiks nimetada ka muganduseks. Sageli kajastab Roosi tõlge omaaegset Rousseau-tõlgendust, mis nüüdseks võib olla vananenud või vaieldav. Seepärast lisasin vajaduse korral prantsuskeelse fraasi, et osutada võimalusele mõista Rousseau teksti avaramalt.

¹⁰ Noor-Eesti redaktsioonis on viide Vene impeeriumile kadunud, kuid vabaduse-ideed rõhutatakse gustavsuitsuliku paatosega: „Ma kuulen maa müdisevat ja õhu värisevat – raskest sõjakärinast. Ma näen hiilgavad vaskussid tuld sülitavat meie rõhujate kindlate linnade ja losside päale, tuld, mis neid ennast ja nende ehitused ära sööb. Ma näen uusi aegu, ilusamaid aegu, vaba rahvast ja vaba maad. Ma näen...” (Kitzberg 1915: 103) Tuglase käe all on Maimust viimaks nooreestlane saanud.

esindab pigem jumalikku mõõdet. Romaani varasemas käsikirjas ongi stseen, kus valge tuvi toob Maimule jumalate sõnumi, meenutades Maarja kuulutamist: „Mis lipendas üle sinaja metsa, kaugel ja veikene kui valge täpikene, siis kui valge liblikas, siis suuremaks ja suuremaks kasvades? Tuikene lendas üle neitsi pea ja jäi silmapilguks tema kohale õhusse lehvutama, enne kui jälle kaugusesse kadus.” (Ojasson 1935: 310) Seda stseeni on Kitzberg Postimeheversioonis pehmenanud, asendades ikonograafilise linnu võrdlusest laenatud olevusega, nii et tuikesest saab „valge liblikas, hiline sügise laps” (Kitzberg 1892, 123). Sellest asendusest paistab aga läbi Kitzbergi algne mõttekäik. Maimu on sedavõrd puhas ja rikkumatu, et teda võib võrrelda jumalaemaga – ja ühtlasi on just tema „tõsine vanapagan” (Kitzberg 1892, 125), st tõeline uuspaganlik vanapagan.

Kaks nõiaprotsessi ja koloniaalne mimikri

Maimu põletamine on Kitzbergi romaani kulminatsioon, kuid ühtlasi ajalooliselt pöördelise tähtsusega sündmus. Juba Maimu vangistamine vallandab kogukonnas kiire teisenemisprotsessi, mida Kitzberg kirjeldab ilmselge irooniaga:

Eestlased aga? Nende ärritatud meelte pääle tuli Maimu kinnivõtmine kui pange täis külma vett, mis kõike kuumust jahutab; nemad saivad vaheajal ime ruttu risti inimesteks. Neil oli sakste kuuldes alati neitsi Maarja nimi suus, nad käisivad hoolega kirikus ja – teol. Lossi laiad väljad tarvitasivad palju teolisi! Rahvasuu teab rääkida: teolisi olnud nii palju, et nende arvu ei ole lugeda jõutud. Õhtul laotud teoliste härjaikked riita ja riidad mõõdetud süllapuuga üle. (Kitzberg 1892, 126)

Imekiire kristianiseerumine ei tähenda muidugi, et repressioonid soodustaksid kristliku religiooni mõistmist. Tegemist on pigem ilminguga, mida Homi Bhabha on nimetanud mimikriks: korratakse koloniaalkultuuri väliseid vorme, ilma neid tegelikult esindamata. Mimikri tähendab vallutajate kultuuri ülepingutatud jäljendamist, nii et tulemus on „peaaegu sama, aga mitte päris” (Bhabha 2004: 122): tekib olukord, kus „fetišeeritud koloniaalkultuur on potentsiaalselt ja strateegiliselt mässuline vastuhagi” (Bhabha 2004: 129), sest ta õõnestab iseenda eeskuju ja ihaldusobjekti. Kogukonna seisukohast märgib mimikri ilmumine aga tõsist muutust, sest varasem autarkiline kogukondlikkus asendub kollektiiviga, kus üksikud indiviidid alluvad hierarhilistele võimuhetetele, mida nad ise pole kehtestanud. Kogukonnast saab kogudus. Selline uut tüüpi ühiskond on hõlpsamini manipuleeritav, kuid ühtlasi potentsiaalselt mässuline.

Kaht vastandlikku võimuhete süsteemi esindavad romaanis kaks vastandlikku nõiaprotsessi. Esimene toimub Annemäel, kus süüalune on munk Bernhard ja kohtumõistjateks vanematekogu, st rahva hulgast valitud kaks-teist vana meest. Enne kohtumõistmise algust pöördub kõige vanem otse kogukonna liikmete poole, et kohtunike sobivust kinnitada: „On kellegil meie, teie kohtumõistjate vastu midagit ütlemist ehk mingit põhjust, auuta teo ehk

äraandmise poolest, mõnda meie seast tagasi lükata, see avaldagu seda nüüd!” (Kitzberg 1892, 124) Bernhard mõistetakse süüst vabaks, aga ta peab pühaliku töötusega vanduma, et rääkis kohtu ees tõtt. Selleks kasutatakse rituaali, mille Kitzberg arvatavasti laenas Adam Oleariuse XVII sajandi reisikirjast: „Võta siit haljendav mätas ja pane oma pää pääle, võta kuiv kepikene oma kätte, ja vannu meile siis, et kui see mis sa ütelnud, tõsi ei ole, siis saagu sinu liha äralagunema nagu see mätas, ja sinu luud ärakuivama kui see kepikene, kui veel Vanaisa päikene nende pääle paistab!” (Kitzberg 1892, 125; Ojasson 1935: 358) Kõik see osutab, et tegu on algupärase anarhilise kogukonnaga, mis tuleb enesega ise toime ega vaja välist sundi. Selline kogukond vastab Rousseau mõistes inimeste algsele ja loomulikule seisundile, kus headus ja lähedus pole veel hävinud; siin on võimalik „puhas eneseläbipaistvus” ja vahetu kommunikatsioon, sest kogukond on iseene jaoks vahetult kohal ja kedagi pole vaja esindada (Devisch 2013: 33).

Teine nõiaprotsess toimub Karksi lossis. Siin on peamine süüalune Maimu, kellelt ei küsita mingit seletust, vaid nõutakse üksnes ülestunnistust: „Tunnista, et sa nõid oled, tunnista, mil viisil sa ennast kuradiga oled kihlanud [---]” (Kitzberg 1892, 126). Kohtunike autoriteeti ei kinnita rahva seast keegi, sest kohalikku kogukonda protsessi juures ei olegi. Kui Maimu end süüdi ei tunnista, põetakse tal pea paljaks ja pannakse ta pühapäeval kirikus häbipinki. Rahvakoosolek Annemäel reageerib sellele protestiga: kõik naised otsustavad oma juuksed maha lõigata. Protestile järgneb repressioon. Pärast jumalateenistust lukustatakse värav ja naised jäävad lossiõue vangi. Iga kümnes jäetakse lossi, et naised väljaastumise eest julmalt nuhelda: „Lossis elanud kuri päalik, see lasknud naestel rinnad ära ja seljapäält rihmad väljalõigata” (Kitzberg 1892, 127). Nii on kohtumõistmine kogukonnast ära lõigatud, kohtu printsiipidel puudub igasugune läbipaistvus ja kohtunike autoriteeti ei saagi kahtluse alla seada, sest siis järgneb karistus. Lossikohus on rikutud ühiskonna äärmuslik näide, headusest ja lähedusest pole siin enam juttugi ja inimese algne süütus hävitatakse institutsionaalsete vahenditega. Valikuline repressioon taotleb kogukonna lõhkumist, pihustamist atomaarseteks indiviidideks, kelle vahel puuduks solidaarsus ja kes alluksid võimule lootuses, et võivad kannatusest pääseda, kui liisk langeb kellelegi teisele.

Anarhistlik utoopia

Indiviidide ühiskond vajab kogudust: kogudus koosneb eksinud lambukesetest, kellele on vaja hingekarjast, et see neid lohutaks ja nende üle valitseks. Kõik sellise ühiskonna liikmed on allutatud seisundis, st nad on faktiliselt orjad ka siis, kui nad on juriidiliselt vabad. Niisuguse ühiskonna areng viib viimaks demokraatiani, mis omakorda suubub neoliberalismi: neoliberalises ühiskonnas on kõik liikmed vormiliselt võrdsed ja vabad, kuid sisuliselt allutatud absoluutsele ekspluateerimisele, sest iga indiviid ekspluateerib nüüd iseennast. (Han 2017: 1–8) Kitzberg ei saanud seesugust arengut ette näha, sest ta kirjutas „Maimu” Vene impeeriumis, kus veel kehtis range seisuste süsteem. Ometi oli see süsteem juba kriisi olukorras, mida väljendasid jõuliselt sotsialistlikud, anarhistlikud ja nihilistlikud liikumised. 1878. aastal

oli Peterburis toimunud Vera Zassulitši protsess kolonel Trepovi tulistamise pärast, kus kaebealune mõisteti õigeks: protsess äratas laialdast tähelepanu ja vallandas arutelu Venemaa olukorra üle (Koni 1977). Kõik see mõjutas kindlasti Kitzbergi poliitilist mõtlemist. Otsene viide Vene impeeriumile Maimu tuleriidakõnes („Ma näen kotkast kahe pääga kõrges õhus keeritavat [---] ma näen tema tiibasid üle oma isade v a b a m a a varjavat.” (Kitzberg 1892, 129)) näitab selgesti, et Kitzberg ei mõtisklenud üksnes kodu-kurukesest, vaid nägi kohalikke probleeme märksa laiemas kontekstis. Maimu kotka-nägemus on ka silmatorkavalt ambivalentne, sest ühest küljest võib seda tõlgendada aupakliku kummardusena keisrivõimu ees (vrd „Seep se Eesti muiste põli / Enne Vene valitsuse / Armu tiiva kaitsemista”, Kreutzwald 1862: 4), teisest küljest aga varjutavad kotkatiivad „isade v a b a m a a”, st maa on langenud Vene impeeriumi alla ja kaotanud taas oma vabaduse. Tegemist on seega järjekordse mimikriga, sest „mimikri diskursus konstrueeritakse ambivalent-suse kaudu” (Bhabha 2004: 122). Samuti on tõlgendatav avalõigus kirjeldatud maastik vagade kirikulistega, mis teose lõpus uuesti silme ette manatakse, aga nüüd juba rõhuga varemotel: ajalugu muutub siin farsiks ja koloniaalkultuuri monumentaalsus muutub vähetähtsaks.

Kitzbergil on meeles mõlkunud anarhistlik utopia, mida ta ei saanud otse kirjeldada, kuid millele ta käepäraste narratiivsete vahenditega ikkagi selgesti osutab. On väga tähelepanuväärne, et selle narratiivi on ta raamistanud müütiliste fragmentidega, muutes jutustuse rõhutatult palimpsestlikuks, isegi polüsestlikuks. Müütiline ja utoopiline mõõde käivad siin käsikäes, need on justkui sama mündi kaks külge. Muidugi pole see enam klassikaline utopia, mille tunnusteks on dogmaatiline ratsionalism, vahendite õigustamine eesmärgi kaudu ja eeldus, et utoopiline visioon on kõigile ühtviisi meelepärane. Aimata võib aga sugulust hilisemate, XX sajandi anarhistlike utopiatega, nagu Ursula K. Le Guini kujutatud Anarres, mida iseloomustab pigem täiuse puudumine (Curtis 2005: 266–269). Mütograafilise esseena on „Maimu” omakorda võimas katse kõrvutada pärimust ja ajalugu nii, et müüdi autonoomia jääb alles ega segune päriselt autori loodud fiktiivse universumiga. Ühtlasi lahendab Kitzberg Maimu pärimusliku hariduse kaudu primitivismi ja evolutsionismi dilemma, mis Rousseau looduskasvatases tekib, sest „kui looduslikku rangelt eristada ajaloolisest, siis ei saa inimest, kellest Rousseau alustab, looduslikuks inimeseks pidada” (Marks 2005: 25). Seetõttu mõjub Kitzbergi romaan värskest ka tänapäeval, ennetades ühtlasi hilisemat ulmet, *fantasy*-kirjandust ja maagilist realismi.

Kitzbergi uuspaganlus *avant la lettre* kannab samuti mitmeid hilisema uuspaganluse tunnuseid. Esiteks torkab silma tugev keskendumine loodusele, mis on paljude paganlike liikumiste „ühine nimetaja”, ehkki võib sama hästi põhjustada konflikte (Bowman 2009: 122). Kitzbergi looduslähedus on valgustusfilosoofilist algupära ja osutab Jean-Jacques Rousseau mõjule, samuti nagu tema kogukonnautoopia. Teiseks paistab Kitzbergi nägemuses välja paganlike ja kristlike elementide segunemine, mida on samuti peetud tänapäeva uuspaganlusele tunnuslikuks: „Üllatavalt paljud uuspaganad [---] peavad ennast ühtaegu paganateks ja kristlasteks. Usutakse, et kristluse tõeline esoteeriline tuum on paganliku maailmavaatega täiesti ühitatav ja seepärast ei pea kõrvale heitma mitte kristlust kui niisugust, vaid ainult selle teatavat tõlgendust,

mis on kiriklikes asutustes juhtumisi valitsevaks saanud.” (Hanegraaff 1996: 77) Kitzbergi puhul viib segunemine tõelise ambivalentsuseni, mis on ühtlasi iseloomulik koloniaalsele mimikrile. Kolmandaks on tähtis seegi, et Kitzberg pole kirjutanud traktaati, vaid esitab oma utopia ilukirjanduslikus vormis. Sõnumi peitmine kirjandusliku mängu taha on uuspaganlikele tekstidele väga omane. Nii selgitab Graham Harvey: „Viimase paarisaja aasta paganlik renessanss on enamasti avaldunud loovkirjanduses. Harva kirjutavad paganad traktaate, kreedosid, manifeste, jutlusi või muid poleemilisi tekste. Pigem kalduvad nad väljendama oma kogemusi ja nägemusi luuletuste või romaanidena.” (Harvey 2000) Muidugi ei vähenda see „Maimu” omapära ajaloolise romaanina – pigem vastupidi. Romaani peategelastele võib siis lisada veel ühe uuspaganliku vanapagana: see on Kitzberg ise.

Kirjandus

- Altoa, Villem [V. Alto] 1935. August Kitzbergi elu ja kirjanduslik tegevus. Tartu: Loodus.
- Altoa, Villem 1956. August Kitzbergi proosalooming. Kirjandusloolisi kommentaare. – August Kitzberg, Valitud teosed. II köide, jutustused. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, lk 513–534.
- Altoa, Villem 1960a. August Kitzberg. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Altoa, Villem 1960b. August Kitzberg. (Eesti kirjamehi.) Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Annus, Amar 2007. Pärimus veeuputuse-eelsetest tarkadest. Vaimuloolisi seiku Lähis-Idast. – Loomingu Raamatukogu, nr 19–20. Tallinn: Kultuurileht.
- Bhabha, Homi 2004. The Location of Culture. London–New York: Routledge.
- Bowman, Marion 2009. Nature, the natural, and pagan identity. – Paganism, I kd. Toim Barbara Jane Davy. London–New York: Routledge, lk 112–123.
- Bragg, Tom 2016. Space and Narrative in the Nineteenth-Century British Historical Novel. London–New York: Routledge.
- Curtis, Claire P. 2005. Ambiguous choices: Skepticism as a ground for utopia. – The New Utopian Politics of Ursula K. Le Guin’s *The Dispossessed*. Toim Laurence Davis, Peter Stillman. Lanham: Lexington, lk 265–282.
- Demos, John 2009. The Enemy Within: A Short History of Witch-hunting. New York: Penguin.
- Devisch, Ignaas 2013. Jean-Luc Nancy and the Question of Community. London: Bloomsbury.
- Eliade, Mircea 1969. The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Ginzburg, Carlo 2009. Ajaloo ööpoolel. Nõiasabati lahtimõtestamine. Tlk Meelis Rohtla. Tallinn: Kirjastuskeskus.
- Halbwachs, Maurice 1997. La mémoire collective. Paris: Albin Michel.
- Han, Byung-Chul 2017. Psychopolitics: Neoliberalism and New Technology of Power. Tlk Erik Butler. London–New York: Verso.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden: Brill.

- Harvey, Graham 2000. Fantasy in the study of religions: Paganism as observed and enhanced by Terry Pratchett. – Diskus, kd 6. <http://jbasr.com/basr/diskus/diskus1-6/harvey-6.txt> (26. II 2019).
- Hasselblatt, Cornelius 2016. Eesti kirjanduse ajalugu. (Heuremata.) Tlk Mari Tarvas, Maris Saagpakk, Ave Mattheus. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kaljun di, Linda 2013. Väljatung kui väljakutse. Eesti viikingiromaanid ja mälu- poliitika 1930. aastatel. – Keel ja Kirjandus, nr 8–9, lk 623–644.
- Kampmann, Mihkel 1923. Eesti kirjandusloo peajooned. Näidete varal seletanud M. Kampmann. Kolmas jagu. Tallinn: G. Pihlakas.
- Kitzberg 1877 = Valge kirik kivivaremete seas ehk rõõm ja kurbtus kaksik- vennad. – Eesti Postimehe lisaleht ehk Jututuba 2. III, nr 9, lk 58.
- Kitzberg, August 1878. Kodu-kurukesest. Mõnda ilusalt isamaalt. Pöögile laste- pidu mälestuseks aastal 1878. Tartu: Schnakenburgi trükk.
- Kitzberg, August 1892. Maimu. Jutt Eesti muinasajast. Rahvajuttude riismete varal kokkupalminud A. Kitzberg. – Postimees 28. V, nr 114; 29. V, nr 115; 30. V, nr 116; 1. VI, nr 117; 2. VI, nr 118; 3. VI, nr 119; 4. VI, nr 120; 5. VI, nr 121; 6. VI, nr 122; 8. VI, nr 123; 9. VI, nr 124; 10. VI, nr 125; 11. VI, nr 126; 12. VI, nr 127; 13. VI, nr 128; 15. VI, nr 129.
- Kitzberg, August 1893. Maimu. Jutt Eesti muinasajast. Tartu: K. A. Hermanni kulu ja kirjadega.
- Kitzberg, August 1915. Külajutud. I kd. Tartu: Noor-Eesti.
- Kitzberg, August 1924. Ühe vana „tuuletallaja” noorpõlve mälestused. I kd. Tartu: Noor-Eesti.
- Kitzberg, August 1925. Ühe vana „tuuletallaja” noorpõlve mälestused. II kd. Tartu: Noor-Eesti.
- Koni, Anatoli 1977. Mälestusi Vera Zassulitši kohtuasjast. Tlk A. Lukas. – Loo- mingu Raamatukogu, nr 41–43. Tallinn: Periodika.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1862. Kalevi poeg. Üks ennemuistene Eesti jut, kaheskümmes laulus. Kuopio: P. Aschan ja Co.
- Krull, Hasso 2016. Soome sild. – H. Krull, Mõistatuse sild. Kirjutisi aastatest 2009–2016. Tartu: Kaksikhammas, lk 299–306.
- Kütt, Auli 2007. Maarahva pühade puude ja puistutega seotud käitumisnormid. – Looduslikud pühapaigad: väärtused ja kaitse. Koost Ahto Kaasik, Heiki Valk. Tartu: Maavalla Koda, Tartu Ülikool, Õpetatud Eesti Selts.
- Lévi-Strauss, Claude 2001. Metsik mõtlemine. (Avatud Eesti raamat.) Tlk Kaia Sisask. Tallinn: Vagabund.
- Lévi-Strauss, Claude, Éribon, Didier 2001. De près et de loin. Paris: Odile Jacob.
- Lukács, Georg 1955. Der historische Roman. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Lönnrot, Elias 1975. Kalevala. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Marks, Jonathan 2005. Perfection and Disharmony in the Thought of Jean- Jacques Rousseau. New York: Cambridge University Press.
- Maxwell, Richard 2009. The Historical Novel in Europe, 1650–1950. New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich 1988. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtun- gen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873. Kritische Studienausgabe. Toim Giorgio Colli, Mazzino Montinari. Berlin–New York: Walter de Gruyter.

- Nietzsche, Friedrich 1997. *Untimely Meditations*. Toim Daniel Breazeale. Tlk R. J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press.
- Nirk, Endel 1966. E. Bornhöhe ja teised ajaloolise jutustuse viljelejad. – Eesti kirjanduse ajalugu. II kd. Toim E. Nirk. Tallinn: Eesti Raamat, lk 462–506.
- Ojasson, Oskar 1935. August Kitzbergi „Maimu” tekkeluugu. – Eesti Kirjandus, nr 7, lk 305–317; nr 8, lk 354–365.
- Prévost 1810. *Histoire de M. Cleveland, fils naturel de Cromwel, écrite par lui-même, et traduite de l’anglais. Œuvres choisies de Prévost avec figures*. IV kd. Paris: Leblanc.
- Principato, Aurelio 1993. *La caverne de Cleveland*. – Cahiers de l’Association internationale des études françaises, nr 46, lk 297–311.
- Remmel, Mari-Ann (koost) 1998. Hiie ase. Hiis eesti rahvapärimeses. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Rigney, Ann 2001. *Imperfect Histories: The Elusive Past and the Legacy of Romantic Historicism*. Ithaca–London: Cornell University.
- Rousseau, Jean-Jacques 1997. *Émile*. Koost, tlk Hans Roos. Tallinn: Olion.
- Rousseau, Jean-Jacques 2002. *Émile ou de l’Éducation*. Kd I–III. Université du Québec à Chicoutimi. http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile.html (26. II 2019).
- Sillaots, Marta 1925. A. Kitzbergi toodang. Tartu: Noor-Eesti.
- Tasso, Torquato 1885. *Befreites Jerusalem*. Tlk Johann Diederich Gries. Stuttgart: J. G. Cotta’sche Buchhandlung.
- Tasso, Torquato 1961. *Gerusalemme liberata*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Tuglas, Friedebert 1935. Lisandeid „Maimu” tekkelo juurde. – Eesti Kirjandus, nr 7, lk 317–318.
- Uuspõu, Villem 1938. Surmaotsused Eesti nõiaprotsessides. – Usuteadusline Ajakiri, nr 2, lk 79–87; nr 3–4, lk 114–126. Taastrükk: Mäetagused, nr 19, lk 155–175. <http://www.folklore.ee/tagused/nr19/uuspõu.pdf> (17. IV 2019).
- Vinkel, Aarne 1958. J. J. Rousseau teoste tõlkest ja tundelisest kirjandusest XVIII sajandi Eestimaal. – Keel ja Kirjandus, nr 1, lk 21–24.
- Väljataga, Märt 2013. Dialoog ja demarkatsioonijoon ajalooteaduse ja kirjanduse vahel. – Keel ja Kirjandus, nr 8–9, lk 680–697.

Hasso Krull (snd 1964), kirjanik, tõlkija, toimetaja (Eesti Kirjanike Liit, Tartu osakond, Vanemuise 19, 52014 Tartu), krull.hasso@gmail.com

A neopagan Old Pagan: *Maimu* by August Kitzberg as a historical novel and a mythographic essay

Keywords: August Kitzberg, Estonian mythology, historical novel, hybridity, intertextuality, neopaganism, Jean-Jacques Rousseau

The Estonian historical novel dates back to the 1880s. One the first such novels was August Kitzberg’s *Maimu* (1892) depicting the relations between local people and the Livonian order in the 14th century. *Maimu* was extremely popular and has been abundantly reprinted. However, literary scholars have always been reluctant to admit its merits because of its hybrid form and historical anachronisms. Mean-

while they have noticed its religious commitment and a critical attitude towards Christianity.

Drawing from some recent researches, this paper argues that hybridity (Ann Rigney) and the palimpsest paradigm (Tom Bragg) have been essential generic traits of the historical novel from the very beginning. The distinctive feature of *Maimu* is its explicit hybridity, allowing the reader to distinguish between its fictional, mythical and historical layers without any effort. This feature should not be considered a weakness today. Nonetheless, Kitzberg's novel is also conspicuous for its intertextual affluence, ranging from local oral tradition and old chronicles to Torquato Tasso, Abbé Prévost and Jean-Jacques Rousseau.

In closer inspection it becomes clear that Kitzberg's intention was not restricted to a simple description of the foregone milieu and mentality. *Maimu* is a neopagan manifesto combining a mythical dimension with a utopian vision of a new community that refers to pre-Christian direct democracy. This utopian vision does not resemble classical utopianism, which was characterized by a dogmatic rationalism and a justification of means by ends. On the contrary, it is closer to the anarchist utopias of the 20th century, lacking the idea of perfection. Kitzberg's vision of a utopian community is equally oriented to nature, associating him with later neopagan literature. Hence, *Maimu* can be considered a unique literary achievement anticipating in many respects the postromantic and postmodern developments.

Hasso Krull (b. 1964), writer, translator, editor (Estonian Writers Union, Department of Tartu, Vanemuise 19, 51014 Tartu), krull.hasso@gmail.com