

RAHVUSVAHELINE KULTUURIMÄLU JA ÜMBERKIRJUTUS KOIDULA „JUUDITIS”

PIRET PEIKER

Lydia Koidula jutustus „Juudit ehk Jamaika saare viimsed Maroonlased” ilmus 1870. aastal, XIX sajandi rahvusliikumise kõrgajal, kuid esmapilgul tundub, et see jääb käärivast Eesti kontekstist üsna eemale. Tõenäoliselt on tegemist tõlkeadaptatsioonilise teosega (sellest pikemalt järgmises alapeatükis), mille tegevus leiab aset pealkirjas mainitud Jamaica saarel aastal 1795. Sel aastal toimus Jamaical Prantsuse revolutsiooni kiiluvees teine maroonide sõda, kus kogukond maroone (mägedesse põgenenud orje) astus võitlusse kreooli istanduseomanike ja Briti sõjaväelaste vastu, viimaks siiski alla jäädes.¹ Osa jutustuse laiemast ajaloolisest taustast on ka naabrusel aset leidnud tuntum Haiti revolutsioon (1791–1794), mis lõppes orjuse kaotamise ja maailma esimese mustanahaliste vabariigi asutamisega.

Ajalooliste sõjasündmustega põimuva süžee väljamõeldud osa moodustab armuintrig, mille muudavad keerukaks rassidevahelised suhted. Naispeategelane Juudit on rikas ja kaunis pärijanna, kuid temas voolab üks kaheksandik musta verd. Plantaatorite rassitundlikus maailmas tähendab see automaatselt mõra seltskondlikus positsioonis ja väiksemaid väljavaateid soodsaks abieluks, liiati on Juudit kujunenud naisele sobimatult isemõtlevaks ja sõltumatuks natuuriks. Ometi armuvad temasse koguni kolm meest: ta koomiliselt upsakas-saamatu nõbu John, uhke, vapper ja äärmuseni rassistlik plantaator William ja Juuditi enda väljavalitu Eevar, noor mustanahaline maroonide pealik – uhkuse, meelekindluse ja kirgliku loomu poolest oma vaenlase Williami teisik.

Jutustuses on peale valgete ja mustade vahelise vastuolu ka muid eraldusjooni. Maroone vastandatakse istanduseorjadele, kes neid nende vabaduse pärast ühtaegu nii imetlevad kui ka kibedalt vihkavad. Maroonid andsid selleks omalt poolt põhjust, nõustudes 1738. aasta rahuleppe sõlmimisel klausliga, et peavad kõik uued mägedesse põgeneda püüdvad orjad isandatele tagasi viima. Ka valged jagunevad kahte rühma: kompromissitud kreooli plantaatorid, kes idealiseerivad patriarhaalset orjanduskultuuri, ning tasakaalukad reaalspoliitikutest Briti sõjaväelased. Loo alguses on rahulepe maroonide ja valgete vahel jõus, kuid selle käigus pinged kasvavad ja algab sõda. Valged on kaotamas, kuid lõpuks nõustuvad britid Williami pealekäimisel maroone mägedest verekoortega alla ajama. Vägivaldse otsa leiab ka William ise: ilmselt tapavad ta enesekaitseks Juudit ja Eevar, kes pärast seda jäljetult kaovad. Kumbagi ei leita ei elusalt ega surnult. Ometi, „veel tänase tunnini”, räägivad istandusteorjad seda lugu legendina ning mõned väidavad, et on armastajapaari mägedes kuulnud või kaugelt näinud (Koidula 1870: 176).

Poliitilise sõjasüžee ja traagilise armuloo kokkupuutest kasvab välja jutustuse peamine teemadepundar: orjuse ja rassiviha mõju inimeste psüühikale

¹ Hea ajaloolise ülevaate annab nt Kathleen Wilson (2009).

ning identiteedi, solidaarsuse ja uutel alustel kogukonna rajamise võimalikkuse küsimused dekoloniseeruda püüdvas ühiskonnas. Jutustus kannab endas palju varasemaid intertekstuaalseid Uue Maailma ruumiga seotud teema- ja vormimustreid. Koloniseerimise algusest peale kujunes Uuest Maailmast (lisaks paljule muule) n-ö fantaasiaruum, milles nii eurooplased kui ka koloniaalmaade elanikud ise said läbi mängida küsimusi, mis puudutasid inimloomuse olemust, mina suhteid „teisega”, loomulikku õigust, võimu ja selle legitimeerimist, poliitilise muutuse võimalusi, ühiskonnakorralduse ideaale jne.

Rääkides kirjandusest kui „kultuurimälust”, ühest kesksest kultuuriteadmise talletus- ja töötluspaigast, kasutab Renate Lachmann intertekstuaalsuse mõistet: kirjandustekst hoiab alal kultuurilist teadmist erinevaid varasemaid tekste tsiteerides, kommenteerides, allusioonidena endasse sulandades, ümber sõnastades jne (Lachmann 2008: 301). See on protsess, mille kaudu kultuur ennast ühtaegu taastoodab ning ümber vormib. Pikka intertekstuaalsesse traditsiooni kuuluv „Juudit” Lachmanni terminites seega transkribeerib rahvusvahelist kultuurimälu, läbides risti-rästi eri ajastutest ja ideoloogiatest pärinevate kirjanduslike ja mittekirjanduslike „juba olemasolevate tekstide vahelist ruumi” (Lachmann 2008: 304). Intertekstide taas- ja ümberkirjutamise protsess ei ole aga eraldiseisev ega tekstiimmanentne, vaid tõukub spetsiifilistest ajaloolistest olukordadest, milles tekste kirjutatakse. Tõlketeadlased Susan Bassnett ja André Lefevere väidavad otsesõnu, et „kõik ümberkirjutused [...] kannavad mingit kindlat ideoloogiat ja poetikat ning seeläbi manipuleerivad kirjandusega, nii et see toimiks teatud ühiskonnas teatud viisil” (Bassnett, Lefevere 1992: vii). Kindlasti on õige, et „Juudit” loodi kindla kirjandusliku maailma kõnetamiseks just nimelt ärkamisaja Eesti sotsiaalkultuurilistes tingimustes. Seda kirjandusnähtust võib kirjeldada kui poliitiliselt angažeeritud tõlkimist, mille käigus hõivatakse koloniseeriva kultuuri elemente ja laetakse neid uute tähendustega (Tymoczko 2003: 32). Lachmanni süsteemi paigutatult sarnaneb see suuresti sellise ümberkirjutuse tüübiga, mis „anastab” lähtematerjali uue trotsliku tähendusloome huvides (vrd Lachmann 2008: 305). Samas tahan rõhutada, et see protsess ei ole lihtne: ümberkirjutuses on raske kogu hõivatavat materjali kontrolli alla saada, sest tekstid on paljutähenduslikud, intertekstid neis mitte lihtsalt ei akumuleeru, vaid võivad ka omavahel vastuollu sattuda, üksteist kahtluse alla seada ja nihestada. Uue Maailma traditsiooni puhul tuleb tekstide sisemine heterogeensus tihti erilise selgusega esile, kuivõrd need kannavad endas kolonialismi ideoloogilisi vastuolusid, sisaldades näiteks modernsus-, tsiviliseerimis- ja ligimesarmastuse diskursusi läbisegi rassilise alavääristamisega ning orjanduse ja muude premodernsete „mittevalgustatud” ühiskonnapraktikate apologetikaga.² Ka koloniseeritu poolset ümberkirjutamist kannustavad üheaegselt erinevad mõjud ja tõukejõud, sest edukaks vastupanuks tundub vajalik võtta üle mõningaid tahke koloniseerija kultuurist, samaaegselt aga ka koloniseerijast eristuda ja teda ületada. Postkoloniaalsusteoreetik Homi K. Bhabha sõnul võivad sellised hübriidsed postkoloniaalsed tekstid avada uudseid poliitilisi ja kultuurilisi lahendusi (Bhabha 1997: 219), samas ilmneb maailm neis tüüpiliselt haaramatuna ja kontrolli alt välja libisevana. Postkoloniaalsele kirjandusele on väga

² Intertekstuaalsus ja sisemine paljus on muidugi omased kõikidele tekstidele, mitte ainult postkoloniaalsele kirjandusele, kuid koloniaalvastuolude jõuvaljast välja kasvavad postkoloniaalsed tekstid muudavad väga selgelt nähtavaks, et kultuuriline monoliitsus on ainult näiline.

tüüpilised ebaõdusad (ingl *uncanny*) gooti kirjanduse elemendid, vastuolud, apooriad ja oma loo üle kontrolli kaotavad jutustajad (Bhabha 1984: 114–120).

Tõlgendan „Juuditi” postkoloniaalse tekstina, lähtudes selle poeetika sarnasusest Bhabha mudeliga (nagu edaspidises analüüsis näitan) ning Uue Maaailma tegevusruumist. Sarnasuse põhjusi võib otsida sellest, et Koidula ümberkirjutus tõukub Eesti rahvusliku liikumise ajaloolisest kontekstist, mida võib samuti nimetada dekoloniseerimisele püüdlevaks poliitiliseks jõuks.³ Ärkamisajal levis nii eestikeelses publitsistikas kui ka ilukirjanduses tava tõmmata paralleele eestlaste olukorra ja ookeanitaguste koloniaalorjuse vormide vahel.⁴ Koidula kolm Uude Maaailma paigutatud tegevustikuga ajaloolist jutustust „Perùama viimne Inka” (1866), „Juudit ehk Jamaika saare viimased Maroonlased” (1870) ning „Martiniiko ja Korsika” (1874, lõpetamata) ei ole erandlikud. Iseäranis 1860. ja 1870. aastail tekkis tõeline orjandusest ja orjade ülestõusudest rääkivate lugude buum, millest enamiku tegevuspaigaks on Lõuna-Ameerika ja Kariibi mere saared.⁵ Et uurida, kuidas „Juudit” Uue Maaailma traditsiooni ümber kirjutab, missuguseid tähendusi seal juurde loob, püüan kõigepealt visandada jutustuse siinse käsitluse jaoks olulisemad rahvusvahelised intertekstid. Seejärel keskendun kahele omavahel seotud tahule „Juuditis”: aja ja ajaloo kujutamisele ning (loomult) orja / (õilsa) metslase topektujule. Mõlemad ei ole olulised mitte ainult kirjanduslikult, vaid aitavad mõista eestlaste kollektiivse ajaloomälu ning sellest lähtuva modernse rahvusliku enesepildi kujunemist üldisemaltki.

„Juuditi” intertekstid

Nagu suuremat osa eesti XIX sajandi jutukirjandust, peetakse kõiki orjusevastaseid jutustusi tõlgeteks või adaptatsioonideks saksa kirjandusest või saksa keele vahendusel teistest kirjandustest, kuigi paljudel juhtudel, sh „Juuditi” puhul, ei ole õnnestunud leida lähtetekste. Ka mina ei suutnud pingutustele vaatamata „Juuditi” allikat kindlaks teha. Kuigi ei saa täielikult välistada, et Koidula mõtles kogu loo oma üldisele lugemispagasile toetudes ise välja, on see tema tüüpilist loomisstiili arvestades ülimalt ebatõenäoline. Ka „Juuditi” kindlat lähteteksti teadmata on siiski võimalik teha oletusi Koidula tähendusloome kohta: võrreldes seda teost kirjaniku varasema Uue Maaailma jutustusega „Perùama viimne Inka”. Viimase eeskujul, pastorst rahvakirjaniku W. O. von Horni „Huaskar” (1861), on teada ning Koidula ümberkirjutuspoeetikat on analüüsitud (Undla-Põldmäe 1981a: 70–76; Peiker 2006). Samuti on võimalik uurida Koidula lugemust ja teda ümbritsenud kirjandusmaastikku, et saada üldine ettekujutus žanridest ja autoritüüpidest, kes **o l e k s i d v õ i n u d** olla „Juuditi” eeskujudeks. Seeläbi paigutub „Juudit” rahvusvahelisse

³ „Postkoloniaalne” hõlmab postkoloniaalsetes uuringutes reeglina „kogu imperiaalprotsessist mõjutatud kultuuri koloniseerimise algusmomendist tänapäevani” (Ashcroft jt 2002: 2). XVIII–XIX sajandi Eestist on postkoloniaalsena analüüsinud Ea Jansen 2007 (vt eriti lk 13), Peiker 2006, Plath 2011.

⁴ Selleks võisid kaudset mõjust pakkuda ka Baltikumi feodaalolusid kritiseerivad reisikirjad, mis juba XVII sajandil kirjeldasid piirkonnas valitsevaid võimusuhteid koloniaalse rõhumise terminites (Plath 2011: 113).

⁵ Koidula kõrval on tuntuim Mats Kirsell (1825–1884), teoste „Orjaelu” (1872) ja „Siimon. Ühe neegriorja elulugu Brasiilias” (1876) autor. Vt Vinkel 1966: 287–292.

konteksti, mis aitab jutustuse poeetika ja ideoloogia erijooni mõnel määral välja joonistada ka ilma konkreetse lähtetekstita.

Kõige sagedasem eeskuju, mida XIX sajandi rahvuslased oma Uue Maailma lugude (ja teiste teoste) kirjutamisel kasutasid, oli paradoksaalselt 1848. aasta revolutsioonisündmuste järgne nn rahvakirjandus (*Volksliteratur*), mis on ideoloogiliselt suunatud just liberaalsete poliitiliste muutuste vastu. Küllap oli põhjuseks see, et sotsioloogiliselt oli lugejate sihtgrupp sarnane (talupojad, käsitöölised jne) ning rahvakirjandusele tüüpilised harivad, kuid kaasakiskuvad süžeed kõitsid ka eesti publikut. Samas valisid ja kasutasid eesti mugandajad rahvakirjanduse materjali väga spetsiifiliselt. Esiteks moodustasid eestlaste hulgas nii menukad koloniaalülestõusude lood vaid väga väikese osa saksa rahvakirjandusest (Müller-Salget 1984). Seega näib, et Eesti autorid valisid Uue Maailma ruumi nimme, kuna see oli juba rahvusvaheliselt kujunenud projektsioonipind ühiskonna ja poliitika teemadel arutlemiseks. Ka muutused, mida eestlased saksa tekstides tegid, olid kindlat laadi. Ilukirjanduslikele juttudele lisati tüüpiliselt algusesse ja lõppu dokumentaalset ajaloolist materjali ning samal ajal teatati lugejale poleemiliste kõrvalmärkuste kaudu nende lugude aktuaalsusest oma kaasaja Eesti kontekstis (Peiker 2006).

Kuigi nimetatud dokumentaalstiilis raam on olemas ka „Juuditis” ning lugu „Inkaga” mitmeti sarnaneb, võib siiski peaaegu kindlalt öelda, et „Juudit” ei põhine mõne pastorist rahvakirjaniku teosel, isegi kui arvesse võtta, et Koidula võis seda tublisti muuta.⁶ Erinevalt rahvakirjanduse ilutsemisest ja konventsionaalsest moraliseerimisest on „Juudit” tumedalt hilisromantiline, gootilik ja ebaõdus. Nii valged kui ka mustad tegelased kannatavad süütundeid tekitavate kirgede ning hinge näriva ärevuse all. Lugejas äratatakse juba loo algupoolel halvad eelaimused ja jutustus lõpebki painajalike verekoerastseenidega ja suubub siis üleloomulikkusse ja legendi. Samas esitab „Juudit” (erinevalt rahvakirjandusest) poliitilist ajalugu valdavalt faktitruult ning see ajalugu ei jää vaid lisandustena mõjuvatesse kõrvalepõigetesse või paratekstidesse, vaid läbib kogu teksti.

Arvestades „Juuditi” jutustuse žanrile vastavat mahtu, revolutsiooni-teemat, sünget laadi ning fantastikasse kalduvat lõpplahendust, võiks selle taustale projitseerida veel ühe saksa žanri, nimelt Prantsuse revolutsioonile järgnenud „pika XIX sajandi (1789–1914) saksakeelse jutustuse” (Gailus 2006: 740). Gailus nimetab seda kriisžanriks, lugedes selle alguseks Goethe jutustustetsükli „Saksa pagulaste vestlused” („Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten”, 1795). Kuigi Goethe üks vähemtuntud teoseid, paneb see alguse jutustuse domineerimisele romaani üle XIX sajandi saksa kirjanduses. Goethe pagulastest tegelased, aristokraatide perekond, kes varjab end Prantsuse revolutsioonivägede eest, on üksteisega leppimatult tülli minemas vaidluste tõttu revolutsiooniteemadel. Seetõttu otsustavad nad kõneainet vahetada ja hakkavad hoopis jutustama apoliitilisi lugusid, mis osutuvad enamalt jaolt tondijuttudeks. Need Boccaccio „Decameroni” vastetest palju pikemad lood moodustavadki jutustustetsükli, mis lõpeb enigmaatilise muinasjutuga (sks *Märchen*), kusjuures raamiva jutustuse juurde ei pöördutagi tagasi.

Gailus leiab, et õudusjuttude rääkimise kaudu soovivad põgenikud mujale projitseerida revolutsioonilist kriisi, mida ei tajuta mitte ainult välisagres-

⁶ Seda hinnangut kinnitas Klaus Müller-Salget, kes on ilmselt parim XIX sajandi saksa rahvakirjanduse tundja. Olen talle abi eest väga tänulik.

sioonina, vaid ka sisemiste, kehtivast ühiskonnakorrast, perest ja üksikisiku psüühikast lähtuvate jõudude rünnakuna (Gailus 2006: 739–741). XIX sajandi jutustuse peategelased on sageli kompulsiivsed enesehävitaajad ning tegevus toimub tavaliselt piirulukordades, näiteks keset sõjategevust, eksootilistes maades, metsikus looduses, fantaasiamaailmades (Gailus 2006: 774). Seda žanri võib vaadelda „sümbolse vormina”, mis arusaamatute muutustega silmitsi seistes tematiseerib tähistamise piire endid (Gailus 2006: 744, autori rõhutus). Goethe põgenikud küll püüavad taastada tavapärast seltskondlikku suhtlust, kuid see ei õnnestu neil kuidagi. Seetõttu lõpeb „Saksa pagulaste vestlused” salapärase muinasjutuga, millel ei ole allegoorilist tähendusvastet. Seda võib vaid imetleda kunstipärase sümbolina, mille tõlgendamisvõimalused on lõputud ning millel puudub pragmaatilise suunitlusega sõnum (Gailus 2006: 747).⁷

Gailus räägib „pika XIX sajandi jutustusest” spetsiifiliselt saksa kultuurikonteksti žanrina, aga käesoleva uurimuse raames on otstarbekas mainida, et žanri iseloomustavad kummalised situatsioonid ja piirulukorrad, üleloomulikud jõud ja ebaõdusus, ülepaisutatud kired, sisemiselt lõhestunud enesehävituslikud tegelased jmt vastavad üsna täpselt nendele tunnustele, mida ingliskeelses kirjanduses kirjeldatakse kui gootilist (*gothic*). Nagu öeldud, pakub gootika erilist huvi postkoloniaalses kontekstis: kui vorm, mida postkoloniaalsed kirjanikud tihti kasutavad, ja samuti kui vorm, milles kirjutatud tervikuna (st ka juhtudel, kui see ei näi otseselt puudutavat koloniaalsituatsiooni) on oluline analüüsida postkoloniaalsete uuringute jaoks (vrd Smith, Hughes 2003: 2). Ka gooti kirjanduse teket seostatakse tavaliselt XVIII sajandi revolutsioonide põhjustatud maailmatunnetusliku segadusega (Botting 1996: 80–90), käsitledes sh nii Prantsuse kui ka Uue Maailma revolutsioone (Clavin 2007; Smith 2007: 33–34, 41).

Nagu allpool täpsemalt selgub, sarnaneb „Juudit” Gailuse kriisižanriga ning sisaldab selgelt gooti elemente. Samas, kui Gailuse analüüsitud jutustused kujutavad kriitilist sündmust „väljaspool ajalugu” (st väljaspool mõtestatud progressi narratiivi) seisvana (Gailus 2006: 748–753), toob „Juudit” vägagi hoolikalt esile maroonide võitluse ajaloolised tingimused ning poliitilised ja sotsiaalsühholoogilised põhjused, tehes neist protorahvusliku liikumise kandjad. Tavapäratult XIX sajandi saksa ilukirjandusele on vägivaldset rassikonflikti kujutatud nii, et mustanahaliste eesmärgid tunduvad igati mõistlike, õiglaste ja ajalooliselt progressiivsetena.

Kas Koidula võis leida sellise poeetika ja poliitiliste vaadetega saksa eeskujud? Peavoolu kirjandusloost jääb mulje, et kui *Vormärz*'i⁸ ajal olid orjaülestõusude ja kolonialismikriitika teemad tavalisemad, siis pärast 1848. aastat muutusid need pea olematuks, ja mitte üksnes konservatiivses rahvakirjanduses, vaid kogu saksa kirjanduses. Niivõrd ajalooliselt konkreetne ja poliitiliselt eksplitsiitne teos nagu „Juudit” tundub veel ebatõenäolisem. Kuid pilt on teine, kui uurida mitte tänast XIX sajandi kirjanduskaanonit, vaid hoopis ajaloolisi seiklusjutte, mida kirjutasid (isegi pärast 1848. aastat)

⁷ Wilhelm von Humboldt kirjutab kirjas Goethele, et *Märchen*'it võivad mõista vaid lugejad, kes „armastavad vormi vormi pärast. Kõik teised suudavad *Märchen*'is näha vaid allegooriat” (tsit Gailus 2006: 747).

⁸ *Vormärz* oli Saksa Liidus 1848. aastal toimunud märtsirevolutsioonile eelnenud periood aastail 1830–1848.

praeguseks peaaegu tundmatud saksa liberaalid, nagu näiteks Theodor Mügge (1802–1861).⁹ Ühes vähestest seda autorit käsitlevatest artiklitest ütleb Cathrine Theodorsen: „Kõigi Mügge teoste üldine teema on võitlus vabaduse eest ning ebaõigluse ja poliitilise rõhumise vastu. Tema lood räägivad vabadusvõitlejatest, opositsionääridest, vähemuste võitlusest koloniaalvõimude või autoritaarsete režiimide vastu” (Theodorsen 2008: 361). Muuhulgas kirjutas Mügge vähemalt kaks teost Haiti konfliktist: „Rüütel” („Der Chevalier”, 1835) ja „Toussaint” (1840). Ta oli tüüpiline etnograafilise stiili esindaja nii oma ilukirjanduslikes teostes kui ka reisikirjades. Samal ajal valitseb tema võõramaistes tegevuspaikades tihti tume ja ebaõdus atmosfäär ning tegutsevad veidi kummalised ja fantastikasse kalduvad jõud. Theodor Mügge teosed ilmusid sageli ajakirjas *Die Gartenlaube*, mida Koidula regulaarselt luges. Mügge reisis ka Skandinaavias ja kirjutas korduvalt nende maadega seotud teemadel. Tema tuntumad romaanid on „Erich Randal” (1850), mis jutustab soomlaste vastupanust 1808. aasta Vene vallutusretkele, ja Norra saamide eluvõitlusest kõnelev „Afraja” (1854). On üsna tõenäoline, et Koidula „Juuditi” allikaks oli mõni teos, mille autori kirjanduslik stiil ja maitse ning poliitilised vaated sarnanesid Mügge omadega. Kuid Mügge kirjutas romaane, mitte jutustusi, ning oli tuntud selle poolest, et eelistas pakkuda oma kangelastele juba siinpoolsuses õnnelikke lõpplahendusi, isegi kui neid tuli tema ajalooliste sündeede ja poliitilise kriitikaga veidi tehiskult sobitada (vrd Steinbrink 1983: 120). Seega võib öelda, et kuigi „Juuditi” seondub mitmete saksa ja rahvusvaheliste žanride ja kujutuslaadidega, näib see toimuvat läbi üpris heterogeense kirjandusliku ja ideoloogilise materjali ühendamise.

Liikumine varasemate tekstide vahelises ruumis

Võib öelda, et eesti lugude originaalid – saksa tekstid – on samuti omamoodi „tõlked” või uutesse raamidesse asetatud versioonid teatud rahvusvahelistest Uue Maailma toposega seotud kesksetest motiividest ja narratiivsetest mustritest. Nagu ülalpool väidetud, kerkis koloniaalajastu algusest alates Uus Maailm esile ka projektsiooniruumina, kus nii eurooplased kui ka koloniaalmaade autorid käsitlesid inimeseks olemist, enda ja teise vahelisi piire ja sotsiaalse korra võimalikke vorme. Selline Uue Maailma rakendamise traditsioon ulatub Bartolomé de las Casasest ja Guamán Pomast XVI sajandil kuni modernismurrangut ja rahvuslust puudutava XVIII ja XIX sajandi kirjanduse ja filosoofiani (Rousseau, Herder, Hegel, Chateaubriand, José de Alencar, Frederick Cooper jpt). Traditsiooni erinevad ideelised harud on esindatud ka XVIII–XIX sajandi saksa kirjaruumis, sh lihtrahva jaoks mõeldud „rändkaupmehekirjanduses” (sks *Kolportageliteratur*), millest enamik on tänaselt lugemislaualt kadunud. Ka Koidula lugudes võetakse Uus Maailm üle kui olemasolev muutuste kirjeldamise kood, kuid see istutatakse ümber Eesti konteksti ja nii hakkab see edastama mitut uut sõnumit.

Peaaegu kindlalt võib väita, et „Juuditi” algusesse ja lõppu on Koidula lisanud lähteteksti omapoolseid löike või vähemalt olemasoleva teksti põhjalikult ümber kirjutanud. Nagu eespool juba öeldud, on sarnaselt „Inka” ja paljude Koidula kaasaegsete kirjutatud ajaloojutustustega peategelaste lugu raam-

⁹ Selle viite eest olen väga tänulik Herbert Uerlingsile.

jutustuse kaudu paigutatud laiemasse poliitajaloolisesse tausta. „Juuditi” pealiin algab *in medias res*, kuid enne seda annab jutustaja lugejale ülevaate Jamaica ajaloost alates Kolumbuse saabumisest kuni 1795. aastani, mainides ka Haiti revolutsioonilisi sündmusi ja esimest võidukat maroonide ülestõusu Jamaical. See tüüpiline võte lubas anda Eesti lugejale ajalooteadmisi, aga eelkõige rõhutas, et kohalikel peategelastel oli oma ajalugu ka juba enne koloniaalajastu algust (vrd Peiker 2006: 118–119), ning seostas jutustuse Eestis aktuaalsete ühiskonnateemadega.

Koidulal oli ammu huvi Kolumbuse ja järgneva koloniaalajaloo vastu. Seda tõendab „Inka”, aga samuti Koidula samateemalised märkmed populaarteadusliku loengu jaoks, mis ta pani kirja vend Julius Jannsenile Vanemuise Seltsis 1868. aastal esitamiseks.¹⁰ „Juuditi” algus, kõne ja „Inka” on kõik tulvil Koidulale väga iseloomulikku retoorilistest küsimustest kantud tigated satii-ri: „Mis tarbeks oli siis Jumal musti lojusid loonud, kui mitte valge inimeste orjamiseks?” (Koidula 1870: 4.) Kõigis kolmes tekstis ironiseerib ta peaaegu samade sõnadega plantaatorite arusaama üle, et kohalikud või mustanahalised pole inimesed, vaid tööriistad või elajad, samuti ristiusustajate missiooni julmuse ja silmakirjalikkuse üle Ameerikas. Mõlemad teemad olid mõistagi aktuaalsed ka ärkamisaegses Eestis, kus Jakobsoni isamaakõned olid kogu ristiusustamisjärgse perioodi mõtestanud ümber 700-aastaseks orjaööks baltisakslaste võimu all.

„Juuditis” ja „Inkas” on dokumentaalajaloolist raami kasutatud ka jutustuse lõpus pärast ilukirjandusliku süžee lõpplahendust. See muudab tekstid ajas dünaamilisemaks ja annab neile kaasaegsuse mõõtme, mida isoleeritud kirjandussüžeele ei oleks. Samas toob raam mõlemal puhul kaasa teatud loogilise ja kognitiivse nihestatuse ilukirjandusliku süžeeumstri ja raami ajaloolis-ajakirjandusliku agenda vahel.

„Inka” saksa versioon „Huaskar” lõpeb õnnelikult. Indiaanlaste ülestõus on edukas, nende inkade soost juht abiellub armastatud hispaania aadlipreiliga ning temast saab Peruu kuberner keiser Karl VI alluvuses. Jääb mulje, et nii neid kui ka nende rahvast ootab õnnelik elu. Horni lõpplahendus jääb alles ka Koidula versioonis, kuid sellele järgneb veel teinegi lõpp (Koidula 1866: 138). Ilma mingi selgituseta räägib see esimesele lõpplahendusele vastu, teatades, et indiaanlased ei suutnud koloniaalvõimude ebainimlikku kohtlemist ja suurt töökoormat kuigi kaua taluda. Kui eelnenud loos oli dominikaani misjonär Las Casas läbini positiivne tegelane, mitte ainult lahke, vaid ka elutark inimene, öeldakse topeltlõpus, et just Las Casas soovitas riiki tuua Aafrika orje – kaastundest peruulaste vastu, et nende elu kergemaks muuta.

„Juuditi” lõpus eelneb peategelaste kummalisele kadumisele, millega nad hülgavad oma võitlejad, kuigi jäävad ise ilmselt ellu (Koidula 1870: 175), nende omavaheline elav arutelu, kus nad teevad innukalt poliitilisi tulevikuplaane ja väljendavad solidaarsust oma rahvaga (Koidula 1870: 171–172). Kuna poliitilised teemad ja kogu üldine retoorika kajastavad Eestis parajasti ak-

¹⁰ Vt Undla-Põldmäe „Lydia Koidula ja Julius Jannsen Ameerika avastamisest”. Koidula ei saanud kõnet ise ette kanda, kuna seda ei peetud naisele kohaseks. Undla-Põldmäe järgi põhines kõne J. H. Campe teosel „Ameerika avastamine” („Die Entdeckung von America”), mille Jannsenite perele kuulunud väljaandes on Koidula ääremärkmed, ning arvatavasti ka Washington Irwingi „Chr. Columbuse elu ja reiseid” („A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus”, 1828) saksakeelsel tõlkel ning teistel samateemalistel teostel (Undla-Põldmäe 1981b).

tuaalset problemaatikat, võib oletada, et dialoogistseen on Koidula lisatud või oluliselt ümber kirjutatud.

Seega võiks mõlema teose vastuolulist lõppu selgitada eesti ümberkirjutusel tekkinud žanrikonfliktiga. Lähteteoste kirjanduslik loogika ei ühtinud Koidula poliitiliste ideemustritega. Tema püüd muuta Peruu ajalooliseks ja aktuaalseks ei sobinud biidermeierliku armulooa („Inka”) ja tema lisatud programmilised liberaalrahvuslikud kõned ei sobinud kriisižanri ideoloogiaga („Juudit”). Siiski tasub lisaks ka tähele panna, et mõlemal juhul seostuvad paradoksid ja narratiivse kontrolli kadumine jutustustes õilsa metslase / loomult orja topeldava kujundiga. Nagu allpool põhjalikumalt näitan, tekib topeltkujund vaprate mässuliste (peruulased ja maroonid) ning orjusele alistatud tegelaste (Aafrikast toodavad orjad „Inkas”, igbod „Juuditis”) omavahelises ideoloogilises sõlmumises, kuid samuti peategelaste Juuditi, Eevari ja „Inka” Huaskari psüühikas toimuva sisemise lõhenemise / topeldamisena. Siinkohal on väga oluline Hayden White’i väide, et need Euroopa kujutlusmaailma loodud esialgu antipoodidena näivad tegelased on tegelikult sama mündi eri küljed ja sellisena alati teineteisest sõltuvad (White 1985).

Orjad ja metslased

Antiikperioodist pärit õilsa metslase mõiste tuli XVI sajandi Hispaanias uuesti päevakorrale seoses kirgliku vaidlusega äsja „avastatud” kontinendil elavate Ameerika põlisrahvaste loomuse ja staatuse üle. Alguses vaadeldi neid ametlikult Hispaania monarhide tavaliste alluvatena. Hiljem hakati aga kahtlema, kas harjumuspärasest nii erinevate tavadega inimesed üldse suudavad mõista jumalasõna ja saada kristlasteks, või kas nad ongi üldse ratsionaalsed inimolendid (Robe 1972: 46–47; Honour 1976: 57). See debatt tekitas pika ajaloolise traditsiooni, mille raames kohaldati Ameerikas Aristotelese loomupärase orjuse doktriini.¹¹ Doktriini tuntuimaks kriitikuks sai varem mainitud Bartolomé de las Casas, dominikaani misjonär Ameerikas. Ta väitis, et kõik rahvused suudavad kristluse mõista ja seetõttu ei tohi seda neile vägivalla abil peale suruda. Lisaks seletas ta, et indiaanlased ei vasta nagunii Aristotelese loomupärase orja kategooriale, kuna nad on intelligentsemad ja õilsad, kuid hõlpsa kehaga (mõttetuumuse ja sitke füüsilise vastandina).

Las Casase kampaanial ei olnud eriti poliitilist mõju, kuid sellest sai alguse Ameerika põliselanike kujutamine antiikkreekalike vooruste ja harmoonia kehasutusena. Loodud kuvandist sai hiljem inspiratsiooni Rousseau’ga seostatav (kuigi Rousseau ise seda selles sõnastuses ei kasutanud) õilsa metslase mõiste (Robe 1972: 47–48; Honour 1976: 58, 75). Niimoodi moodustunud õilsa metslase kuju jäi aga ideoloogiliselt seotuks oma kaksiku, loomupärase orjaga. On tähendusrikas, et just põliselanike kaitsjale las Casasele omistatakse idee viia Ameerikasse orje Aafrikast, et kergendada indiaanlaste olukorda, kes ei suutnud taluda rasket füüsilist tööd. Puuduvad tõendid, et las Casas oleks

¹¹ Aristotelese „Poliitika” I raamat väidab, et mõned inimesed on loomupäraselt võimelised vaid füüsiliseks tööks, aga mitte mõttetegevuseks ja enese valitsemiseks. Nad sarnanevad pigem koduloomadega, nii et on loomulik neid orjastada. Aristoteles võrdleb isanda ja orja suhet hinge ja keha suhtega. Samas ütleb Aristoteles, et nende orjastamine, kes pole orjad loomu poolest, ei ole kohane ega toimi.

seda tõesti soovitanud, kuid on õige, et konkreetselt aafriklaste orjastamise vastu ei protesteerinud XVI sajandil teadaolevalt mitte keegi.

Õilsa metslase idee taaselustus jõuliselt XVIII sajandi teisel poolel, mil Ameerika põliselanike küsimus oli nende arvu kaduvväikeseks kahanemise tõttu poliitilise aktuaalsuse juba kaotanud (White 1985: 191). White'i seletus on, et õilsa metslase kujul ei olnud tegelike Uue Maaailma põliselanikega suurt pistmist. Seda kuju polnud vaja Ameerika indiaanlaste sümboliseks õilistamiseks, vaid hoopis koduse Euroopa aristokraatia kõigutamiseks. Tõusev kodanlus kasutas seda mõistet, et õõnestada arusaama õilsast verest kui millestki sünnipärasest. See ideoloogiline võte töötas hästi just seetõttu, et õilsa metslase kuju manas jätkuvalt esile ka oma teise poole: mitteõilsa, vääritu, elajataolise metslase (White 1985: 191–192).

White rõhutab, et sarnaselt aristokraatidega jagas ka kodanlus inimkonna kaheks kvalitatiivselt erinevaks osaks (White 1985: 193). Kodanlusele ei meeldinud aadli privileegid, ometi nad „üldjoontes austasid sotsiaalse hierarhia mõtet”, kuigi arvasid, et selle aluseks peaksid olema inimeste võimekus ja vara, mitte sünnipära (White 1985: 192). Õilsa / vääritu metslase kodusem surrogaat – ühiskonna alamklassid – olid valgustajate silmis vaheldumisi ja tihti ka samaaegselt nii õilsad (rahvas, ühiskonna tulevik, autentsete väärtuste kandjad) kui ka vääritud (pööbel, „ohtlikud klassid”) (White 1985: 193).

Mõnevõrra sarnast mustrit võib märgata ka Baltikumi aadlikriitilise literaadi Garlieb Helwig Merkeli (1769–1850) argumentatsioonis, kelle teoseid Koidula innustunult luges. Erinevalt aadlist, kes pidas oma ühiskondlikku seisundit jumalast määratuks, ei ole Merkeli meelest eri rahvuste roll ja positsioon igavene. Ajaloo kulg ei ole otsene ega teleoloogiline, vaid rohkete pööretega, puuduvad lõplikud „võitjad” ja „kaotajad”. Sarnaselt kodanliku strateegiaga, mida kirjeldab White, kujutab Merkel Balti pärisorjade esivanemaid õilsate metslastena ja sakslaste ristirüütlastest esivanemaid metsikute rüüslastatena. Sel moel diskrediteeris Merkel kohalikku aristokraatiat ning võttis hetkeoludelt vältimatuse ja igikestvuse pühapaiste (Undusk 1997: 723–729). Kuid ajaloolised transformatsioonid, mille Merkel esile manab, ei ole juhuslikud, vaid loogilised ja sidusad. Ta jätab endast eestlastele ja lätlastele maha pika mõjuga rahvuslikud stereotüübid, viidates, et kunagised õilsad metslased ja nende praegused inkarnatsioonid, nüristunud orjad, on omavahel seotud tähenduspunktiiriga. Lätlased, kes kunagi olid heasüdamlikud ja halastavad, on nüüd nõrgad ja selgrootud, väidab Merkel, ning eestlased, kes kunagi olid kindlameelsed ja vahvad võitlejad, on nüüd pelgalt tigidad ja tuimalt jonnakad. Seega on mõlemas rahvas õilis metslane alles, kuid väärastunud ja moonunenud kujul (Merkel 1909: 48, 123, 124).

Merkeli jutt oli kahtlemata mõeldud süüdistusena baltisaksa aadlike pihva ja mõtlemisaineks laiemale saksa lugejaskonnale, keda Merkel nägi oma teoste sihtgrupina. „Ärge mõistke kohut nende [talupoegade – *P. P.*] üle, mõistke kohut inimeste üle, kes on selle rahva iseloomu nii haletsusväärseks muutnud,” soovitab Merkel (1909: 124). Kuid plaaniväliste adressaatidena ammutasid tema pärandist ka hilisemad Balti põlisrahvaste autorid, kes kasutasid tema ideid ja troope oma rahvuslike narratiivide ja vastupanudiskursuste loomiseks. Muuhulgas integreerisid nad ka Merkeli kohaliku versiooni metslase / orja toposet. Seega mõjutavad rahvuslaste enesepilti nii õilsa metslase kui ka tuima orja kuju, mis kord sulavad üheks, kord taas lahknevad. Õilsast metsla-

sest esivanem kannab endas modernset potentsiaali maailma muuta ja vabastada ori, aga kuna ori ja metslane ei ole (täiesti) eraldiseisvad, jääb mure, et täielik vabanemine loomupärasest orjusest on tegelikult võimatu.

Koidula, nagu ka tema tegelased Juudit ja Huaskar, ning paljud tema kaasaegsed rahvusliku liikumise eestvedajad seisid kahe sotsiaalse maailma vahel. Kuigi Jannsenite pere oli talupojajuurtega ja asus üldises Balti ühiskonnahierarhias üsna madalal, erines nende elustiil rahvuskaaslaste enami-ku omast ikkagi oluliselt ning meenutas pigem kohalike saksa haritlaste elu. Sellise olukorra tõttu kujunes rahvuslaste üheks peamiseks diskursuseks edukate eestlaste vannutamine, et nad ei saksastuks, vaid kasutaksid oma võimalusi kogu rahva elujärje parandamiseks. Seejuures on märkimisväärne, et ikka ja jälle võtavad rahvuslased oma identiteedi ja lojaalsuse problemaatika arutluse alla Uue Maailma terminites. Kirjas Soome sõbrale Yrjö-Sakari Yrjö-Koskisele võrdleb Jannsen eestlaste ajalugu hariduse ja õigusetä „neegriorjade” omaga, keda sakslased isegi veel peale pärisorjuse lõppu koorteks ja mitte inimesteks peavad (tsit Laar 2006: 376–377). Hoolimata oma positsioonist ja valdavast saksakeelsusest, ütleb ta just eestlaste kohta „meie”. Teisal kirjutab C. R. Jakobson Ameerika kodusõjale viidates: „Ameerikamaa nelja-aastasest sõas on sadatuhandeid inimesed oma elu kaudanud. Ja mikspärast? Et nende ligimesed, vaesed Neegrid, priiks saaksid. Need inimesed võisid oma isamaa auu ja musta Neegrid orjade priiuse eest surra, mis oled sina oma eesti vendade priiuse heaks teinud?” (tsit Vinkel 1966: 288.) Kuigi orjad jäävad pereliikmeks, konstrueerib Jakobson Eesti rahvusliku patrioodi siin ikkagi vabastaja ja ausõdalasena, mitte ei samasta täielikult orjadega.

Ei ole niisiis üllatav, et Koidula teostes ilmub (õilis) metslane / (loomult) ori hoopis teistsugusest vaatevinklist võrreldes sellega, mida kirjeldas White. Ka Koidula kasutab seda kujundit aristokraatia ründamiseks, kuid tema retoorikas ei saa see esineda kui ideoloogilise relvana instrumentaalselt rakendatav „teine”. Koidulal on metslane / ori, ükskõik kui vastuoluline see kuju ka poleks, peategelane, kelle saatusele jutustus keskendub ja kelle seisukohast sündmusi mõtestatakse ja hinnatakse. „Inka” ei rahuldu sellega, et lugu lõpeb inka jaoks õnnelikult, vaid peab kõne alla võtma ka Aafrika orjakaubanduse ja lähiajaloolise orjandusvastase võitluse Ameerika kodusõjas. Kuna need kaks jutulõnga lähevad aga omavahel vastuollu, kaotabki Koidula jutustaja oma loo pealispindse loogika üle lõpuks kontrolli.

„Juudit”

Kronoloogiliselt jätkub „Juudit” sealt, kus „Inka” lõppes, kuid poeetiliselt ja ideoloogiliselt kordab see analoogilist mustrit, millel on sarnane nihestatud topeltlõpp. Seekord on tegevuspaigaks Peruu asemel Jamaica. Põlisasukad on kadunud ning nende asemele on tulnud vaprad maroonid ning alandatud passiivsed Igbo orjad – kaks rühma, keda Juudit ja Eevar põgusalt loodavad ühtseks rahvaks liita. See jääb vaid unistuseks, kuid õilsa metslase / loomult orja vastanduse pinge on jutustuses nii süžee kui kujundiloogika peamisi käivitajaid:

[Jamaica istanduseomanikud] tahtsivad head orjaperemehed olla, tahtsivad endid kiita lasta selle eest, aga – peremehed tahtsivad n'ad olla kuni päive lõppeni. Oma orje tahtsivad n'ad kaitseda ja hoolitseda...., aga – häda ja viletsust iga mustale, kes ennast julges vabastada, kes enam tahtis, kui head peremeest! [---] Ja Eboe Neegrite sugu kannatas välja. N'ad laulsivad põllul päeva aegu, tantsisivad õhtate oma kakaopõõsastikude vahel tulede ääres torupilli järele...., korjasivad palmipuu vilja, sõivad, jõivad, ja – needsivad Maroonlasi oma isandate õpetust mööda metsa ja laantesse ära, Maroonlasi, kes lepingus olivad lubanud, põgenenud orjasi mägedest tagasi saata! [---] Valge isandatel oli korda läinud sugu sugust lahutada, see oli ja jäi neile kõige kindlamaks toeks oma pärisorjade juures! (Koidula 1870: 95–96).

Troopi metslane/ori ei kehasta mitte ainult igbod/maroonid, vaid seda võib näha ka peategelaste Eevari ja Juuditi endi lõhestunud minapiltides. Võib koguni öelda, et nende vastastikune iha süttibki just sellest lõhestumiseest tingitud pingest.

Rahuläbirääkimiste aegsel õhtusöögil maroonidega asub Juudit spontaanselt Eevari selja taga tema au kaitsma. Kui Juuditi kosilane John kommenteerib Eevari kena välimust, lisades, et ta tahaks teda endale tallipoisiks, vastab Juudit nõrduvalt: „See must uhke mees.... – iial ei õpi tema kummardama ega lipitsema, iial ei teenima ega selga küürutama! Ma olen teda kuulnud rääkivat, nagu mees räägib, kindlalt ja vahvalt, ilma hirmuta, ilma hooplemata, tõi ta õigust, nagu kuningas kerjajate ees! Sinul pole ei kõige hinge taga midagi anda, kelle eest tema oma põlve nikutaks!” (Koidula 1870: 52).

Eegar, kes Juuditi kõrgendatud häälega sõnu kogemata pealt kuuleb, võtab esimesel hetkel selle õilsa metslase portree spontaanse entusiasmiga omaks. „„Sull on õigus! õigus! Sina üksi tunnend minu mõtteid!” sooviks ta Juuditile hüüda” (Koidula 1870: 53). Ent hetk hiljem, märgates söögisaali peeglis oma musta nägu, pöörab ta pea ja katab oma näo käega (Koidula 1870: 53). Oma musta naha tõttu ei näe Eegar end Juuditi, „inglisarnalise valge neiti” väärilisena (Koidula 1870: 53). Hoolimata ta uhkusest, võrdub must nahk tema jaoks siiski sellega, et ta on „orjuse ja viletsuse alla sündinud” (Koidula 1870: 67). See tähistab harimatust, tahumatust ning vaese, piiratud ja rõõmutu elu elamist – kui mitte orjust, siis metslust.

Seevastu Juudit näeb Eegarit vaadates hoopis omaenda (sümboolset) mustanahalisust esimest korda õilsa metsluse, mitte häbiväärse rikutud vere võtmes. Juudit tõdeb, et lisaks sellele, missugune on tema seltskondlik staatus mustanahalise vaarema tõttu, ei erine ka tema kui naisterahva positsioon mitmes suhtes eriti orja omast. Kui Juuditi onu ja kaks kosilasekandidaati, William ja John, kauplevad selle üle, kes saab tema kae, leiab Juudit, et teda koheldakse „nagu kaup” (Koidula 1870: 81), omandit, millel pole üldse vaba tahet, ning otsustab sellega mitte leppida. Eegar seevastu ei näe Juuditit mitte kui omamisobjekti, vaid kui sugulashinge, kelle otsusekindel meel sarnaneb tema enda omaga (Koidula 1870: 118), kui üllast liitlast vabadusvõitluses (Koidula 1870: 146). Lapsepõlves tavatses Juudit oma mängukaaslaste peale vihastada, kui need tema tõmmut jumet narrisid (Koidula 1870: 13), kuid teose lõpu poole kuulutab ta end marooniks ja põgeneb mägedesse, et Eegariga väljaspool kristlikku abielu koos elada. Mitmes stseenis pöörab ta oma endise

ringkonna mustadepõlguse ümber ning süüdistab seda maroonidega ebainimlikus ja autus käitumises, orjameelsuses ja argpükslikkuses. Andes tunnistust, et maroonid ei röövinud teda, vaid et ta liitus nendega vabatahtlikult, ütleb Juudit:

Teie kõrkus luges ja seletas enne seal all iga veretilka minu soonetes, et mo veri kuumas kees! Hirvitates vaatasite minu silmade kollakat ringi: eks ta teile ei tunnistanud minu esivanemate musta verd? Hirm üksi ajas teid, ahnus üksi sundis teie pilkamist ja põlastust sügava südame põhja tagasi! [---] Minge, valged sulased, minge ja roomage oma ebajumalate ees: mina tahan, kasust, varast, seisusest hoolimata, õnnis ja rõõmus olla (Koidula 1870: 143).

Juudit imetleb Eevari hõimu ilu ja väarikust ning tuletab mehele meelde, et see pärineb pealike soost (Koidula 1870: 88). „Kui uhke, kui kaunis ja südamest auus on see hõoveldamata ja viilimata loomuse laps,” mõtleb ta Eevarist, „ja – kui kõlvatumad ja arglased on need taltsad loomad, kes seal all toas tant-sivad!” (Koidula 1870: 73–74.) Eevari jaoks on samas väga oluliseks ajendiks poliitiliste õiguste, rassilise võrdsuse ja võimu jagamise eest võitlemisel tema iha olla Juuditiga võrdne ja tema vääriline (Koidula 1870: 115, 120).

Jutustuse dramaatilise lõpplahenduse eel räägib Eevar Juuditile oma poliitilistest plaanidest ja unistustest (Koidula 1870: 170–172). Nagu öeldud, puudutab ta kõne punkte, mis on ka eesti rahvusliku liikumise ideelises keskmes: rahvaste võrdsuse sedastamine, feodaalisandate patriarhaalse hoolekan-de ja kultuuritoomise diskursuste vaidlustamine, hariduse emantsipeeriva jõu ja rahvusliku solidaarsuse tähtsustamine ning usu kuulutamine rahva sise-misse potentsiaali ja paremasse tulevikku. Näiteks kinnitab Eevar: „Ka meie rahvasugu põu jõuab haritud, iseväelist vaimuelu kasvatada; ka meie jõuame ise eneste kallal tööd teha, mis meid tõiste hoopleja, uhke rahvaste vääriliseks tõstab, kes kõige selle suurustamisega siiski midagi meie heaks, meie kasuks, meie vabaduseks lahkest meelest ei ole raatsinud teha!” (Koidula 1870: 170.)

Kõige tähtsam on „ühendus sõnades, ühendus tegudes” oma rahvaga (Koidula 1870: 172) ning enda vabastamine isandatest, kes orje küll söödavad, aga pelgalt kui koduloomi (Koidula 1870: 170), nii et igale inimesele „kätki juba ülevelt kaasa annetud” vabaduseaatest selle tulemusel võõrdutakse. Eevar loodab, et uus ühiskonnakord võib saabuda juba peatselt, kuna peale selle, et kõikjal saarel on erinevad maroonide rühmad „ärkamas”, näib, et ka igbod hakkavad oma kõrvu vabaduse sõnumile avama (Koidula 1870: 172). Vahetult enne seda, kui William loo lõpus verekoortega saabub, kinnitab Eevar, et „see rahvas priiust ära ei teeni, kus üksikud ei oska oma kasu unustada r a h v a kasu pärast, kus sugu ei mõista sugu eest seista” (Koidula 1870: 172, originaali sõrendus).

Eevari ja Juuditi plaanid lõikab läbi Williami ootamatu rünnak. Ei lugeja ega enamik jutustuse tegelasi ei saagi teada nende konflikti lõpptulemust. Narratiivse ellipsi järel leiavad britid veriselt võitlusplatsilt vaid kaks verekoera ja Williami, kõik tapetud. Williamil on südames marooni mõök, ta pihk klammerdub Juuditi kleidiräbala ja peast rebitud juuksesalgu ümber. Armas-tajapaari ei leita kunagi, ei surnult ega elavalt.

Selline finaal sobiks hästi lõpetama gooti motiividega jutustust, mille keskmes on hävitavad kired ja saatuslik armastus. Kuid „Juuditis”, kus selline lõpp saabub vahetult pärast üksikasjalikku poliitilist arutelu ja rahvuslike plaanide tegemist, tundub see pigem kohatu ja ebaloogiline. Eevar ja Juudit on jutustuse käigus varemgi kinnitanud, et võitlevad lõpuni, ja kui vaja, siis ka surevad oma rahvaga (Koidula 1870: 120). „Mina ei põgene! Siin on mul kodu, siin on mul isapind, siin pean ma elama ja oma rahva vabaduse ja harimise ja õiguste pärast sõdima!” töötab Eevar (Koidula 1870: 147). Lõputseenile järgnev ajalooline epiloog ei jäta kahtlust, et maroonidel läks ilma pealikuta halvasti. Nad kaotasid sõja, paljud tapeti ja ülejäänud küüditati „kaugele põhja poole Rhode-Islandi” (Koidula 1870: 175), kus „mõne aasta pärast ei elanud enam Maroonlaste hinge” (Koidula 1870: 176).¹² Kui paar tõesti pärast Williami ja koerte tapmist ka ise hukkus, miks siis ei leitud nende surnukehi? Kui nad aga põgenema pääsesid, miks nad siis hülgasid oma võitlejad, kui olid äsja kuulutanud, et patriotism ja solidaarsus on ülimad väärtused?

Erinevalt „Inkast” ei ole „Juuditi” lõpus aga tegemist mitte ainult kirjanussüžee ja ajaloolise raami žanrinihkega, vaid lisandub veel kolmas, müütiline tasand (Koidula 1870: 176). „Juuditi” kahes viimases lõigus asendab narratiivse lihtmineviku suuremas osas olevik. Kõigepealt öeldakse, et vaprast maroonid räägivad orjade seas „veel oma isade juttu” teistsugusest Aafrika hõimust, kelle sarnaseid saarel enam ei ole (Koidula 1870: 176). Siis järgneb kaasajastav vahemärkus: „Valge rahva piits valitseb jälle musti päid, valge rahva jalg muljub jälle musti kaelu, kuni see mees mone aasta eest lippu tõstes „priiust!” hõiskas läbi Ameerika piirete....: präsident Aabram Lincoln!” (Koidula 1870: 176.) Viide Lincolnile sarnaneb „Inka” lõpuga, kus Koidula (erinevalt Horni „Huaskarist”) samuti lõpetab orjuse teema Ameerika kodusõja ja Lincolniga, kel nelja aasta eest „nou olli” orjad vabastada (Koidula 1866: 138–139). Kaks ajaloolist jutustust erinevad aga selle poolest, et „Inka” lõpp jääb läbivalt ajaloolis-publitsistlikuks, kuid „Juuditis” sulandub tsiteeritud kõrgstiilne vahemärkus seda mõlemalt poolt ümbritsevasse olevikulise müütilisse narratiivi. Päevakajalisele kodusõjateemale järgnev viimane lõik jätkab nimelt nii: „Maast läbi aga liigub veel tänase tunnini ennemuistene jut ja räägib noorest Maroonlaste ülemast ja tema imeilusast naisest, kes mõlemad sügavas sinise mägede põues peavad elama....” Igbodest teekäijad arvavad ka, et mõnikord silmavad nad nende varjulaadseid kujusid kõrgetel siniste mägede tippudes või kuulevad kauget sarvehäält (Koidula 1870: 176).

Kui Koidula maailmavaate seisukohalt on revolutsioon ajaloo progressi poolel, mitte tähenduskriis, mida tondijuttudesse projitseerida, siis tema katse orja/metslase topeltkujundit poliitiliselt lahti harutada lõpeb seevastu tumedalt. Õilis metslane jätab orjad vabastamata, kuid jääb neid ometi kummitada. Ideoloogiline konflikt ajaloovälise kriisizanri ja päevakajalise poliitilise agitatsiooni vahel ei hakka „Juuditis” aga nii teravalt silma kui „Inka” lõpu

¹² Rhode Island oli üks suuremaid orjanduslikke põhjaosariike ja transatlantilise orjakaubanduse keskus. Kuid siin ei ole „Juuditi” ajalugu täpne: ajalooallikate järgi ei küüditatud ellujäänud maroone (umbes 600 inimest) mitte Rhode Islandile, vaid veel kaugemale põhja – Nova Scotiasse Kanadas. Maroonid keeldusid seal põlluharijateks hakkamast ja esitasid palvekirja Briti valitsusele, kes mõne aasta pärast lubaski neil ümber asuda Sierra Leone Lääne-Aafrikas, mis oli tollal Briti koloonia. Maroonid ei kohanenud aga sealgi ja 1841. aastaks oli umbes 90 % elus olevast kogukonnast (taas u 600 inimest) vähehaaval Jamaicale naasnud (Campbell 1990).

žanrinihe, kuna „Juuditi” poliitika ja ajalookujutus suubuvad mõlemad müüti. Pinge laheneb sellega, et õilis metslane muutub orjade (ja jutustuse esteetika) jaoks fantaasiakujuks, rahvalegendiks.

Kuid lugude kultuurimälulise tähendusloome mehhanisme ei peaks uurima üksnes teksti lähilugemise ja dekonstruktsiooni, vaid ka selle retseptsiooni ning lugejate ootustehorisoni kaudu. „Juuditi” kaasaegseid arvustusi pole küll teada, kuid nt Bornhöhe „Tasujat” (1880), millel on minu arvates „Juuditiga” sarnaselt kriisižanri mõjusid (peategelase enesehävituse viiv vastamata armastus), tõlgendati nii ilmumisajal kui tõlgendatakse ka tänapäeval enamasti puhtakujulise patriootilise kangelasloona. Koidula soome sõber Anti Almqvist loeb nii ka „Juuditit”. Ta kiidab küll jutustuse tegelaste psühholoogilist keerukust, kuid pikema jutuainena köidab teda siiski Eevari ja Juuditi viimane poliitiline arutelu. Ta lõpetab oma kommentaarid sooviga, et „Juudit” tooks Koidula rahvale seda kasu, mida autor eesmärgiks seadis, ilma kuidagi märkimata jutustuse kummalist lõpplahendust (Almqvist 1925: 80).¹³

Mõnikord saavad legendid uue rakenduse kollektiivi identiteeti ümber kujundavate ja poliitiliselt mobiliseerivate müütiliste narratiividena (Schöpfung 1997: 22) ning sellisel juhul on tõenäoline, et neid ei tõlgendata armastusega „vormi vastu vormi enese pärast” (Humboldt tsit Gailus 2006: 747).¹⁴ „Juuditi” mõistatuslik lõpp võib meelde tuua hoopis arhetüüpse süžee, milles kangeline siirdub ajaloost müüti, aga annab lootust, et tuleb kord tagasi oma rahvast lunastama. „Kalevipoeg”, mille esimene rahvaväljaanne ilmus 1862. aastal, lõpeb teatavasti just niisuguse motiiviga. Vaadates „Juuditit” sellest perspektiivist, hajub vastuolu poliitilise ja müütilise vahel seal peaaegu olematuks ning loo tõlgendus taandub „vaid” allegooriaks.

Artikkel valmis ETF-i grandi 8530 toetusel. Täna Evelin Banhardi, Linda Kaljundit, Eneken Laanest, Krista Mitsi, Ilona Pikkoneni, Märt Väljataga ja George Schöpfungit huvitavate vestluste ja kasulike soovitude eest.

Kirjandus

- Almqvist, Antti, Koidula, Lydia 1925. Koidula ja Almqvisti kirjavahetus. Toim August Anni. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Graham, Tiffin, Helen 2002. The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. London–New York: Routledge.
- Bassnett, Susan, Lefevere, André 1992. General Editor's Preface. – André Lefevere, Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame. London–New York: Routledge, lk vii–viii.
- Bhabha, Homi K. 1984. Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticism. Toim Frank Gloversmith. The Theory of Reading. Brighton: Harvester, lk 93–120.
- Bhabha, Homi K. 1997. The Location of Culture. London–New York: Routledge.
- Botting, Fred 1996. Gothic. London: Routledge.
- Campbell, Mavis C. 1990. Nova Scotia and the Fighting Maroons: A Document-

¹³ 11. VIII 1871 pärinevast kirjast Koidulale.

¹⁴ Vt märkust 7.

- tary History. Williamsburg–Virginia: Dpt. of Anthropology, College of William and Mary.
- Clavin, Matt 2007. Race, Rebellion, and the Gothic: Inventing the Haitian Revolution. – *Early American Studies*, kd 5.1, lk 1–29.
- Gailus, Andreas 2006. Form and Chance: The German Novella. Tlk W. Martin. Toim Franco Moretti. – *The Novel. Vol II: Forms and Themes*. Princeton–Oxford: Princetford University Press, lk 739–776.
- Hanke, Lewis 1959. Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World. London: Hollis & Carter.
- Honour, Hugh 1976. The New Golden Land: European Images of America from the Discoveries to the Present Time. London: Allen Lane.
- Horn, W. O. 1861. Huaskar. Eine Erzählung aus der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhundert. – *Gesammelte Erzählungen. Neue Volks-Ausgabe. VII. Band*. Frankfurt a. M., lk 293–401.
- Jansen, Ea 2007. Eestlane muutuvast ajast. Seisusühiskonnast kodanikuühiskonda. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv.
- Koidula, Lydia [tiitellehel Johann Jannsen] 1866. Peruama viimne Inka. Tartu: Laakmann.
- Koidula, Lydia [tiitellehel Johann Jannsen] 1870. Juudit ehk Jamaika saare viimseid Maroonlased. Tartu: Laakmann.
- Laar, Mart 2006. Äratjad. Rahvuslik ärkamisaeg Eestis 19. sajandil ja selle kandjad. Tallinn: Grenader.
- Lachmann, Renate 2008. Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature. – *Media and Cultural Memory: Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Toim Astrid Erll, Ansgar Nünning. Berlin: Walter de Gruyter, lk 301–309.
- Merkel, Garlieb Helwig 1909. Liiwimaa esiaeg. Mälestusesammas papi- ja rüütliwaimule. I. Osaliselt tlk A. F. Tombach. Petersburg: Ühiselu. [Algväljanne Garlieb Helwig Merkel. Die Vorzeit Lieflands: Ein Denkmahl des Pfaffen- und Rittergeistes. Berlin: Vossische Buchhandlung, 1798].
- Müller-Salget, Klaus 1984. Erzählungen für das Volk. Evangelische Pfarrer als Volkschriftsteller im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Peiker, Piret 2006. Postcolonial Change: Power, Peru and Estonian Literature. – *Baltic Postcolonialism*. Toim Violeta Kelertas. Amsterdam: Rodopi, lk 105–137.
- Plath, Ulrike 2011. Esten und Deutsche in den Baltischen Provinzen Russlands. Fremdheitskonstruktionen, Lebenswelten, Kolonialphantasien 1750–1850. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Robe, Stanley L. 1972. Wild Men and Spain's Brave New World. – *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from Renaissance to Romanticism*. Toim Edward Dudley, Maximilian E. Novak. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, lk 39–54.
- Schöppflin, George 1997. The Functions of Myth and the Taxonomy of Myths. – *Myths and Nationhood*. Toim Geoffrey Hosking, George Schöppflin. London: Hurst, lk 19–35.
- Smith, Andrew 2007. Gothic Literature. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Smith, Andrew, Hughes, William (toim) 2003. Empire and the Gothic: The Politics of Genre. Cordonville: Palgrave Macmillan, lk 1–12.
- Steinbrink, Bernd 1983. Abenteuerliteratur des 19. Jahrhunderts in Deutsch-

- land. Studien zu einer vernachlässigten Gattung. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Theodorsen, Cathrine 2008. Political Realism and the Fantastic Romantic. German Liberal Discourse and the Sámi in Theodor Mügge's Novel *Afraja* (1854). – Nordlit nr. 23 Arctic Discourses, lk 355–370.
- Tymoczko, Maria 2003. Translation, ideology and creativity. – *Linguistica Antverpiensia* NS2. Special Issue on Translation as Creation: the Postcolonial Influence, lk 27–45.
- Undla-Põldmäe, Aino 1981a. Koidulauliku valgel. Uurimusi ja artikleid. Tallinn: Eesti Raamat.
- Undla-Põldmäe, Aino 1981b. Lydia Koidula ja Julius Jannsen Ameerika avastamisest. – Keel ja Kirjandus, nr 8, lk 465–470.
- Undusk, Jaan 1997. Kolm võimalust kirjutada eestlaste ajalugu. Merkel – Jakobson – Hurt. – Keel ja Kirjandus, nr 11, lk 721–734.
- Vinkel, Aarne 1966. Eesti rahvaraamat. Tallinn: Eesti Raamat.
- White, Hayden 1985. The Noble Savage Theme as Fetish. – Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, lk 183–196.
- Wilson, Kathleen 2009. The Performance of Freedom: Maroons and the Colonial Order in Eighteenth-Century Jamaica and the Atlantic Sound. – *William&Mary Quarterly*, Jan 2009, kd 66, nr 1, lk 45–86.

International cultural memory and rewriting in Koidula's *Juudit*

Keywords: Estonian literature, Lydia Koidula, postcolonialism, intertextuality, genre, rewriting, cultural memory

Juudit, ehk *Jamaika saare viimased Maroonlased* („Juudit”, or the Last Maroons of Jamaica”, 1870) was published at the height of the Estonian 19th-century ‘National Awakening’ by one of its leading activists, Lydia Koidula (1843–1886). Probably an adaptation of an unknown German source, the novella is set on Jamaica in 1795, in the wake of the French Revolution. It ties the political plot of the Second Maroon War, which was fought by a group of runaway slaves against the planters and the British military, with a fictional inter-racial love-intrigue. The novella transmits a number of earlier thematic and formal patterns associated with the topos of the ‘New World’ since the beginning of colonisation, e.g. relating to human nature, natural law, domination and its legitimations, political change, and ideal forms of social organisation. Thus *Juudit* is a transcription of international cultural memory, traversing different periods, ideologies and genres, both literary and non-literary. Yet, *Juudit* is a very context-specific rewriting of the aforementioned tradition, written in and for the literary and sociocultural conditions of the time of its production.

Piret Peiker (b.1971), MA, Estonian Institute of Humanities, Tallinn University, lecturer in Comparative Literature, piretpeiker@hotmail.com