

# REGIVÄRSIST RAHVUSLIKKU ESOTEERIKASSE

**Hasso Krull. Jumalanna pesa. Mütöpoetiline essee. Loomingu Raamatukogu, nr 19–20. Tallinn: SA Kultuurileht, 2012. 72 lk.**

„Mütoloogia on välja kasvanud vanast selgeltnägevast teadvusest, mis on omane kõigile rahvastele aegadel, mis eelnesid mõistetes mõtlemise algusele. See teadvus oli pilditeadvus. Suured inimest ja kogu maailma seletavad tarkuseõpetused olid väljendatud piltides. Nii mõistsid neid vanadel aegadel kõik inimesed. Meie ajani on nad säilinud muinasjuttude, muistendite, saagade ja eeposte kujul.”<sup>1</sup> Niimoodi kirjutab Sirje Purga oma monograafias, mis esitab eesti rahvuseepose antroposoofilise tõlgenduse. Hasso Krulli raamatu põhiteemaks on meie vanarahva kosmogoonilised laulud, mis visandavad piltide rea, kus kangastuvad lind, vesi, tuul, õunapuu, pesa ja teised ürgolendid ning -asjad kui igipõlised tarkuse tunnistähed. Kui neid pilte suure sisseelamise ja tähelepanelikkusega silmitse da, paistab sealt palju muudki – näiteks idamaade jumalannad, egiptuse hieroglüüfid, õllekannude siksak, müütiline meremadu, tantristlik õnneratas ja Aafrika Eeva. Ja see pole kaugeltki kõik. Lausumine äratab need pildid elule, loov sõna toob esile nende sügava sisu ja varjatud väe.

Kuidas õigupoolest kirjutada retsensiooni sellele tekstile, mida Keele ja Kirjanduse toimetuse palus mul arvustada? Kas peaks alustama nii või hoopis teisiti? Oleks tõepoolest hõlpsam kirjutada, kui saaksin autoriga kaasa mõelda ja lasta end kanda säravatest ideedest, mis ilmselt kütkestavad paljusid lugejaid. Saaksin tuua juurde põnevat tõendusmaterjali ja viiteid kirjandusele,

lisada uusi assotsiatsioone ja üllatavaid paralleele, siin ja seal saaks ju vastugi vaielda, aga üldjoontes ikkagi vaimustuda lummavast sõnakunstist. Folkloristina olen kimbatuses, sest ei saa end väljendada autori kombel müüdi tões ja vaimus. Otsides Hasso Krulli kaugemaid õpetuslikke eelkäijaid, võib leida sarnasusi antroposoofia rajaja Rudolf Steineriga, kes niisamuti näeb rahvapärimeses järgi kauge mineviku vaimsest kõrgkultuurist. Seoseid on Helena Blavatsky teosoofilise pärandiga, kus kosmogoonilisi müüte ja õpetusi on loovalt sünteesitud. Näiteks pole Hasso Krull esimene, kes on sidunud kaldea jumalanna Tiamati läänemeresoome munakosmogooniaga (lk 37). Juba 1888. aastal, mil Jakob Hurt alles alustas suuremat rahvaluule kogumisaktiivsiooni, nägi seda seost oma „Kalevala” käsitluses ka Blavatsky, kelle arvates eepos on loodud enam kui kolm tuhat aastat tagasi, mil tiibetlastega suguluses olevad soome hõimud elasid Musta mere ja Kaspia ääres.<sup>2</sup>

On päris mitu põhjust, miks ei saa seda teksti käsitada folkloristliku ega mütoloogiateadusliku uurimusena. Kõigepealt seetõttu, et see ei kasva välja vastavast teadustraditsioonist, sest viited teemakohasele kirjandusele on kas valikulised või juhuslikud. Näha on tugev seos analüütilise psühholoogia jungiaanliku suunaga (Carl Gustav Jung, Emma Jung, Marie-Louise von Franz, Károly Kerényi jt) ning mütoloogiat populariseerivate teostega. Teiseks jääb Hasso Krulli tekst rahvaluuleteadusest välja, sest ta ei kasuta üldjuhul folkloristika mõisteid ega termineid, mis muidugi tooksid kaasa mõtte- ja väljendusvabadust piirava raamistiku. Tänapäeval ei määratle eriala ühtsust

<sup>1</sup> S. Purga, Mõtteid eepose „Kalevipoeg” pildikeelest. Tartu: [autori kirjastus], 2004, lk 220.

<sup>2</sup> H. Blavatsky, The National Epic of Finland (Review). – Lucifer, kd III, nr 14, October, 1888, lk 149–152.

varasem ettekujutus folkloori ühetaolisusest läbi aja ja ruumi, sest üha rohkem märgatakse lokaalseid ja pärimusrühmale omaseid erijooni. Rahvaluule kui uurimisobjekti asemel ühendab folkloristikat rahvusvaheliselt arusaadav teaduskeel ja ühiselt mõistetav problemaatika. Kui näiteks folklorist räägib arhetüübist, siis ei teki tema teksti lugedes tugevaid assotsiatsioone Jungi süvapsühholoogiliste kujutelmadega, vaid sõna esmane tähendus oleks mõne folkloorivormi algkuju. Et nende olemasolu on osutunud illusoorseks, siis ei kuulu arhetüüp enam folkloristika põhimõistete sekka.

Küll tunnevad folkloristid huvi rahvapäraste žanrinimetuste, pärimust puudutava mõtte- ja sõnavara ning kõige muu vastu, mida tunneme metafolkloorina. Teisalt on erialas kujunenud välja analüütiline terminoloogia, mis ei lange kokku rahvapärase taksonoomiaga, aga aitab pärimust selgitada ja mõtestada. Näiteks rahvapärane *legend* ja folkloristlik *muistend* ei ole identsed, sest oma defineeritud tähendusväljaga markeerib viimane teadusdiskursust. Tehakse vahet laulutüübil ja selle varian dil. Kui folklorist räägibki laulust, mõtleb ta üldjuhul laulutüüpi, mitte üksikvarianti. Muinasjuttude tegelaskujusid aitavad üldistada näiteks sellised tegelasrollid nagu kangelane, oponent, kinkija ja valekangelane, mis lähtuvad struktuurianalüüsist ja on üheselt mõistetavad. Kolmandaks saab eristada rändmõisteid, mis on leidnud loovat kasutust mitmetes erialades, kandes endaga kaasas varem antud tähendusi ja assotsiatsioone. Selline on triksteri kontseptsioon, millega seostuvad jungiaanlik arhetüüpide õpetus ning kultuurilised universaalid. Folklorist teab, et rahvajuttudes loob üldiselt stabiilsuse tegevus, mitte tegelased, kes üksteist tihti välja vahetavad. Teada on seegi, et folkloori üks kandvaid funktsioone on ühiskonnas kehtivate normide, väärtus-

te ja tavade kinnistamine, mis sageli toimub eituse kaudu – neid naeruvääristades, vaidlustades ja lõhkudes. Korra rikkujast masuurikas on žanriülene tegelaskuju, kes toimetab iga rahva folklooris. Sobivaid näiteid pole raske leida: Juku, Kaval-Ants, Kalevipoeg seksuaalhiiglase rollis, kindlasti ka naljandilaadsete loomislugude Vanapagan. Kui valime aga mõned meelepärased neist välja – vastavalt oma ettekujutusele arhailisusest – ja nimetame triksteriks, siis võib tekkida suurem segadus. Kuigi ühisnimetus ei tohiks luua ettekujutusi ühisest algupärast, juhib sõna maagiline mõju meie nägemist ja tekiavad seosed ka selliste rahvaste pärimuste vahel, kus folkloristika vaatepunktist seda olla ei saa. Näiteks Põhja-Ameerika indiaanlaste trikster, kes „mõnikord käitub nagu meie pärimuse Vanapagan” (lk 7), ei saa viimasega kuidagi lähisuguluses olla. Olen nõus Austraalia kaguru-pärimust uurinud Thomas Beidelmaniga, kes soovib triksteri mõistest ülepea loobuda, et hoida ära põhjendamatu üldistusi ja tegelikku süvenematust neisse erinevustesse, mis esinevad vastavate kogukondade pärimuskultuurides, kus triks-tereid otsitakse.<sup>3</sup>

Muidugi on trikster juba läinud oma teed meeletult kasvavas rahvusvahelises kirjasõnas ja teda enam sabast kinni hoida ei saa. Kui ta alluks kriitikute näpunäidetele, poleks ta mingi trikster. Omamoodi vigur on seegi, et astub esile Hasso Krulli skeemis, mis jagab eesti kosmoloogia algupäramüüdid kaheks: „Üks neist on maa loomine kahe looja-figuuri vastasmõju tulemusena: on olemas n.-ö. taevane looja, jumal ehk

<sup>3</sup> T. O. Beidelman, *The Moral Imagination of the Kaguru: Some Thoughts on Tricksters, Translation and Comparative Analysis*. – W. J. Hynes, W. G. Doty (toim), *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa–London: The University of Alabama Press, 1997, lk 174–192.

Vanaisa, kes loob täiusliku maa, ja on olemas maapealne looja, trikster ehk Vanapagan, kes jumala loomistööd jätkab ja sellesse ootamatuid täiendusi teeb” (lk 11). Teine algupäramüt on universumi süünd ürglinnu munadest. Järgnevatel lehekülgedel arutleb Hasso Krull kahe müüdi suhete üle, kuid ei puuduta nende võimalikku tekkeaega, millest jääb mulje, et mõlemad on ürgvanad, kuuludes kindlasti ristiusueelsesesse mütoloogiasse. Autor kirjutab: „Triksteri-pärimus on võib-olla inimkonna vanimaid religioosseid kujutelmi, ulatudes vähemalt üheksa aastatuhande taha” (lk 11). (Väljend „on võib-olla” on päris keerukas sõnakasutus, mis võib olla taotluslik.) Munakosmogoonia kuulumist muinas-Eesti pärimusse pole põhjust vaidlustada, küll aga tekitab küsimusi Eestis tuntud dualistlike loomislugude käsitlemine, arvestamata seejuures muu Euroopa kristlikku pärimust. Olemasolev teaduskirjandus on rikkalik, saades alguse Aleksandr Vesselovski ja Oskar Dähnharti töödest.<sup>4</sup> Oletatud on dualistlike loomislugude põlvnemist muinasiraani usundist, kuid veel tõenäolisem tundub, et nende kasvulava oli Balkani ketserlike bogomiilide seas, kelle õpetust ei saa kuidagi lahti rebida gnostitsismist ega keskaegsest kristlusest.<sup>5</sup> Hiljem on Vladimir Napolskihh uurinud erakordse filoloogilise põhjalikkusega Põhja-Euraasia dualistlikke loomis-

müüte, käsitledes eelkõige sukelduva veelinnu pärimust, aga ka munakosmogooniaid.<sup>6</sup> Folkloristikas oleks võimatu väita midagi tõsiseltvõetavat Eestis tuntud dualistlike loomisjuttude kohta, jättes rahvusvahelised uurimused lihtsalt kõrvale. Võttes aluseks viimaste sajandite üleskirjutused – ja muid meil võtta ei ole –, on mul väga raske mitte näha nende rahvakristlikku sisu, mis tihti avaldub folkloorile omase groteski ja paroodia kaudu. Kas võiksime oletada, et viimastel sajanditel on Eestis elanud rahvajutustajaid, kes piibli loomis müüdist midagi kuulnud ei ole? Kui mõni teema on olulisel kohal nii XIX sajandi eesti folklooris kui ka piiblis – ükskõik, kui erinevad poleks teemaarendused –, tekivad siin paratamatud kultuurisisesed intertekstuaalsed seosed. (Seosed väga kaugete rahvaste pärimustega võivad küll kergesti tekkida meie mõtetes, kuid vastavate pärimuste sugulussuhete tõestamiseks oleks vaja metodoloogilise järjekindlusega esitatud argumente.<sup>7</sup>) Siin ilmneb ka Hasso Krulli teksti põhimõteline lahkuminek tänapäeva folkloristika põhisuundadest. Kunagi oli tõepoolest tavaks käsitada folkloori filoloogilise muinaspärandina, mida võib rahumeeli uurida lahus selle kandjatest, esitajatest ja nende argielust. Niimoodi folkloori lugedes piisab lihtsalt kirjalike tekstide uurimisest, kuid tänapäeval on tavalisem, kui püütakse leida seoseid inimestega, kes on nende tekstide taga ja nendes tekstides mõelnud. Iga inimene aga elab alati kindlal ajal, tea-

<sup>4</sup> Vt А. Н. Веселовский, Дуалистические поверья о мироздании; Еще к вопросу о дуалистических космогониях. – Избранное. Традиционная духовная культура. Москва: РОССПЭН, 2009; O. D ä h n h a r t (toim), Natursagen: eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden I–IV. Leipzig–Berlin: Teubner, 1907–1912.

<sup>5</sup> Vt H. Lixfeld, Gott und Teufel als Weltschöpfer: Eine Untersuchung über die dualistische Tiererschaffung in der europäischen und aussereuropäischen Volksüberlieferung. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971.

<sup>6</sup> В. В. Напольских, Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) / Материалы к серии „Народы СССР”. Выпуск 5. Народы уральской языковой семьи. Москва, 1991.

<sup>7</sup> Vt nt J. B e r e z k i n, Tricksters Trot to America: Areal Distribution of Folklore Motifs. – Folklore: Electronic Journal of Folklore 2010, nr 46, lk 125–142.

tud ühiskondlikes, kultuurilistes ja ajaloolistes oludes.

Raamatu põhiteema on läänemere-soome regivärsiliste laulude linnu-, pesa- ja munakosmogoonia. See käsitlus on uuenduslik nägemus laulutüübi põhimotiividest, müüdilise mõtteenendus, mille peadpööriv võlu seisnebki selles, et autor loob ise müüti, kasutades selleks mütopoeetilisi väljendusvahendeid. Tõepoolest, müüt ei vajagi põhjendust ega viiteid kirjandusele, loomisseisundis olev müüt näib sedavõrd võimas, et haarab kaasa kõik meelepärased. Nii pole üllatav, et ürgvee ja India jumalanna Lakšmi juurest liigub mõte sujuvalt Haljala laulu juurde (lk 16). Veel põnevamaks läheb, kui bengali tantristlik kosmogoonia toob sisse Kāli ja Śiva (lk 18), hiljem astub tegevusse Krišna (lk 47). Nüüdseks olen folkloristina teinud välitöid Indias viieteistkümne aasta vältel, tean ühteist hinduismi jumalannade praegusest käekäigust ja tantrikute elavast traditsioonist, tunnen veidi mõne sellise India põlisrahva pärimust, kelle seas munakosmogoonia on niisama põline kui Eestis, kuuludes samas elavasse folkloori. Olen näinud sarnaseid ohvrikive nagu Tartus Toomemäel, mille juures austatakse kohalikke jumalannasid (ikka Indias, vist veel mitte Tartus). Ometi pole mul pärast kohapealset tutvumist India mütoloogiaga tekkinud kiusatust otsida selle varjatud sugulust vanema eesti rahvaluulega. Praegune folkloristlik diskursus ja arusaamad folkloori seostest pärimuse kandjatega seda lihtsalt ei võimalda. Tõsi küll, kui uurida Eesti ja India seoseid nüüdisajal, oleks folkloristlik käsitlus siiski võimalik, sest eestlasi käib Indias palju ja uue vaimsuse liikumine on leidnud inspiratsiooni India religioossetest õpetustest. Seepärast on tänapäeva Eesti rahvausund juba mõnevõrra indiastunud, võttes üle ümbersündide idee ja teatud ettekujutusi karmast, muganda-

tud joogatehnikaid, mantrate leelotamist ja palju muud. Vanade allikate puhul oleks eesti ja india pärimusseoste uurimine mõttekam siis, kui oletada, et folkloor on ajatu, sündides psüühika süvakihtides üha uuesti. Sel juhul oleks aga kõik kõigega suguluses ja poleks põhjust eristada oma ja võõrast. Probleemi ei teki ka siis, kui rakendada teisi tunnetuse võimalusi, mis mõtlemisvabadusega kaasas käivad. Olen nõus, et „Mütopoeetiliselt võime siduda asju, mille samasuste ja erinevuste reas kindlat seost ei ole, ja jätta teiste otsustada selle, kas nad peavad meie tegevust luuleks või hullumeelsuseks” (lk 70). Muidugi on Hasso Krulli tekst väärtuslik poeesia, mis kasutab teadusliku diskursuse elemente. Tundub, et autor isegi tajub ohtu, et keegi võiks tema esseed väärsti mõista kui mütoloogiateaduslikku traktaati. Nii tuleb ta lugejale aeg-ajalt meelde, et tema käsitlus ongi alternatiivne, sest läheb vastuollu tänapäeva arheoloogia seisukohaga, „et üldist neoliitilist jumalannausundit ei ole kunagi olemas olnud” (lk 29). Niisamuti osutab ta Gravesi jumalannakontseptsiooni vaieldavusele antropoloogilisest vaatepunktist (lk 61).

Mütopoeetilist sõnakunsti ei saa vaidlustada, aga küsimusi tekib ometi. Kui autor kirjutab: „Meie pärimus ei ole kristlik” (lk 55), tahaks teada, keda on mõeldud „meie” all. Väljendid, nagu „meie vanarahvas”, „meie loomislugu”, „meie laulud” korduvad essees läbivalt. Kes on need „meie”? XIX sajandi „vanad eestlased”, nende hulgas Eesti rahvaluulekogude üleskirjutajad ja informandid, olid ristitud ja leeritatud, ja muidugi on nende pärimuses rohkesti kristlikke mõjusid, ehkki on väga palju ka sellist pärimust, mille otsene sidumine kristliku kultuuriruumiga ei aita selle mõistmisele otseselt kaasa. Usundiline ja poeetiline folkloorimaailm on alati avaram kui mis tahes institutsionaalselt korraldatud religioon oma nor-

matiiivsete õpetustega. Kas meie-kuuluvust defineerivad konfessionaalsed tunnused? Kas saab öelda, et osa XIX sajandi eesti pärimusest on meie oma, aga teine osa on võõras? Kas vanapagan kui loodushiid on oma ja vanapagan kui ristiusu kurat on võõras? Kui kaua peaks siis pärimus käibel olema, et saaksime seda omaks nimetada? Folkloori tunnus ongi allumatus omandiõigusele, aga ikka ja jälle on rahvuslikult mõtlevad intellektuaalid seda oma esivanemate päranduseks kuulutanud ja rakendanud rahvusliku identiteediloome teenistusse. Selles ei ole midagi taunimisväärset, see lihtsalt on nii ja see avaldub ka Hasso Krulli esees.

Valdavalt on see tekst täiuslikult lihvitud, kohati on aga jälgi kiirustamisest. Näiteks David Kinsley tsitaat jumalanna Lakšmist esineb erinevates tõlgetes kahel korral (lk 15 ja 38–39). Või on see näide sellest, et ka teadusteksti on võimalik rahvaluule kombel varieerida? Kas lk 19 esitatud gnostilist loomislugu, kus peategelane on Sophia, saab ikka nimetada varakristlikuks? Kas lk 42 kujutatud „õnneratas” (*śrī cakra*) on budistlik mandala või hoopis hinduistliku tantrismi *yantra*? Aga tühja sellest. Kokkuvõttes on essee huviga loetav ja igati nauditav. Kui otsida sellise loomingu eelkäijaid Eestis, siis osalt

seostub see Kreutzwaldist Kivirähkini kulgenud traditsiooniga, kus rahvaluulemotiive on rakendatud ilukirjanduslike taotluste huvides. Kui Eesti folkloristide tööd huvitavad paratamatult vaid rahvusvahelist vähemust, siis just kirjanduslikult töödeldud, s.t autorifunktsiooniga varustatud rahvaluule on tihti esindanud eesti pärimust suurema lugejaskonna jaoks. Ka „Jumalanna pesal” oleks tänapäeva uue vaimsuse kontekstis lootus leida rohkesti lugejaid nii Eestis kui kaugemalgi.

Igatahes usun, et „Jumalanna pesa” saab osaks meie rahvuslikust esoteerikast, mille intellektuaalne tuumakus ja läbilöögivõime seeläbi tugevneb. Mõistagi on rahvuskultuuri jaoks seda vaja, sest halvasti tõlgitud ja algeliselt kompileeritud esoteerika uputab meie raamatuturgu. Selle retsensiooni alguses avaldasin kahtlust, kas suudan Hasso Krulli tekstiga kaasa mõelda. Nüüd näen, et olen seda ometi püüdnud teha, jäädes suuresti küll selle müstilise teksti pealispinda kompima, ütlemata midagi paljude oluliste mõtete kohta, mida on vaja lugeda. Essee on tõepoolest kaasahaaravalt kirjutatud, mõtlemist soodustav ja pealegi meeldivalt lühike.

ÜLO VALK