

Mõned teesid hüvastijätkuks mõistega ajalooline muistend

Klaus Graf

Ajaloolise muistendi, nagu ka rahvaraamatu mõiste (vt ka Müller 1985) määratlemine oli romantismi ajal Saksa esiaja ja kirjanduse uurimisel tehtud jõupingutuste tulemus. Muistenditest otsiti ja ka leiti *igivanadest aegadest pärit mõttepilte* (Grimm 1981), mütoloogilisi mälestusi ja tõendeid rahvapoeesiast. Vennad Grimmid jagasid oma esmakordselt 1816. aastal ilmunud ja peagi kaanoniks kujunenud kogumikus *Deutsche Sagen* rahvajutud kahte suuremasse rühma: kohamuistendid ja ajaloolised muistendid.¹ Sellest mitte eriti õnnestunud vahetegemisest *eelkõige ajaloo ja eelkõige kohaga seotud* (Grimm 1981: 13) juttude vahel on tänaseks loobutud usundiliste ja ajalooliste muistendite vastandamise kasuks, kusjuures muistenditest üldisemalt rääkides peetakse enamasti silmas esimesi. Ajaloolist muistendit loetakse *veel suhteliselt vähe uurituks* (Petzoldt 1976: 339). Kuuludes rahvajuttude traditsiooniliste liikide hulka, elab see mõiste erialastes käsiraamatutes ja uurimustes ometi oma tagasihoidlikku elu. Asjaolule, et muistendiuurimine vajaks hädasti värsket verd, on hiljuti viidanud Helge Gerndt oma suundaandvas uurimuses (Gerndt 1986: 408 jj).

Minu käsitluse juhtmõte on: käes on aeg jätta hüvasti *ajaloolise muistendi* kui teaduslikku klassifikatsiooni kuuluva mõistega. Tulevikus tuleks seda terminit kasutada ainult uurimisajaloolise nimetuse-na juttude kohta, mida on 19. sajandi algusest peale nii nimetatud. Asendusmõistena pakuksin välja termini *ajalooline pärimus*.²

Tees. Jutu-uurimises on vaja asjakohaselt lõpule viia ajaloolaste alustatud ajaloolise pärimuse uuringud. Sama päevakajaline on jõuda olukorrani, et ajaloolased hakkaksid tunnustama ka jutu-uurijate saavutusi.

Võib tunduda, nagu ei vajaks jutu-uurimine, mis vaatleb mõistega *jutt* määratletut kitsast erialast tingitud silmaklappideta, mingit kaitsekõnet. Uurimispraktika aga näitab, et tegelikult ei vahetata õieti üldse vastastikku kogemusi. See nähtub juba asjaolust, et raskusteta võidakse kõrvutada kaht tegelikkuses täiesti haakumatut arutlusvaldkonda või paradigmat, mis määratlevad mõistet *jutt* soo-

tuks erinevalt:³ nimelt vaidlustest maagiliste vormelite *narratiivsus* ja *suulisus* üle. Narratiiviuurijatel, kes tegelevad ajaloo ja juttudega (*mit Geschichte(n)*), on filosoofia-, ajaloo- ja kirjandusteadusealane teoreetiline taust. Uurijad, kes näevad folkloori eelkõige suulise rahvaluule kontekstis, on teoreetiliselt ettevalmistuselt märksa lödvemalt seotud. Nende ühisnimetajaks on parimal juhul funktsionalislikust lähenemisest mõjustatud küsimus suuliselt levivate juttude kohast päikese all (vt viiteid Graf 1987a: 11). Kõik viitab sellele, et ilukirjanduse ja kollektiivselt vormitud folkloori⁴ idealistlikust vastandamisest loobutakse peagi praktilistel kaalutlustel. Samasugusele ühtlustumistendentsile osutab see, et suulise kõne uurimiselt kandub tähelepanu tõusvas joones kuhugi kirjaliiku ja suulise vahealale, nimelt semioraalsusele (vt ka Schlieben-Lange 1983: 46 jj).

Seega tuleks ajaloolise pärimuse analüüsimisel kasutada nii ajaloolaste, folkloristide kui ka kirjandusteadlaste uurimistavasid ning saada üle vastastikustest eelarvamustest ja suhtlemishirmudest. Põhimõttelisi meetodilisi erinevusi ju pole.⁵ Eriti tuleb loota, et varasema ajaga tegelev germanistika heidab kõrvale ammusest ajast kultiveeritud valearusaama rahvajutu-uurimise kohta, sest jutu-uurijad pole üksnes motiivide jahtijad ja kogujad.

Tees. Mingi motiivi esinemine kirjanduslikus kontekstis ei välista selle muid kasutusvõimalusi. Kirjandusteadus, mis ei arvesta jutumotiive, on pime. Motiivide kuhjamine nende konteksti arvesse võtmata on mõttetu.

Ajaloolise traditsiooni funktsioon ja kandjad

Frantiček Graus vaatleb 1975. aastal ilmunud suurteoses *Lebendige Vergangenheit* (Elav minevik), mille alapealkirjaks on *Überlieferungen im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter* (Rahvapärimus keskajal ja kujutelmadest keskajast) ühiskonda kujundavaid ja stabiliseerivaid traditsioone. *Iga suurema rühma tekkega, väidab ta, kaasneb peaaegu paratamatult mingi traditsioon, mis aitab sellisel rühmal koos püsida* (Graus 1975: 2). Ajaloolise traditsiooni all mõistab F. Graus möödunust kõnelevat jutustust, millel on oma tähendus käesoleval ajal, mis on ajalisel ja ruumilisel fikseeritud, mida ei anta edasi ainult lühikese aja vältel ja millel on mõju olnud ka puhtteadusliku uurimise valdkonnast väljaspool (Graf 1975: 6;

vrđ Graf 1984: 101, 169). Enamasti mõne isikuga (näiteks selliste suurkujudega nagu Dietrich von Bern, Wilhelm Tell, püha Wenzel, Karl Suur, Caesar, Siegfried, Jeanne d'Arc või Friedrich I Barbarossa) seostuva pärimuse uurimine viib F. Grausi järeldusele:

Nende kohta käiv pärimus ei olnud müütiline ega ka (vastavalt romantilisele käsitlusele rahvast) ürgne; kõigil uuritud juhtudel oli võimalik osutada tihedale seosele õpetlaste pärimuse ja ajalootundmise vahel. See ajalootundmine toetus ikka ja jälle kroonikutele, võttis aga kirjalikult fikseeritud pärimuse andmehulgast ainult väikese osa, töötles seda oma äranägemise järgi ja rõhutas jutu funktsiooni, selle ühiskondlikku tähendust (Graus 1975: 374).

Ajaloolise pärimuse funktsioon seisneb seega integreerimisvõimes, mis tal oli teatava rühma või antud pärimuse kandja seisukohalt.⁶

F. Grausi lähenemise mõistmiseks on kasulik meenutada, et ta käsitles juba 1965. aastal oma uurimustes Merovingide aja hagiograafiast põhjalikult ja rikkalikule materjalile tuginedes rahvapärast jutupärimust varakeskaegsetes legendides (Graus 1965: 197–289). Juba siis märkis ta poliitilise muistendi ajalugu käsitleva uurimuse vajadust (Graus 1965: 277; vrd Graus 1969). Legendiline pärimus ajendas Francesco Lanzonit kirjutama ajalooliste fiktsioonide (*leggende storiche*) teket, arengut ja hääbumist käsitlevat uurimust. See laiemale avalikkusele küll peaaegu tundmatu kirjutis ilmus 1925. aastal.⁷ Tegemist on ajaloolaste eksitisi⁸ käsitleva intrigeeriva uurimusega, milles lähtutakse ajaloolise kriitika traditsioonilisest küsimusest ajaloolise tuuma kohta. M. Bloch (1985: 23–118) sõelub välja eeskätt kõikvõimalikud ajaloolise tõe moonutused ja deformatsioonid, et lõpuks vaadelda selle protsessi erinevaid põhjusi (Bloch 1985: 119–244).

Hagiograafiline pärimus, mida reformaatorid häbistasid kui luiskejutte (*Lügend*), on näide allikatest, mille peal on edukalt proovitud uusi, faktikesksest positivismist mõjustamata allikakriitilisi meetodeid. Friedrich Lotter on oma tähtsates metodoloogilistes hagiograafiaarutlustes püüdnud seostada legendianalüüsi F. Lanzoni seisukohtade, moodsa piiblikriitika (vt Brückner 1979; Müller & Köster 1983; Richter 1971; Theißen 1974), rahvajutu-uurimise ja vananorra jutukirjandusega (Lotter 1976: 1–20; 1979). Kahjuks kasutab ta aga küsitava väärtusega viiteid üldistele pärimusseadustele peamiselt selleks, et leida pärimusest senitundmatuid ajaloo fak-

te. Lisaks F. Grausile on viimastel aastatel ka Klaus Schreiner toonud esile ajaloolise traditsiooni kujunemise tähenduse indiviidi ja rühma identiteedi loojana:

Ka muistendid kätkevad endas ajaloolisi kogemusi, ka muistendid täidavad kiriku ja poliitilise kogukonna elus teatavaid funktsioone: nad õilistavad, õigustavad ja kritiseerivad. Nad teevad seda eelkõige aja ja kohaga seonduvaid ajalootõlgendusi uuesti juttudeks muutes (Schreiner 1986: 160; vt ka Schreiner 1975; 1977; 1979).⁹

Ühe lokaalse näite põhjal avanes võimalus uurida ajaloolise pärimuse kandjaid ja funktsiooni. Kunagise riigilinna Schwäbisch Gmündi allikad on ajaloolise jutu-uurimise allikakriitika (Moser-Rath 1973: 69) nõuete kohaselt rõõmustavalt tihedad ja võimaldavad uurida 16. sajandi keskel esile kerkinud kroonikaid tavakohasel allikateadlikul viisil, aga saada sealt ka teavet traditsioonide tähtsusest linnale ja selle elanikkonna kihtidele (Graf 1984).¹⁰ Ühe Staufi¹¹ pärimuse teket ja arengut on õnnestunud Gmündi sõrmusemuistendi näitel eraldi selgitada (Graf 1982). Selle pärimuse hilisemal käsitlemisel formuleeriti ühtlasi ajalooliste muistendite üldisemaid probleeme (Graf 1987: 84–134),¹² mille juurde tulen järgnevas veel kord tagasi.

Gmündi sõrmusemuistendi erinevate variantide olemasolu annab võimaluse lähtuda ühest konkreetsest näitest, et jõuda välja üldisemate küsimuste ja probleemideni. Esimene kõnealuse muistendi kirjalik ülestähendus pärineb aastaist 1595–1596 ja sisaldub laialdaste ajalooalaste teadmistega Tübingeni õpetlase Martin Crusiuse ladinakeelses teoses *Annales Suevici*. Lisaks ladinapärase linnanime Gamundia traditsioonilisele tuletamisele nimest *Gaudia mundi* teatab M. Crusius vastavasisulisest leiust lähedalasuva Lorchi kloostri munkade raamatus. Švaabimaa hertsogi Friedrich I¹³ abikaasa hertsoginna Agnes¹⁴ olevat kaotanud abielusõrmuse. Pika otsimise peale olevat see leitud kohast, kus praegu paikneb Gmünd. Tootuse kohaselt rajati sinna linn ja nimetati see Gmündiks, et sellega öelda: rõõmusta, maailm (*Gaude munde*), sõrmus on leitud! M. Crusius kommenteerib: “Aga selle jätan kõrvale, sest see on küsitav. Sest hiljem leidsin mujalt, et sel põhjusel ei rajatud Gmünd, vaid üks klooster.” Järgmine teade pärineb 1620. aastast, mil Gmündi jurist Leonhard Friz seostab pärimuse erinevalt M. Crusiusest Gmündi Püha Johannese kirikuga: “Rahvasuus räägitava jutu hertsog Friedrichi naise Agnese abielusõrmuse leid-



Joonis 1. Schwäbisch Gmündi Johannese kirik. See hilisromantismi sakraalarhitektuuri kaunis näide on ehitatud aastatel 1220–1250 kolmelöövilise sammubasiilikana varem samal kohal asunud kiriku vundamendijäänustele. Pikihoone kõrval kõrguv torn on Švaabimaa kauneimaid (www.public.iastate.edu/~kmloney/FIL/Chapters/newYear/gmund/square.jpg).

mise kohta jätan ma kogu selle tões ja vales sinnapaika.” Seevastu kroonik Friedrich Vogt arvab 1674. aastal, et midagi peab selle jutu taga siiski olema. Ta tugineb “üldtuntud loole”, mille järgi Agnes olevat kaotanud sõrmuse Johannese kiriku kohal. Järgneb sõrmusemuistendist lähtuv Johannese kiriku arhitektuurse vormi põhjalik tõlgendus. Johannese kiriku altariküljel asub tänapäevani Gmündi kunstniku Heberle maal aastast 1714, mis toob meieni mitmed sõrmusemuistendi stseenid koos selgitavate päiskirjadega.

Selle pärimuse kohta võiks esitada kolm küsimust, need puudutaksid 1) ajaloolist tuuma ja selle seost ajalooteadmistega, 2) edasiandmisviisi (suuline ja/või kirjalik), 3) algvarianti. Seoses sõrmusemuistendiga võiks niisiis esitada järgmised küsimused.

1. Kas sõrmusemuistend on tegelik mälestus Staufi hertsogi-paarist või õpetlaslik kombinatsioon humanismiaegsetest ajaloo-teadmistest?

2. Kas sõrmusemuistend on suuline muistend või ümberkirju-tustes kujunenud ja haritud ringkondades edasi antud traditsioon?

3. Kas sõrmusemuistend on algselt seletusmuistend Johannese kiriku arhitektuurse vormi kohta või mõne didaktiku läbimõeldult konstrueeritud eksemplid?

Need küsimused keskenduvad, tõsi küll, valedele alternatiivi-dele. Mäletamise kontseptsiooni pole vaja vastandada kombineeri-misele, samuti pole mõtet lahutada ajaloolisi muistendeid haritlas-te traditsioonist. Ühest algvariandist lähtumine takistab pärimuse vaatlemist selle erinevates versioonides. Kõnealuse arusaama kohta on allpool esitatud pikem selgitus.

Mäletamine *versus* ajalooline kujunemine

Loomulikult on meil õigus võtta mingit teatud traditsiooni välja-kutsena, uurida objektide ja sündmuste ajalugu, millest see tradit-sioon näib rääkivat. Nii võib näiteks väite, et hiliskeskajal ja vara-sel uusajal oli Gmündi Johannese kirik teatud mõttes relikt ja põh-justas seega sõrmusemuistendi kui etioloogilise pärimuse kujune-mise, võtta aluseks teesile, et aristokraatliku memoriaalehitise ja sakraalse valitsejaesindusena mõjuva Johannese kiriku püstitasid Staufi suguvõsa ja Staufi-meelsed aadlikud (vt Graf 1987: 116–119). Niisuguse spekulatsiooni puhul ei tohi aga sattuda eksiarvamuse-le, nagu olekski see sõrmusemuistendi ajalooline tuum.

Tees. Rääkida mingi pärimuse ajaloolisest tuumast on kas triviaalne või ohtlik. Ohtlik juhul, kui sellega tahetakse tõestada suulise pärimuse usaldatavust või allikaväärtust või toetada mõnd puudu-liku allikmaterjali põhjal püstitatud spekulatiivset väidet.

Moodsa piiblikesegeesi meetodilise põhimõttena formuleeris Klaus Koch järgmise väite: pole võimalik *redutseerida* muistendeid neis sisalduva üleloomuliku ja võib-olla ka ebatöenäolise mahatõm-bamise teel ajaloolise tuumani ja monteerida need siis ajalookäsit-lustesse, nagu polekski olnud tegemist millegi muu kui ajalooliste sündmuste fantaasiarikka kaunistamisega (Koch 1974: 188 jj). Ometi leidub ikka ja jälle Heinrich Schliemanni tüüpi uurijaid, kes püüa-vad müütidest, muistenditest, muinasjuttudest ja eepilistest suur-



Joonis 2. Lorchi klooster: Pärimuse järgi asutasid kloostri 12. ja 13. sajandi vahetusel Švaabimaa hertsog Friedrich I ja tema kaasa, Saksa-Rooma keisri Heinrich IV tütar Agnes von Franken Staufide (Hohenstaufenite) matmispaigaks (www.schloesser-magazin.de/image/pressefoto/2503/kloster-lorch.jpg).

teostest leida ajaloolist tõe ja kaitsevad seda siis kangelaslikult nn teadlaste tsunfti tagakiusamise eest.¹⁵

Hiliskeskajast peale on allikaliselt tõestatud ajaloolised pärimused, mis ülistavad Schwäbisch Gmündi Staufi-aegse hertsogiresidendi, Staufide löbustuspaiga ja *Gaudia mundina*. Staufi pärimus – mälestus Staufide hiilguse rajajatest – oli linna algusaegade ajaloopärimuse teljeks. Humanismiajal tugevdasid õpetlaspärimused paikkondlikku patriotismi veelgi. Tõsiasi, et sörmusemuistend on vaadeldav selle pärimuse kontekstis, selgub juba siis, kui M. Crusius seda esmakordselt mainib: ta vihjab *Gaudia mundi* etümoloogiale. Gmündi rajajad Agnes ja Friedrich on ühtlasi tuntud kui naabruses asuva Lorchi kloostri ehk Staufi suguvõsa matusepaiga asutajad. Märkimisväärne on asjaolu, et M. Crusius väidab, nagu oleks ta arvatavalt õpetlaste loodud sörmusemuistendi versiooni leidnud Lorchi munkade raamatust. Pole välistatud, et just Lorch oli koht, kust üldtuntud kohamuistend *Kirik ehitatakse ülesleitud sörmuse kohale* kanti 15. sajandi lõpus või 16. sajandi alguses üle Gmündi Johannese kirikule ning seostati Lorchi rajajatega. Olgu sellega

kuidas on – igatahes enne, kui hakata mõtlema, et tegemist võiks olla sajanditevanuse Staufi-aegse pärimusega, tuleb endale teadvustada, et hertsogipaar Friedrich ja Agnes olid 16. sajandil õpetlaste ajaloo teadmistes piisavalt tuntud.

Üllataval kombel võis sajanditepikkuse iseseisva rahvatraditsiooni klišeed kohata veel hiljuti Konstanzi ajaloolase Helmut Maureri töös Karl Paksust kõnelevates Neudingeni muistendites (Maurer 1984). Maurer konstateerib, et alates 18. sajandi teisest poolest on kujunenud mitmete variantidena esinev paikkondlik traditsioon, mis seondub 888. aastal Baari maakonnas Neudingenis surnud Karl IIIga. Tema väide kõlab järgmiselt:

Neudingenis ja Neudingeni ümbruskonnas on sõltumatult ajalookirjutusest ja kirjalikest jutustavatest allikatest kujunenud muistendid Karl III surmast ja tema igavesest tagasipöördumisest deemonina. On tõenäoline, et need muistendid on taandatud kitsalt piiritletud alal elavale suulisele rahvapärimusele Karl III surmast Neudingenis. [...] Võib näha, et Neudingeni ja Pfohreni talurahval on olnud ja on osalt tänini oma ajalootõlgendus, oma nägemus minevikust, oma käsitus keskajast (Maurer 1984: 97 jj).

Maureri artiklit lugedes kerkib esile hulk kriitilisi küsimusi. Kas on võimalik, et Neudingeni talurahvas on rohkem kui kaheksasada aastat mäletanud ühe kohaliku Karolingi valitseja surma, ja nagu näib, isegi ilma tema liturgilisele mälestuspäevale toetumata? Kuidas on pärimus teda sel juhul identifitseerinud, s.t eristanud eelkõige üldtuntud rajajast Karl Suurest? Kas pärimusena anti edasi kellegi nimetu keisri, keiser Karli või hüüdnime Paks kandva keisri surm? Kas see identifitseerimine pole siiski õpetlaskonna lisand? Maureri tsitaat selle muistendi vanima üleskirjutuse kohta pärineb kohaliku tsistertslaste kloostri käsikirjalisest kroonikast aastast 1770 ja algab järgmiselt: *Üldtuntud muistendi [saksa k Sage, tõlgitav ka kui kuuldu – R.H.] järgi olevat äsjakroonitud keiser need kaks aaret [...] pandiks andnud.* Sellele eelnevad, nagu ma oletan teksti sõna-sõnalt tundmata, õpetlaskonna mõtteavaldused Karl III kohta. Vähemalt oma vanimal fikseeritud kujul on Neudingeni pärimus ajaloo teadmiste ja kohaliku pärimuse kombinatsioon, kusjuures jääb selgusetuks, mil määral see suuline pärimus ise on ajaloo teadmistest toitu saanud. Maurer peab isegi möönma, et surmapaika Neudingeni nimetati rahvakeelses historiograafias juba

1500. aasta paiku.¹⁶ See, nagu võiks ajalookirjutuse mõju välistada, sest vastasel juhul tuleks loobuda väidetava mörva vaatamängulisest motiivist, on üsna nõrk argument. Vähemalt tänapäevaste pilkesalmide puhul (*Kaiser Karl der Dicke, der im Dreck erstickte*, eesti k: keiser Karl Paks, kes uppus mustuses) tuleb kooliõpetuse mõju küll kõne alla. Kas ei ole võimalik, et näiteks aardejutu motiivid seostati teatud valitsejaga (kuningas, keiser) ning see valitseja samastati koolis saadud teadmiste toetusel Karl IIIga, mis omakorda viis edasiste muistendite väljakujunemisele? Asjaolu, et valitsejad legendilaadsetele pärimustele autoriteeti lisavad, on levinud nähtus ega vaja tingimata mingit reaalselt ajendit.¹⁷

Ajaloolistel pärimustel on *allikaväärtus, mida on võimatu alahinnata* (Maurer 184: 99) – seda aga traditsioonikujundajana, mitte seetõttu, et need tõendaksid rahva aastasadadepikkust mälu või nn rahvapärase ajaloonägemuse sõltumatust.

Tees. Mõiste rahvapärane ajaloonägemus on kõlbmatu, sest mõistet rahvas ja ajalugu pole piisavalt ühemõttelised.

Väheviljakaks tuleb seega tunnistada ka alles hiljuti esitatud Guy P. Marchali vaatenurk: *Ajaloolised muistendid määratletakse ja neid kantakse edasi rahvapärases ajalooteadvuses, mille väljenduseks nad omakorda on* (Marchal 1984: 533).¹⁸ Mis puutub mõistesse rahvas, siis peatun sellel allpool pikemalt. Siinkohal piisab vihjest ebakõlale, mis tekib rahvapärase ajaloonägemuse interpreteerimisest *alamkihi kontraajaloona*, ja arvamusest, nagu oleks sellega mõeldud mingit antropoloogilises mõttes konstantset *ajaloolist meelt*, n.-ö rühmaspetsiifiliste ajalootunnetuste ühisnimetajat.¹⁹ Natuke põhjalikumat tähelepanu tuleks pöörata mõistele *ajalugu*, sest sellest loobumisel tuleks ühtlasi hüvasti jätta mõistega *ajalooline muistend* ja teatud mõttes ka asendusmõistega *ajalooline pärimus*. See termin ei seostu aga niivõrd mõistega ajalugu, kuivõrd F. Grausi vaieldava definitsiooni ja tema vaadeldud paradigmaatiliste pärimuste rühmaga. Probleemaatilise lisandita *ajalooline* võiks seda parafraseerida ka kui *isiku- ja sündmusepärimus*.

Teatud mõttes võib iga muistendit käsitleda ajaloolise muistendina, sest *muistendid jutustavad alati ajaloost, möödunust* (Psaar & Klein 1980: 65). Mis on aga ajaloolistes muistendites nii spetsiifiliselt ajalooline? Piiblieksegeesi suhtes on Wolfgang Richter rõhutanud nn ajalooliste Vana Testamendi osade küsitavust kaanonina ning hoiatanud 19. sajandi ajaloomõiste kasutamise eest lugude klas-

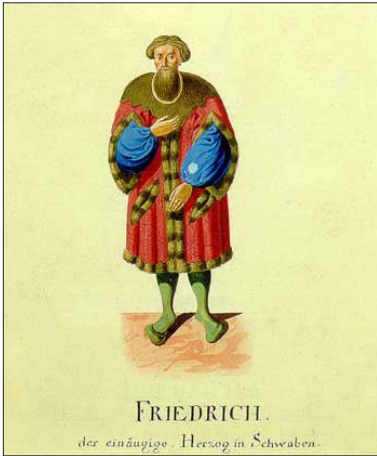
sifitseerimisel (Richter 1971: 129, 188 jj, märkus 60). Oma uurimuses kreeklaste ajaloolise mõtlemise tekke kohta kaitses Christian Meier argumenteeritult seisukohta, et tuleks hoiduda *kõigist moodsa ajaloomõiste halbadest varjunditest* (Meier 1980: 367). Meier tegi suurepärase ettepaneku: *Kui varaste kultuuride mõtlemist ja meelegaadi puudutavates aruteludes piirata sõna ajalooline kasutamist, tekitab ehk tervendav sund täpsemalt väljenduda* (Meier 1980: 386, märkus 33). Teaduskeelse ajaloomõiste kriitikat on võimalik toetada ka mõisteajaloo pinnalt. Alles valgustusajastul, umbes 1770. aastal kerkis esile ainsusevormiline termin *ajalugu* (*Geschichte*), alles siis kivines üldmõiste *ajalugu* spekulatiivseks konstruktsiooniks (Koselleck 1979: 38 jj).²⁰ *Ainuke, mida võib ajaloo* (*Geschichte*) *kui sellise kohta väita, on see, et see toimub* (*geschichte*). *Ja sellega pole mitte midagi öeldud* (Demandt 1978: 453). Konkreetsetest historiograafilistest tekstidest eemal seisvaid aprioorseid spekulatsioone (vrd nt Gumbrecht 1986; Rüsen 1986²¹) trotsides pole ma siiski arvamusel, nagu eksisteeriks mingi ajaloo meel kui *inimese elementaarne võime* (Schott 1968: 187).

Tees. Mõiste *ajalooline mõtlemine* on muutlik rühmaspetsiifiline kokkuvõtte erinevatest, Ludwig Wittgensteini mõistes *perekondlikult sarnastest keelekasutusliikidest*.

Mõiste *mängnäitel* on Ludwig Wittgenstein juhtinud tähelepanu sellele, et üksikutel mängudel võib küll olla mitmeid kokkupuutepunkte (mis on võrreldavad sarnasustega perekonnas), mille puhul aga pole võimalik lähtuda ühestainsast, kõigi kohta kehtivast defineerimistunnusest. Mängude sidususe kohta kirjutab ta: *Lõnga tugevus ei tulene mitte sellest, et üks kiud jookseb läbi kogu lõnga pikkuse, vaid sellest, et hulk kiude kattub üksteisega* (Wittgenstein 1977: nr 67; kirjandust vt ka Graf 1987a: 18 ja märkus 51). Kes üritab määratleda ajaloo olemust, peab seega tegema valiku komplekses mõistevõrgustikus (vt ka Demandt 1984: 172 jj).

Peale ajalookontseptsiooni tuleks valgustada kriitiliselt ka pärimuse oma. Eeskujud hoiavad meid vangis (Wittgenstein 1977: nr 115), kui räägime pärimusest kui protsessist. Populaarne on näiteks *mäletamise* metafoor. Kuigi seda on ajaloo teoreetilistes aruteludes kasutatud korduvalt universaalse vahendina (kriitikat vt Graf 1984: 12),²² ei arvesta see õpetlaste ega lihtrahva kombinatsioonide ja spekulatsioonidega. Arusaam *traditsiooniahelast* ajaloolise fakti ja pärimuse vahel on orienteeritud kujutelmale teatavast päritavast tõegeenist, mis avaldub variandist varianti ning lähtub traditsiooni kulgemise mudelist, mille saab konstrueerida järgmiselt: suh-

Staufid (Hohenstaufenid) ja Lorchi klooster gooti freskodel



Joonis 3 ja 4. Kaks kuulsat Staufide soost meest, keda tänapäeval tuntakse Friedrich I nime all: paremal: Švaabi hertsog Friedrich I (1047–1105) ja vasakul Saksa-Rooma keiser Friedrich I Barbarossa (1123–1190); pildid [http:// www.schloesser-magazin.de](http://www.schloesser-magazin.de).



Joonis 5. Lorchi kloostri elasid kuni selle likvideerimiseni benediktiini mungad (<http://www.schloesser-magazin.de>).



Joonis 6. Lorchi kloostri rajajad Švaabi hertsog Friedrich I ja tema kaasa Agnes (<http://www.schloesser-magazin.de>).

teliselt suletud rühmas antakse mingi ajalooline teade paljude põlvkondade jooksul edasi vanematelt lastele.²³ Kes toitub ainult seda laadi näidetest, peab kahtlemata üsna ühekülgset dieeti.²⁴ Tegelikult on suuline pärimus, nagu on välja selgitanud moodne jutu uurimine (vt nt Moser 1982: 120), segajate suhtes ülimalt tundlik.

Ühe õpetliku näite on hiljuti toonud Guy P. Marchal. Ta arutleb 1436. aastal üles kirjutatud pealtnägijate tunnistuste üle haihtunud silla kohta Luzerni lähedal ja konstateerib, et ühesse neist tunnistustest on sisse lipsanud jututuübi AT 1645 motiiv N531 aardeunenägu sillal (*Dream of treasure on the bridge*). G. P. Marchal teeb järelduse:

Kujutus eksimatust, igal hetkel kõige vanemate isikute tunnistustel põhinevatest kollektiivsetest mälestustest, mis on põlvkonnalt põlvkonnale muutumatult edasi kandunud, vajab [---] hädasti kontrollimist (Marchal 1984: 538).

Siinkohal on võimalik üksnes märkida, et arhiivmaterjali poolest rikkalikult esindatud pealtnägija tunnistusele saab ajalooliste sündmuste ja asjaolude individuaalse mäletamise küsimuses toetuda paradigmaatiliselt. Sageli ei tea tunnistajad näiteks oma täpset vanust või ei dateeri täpselt mingit läbielamist, mistõttu need ajastatakse muude, kergesti meelde jäävate sündmuste järgi, näiteks: *mäletatavasti siis, kui rohutirtsud maale saabusid* (Wollmershäuser 1977: 352).²⁵ Pealtnägijate tunnistused annavad võimaluse mäletamisvõimet rühmaspetsiifiliselt diferentseerida (Trempp-Utz 1986).

Välja pakutud liiga lihtsustatud pärimusprotsessi skeem vajaks seega väljavahetamist mõne komplekssema mudeli vastu, milles suulised ja kirjalikud pärimuskiud oleksid tihedalt põimunud. Ajaloolise isikupärimuse kohta märkis Helge Gerndt (1980: 445) järgmist: *Mälestust mingist ajaloolisest isikust ei anta edasi ühetaoliselt ja ühekülgset, et näiteks lihtsad inimesed ainult suulises-mäletatavas vormis, õpetlased ainult kirjalik-teaduslikus vormis*. Kui aga tunnistada, et muistendil võib olla ka kirjalikke eeskujusid, ei pääse mööda F. Grausi (1975: 12) tabavalt sõnastatud väitest, et mõnigi ajalooline pärimus on osutunud *dokumentaalajaloolise teadusliku uurimistöö ebaseaduslikuks lapseks*.

Pärimusahela kontseptsiooni võib kõrvutada kombineerimis-kontseptsiooniga, mille all tuleb mõista teadlikult või teadmatult (ehk mutatsiooni käigus) ajalookriitika meetoditega või ilma nendeta tehtud valikut teatud motiivide hulgast, nende omavahelist seostamist ja üksteisesse sulandamist. Seda kontseptsiooni vaadel-

dakse jutu-uurimises peamiselt seoses jutustaja subjektiivse loovuse kui pärimust segava faktoriga (vt nt Dégh 1984: 326 jj).

Pikemat aega ringelnud pärimus, nagu seda on näiteks sörmusemuistend, on kindlasti kujunenud nende kahe kontseptsiooni mitmekordse ristumise tulemusel. Kui aga pärimusahelas tekib kombineerimise tõttu mõni lünk, osutub biologistlikes arusaamades esinev sisetuumakujutelm (*Substanzdenken*) ekslikuks. Pärimuste ajaloolise tuuma juures tuleb siiski tavalisest rohkem arvestada võimalusega, et mitte ainult kriitiline uurimine, vaid ka ajalooaheldusele toetuv ettevaatamatu spekulatsioon võib juhtumisi naelapead tabada.

Puhtalt pärimusahelast lähtuja on sunnitud raskuskeskme asetama ahela esimesele lülile. Küsimus ajaloolise sündmuse ja pärimuse erilisest seosest taandub seega küsimuseks, millist laadi suhe on sündmuse ja selle kirjelduse vahel – ühelt poolt jõutakse referentsi ja intentsionaalsuse filosoofilise probleemi,²⁶ teiselt poolt tradeerimisprotsessi seaduspäradeni. Tabavaks, s.t objektiivselt põhjendatud ja aksepteeritavaks kirjelduseks saab teatud hetke kogemuse tunnistada siiski alles *ex post*, s.t varustatult ajaloolise taustaga, mida vahetu pealtnägija ei saa teada. Kui nii võtta, siis jookseb siin historistlik kihk teada saada, kuidas on asi tegelikult olnud, võidu hermeneutilise, ajaloolise mõju väljaselgitamisele orienteeritud siiliga.

Tees. Ajaloolist pärimust tuleb vaadelda omaaegsest ajaloolisest kultuurist²⁷ lahutatult, s.t eelkõige koos rühmapiiride ajaloolise kujunemise, aga ka mitteverbaalse meediaga: riituste, piltide ja esemeliste tähistega.

Pole tõsi, nagu oleksid ajalooramatud alles 19. sajandil saanud toota suulisi muistendeid: juba 16. sajandist on andmeid, et jutukogumikke oli ka talurahva ja käsitööliste valduses.²⁸ Tänapäevalgi Gmündi Johannese kiriku kooril vaadata olev Gmündi kunstniku sörmusemuistendi pildiline kujutis koos päiskirjadega suutis hoida kiriku loomisloogu aeg vahetult kättesaadava. Pildiliste kujutiste ja päiskirjade tähendust pärimuse edasiandmisel ei osata üldjuhul piisavalt hinnata (vt Graf 1984: 159, 166, 185).

Nn linnapiiramismuistendite näitel on võimalik vaadelda, kuidas sündmuste ümber kujuneb erinevate meediumite mälestuste ring.²⁹ Jutumotiivide (näiteks piiramiskavaluste) alusel muistendikogumikesse sattunud pärimusi linnade piiramisest tuleb vaadelda koos linliku omadiskursusega,³⁰ niisiis koos linliku identiteedi selgitamisega väljastpoolt lähtuva ohu olukorras. Seejuures tuleb silmas pidada mitte ainult historiograafilisi ülestähendusi

või ajaloolisi laule, vaid ka rituaalseid ja esemelisi tõendeid. Linna ülemkiht oli üldjuhul huvitatud sellest, et näiteks mälestus üleelatud piiramisest säiliks avalikus mäluruumis. Selle vormid (aastapäev koos mälestusjumalateenistusega, mälestuskabel, piiramisjälgede konserveerimine) langevad kokku 14.–16. sajandi Euroopast meieni jõudnud näidetega.

Sageli liitub linnakäsitöölise pärimus ametlikult toetatud traditsiooniga, kui mõni käsitöölise või kogu tsunft jõuab tänuks vaprust eest pärimusse või saab koguni mõne erilise privileegi. Tsunftimuistend kui tsunfti omadiskursuse osa ning linna ametlik omadiskursus toetavad teineteist: tsunfti privileeg on linnale kasulik, sest linnal on võimalus pakkuda teistele tsunftidele eeskujuga ja eksemplid kodanike vaprust. Samalaadne liitumine perepärimusega on aset leidnud Lüneburgis, kus üks raehärra meenutab 16. sajandist pärit ladinakeelses hauakirjas oma pereliiget, kes oli langenud 1371. aasta Ursulaööl,³¹ kaitstes linna ühe linnakodaniku kallaletungist eest. Samamoodi olevat tema ise, kirjutab raehärra täis uhkust, kodulinna heaolu enda omast kõrgemaks seadnud ja oma kodulinna armastanud.

Rahvamuistend ja lihtrahvas

Järgnevas püütakse leida argumente väitele, et haritlaslikku konteksti, millesse on paigutunud ajaloolise pärimuse variandid, ei tohi mõista kui välist kesta, mille taga muistend – aastasadu lihtsate inimeste seas suuliselt edasi antud täiesti iseseisvate tunnustega pärimus – ainult ootab taasavastamist.

Mõttele rakendada Gmündi kroonikate (Graf 1984: 157–170) ajaloolise pärimuse analüüsimisel eraldi pärimustüüpi *ajalooline muistend* viis mind mitte niivõrd rahvajutu-uurimise senine traditsioon, kuivõrd avastus, et mõned lood on ajalooallikatesse jõudnud alles hiljuti ja osutavad nn rahvajutule või muudele sellesarnastele väidetele toetumise tõttu justkui suulisele levikule. Nüüdseks olen jõudnud veendumusele, et niisuguse isoleerimise tõttu – vähemalt sõrmusemuistendilaadse pärimuse puhul – sattusin ise lõksu. Üritades tõestada oma tollase järelduse ekslikkust, tahan ühtlasi sõna võtta mõisteajalool põhineva jutu-uurimise eestkosteks, mis võtaks uuesti kaalumisele küsimuse, kuivõrd on üldse praktilistel uurimiseesmärkidel võimalik rakendada osutusi rahvajuttudele, ning arvestaks sealjuures ka ajaloolaste uurimistulemusi avaliku arvamuse ja lihtrahva rolli kohta.

Leonhard Friz tembeldas 1620. aastal sõrmusemuistendi halvustavalt kuulujutuks ning juba M. Crusius oli piisava selgusega väljendanud oma leiget suhtumist Lorchi munkade loosse. 1674. aastal püüdis kroonik F. Vogt seda üldtuntud juttu ilmselgelt niisuguste rünnakute eest kaitsta, viidates ühele konkreetsele trükis ilmunud tööle (Ulmis tegutsenud ja rohke kirjatööga silma paistnud Zeilleri omale, milles autor toetus M. Crusiusele). F. Vogti versioonile, mille järgi kaotatud sõrmust olevat ehtinud pöörítése vastu aitav imekivi ning sellest tulenevalt olla Johannese kiriku torni nimetatud Pöörítuskiviks (*Schwindelstein*), räägib vastu rahvasuus torni kohta kasutatav nimetus Mähkmekivi (*Windelstein*). F. Vogt püüab seda tema arvates ekslikku nimevormi kummutada torni ehitusliku eripära kaudu, seletades seda kõnekeeles lühenenud nimena.

F. Vogti õpetlaslik argumentatsiooniahel väärtustab ühest küljest rahvamuistendit (*gemeine Sage*), sest ta tahab põhjendustes lähendada pärimusest, teisalt aga taunib lihtrahva (*gemeine Leute*) kõnepruugis levinud (ja 14. sajandist ka allikaliselt tõestatud) kirikutorni nimetust. Siinkohal tuleks mõne sõnaga meenutada adjektiiv *gemein* tähendusajalugu mõistena, mis on ühtlasi osake sotsiaaljaloost, kui mõelda põhjapanevale tähendusele, mille lihtnimese (*gemeiner Mann*) toopiline rollifiguur (Kleinschmidt 1982: 169, märkus 345) omandab reformatsiooniaja poliitilises kultuuris.³² Ühelt poolt on sõnal *gemein* ('lihtne', 'keskpärane', ka 'lihtlabane') negatiivne varjund, kui seda kasutatakse vastandmõistena mõistetele poliitiline ja vaimne eliit, juhtladvik ja õpetlaskond. Teisalt seostub see teatud ühiskonnamuudelig, mis tunnistab lihtnimese (*gemeiner Mann*) ühiskondlik-poliitilise korra kandjaks. Kui tagasi pöörduda jutustamise juurde, siis tuleb viiteid rahvamuistendile (*gemeine Sage*) mõista lähtudes vastuolust ühelt poolt suulise argikultuuri üldkehtivaks pidamise ja teiselt poolt õpetlaskonna tõrjuva suhtumine vahel lihtrahva arusaa-madesse. Ka ei tohi jätta kahe silma vahele asjaolu, et humanismi-ajal avastati rahvas kui selline ning *rahvalik kõnepruuk*, mida arvati väljenduvat vanasõnades, sai õpetlaste arutlusteemaks (vt Zehnder 1976: 23 jj; haritlaste huvist vanasõnade vastu vt nt Davis 1984).

Mõistes *gemein* eneses peituvad vastuolud on hõlpsasti märgatavad ka mõiste *rahvas* juures: mudel, mis rõhub ülemkihi ja alamkihi, haritute ja harimatute dihhotoomiale ning kasutab mõistet rahvas lihtrahva, lihtsate inimeste tähistamiseks ja vastandub ter-viklikkust taotlevale mudelile, mis püüab kaotada mõistest rahvas grupivastuolud (vt Guth 1984: 43; Brückner 1985: 16). Probleemid,

mis seostuvad hiljuti ajaloolaste poolel sama ootamatult avastatud *rahvakultuuriga* (Dinzelbacher & Mück 1987), tulenevad samuti suuresti mõiste *rahvas* ettevaatamatust puhtantinoomisest tõlgendamisest. Oleks kasulik võrdlevalt ja kriitiliselt vaagida erinevate teadusharude käsitlusi mingi kindla epohhi – näiteks hiliskeskaja – kohta, kus opereeritakse endiselt mõistetega *rahvapärane* või selle sugulasterminitega. Sealjuures tuleks eriti tähelepanu pöörata hegemoonia või eraldatuse (millega on ehk liiagagi palju tegeldud) ning rühmadevahelise konsensususe vahekordadele.³³

Üht probleemset ala puudutab sealjuures Ernst Schuberti ja tema õpilase Martin Baueri püstitatud küsimus hiliskeskaja avalikust arvamusest, moodsamalt sõnastatuna: avalikkuse foorumitest hiliskeskajal (Schubert 1975).³⁴ Kroonikates ja muus kirjasõnas leiduvaid teateid iseloomustatakse lisamärkustega *rahvamuistend* (*gemeine Sage*), *kuulujutt* (*gemeines geschrey*) ja need väljendavad rohkem kui üht kogukonda või rühma hõlmavaid arusaamu ajaloolistest sündmustest ning neid tuleb võtta kui kompromisside ja pärimusprotsesside tulemust, s.t kui konstruktsiooni ning seega mitte kui suhtumist, mis on omane sellisele fiktiivsele suurusele nagu rahvas. Avaliku arvamuse puhul valitseb alati oht, et sellega võidakse mingi rühma huvides manipuleerida. See, mida pakutakse välja *rahvajutuna*, pretendeerib üldisele kehtivusele – sotsioloogiliselt fikseeritava teabekandja määratlust pole seega antud.

Vormelid, mis viitavad *lihtsalt jutule* või *üldtuntud muistendile*, ei tähista seega reaalselt levikeskkonda, vaid on osa *keelemängust* (Ludwig Wittgensteini kasutatud tähenduses), mida on keeleliselt võimalik kaasata jutustaja öeldud tõendavatesse või kahtluse alla seadvatesse vahelepõigetesse. Kui vastav kontekst või valitud väljend (L. Frizi *gemeines Geschwetz versus F. Vogti allgemeines Gesag*) näitabki mingit hinnangut, on need vormelid olemuslikult siiski mitmemõttelised. Need võivad nii tõendada (kui neid kasutatakse üldkehtivas tähenduses) kui ka distantsi luua (kui need laidavad öeldut kui tühja juttu).

Asjaolul, et sõrmusemuistend Gmündi 16. sajandi kroonikates puudub, võivad olla mõnevõrra teistsugused põhjused kui see, et seda muistendit kui suuliselt levivat rahvajuttu ei peetud algselt kroonikasse kandmise vääriliseks. Võis juhtuda, et mõni kroonik unustas selle tahtmatult, mõni aga jättis teadlikult välja, sest lool puudus talle teadaolevate autoriteetsete kirjalike allikate kinnitus. Herbert Grundmanni sõnastatud seisukoht, et *aastasadu kirjasõna pealispinna varjus elanud muistendivara* jõuab hiliskeskajal ajalookirjutusse

(Grundmann 1978: 168), ei tohiks meid viia selleni, et hakkame kõike kroonikates natukenegi rahvajutuna kõlavat muistendina reklaamima.³⁵ Selle põhimõtte järgi on valitud valdav enamik vendade Grimme raamatus *Deutsche Sagen* leiduvaid ajaloolisi muistendeid. Kaa-lumist vajab, kas pole ehk juba varasel uusajal täheldatav rahvapäri-muses ja trükiteostes esinevate jutumotiivide kattumine – eelkõige legendide ja proosavormis ajalookirjelduste (*Prosa-historien*) osas – ol-nud otsustav nende paigutamisel *rahvajutu* alla. Asjaolu, et L. Friz 1620. aastal sõrmusemuistendi kui *rahva seas leviva kuulujutu* kõrva-le heitis, võib tähendada ka seda, et ta pidas vastavat jututüüpi kuulu-jutuks. Ka distants, millega M. Crusius sõrmusemuistendit võttis, tu-lenes ilmselt kartusest sattuda mõne *rändmuistendi* õnge.

Tees. Mitte iga pärimus, mis sisaldas üldlevinud jutumotiive, ei olnud üldlevinud pärimus.

Sõrmusemuistendi kõrvalejätmist või usaldamist *rahvamuisten-dina* (*gemeine Sage*) ei tohi eraldada õpetlaste tavast kritiseerida kõiki lahkarmumusi ebausaldusväärsete väljamõeldistena. Pärimu-se kõrvalejätmine kinnitas humanistlikust mõtlemisest mõjusta-tud historiograafia – sageli mitte vähem spekulatiivset ja segast – seisukohta ja tõendas autori kriitilisust (Borchardt 1971: 55³⁶). Sõr-musemuistend võib seega olla ka õpetlaste looming, mis ringles üksnes Gmündi kõrgklassiga kokkupuutuvate haritud kodanike hulgas. Rahvamuistendi kohustuslik üldtunnus ei ole ainult see, et kõik seda teavad, vaid peab ka usutama, et kõik seda teavad ja et seda tunnustatakse (antiikmütide olemusest vt Veyne 1987: 59).

Tees. Mitte iga rahvamuistendina esinev pärimus ei olnud üldiselt, s.t ka alam- ja keskklassi hulgas tuntud.

Seda arusaama saab laiendada ka muule vastavasisulisele allik-materjalile. Vastates ühele Württembergi hertsogkonnas 1535. aastal läbi viidud küsitlusele konkreetsete kogukondade nimede, pä-ritolu ja vappide kohta – laekunud teated on ideaalne ajaloopäri-muse allikas – ei teadnud Staufide Stamburgi-lähedase Hohen-staufeni turuasula elanikud midagi selle kohanime päritolust, edastasid aga omapärase pärimuse. Nad väitsid end olevat “kuulnud vanadelt ini-mestelt”, et kord olla Hohenstaufenis ja Elisabethenbergil (Waldhauseni lähedal) valitsenud kaks Švaabimaa hertsogit, Konrad ja Heinrich, kel-lest üks olevat saanud pärast Frankfurdi all peetud lahingut keisriks, teine kuningaks. Detailselt kirjeldatakse mõlema isanda vappe enne ja pärast ametikõrgendust (Graf 1984: 105; Graf 1987a: 77).

Kogu lugu võiks pidada üllatavalt sarnaseks 1485.–1486. aastal Ulmis ilmunud Thomas Lireri koostatud Švaabimaa kroonika epi-soodiga, selle ümbersõnastuseks või loo üles kirjutanud ametniku seikluslikuks fantaasiaks, kui ei apelleeritaks “vanadele inimestele”.³⁷ Kas siin kehtib Günther Kapfhammeri otsus kohanime-etü-moloogiatega ja samalaadsete etioloogiliste muistendite kohta: *Tõsi-elul põhinev suuline pärimus käsitleb teisi teemasid* (Kapfhammer 1980: 46).³⁸ Kuid mis on tõsielul põhinev suuline traditsioon? Kas ei ole ka niisuguse konstateeringu puhul taas tegemist ühekülgse dieediga, mille raames ketrustubade lood üleloomulikest jõududest kuulutatatakse suulise traditsiooni paradigmat? On väga võimalik, et Hohenstaufeni turuasula talupoegade eneseteadlikul ülemkihil olid heraldilised ja ajaloolised huvid ning neid vahendati vestluses, seega suulisel kujul. Sama hästi on võimalik, et tuginemine vanadele inimestele kujutab endast pelgalt tõendusvormelit, mille abil taheti lisada autoriteeti teatud ajaloolisele seisukohale – see on võrreldav tuginemisega iidsele päritolule, vanale heale tavaõigusele, mis peaks justkui laienema ka uuele õigusele.

Romantilised fabrikaadid (ümbertöötused)

Eespool sõnastatud tihedast seosest ajaloolise pärimuse ja ajaloolise hariduse, aga ka teiste ajalookultuuri valdkondade vahel on eriti rohkelt tõendeid 19. sajandist. Käsitletud valdkondadele lisandub veel fiktsionaalne ajalooline jutt (ajalooline ballaad, ajalooline romaan). 1848. aasta märtsirevolutsiooni eelsete aastakümnete (nn *Vormärz*³⁹) “Staufi-buumi” (Schreiner 1979: 539) ajal sai Gmündi sõrmusemuistend kui Staufi pärimus ka kirjanduslike muganduste aineks. 1827. aastal ilmus Gmündi nädalalehe meelelahutuslisas 44-stroofiline biidermeierliku literaadi Joseph Epple luuleteos *Taasleitud abielusõrmus ehk Johannese kirik Schwäbisch Gmündis (üks muistend)*. Selles ja hilisemateski töötlustes – nimetatagu veel 1861. aastal esmatrükis ilmunud ülimenuka naiskirjaniku Luise Pichleri vihikukest *Hertsoginna sõrmus. Jutustus noortele ja rahvale* – on muu hulgas äratuntavad järgmised kolm ümbertöötamistendentsi:

1) moraliseerimine (J. Epple püüab esitada näidet voorusest – antud juhul naise truudusest);

2) emotsionaliseerimine: tegelaste tundeelu ja nende motiivid tuuakse rõhutatult esile;

3) koloreerimine: ajaloolise romaani stiilist pärit värvikate detailidega kaunistamine.

Seda, kuidas romantiline rahvaluuleaustus oli sunnitud appi tulema auahne noore autori kirjanduslikule enesekehtestamiskihule, näitab hilisema tuntud kirjaniku, tollal alles 19-aastase Johannes Scherri švaabi muistendikogumiku *Sagen aus Schwabenland* ilmumine 1836. aastal.⁴⁰ J. Scherri sörmusemuistendi töötlus kujutab endast metsikult liigutavat armastuslugu, mille peategelased kannavad kauneid germaani nimesid Ekart, Irmengard, Horsa ja Hermengild. Juba vähem kui kümne aasta pärast võttis üks õpetatud muistendikoguja J. Scherri versiooni rahvasuust pärit muistendina ja populaarse autori Ottmar Schönhuthi 1860. aastal ilmunud muistendiraamatus *Die Burgen, Klöster, Kirchen und Kapellen Württembergs* (Württembergi kindlused, kloostrid, kirikud ja kabelid) trükiti J. Scherri töötlus juba tema nimeta – mis on ka mõistetav, sest seda peeti rahvamuistendiks. Tekib kahtlus, et tollastes rahvamuistendites peegeldusid haritud kodanikkonna enese kaunid mõtted. Seda paljastab piisavalt fotograaf August Lorenti ilmselgelt – antud juhul keldi laadi – *mütoloogiaseenega*⁴¹ nakatud tõlgendus 1869. aastast pärinevale Gmündi Johannese kiriku lõunaküljel ristilöömisstseeni kõrval kujutatud patukahetseja figuurile. Ta näeb selles *rahvast kui ohvrikoogiga druiidi ning kogu gruppi kokku kui kristluse võidu sümbolit paganluse üle* (Lorent 1869: 26).

Liialdatult võiks öelda, et 19. sajandil meeldisid rahvamuistendid kooliõpetajatele, pastoritele ja teistele isamaa-austajatele ning neid vahendati ikka ja jälle, enamasti pedagoogilistel eesmärkidel lihtrahvale. Rudolf Schenda salvav artikkel *Mären von deutschen Sagen* on selle kohta öelnud mõndagi tabavat (Schenda 1983).

Tees. 19. ja 20. sajandi muistendeid tuleb võtta tõsiselt, kuid eelkõige kirjandusliku nähtusena. Nende (v.a arvukate ilmselgete võltsingute) kirjandusteaduslik liigitamine on esmajärgulisem kui vajadus leida nendest rahva suus liikunud jutte või vana pärimust.

Neli näidet kitsalt piiritletud alalt illustreerigu asjaolu, et muistendite kogumise ning 19. ja 20. sajandi historiseerivate püüdluste kokkupuutepunkte ei tohi jätta märkamata.

(1) Ernst Meieri švaabi muistendite kogumikus ilmus nr 48 all jutt *Gmündi viiuldaja*, lisamärkus allika kohta: *suuliselt Gmündist* (Meier 1852: 44). Peter Spranger arvab oma metoodiliselt eeskujulikus töös Justinus Kernereri esmakordselt 1816. aastal ilmunud luuletuse *Gmündi viiuldaja* eel- ja järelloo kohta õigustatult, *et Meier ei tundnud Kernereri*

ballaadi ja pidas lugu Gmündi viuldajast vanaks muistendiks (Spranger 1980: 100). Nostalgiailalusest paigutab J. Kerner loodud legend Schwäbisch Gmündi kulla- ja hõbedatöötlemise õitsengu keskaega – see on ajalooliselt vettpidamatu kujutelm, mis 19. sajandi esimesest poolest peale on olnud Gmündi kodukohakirjanduse (*Heimatliteratur*), ajaloolise romaani ning isegi tänapäevaste reklaamtrükiste ja linna tutvustavate brošüüride aineseks (Graf 1984a).⁴² Iseloomulik on korduvalt – ka sõrmusemuistendi kohandustes – esinev Gmündi väärismetallitööstuse projitseerimine Staufide valitsemisaega, seostamine Gmündi Staufide-aegse traditsiooniga, mille sajanditepikkus ja autoriteet lasub kaitsvalt noorel, pärast 1800. aastat käsitöönduse turukriisi aegu romantismi vaimus sündinud kullassepatraditsioonil. Nii suguste pärimuste oluliseks vahendajaks oli koduloõpetus.⁴³ Veel 1981. aastal mäletas 1920. aastal sündinud gmündlanna selgelt 1931. aasta kodulootundi, kus käsitleti Staufide ajastu aadliturniire – jutt käis 15. sajandist peale allikaliselt tõendatavast pärimusest, mille järgi turniiri võitjale ulatas tema autasu, kuldse pokaali, kõige kaunim kullassepatütar (Graf 1984: 112).

(2) Ühes muististe-teemalisest ülemaalisest küsitlusest ajendatud ja 10. jaanuariga 1837 dateeritud kirjutises, mille Straßdorfi kirikuõpetaja Gottfried Eyth saatis Württembergi ülemametile Gmündis, annab ta teavet Schirenhofi Rooma-aegse kindluse varemetest. Keskaegsest nimetusest Etzelsburg – tunnistus kangelasmuistendite olemasolust – on tõestatavaid andmeid alates 1385. aastast (Graf 1984: 142, 165).⁴⁴ *Rahvamuistend, mida siiani on peetud usaldusväärseks pärimuseks*, kirjutab pastor G. Eyth, *paigutab Hetzelburgi lossi rajamine 2. sajandisse, mil osa Julius Caesari Rooma leegione rändas mööda Saksamaa metsi*. Kaks Rooma rüütli olevat siis otsustanud sinna elama jääda. G. Eyth väidab ka, et ta olevat 1823. aastal suutnud selgelt dešifreerida kivisse raiutud sõnad: *Hae aedes veterum equitum renovatae sunt anno domini MLDV*, kivi aga olevat seejärel kadunud. Lossi kokkuvarisemisest ei teadvat pärimus midagi, võib aga oletada, et see hävitati nagu palju muudki 1525. aasta talurahvasõjas. Pärast lühikest lõiku Rooma mündileidudest jõuab G. Eyth veel *ühe vana, tõenäoliselt hinnaliste aardeleidude ihalusest tekkinud muistendini, mille järgi maa-alustes käikudes, mis sellest kunagisest kindlusest veel järel on, olla peidus erakordselt kallis kullast ja hõbedast lauamäng*. Kõik räägib selle poolt, et väidetavalt 1455. aastast pärinev raidkiri oli võltsing, mis pidi toetama Straßdorfi kirikuõpetaja romantiliselt julget ka-

vatsust luua ühenduslülili Rooma kindluste ja keskaegsete rüütllilinnuste vahele – seega oleks kogu lugu historiseeriv spekulatsioon, mis leiab aset rahvamuistendi romantilise võlukübara all.

(3) Gmündi ülemõpetaja Georg Stützi raamatu *Sagen der Heimat* kolmandas trükis (Stütz 1981: 23–28)⁴⁵ leidub jutt *Valerahategija*, mis on lisatud ka Luzie Stützi vastutusel välja antud teisele, 1950. aastal ilmunud trükile (vt ka Graf 1981). Juba esimesest lausest õhkab ajaloolise romaani ülespuhutud ja tänapäeval peaaegu seedimatuks muutunud tooni: “Sellest võib olla nelisada aastat, mil riigilinnas Schwäbisch Gmündis asus uhke relvatöökoda.” See on jutuelementide osas (otsene kõne, dramaatilised detailid, uute tegelaste lisamine) rikkalikult täiendatud ümbertöötlus kaastööst, mille kauaaegne Gmündi linnaarhivaar Albert Deibele avaldas 1933. aastal noore õpetajana teoses *Lühikesed teated Vana-Gmündist. 2. Valerahategija Sperfechter* (Gmünder Heimatblätteris pealkirja all *Kleine Nachrichten aus Altgmünd. 2. Sperfechter der Falschmünzer*). Deibele väidab oma allika kohta: *Debleri kroonika on meile edastanud tõeliselt dramaatilise loo, mille me siin vabalt ümber jutustame.*

A. Deibele rohkeseõnalisele otsese kõnega pikitud jutule valerahategija Sperfechterist, kes tõi rae tellimisel eelnevast hoiatusest hoolimata siiski Frankfurdi messilt kaasa uue kohtumõõga ja selle läbi esimesena surma saadeti, leiab vaid väga kasinat tuge *Bibliotheca Gamundiana* komplekteerija Dominikus Debleri kroonikast (vt ka Debler 1985: 90–99), mis valmis pärast 1800. aastat:

Rahavermijast mõõgasepistaja Sperfechter ja tema naine hukati siin. Meest oli ette hoiatatud, temalt oli ka uus mõök tellitud, mille ta ära tõi. Kuna ta kutsuti rae ette, hoiatasid teda mitmed linnakodanikud, et ta põgeneks ja sinna ei läheks, aga tema ei võtnud neid kuulda ja läks nii ise hukatusse. Tema ainuke tütar läks Püha Ludwigi kloostriisse. Nad olid jõukad inimesed.

Juba A. Deibele dateering – 16. sajand – on fiktsioon ja ka valerahategija maja täpne asukoht pärineb mingist teisest allikast, mida pole nimetatud, tõenäoliselt 1835. aastal ajalehes avaldatud kroonikast.

(4) G. Stützi (1981: 17–19) muistendiraamatus on avaldatud jutt *Gmündi linnakohtunik*, mille kindlalt teadaolev esmatrükk ilmus Württembergi Õpetajakoolituse Abistamise Seltsi välja antud raamatus *Württembergische Volksbücher* (*Württembergi rahvaraamatud*). Historiseerivate üksikasjadega varustatud dramaatiline lugu

Gmündi linnakohtunikust, kes mõistab 1399. aastal surma oma röövliks hakanud venna, lõpeb pika värsivormis hauakirjaga, mis olevat väidetavalt algselt asunud dominikaanlaste kloostris kiriku juures. Nii muistend kui ka hauakiri on ilmselgelt loodud 19. sajandil. Kuurioosel kombel võeti neid aga 1954. aastal ilmunud kodukandikirjaniku Hildegard Meschenmoseri⁴⁶ esseistlikus stiilis Gmündi ajaloo käsitluses (Meschenmoser 1987: 26–28) ometi tõe pähe.

Raamatule *Württembergi rahvaraamatud* (Württembergische Volksbücher) lähedane isamaaliste ajalooliste juttude kogumik *Württemberg wie es war und ist* (*Württemberg nagu see oli ja on*) pidi äratama rahva, eriti noorsoo huvi Württembergi ajaloo vastu. Tõsiasjale, et see sisaldab arvukaid näiteid fiktiivsetest, ebaehtsatest muistenditest, mis pärinevad valdavalt Wilhelm Friedrich Munderi sulest, on taasosutatud alles hiljuti (Trugenberg & Wieland 1980).⁴⁷

Päritolu ja eksemplid

Sõrmusemuistendi temaatikat kujutaval õlimaailil Gmündi Johannese kirikus nihutab stseeni kohal pilvedel seisva jumalaema ja kahe püha Johannese kujutis juhtumi religioossesse konteksti. Kas see tõlk ei viita sõrmusemuistendi allegoorilisele seletusele? Sõrmus oleks seega truuduse, ustavuse ja usu sümbol. Selles vaimus interpreteeris linna rajamise pärimust ka Donzdorfi dekaan Johann Georg Schroz 1762. aasta pidulikul jumalateenistusel: “Vundamentiks, millele linn rajati, tundub olevat truudus ja usk.” Sõrmuse kaotamine on seega pattulangemine, kiriku ehitamise töötus määrgib tagasipöördumist headuse poole ja lastud hirv, kelle sarvist kaotatud sõrmus leiti, on võrreldav Kristusega, kelle märtrisurm tõi maailmale lunastuse. Seega võiks sõrmusemuistendit pidada tahtlikuks loominguks, kirikliku usuõpetuse *eesmärgistatult läbimõeldud näidiseks* ja *didaktiku plaanipärase kaalutlemise tulemuseks*, kui nõustuda Dietz-Rüdiger Moseri oletustega, kes on kirjeldanud rahvajuttude valdkonda eelkõige vastureformatsiooni misjoniordude usupropaganda tandrina (Moser 1977: 72; Moser 1982: 132). Kas sõrmusemuistendi laadi pärimustel on seega selgelt tõestatav kavatsuslik sisu, mille võiks kuulutada niisuguste juttude *genuinseks horisondiks* (Moser 1982: 125)?

Seda, et intentsionaalsed ja mentaalsed kontseptsioonid, mis arvavad pärimuste tähenduse lähtuvat nende loojate kavatsustest või

mentaalsetest protsessidest, on märksa problemaatilisemad kui valitsev teooria nõustub tunnistama, ei ole võimalik siinkohal lähemalt selgitada (lähemalt vt Graf 1987a: 13 jj). Kavatsusidee kriitika saab tugineda järgmisele argumentile: kes tahab jutu kinnistada ühe õige, essentsialistliku tähenduse külge, mingi kuulajast sõltumatu sõnumi külge, mis tuleb lahti kodeerida, ei näe seda, et juttude tõeline võlu, mida saab välja lugeda nende pärimusena levimisest ja retseptisioonist, põhineb nende avatusel erinevatele interpretatsioonidele.⁴⁸ Essentsialism on kõige ühekülgsem dieet üldse, nagu see nähtus ka ajaloomõiste arutelust (Demandt 1984: 172 jj). Ümberlukkamatud väited muistendi kui sellise kohta viivad sama vähe edasi kui strukturalistlikud imevormelid. Sõrmusemuistendi puhul võiks konkreetsete variantide põhjal vaevata välja sõeluda põhistruktuuri puudus (*sõrmuse kaotus*) – puuduse kõrvaldamine või *normi rikumine* – *normi kehtestamine*, mida lõpptulemusena saab seletada üldinimliku õnnihalusega. See, kes jutud nende endi võrtsist ilma jätab, ei tohiks üllatuda, kui lõpuks millelgi enam õiget maitset pole.

Küsimused *ajaloolisest tuumast* ja *algvariandist* põhinevad essentsialistlikul kontseptsioonil. Marc Bloch on nimetanud algupära otsimist *ajaloolaste ebajumalakummardamiseks: Juba vanad etümoloogid hällitasid illusiooni, nagu oleksid nad sellega kõik öelnud, kui olid mingi sõna käibelolevatest tähendustest vanima välja selgitanud [---]: justkui poleks igal sõnal mitte ainult tähendus, vaid ka määratud roll keeles* (Bloch 1985: 27 jj, 30). Sõrmusemuistend on konstruktsioon, millel pole iseeneslikku, vastavas uurimisseoses pragmaatilisest määratlusest sõltumatut olemust. Kui kasutada ülalnimetatud mõistet *perekondlik sarnasus* (L. Wittgensteini kasutatud tähenduses), võib sõrmusemuistendit mõista eelkõige variantide kogumina, mida hoiab koos rida ühismotiive, kusjuures iga motiiv ei pea esinema igas variandis.

Perekonnaga võrdlemine näitlikustab ka tõsiasja, et pärimuse puhul ei saa kindlaks teha absoluutset päritolu, nagu ka perekonnal ei saa olla bioloogilises mõttes üht ajalooliselt identifitseeritavat esiisa – päritolu sõltub valitud identiteedikriteeriumist, s.t. valitud motiivikogumist (Graf 1987: 111 jj). Pärimuste puhul ei saa kasutada klassikalise tekstikriitika paradigmat – mehaaniliselt kopeeritud pärimuslike tõendite sugulusahelat. Muistendiuurimused, mis opereerivad arvukate tuletatud algvormidega – mõeldagu kas või nn kangelasmuistenditele – , lähtuvad sageli küsitava väärtusega pärimuse seaduspärasustest⁴⁹ või motiivide algupärast, nii-

siis essentsialistlikest argumentidest, mille taga on hõlpsasti tajutav igatsus ajaloolise tuuma või eriliselt väärtusliku esteetilise kvaliteediga algvormi järele.

Perekonna võrdpildi põhjal saab ka selgeks, miks mingit traditsiooni järgitakse nii paljude aastasadade vältel. Sajandeid konstantsest *pärilikest algetest*, mis määravad mingi perekonna ajaloolise rolli, tänapäeva geneetikud enam ei räägi. Kuuluvust mingisse perekonda saab piisavalt muutumatu mõjufaktorina arvesse võtta ainult kahe kuni kolme põlvkonna vältel – isegi kui Habsburgide-suguse dünastia perekondlik teadvus püüab seda ajaloolist avastust ignoreerida. Perekonnalood võib mitteeetikutele kõitvaks muuta asjaolu, et need liidavad endasse konkreetsete inimeste ajaloona paljusid tüüpilisi ajalookogemusi.⁵⁰ Samamoodi avab ka variantide kogumina vaadeldav pärimus õpetlikke seoseid. Iga variandi kontekst ja sisu paigutavad selle teatud diskursusesse, talle omasele tähenduslikule ja žanrilisele taustale (Graf 1987a: 16 jj). Kui sõrmusemuistendit käsitletakse haritlaste töödes, kuulub see õpetlaste diskursusesse; kui sellega tahetakse määratleda linlikku identiteeti, kuulub see linlikku omadiskursusesse, mida esindab 16. ja 19. sajandi Stauffi-diskursus.

Tees. Pärimuse muudavad uurimiseks relevantseks ajastuomased diskursuste ristumispunktid ühe konkreetse pärimuse variantides, mitte kindlakujulise substantsina kõikides kontekstides säiliv pärimuse tuum.

Kas sõrmusemuistend on pigem seotud ajalooa (kui Stauffide pärimus) või kohaga (kui Johannese kiriku tekkemuistend)? Selline varjatud päritoluküsimus, mis tugineb eespool tsiteeritud vendade Grimmide määratlusele, on mõistagi valesti esitatud. Sama kehtib küsimuse kohta, kas sõrmusemuistend on tegelikult, s.t algselt olnud tekkemuistend või vaga eksempl. Järnevas püütakse näidata põlvnemise ja eksempli⁵¹ vastandamise kaudu, millises suunas võiks täpsem mõistemääratlus jutu-uurimises ja tekstoloogias liikuda.

Asjaolule, et mõiste *põlvnemine* on – esinedes näiteks sellistes varauusaegsetes raamatupealkirjades nagu ...*päritolu ja põlvnemine* – moodsa ajaloomõiste eelkäija ja seega võtmetermi varasema historiograafilise diskursuse teooriale, on juba viidatud (Graf 1984: 70 jj). Selle sõna tähendused – päritolu, traditsioon, põlvnemine, tava – seovad kriitikaelsel viisil ajaloolise kogemise võimalused. Üldiselt on põlvnemine määratletav tekstifunktsioonina, mis seob antud loo tema seostamisobjektiga. Selle seostamisobjekti – mingi

eseme, isiku, rühma või institutsiooni – identiteeti väljendatakse, põhjendatakse, legitimeeritakse või seletatakse põlvnemise abil. Ütlus *identiteedi väljendamine* seostub ajaloolise mõtlemise funktsiooniga, mida põhjalikult on kirjeldanud Hermann Lübbe: *Jutus-tatud lood on oma ja võõra identiteedi väljendamise vahendid* (Lübbe 1977: 175, vt ka 168 jj).⁵² Sõrmusemuistend on osa linlikust põlvnemisest, s.t osa riigilinna Schwäbisch Gmündi ajalooliselt, juttude abil loodud eneseteadvusest. Tavapärasel viisil seostatakse jutt konkreetse objektiga loo autori, mõne kuulaja või interpreteeriva uuri- ja kaudu. Oleks väärt tahta avastada mingit tegelikku põlvnemist, kui jutt ei osuta tekstisestest signaalide ega ka kasutuskonteksti kaudu objektile, millega seda tuleks seostada. Üks ja sama lugu on käsiteldav kõikide jutus sisalduvate objektide põlvnemisloona.

Põlvnemine ei määra ainult ühe seostamisobjekti identiteeti, vaid selle abivahendina toimivad jutumotiivid ja viited teiste seostamisobjektide põlvnemisele. Gmündi Staufidega seostuv rajamine haakub äratuntavalt mitut piirkonda hõlmava Stauffi traditsiooniga. Samalaadne seos, nagu eespool juba näidatud, on 19. sajandi kullassepatraditsioonil Stauffi traditsiooniga.⁵³ Ühe pärimuse liitmisel teisega (genealoogilise põlvnemise valdkonnas räägitakse sellistel juhtudel ka sugulustumisest) tuleb siiski ette ka ülepakkumisi. Üheks näiteks sellest on Saksa linnade hiliskeskajegne Trieri pärimus. Pärimuses väidetavast vanimast asustusest Trierist alguse saanud linnad aktsepteerivad küll oma põlvnemisosadust, kuid sellegipoolest on mõned neist püüdnud end esile tõsta väitega, et nemad olevat rajatud vahetult pärast Trieri (Graf 1988: 182).⁵⁴ Põlvnemine oli Pierre Bourdieu sõnul *sümboolne kapital* (vt nt Bourdieu 1982: 127, 359; Graf 1984: 184), millega manipuleeris eelkõige ülemkiht.

Põlvnemise tekstiline funktsioon on kõrvutatav eksempli tekstilise funktsiooniga. See kätkeb jutusse mingi õpetuse või reegli.⁵⁵ Kui jälgida ülimalt problemaatilist autori kavatsuslikkuse kontseptsiooni, peaks jutustaja või autor olema teksti peitnud sõnumi, mille interpreteerija peab üles leidma. Siinkohal esindatav pluralistlik tähenduskäsitlus toonitab seevastu juttude avatust erinevatele tõlgendustele. Pärimuste mitmetähenduslikkus on sageli seletuseks asjaolule, miks neid üldse pärimusena edasi antakse. Levinud jutumotiivid pole mingid müütilise tõe ega ühese tähenduse kandjad, need on levinud just seetõttu, et neid saab sobitada paljudesse kontekstidesse.

On lihtne mõista, et iga juttu saab vaadelda nii põlvnemisloo kui ka eksemplina. Seega on sõrmusemuistend Johannese kiriku põlv-

nemislugu, aga ka eksemplid nii püha töötuse tulususe kui ka unustamise varjukülgede kohta. Kui mingit lugu võetakse eksemplijutustusena, kahvatub selle seos koha- ja isikunimedega ning need on vajalikud vaid selleks, et juttu tõepärasemaks teha. See vaatenurk võimaldab ümber hinnata nn tekkemuistendid koos neis väljenduva *ajalooga, mis ulatub tänapäeva* (Heimpl 1932: 230).⁵⁶ Kes hoiatab *etioloogiliste sõnakõlksude* ülehindamise eest (nt Richter 1971: 58), ei suuda näha objekti ja jutu vahelist sümbiootilist seost. Jutustus annab objektile loo, samas aga tagab objekt kui *teatud kujutelma pildiline tähis* (Daxelmüller 1987: 620) selle loo tõepärasuse.

Sama kehtib riituse kohta: seda saab juttude kaudu selgitada või õiguspärastada, samas annab see aga omakorda juttudele usutavuse. Päritolu- ehk põlvnemislugu on mingi toiming (mitte alati tõene) asutamisürik (B. Malinowski *charter*),⁵⁷ mis kuulutab selle kehtivaks. Seda, et tavapärane tekkemuistendite eristamine ajaloolistest pärimusest on mõttetu, näitab sõrmusemuistend, mis on ühtaegu nii isikupärimus kui ka *mälestusmärgijutt (Denkmalerzählung)*.⁵⁸ Ehitised ja objektid, millel on mingi rühma elus eriline koht, tõmbavad vältimatult ligi lugusid ja sunnivad endast jutustama.⁵⁹ Sageli annab pärimus selgitusi nn reliktide,⁶⁰ funktsioonituks muutunud ja seega mõistetamatute olmeelementide kohta, paigutades need levinud jutukompleksidesse, nagu näiteks hiiglase- või paganajuttudesse.

Küsimusele, kas sõrmusemuistend on arenenud hilisromaani stiilis Johannese kiriku figuuriliste kujutiste seletusmuistendina või tõlgendatakse neid kujutisi tagantjärele sõrmusemuistendi põhjal, pole võimalik vastata. See on ka täiesti tähtsusetu. Seda, kas sõrmusemuistend on tegelikult põlvnemislugu või mis tahes õpetuse teenistuses olev eksemplid, otsustab iga lugeja või kuulaja iga kord uuesti. Tähtsuse küsimus, millega vaevavad ennast intentionalistid ja essentsialistid, langeb ära ja selle asemele kerkib võimalus individuaalseks tähendusloomeks ja avalikuks, dialoogiliseks tähenduste rakendamiseks (Graf 1987a: 16 koos märkusega 38).

Tõlkinud Reet Hiimäe

Tõlgitud ajakirjast *Fabula* 29 (1988), lk 21–47, originaalpealkiri *Thesen zur Verabschiedung des Begriffs der 'historischen Sage'*.

Klaus Grafi publikatsioone vt Interneti aadressidelt <http://web.archive.org/web/19990117054758/http://www.uni-koblenz.de/~graf/sagslg.htm><http://web.archive.org/web/20011031051946/http://www.uni-koblenz.de/~graf/index.html> ja <http://www.bsz-bw.de/rekla/show.php?mode=source&id=383>

Kommentaarid

¹ Klassifikatsiooniprintsiipide kohta vt Röhrich (1976: 51 jj), Grimmide kogumiku domineerimisest vt Uther (1986: 19–27).

² Toetudes rahvaluulealastele töödele (vt Graf 1987: 123) võiks vaagida *muistendi* ja *ajaloolise pärimuse* puhul esilekerkivaid lahkarvamusi *müüdistumise* mõiste osas (nt Bartesi suhteliselt ebaselgete mõttearenduste põhjal (Barthes 1981; Petzoldt 1984)). Minu arvates toob efektse mõiste *müüt* kasutamine arutellusse tarbetut ebaselgust – tõhusam selgitus, mida ei saa siinkohal ruumipuudusel esitada, peaks lähtuma K. Hübneri filosoofilises mõttes määrava tähtsusega uurimisest (Hübner 1985) ja võiks hõlmata ka arutluse libahundimuistendist ajakirjas *Zeitschrift für Volkskunde* 82 (1986), lk 189–226). Hübneri substantzialistlik fiktsioon kõikides kontekstides läbivalt esinevast müütilisusest ei kehti levikuprotsesse puudutavate küsimuste puhul. Siin tuleks arutlust müüdistumise protsessi üle arendada kahes suunas: 1) kui faktilise muutumist muistendiliseks (selle klišee kriitika kohta vt märkus 23 ja Neureuter 1984); 2) kui mingi pärimuse muutmist või redaktsiooni. Selleks, et rahuldavalt toime tulla teise punktiga, oleks kindlasti vajalik eelnev interdistsiplinaarne kokkulepe analüüsitudentside terminoloogia ja tüüpide asjus (vrd nt Gieri nõuet *anda edasi kõnesoleva jutuvainese konkreetse esitamise tehnika* (Gier 1977: 197; vt ka märkus 43).

³ Vt kõige uuematest H. Bausinger ajakirjas *Fabula* 26 (1985), lk 173–175 ja Bausinger 1984 (kirjanduse loend).

⁴ Seda eristust toonitas juba 1929. aastal R. Jakobson (1979: 140–157), vt ka A. Assmann (1983).

⁵ Ajaloo- ja kirjandusteaduse integreerimisest teatava diskursuseloo sildi all vt Graf (1987a: 228–231).

⁶ Kriitilist diskussiooni nende kahe mõiste kohta vt K. Graf (1987: 121 jj); funktsiooni kohta J. L. Fischer (1987) ja L. Honko (1987).

⁷ F. Lanzoni (1925: 2) defineerib *legendat: un racconto fantastico, inquadrato in luoghi o in tempi storici, o collegato con un personaggio, con un tempo o con un luogo appartenenti alla storia*.

⁸ Vt M. Blochi (1985: 73–86) vastavateemalist arutlust.

⁹ Vähemalt ära märkida tuleks ka kangelasmuistendi uurimisega seotud vanema perioodiga tegeleva germanistika uusimad jõupingutused (vrd Heinzle 1987: 19 jj).

¹⁰ Eriti üksikasjaliselt välja arendatud ja hiliskeskajani tagasi ulatuva Stauffi traditsiooni (Graf 1984: 17–32, 103–122) kõrval vaadeldakse ametlikku traditsiooniharrastust, nagu see avaldub näiteks ühes linnapeade

nimekirjas ja linna ajalooraaamatu kroonikas (Graf 1984: 123–130), kodanlike, kuid oma aadellikku päritolu tõestada püüdvate perekondade pärimust (Graf 1984: 131–143) ja Gmündi kloostri rajamise lugusid kui püüet määratleda vastava ühisomandi seisundit (Graf 1984: 144–156). Järgmine alaosa “Veel ajaloolisi pärimusi ja rahva ajaloonägemusest” (Graf 1984: 157–170) käsitleb Gmündi kolmekuningatraditsiooni (1164. aastal olevat siin paiknenud pühakute säilmed), Gmündi sõrmusemuistendit, Näbersteini ja Sankt Salvatori kaljulõhangutega seotud pärimusi (paganate eluasemed, maa-alune käik) ning linlike eripäradega seletusmuistendeid.

¹¹ Staufid (Hohenstaufenid), Saksa aadlidünastia. Olid 1079–1268 Švaabimaa hertsogid, 1138–1254 Saksa-Rooma riigi keisrid ja Saksa kuningad, 1194–1268 Sitsiilia kuningad. Tähtsaimad esindajad Friedrich I Barbarossa (1152–1190) ja Friedrich II (1212–1250) (toim).

¹² Olen võtnud seisukoha *algvariandi* (Graf 1987: 111–113), *ajaloolise tuuma* (Graf 1987: 113–116), *ajaloolise muistendi* kriitika (Graf 1987: 119 jj), mõistete *kandja* ja *funktsioon* (Graf 1987: 121–123) ning päritolu ja eksempli, etioloogia ja tõestatavuse suhtes (Graf 1987: 123–125). Uurimus lõpeb üleskutsega interdistsiplinaarsele jutu-uurimisele (Graf 1987: 125). Niisugune üleskutse leidub ka T. Karsti (1984) metoodiliselt ja temaatiliselt lähedases uurimuses ühe Neustadti linnamuistendi kohta.

¹³ Švaabimaa hertsog Friedrich I (1050–1105; Friedrich I Barbarossa vanaisa), kes ehitas 1079. aastal Hohenstaufenile kindluse, mille järgi hakati Büreni suguvõsa Stauffideks (Hohenstauffideks) nimetama (toim).

¹⁴ Agnes von Franken (von Weiblingen) (1072/1074–1143) oli Rooma keisri Heinrich IV von Frankeni (1050–1106) tütar, hertsog Friedrich I abikaasa (toim).

¹⁵ H. Schliemanni kui võltsija kohta vt W. M. Calder (1986), väidetava Niebelungi muistendi šifreerimise kohta vt J. Janota ja J. Kühnel (1985), reaalsusele vihjamise probleemist kirjanduslikes tekstides vt viiteid K. Graf (1987a: 88).

¹⁶ Näiteks Öhemi *Reichenauer Reichschronik* (Blaschitz 1983: 116).

¹⁷ Vrd näiteks Ladislaus Sunthaimi reisikirjeldust Ülem-Saksamaalt (Stuttgardi maakonna raamatukogu, Cod. hist. fol. 250, fol. 36): *Giengen ain reichstat darinn ain burgkh dor inn ist vorzeittnn ain kunig gesessen* (Giengen, riigilinn, kus [on] kindlus, mis oli ammustel aegadel kuninga residents) (allika kohta vrd Graf 1984: 28 jj).

¹⁸ Paikapidamatu on kõige erinevamate fenomenide koondamine mõiste *rahvapärane ajalooteadvus* alla sama autori töös teises kirjutises (vt Marchal 1987).

¹⁹ Rahvapärase ajaloonägemuse kontseptsiooni kohta vt K. Grafi (1984: 157) viiteid Dünningeri, Bausingeri, Prüttingi, Sauermanni jt töödele, vt kirjandust ka T. Karst (1984: 27) ja K. Grafi (1984: 169 jj): resümeerivat tähelepanekut *Küsimus rahva ajaloonägemusest tunneb esmajoones huvi tema maailmapildi vastu ja on seega valesti esitatud. Kuni pole suudetud pakkuda suulise ajaloo mõiste teoreetilises mõttes rahuldavat rekonstruktsiooni – ning see peaks hõlmama suulisi jutte nende koguulatuses –, ollakse sunnitud uurimisel piirduma ajalooteadmistega. Sobivam oleks siin olnud kasutada mitmust: vajalikud oleksid erinevad ajaloomõisted suuliselt määratletud kultuurisegmentide kohta.*

²⁰ Sugulasmõiste *Historie* ajaloo kohta vt Knape (1984).

²¹ J. Rügen määratleb historiograafiat kui kõike seda, mida *võib vaadelda inimesele kui liigiolendile omase võimena historiograafiliselt transformeerida monoteetilisi teadmisi möödunu kohta ajalooteadvuse avaldumise poliitetiliseks protsessiks.*

²² Tüüpiline on J. Kummelli (1984) pealkirja sõnastus: *Erinnern und Vergessen in der Stadt* (Mäletamine ja unustamine linnas). Mäletamise metafoor puudub kahjuks A. Demandtil (1978: 43).

²³ Üks selline näide vt K. Graf (1984: 124).

²⁴ L. Wittgenstein (1977: nr 593): *Üks filosoofiliste haiguste peapõhjusi – ühekülgne dieet: mõtlemist toidetakse ainult üht liiki näidetega.*

²⁵ Rahvapärimuse seisukohalt on sellele fenomenile tähelepanu juhtinud K. S. Kramer (1957: 212 jj). Ajaloolise poole pealt väärivad nimetamist A. Esch (1984), L. Schnurrer (1983), hiljem ka H. Chlopocka (1987).

²⁶ Siin ei peatuta pikemalt asjaolul, et küsimusi, mis puudutavad keelete väljenduste suhet tegelikkusega, ei saa lahendada ei füsilistlikult ega ekslemisega võimalikes maailmades (vrd Runggaldier 1985) ega ka intentsionaalsuse kontseptsiooniga (vt Quine 1980: 381, 331 jj), vaid parimal juhul – skeptilise probleemi pragmaatilise lahendusena (vt Stegmüller 1986) – kindlaksjäämisega nimetatud suhte avatud ja dialoogilisele olemusele.

²⁷ Selle mõiste kohta seoses keskajaga vt B. Guenée (1980: 300–331).

²⁸ Kirjandusviiteid vt E. J. Nikitsch (1985: 113 koos märkusega 84).

²⁹ Toetusin siinkohal artiklile “Schlachtengedenken in der Stadt” (Graf 1989a); vt ka K. Graf (1987: 120); ajalooliste mälestuste vahendajate kohta vt kokkuvõtvalt F. Graus (1987: 35–37), kus on vaadeldud ka lahingumälestuspäevi (Graus 1987: 16, märkus 16).

³⁰ Mõiste kohta vt K. Graf (1987: 21).

³¹ Lüneburgi vürstiriik rajati Welfide (9. sajandist tuntud Baieri päritolu Saksa vürstisuguvõsa, kes oli aastail 1209–1218 Saksa-Rooma keis-

ritoolil) päranduse jagamisel 1267. aastal. 1371. aastal ründasid Lüneburgi kodanikud nende Kalkbergil asuvat kindlust, purustasid selle ja sundisid hertsog Magnuse põgenema. Kuid nende katse linn tagasi valutada kukkus läbi. Äkkrünnak 1371. aasta 21. oktoobri ööl, nn Ursulaöö, oli aga edukas. Seejärel viidi hertsogi residents üle Cellesse. Järgnevatel aastatel olid hertsogid sunnitud Lüneburgi õigusi veelgi suurendama (toim).

³² R. H. Lutz'i monograafia (Lutz 1979) on liialt kinni antud mõiste kui reaalse rühma kirjelduse realistlikus interpreteerimises. Sama võib märgata mõningates reformatsiooniajalugu käsitlevates töedes, milles räägitakse lihtinimese (*gemeiner Mann*) reformatsioonist; vt ka Laube (1978).

³³ Asjakohaseid viiteid poliitilise korra mudelite perspektiivist *auf Landesebene* vt K. Graf (1987: 100–102; 1988).

³⁴ Teadmiseks tuleks võtta ka M. Baueri koostatud mõisteajalooline materjal (Bauer 1981).

³⁵ Nn kroonikajutustuse problemaatika kohta vt W. Brückner (1981). I.-M. Greverus (1968) piirdub iseloomulikult demonoloogiliste muistenditega.

³⁶ Juhin tähelepanu sellele olulisele, sageli kahe silma vahele jäetud uurimusele, mis kujutab endast teadusringkondade arvates F. Grausi (1975) töö täiendust. Võrdlevalt tuleks arvesse võtta P. Veyne tähelepanekuid antiikõpetlaste suhtumisest müüti ning nende kõikumisse *kõige imekspandava eitamise ja veendumuse vahel, et legendides peitub siiski tõene tuum* (Veyne 1987: 73).

³⁷ Niisuguste appelleerimiste kohta vt L. Zehnder (1976: 23 jj).

³⁸ Samavõrra vasturääkivusi välistavalt L. Röhrichi (1976: 17) artiklis: muistendid sõnastavad *inimese pessimistlikku maailmavaadet*.

³⁹ *Vormärz, kirjanduslik Vormärz* – kasutatakse üldmõistena valdavalt märtsirevolutsiooni eelsetel aastatel, ajavahemikus 1830–1850 silmatorkavalt poliitilistel eesmärkidel kirjutatud kirjanduse kohta analoogselt poliitilise terminiga. Seondub kirjandusliku rühmitusega Noor-Saksamaa (tähtsamad esindajad Heinrich Heine, Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Ludolf Wienbarg, Theodor Mundt jt).

⁴⁰ Seda mugandusvormi võiks T. Verweyeni ja G. Wittigi (1982: 219 jj) kombel nimetada kontrafaktuuriks, sest see kasutab ära oma eeskuju kommunikatiivse potentsiaali (muistendite kui rahva poesia autoriteedi) (Verweyen & Wittig 1982: 222); vt ka samade autorite teost *Die Kontrafaktur* (Verweyen & Wittig 1987: 75).

⁴¹ Rudolf Schenda (1983: 37) väljend.

- ⁴² Nördinud reaktsioone sellele kirjutisele vt nt *Einhorn-Jahrbuch* 1984. Schwäbisch Gmünd, lk 172–181; *Einhorn-Jahrbuch* 1987. Schwäbisch Gmünd, lk 96.
- ⁴³ Kooliõpetuse kui muistendite allika kohta vt P. Assion (1972: 72).
- ⁴⁴ Kõnealuse kirjutise äratrükki ja selleteemalist arutelu vt K. Graf (1979).
- ⁴⁵ Ühes oma varasemas töös (Graf 1984: 92–95) olen toonud peamiselt trükitud allikatest koostatud muistendikogumiku allikaviiteid. G. Stützi muistendite stiili kohta vt ka Bausinger (²1980: 191).
- ⁴⁶ Tema kohta vt *Rems-Zeitung* 14.01.1983.
- ⁴⁷ Ühest Munderi jutust ja selle vahendamisest kodulootunnis vt O. Kies (1984).
- ⁴⁸ Filosoofilisest vaatevinklist vt O. Marquard (1981: 90 jj), tähendusprobleemi kohta ka L. Röhrich (1985).
- ⁴⁹ Kriitikat vt M. Blochi (1985: 91 jj) ja K. Grafi (1987: 162) märkustest.
- ⁵⁰ Näitlik on H. Heimpeli (1982) Venerite monograafia, mis järgib ühe perekonna ajaloo põhjal haritud ametnikkonna kujunemist ajavahemikus 1350–1450 ja loob Viini käsikirjade põhjal mitmetahulise panoraaми tolle aja poliitilistest ja intellektuaalsetest suundumustest.
- ⁵¹ Vt järgneva kohta põhjalikumalt kirjutise autori asjakohaseid uurimusi (Graf 1987: 124; 1989).
- ⁵² J. Rüseni teooriakavandis on sellega võrreldav funktsioonitüüp traditsionaalne historiograafia: *Niisugused jutud kujutavad järjepidevust põlvnemise kestmisena* (Rüsen 1986: 44).
- ⁵³ Liitumise kohta vt nt Graf (1984: 73, 148) või Cobet (1983: 55): “Rooma endakonstrueeritud varasele ajaloole on omane selle rafineeritud haakimine kreeka muistenditraditsiooni külge.” Võrrelda võiks ka tsükliloomise kirjanduslikku fenomeni (näiteks kangelasmuistendi valdkonnas) ning mõistet *muistendiring*.
- ⁵⁴ Antiikkreeka paralleelide kohta vt P. Veyne (1987: 99).
- ⁵⁵ Rahvapäraste eksemplite uurimise kohta kokkuvõtvalt vt C. Daxelmüller (1984; 1986).
- ⁵⁶ Lähedane on etümoloogiline põlvnemine, mingi jutu või omaduse tuletamine selle nimest, vrd A. Brückner (1984) ja K. Graf (1984: 111, 169).
- ⁵⁷ B. Malinowski mõiste *charter* kohta vt G. S. Kirk (1980: 31, 57 jj).
- ⁵⁸ L. Röhrich (1981: 424) pakub välja mõiste *ikooniline muistend*.
- ⁵⁹ Vt nt Johannese kiriku kohta (Graf 1987: 95 jj), Gmündi majade kohta käivatest muistenditest (Graf 1984: 168), Ulmi toomkiriku kohta (Mauch 1873).
- ⁶⁰ Relikte saab seletada ainult loo jutustamise abil (Lübbe 1977: 94 jj).

Kasutatud kirjandus

- Assion, P. 1972. *Weißer Schwarze Feurige*. Karlsruhe.
- Assmann, A. 1983. Schriftliche Folklore. *Schrift und Gedächtnis*. München, lk 175–193.
- Bartes, R. 1981. *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main.
- Bauer, M. 1981. *Die "gemain sag" im späteren Mittelalter*. Diss. Erlangen & Nürnberg.
- Bausinger, H. 1980. *Formen der Volkspoesie*. Berlin.
- Bausinger, H. 1984. Erzählforschung. K. Ranke et al. (toim). *Enzyklopädie des Märchens* IV. Berlin & New York, lk 342–348.
- Blaschitz, G. 1983. *Eine "Deutsche Chronik"*. Diss. Wien.
- Bloch, M. 1985. *Apologie der Geschichte*. München.
- Borchardt, F. L. 1971. *German Antiquity in Renaissance Myth*. Baltimore & London.
- Bourdieu, P. 1982. *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt am Main.
- Brückner, W. 1979. Narrativistik. *Fabula* 20, lk 18–33.
- Brückner, W. 1981. Chronikliteratur. K. Ranke et al. (toim). *Enzyklopädie des Märchens* III. Berlin & New York, lk 1–17.
- Brückner, A. 1984. Etymologie. Chronikliteratur. K. Ranke et al. (toim). *Enzyklopädie des Märchens* IV. Berlin & New York, lk 519–527.
- Brückner, W. 1985. Begriff und Theorie von Volkskultur für das 17. Jahrhundert. Brückner et al. (toim). *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert*. Wiesbaden, lk 3–21.
- Calder, W. M. 1986. Heinrich Schliemann. *Journal für Geschichte* 1, lk 14–25.
- Chlopocka, H. 1987. Chronikalische Berichte in der Dokumentierung der Prozesse zwischen Polen und dem Deutschen Orden. H. Patze (toim). *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*. Sigmaringen, lk 471–481.
- Cobet, J. 1983. Gab es den trojanischen Krieg? *Antike Welt* XIV: 4, lk 39–58.
- Davis, N. Z. 1984. Spruchweisheiten und populäre Irrlehren. R. van Dülmen & N. Schindler (toim). *Volkskultur*. Frankfurt am Main, lk 78–116.
- Daxelmüller, C. 1984. Exemplum. K. Ranke et al. (toim). *Enzyklopädie des Märchens* IV. Berlin & New York, lk 627–649.
- Daxelmüller, C. 1986. Quod non Hamelensi modo an fabula an historia. N. Humburg (toim). *Geschichte und Geschichte. Erzählforschertagung in Hameln, Oktober 1984*. Hildesheim, lk 103–111.

- Daxelmüller, C. 1987. Fußspuren. K. Ranke *et al.* (toim). *Enzyklopädie des Märchens* V. Berlin & New York, lk 610–622.
- Debler, W. 1985. *Das Geschlecht der Debler*. Schwäbisch Gmünd.
- Dégh, L. 1984. Erzählen, Erzähler. K. Ranke *et al.* (toim). *Enzyklopädie des Märchens* IV. Berlin & New York, lk 315–342.
- Demandt, A. 1978. *Metaphern für Geschichte*. München.
- Demandt, A. 1984. *Der Fall Roms*. München.
- Dinzelbacher, P. & Mück, H.-D. (toim) 1987. *Volkskultur des europäischen Spätmittelalters*. Stuttgart.
- Esch, A. 1984. Zeitalter und Menschenalter. *Historische Zeitschrift* 239, lk 309–351.
- Fischer, J. L. 1987. Funktion. K. Ranke *et al.* (toim). *Enzyklopädie des Märchens* V. Berlin & New York, lk 543–560.
- Gerndt, H. 1980. Das Nachleben Heinrichs des Löwen in der Sage. W.-D. Mohrmann (toim). *Heinrich der Löwe*. Göttingen, lk 440–465.
- Gerndt, H. 1986. Volkssagen. U. Jeggle *et al.* (toim). *Volkskultur in der Moderne*. Reinbek bei Hamburg, lk 397–409.
- Gier, A. 1977. *Der Sünder als Beispiel*. Zur Gestalt und Funktion hagiographischer Gebrauchstexte anhand der Theophiluslegende. Frankfurt am Main.
- Graf, K. 1979. Etzelsburg oder römisches Lager. *Rems-Zeitung* 26. Oct.
- Graf, K. 1981. Vom Falschmünzer Sperfechter. *Rems-Zeitung* 24. Detz.
- Graf, K. 1982. Die Gmünder Ringssage. *Einhorn-Jahrbuch*. Schwäbisch Gmünd, lk 129–150.
- Graf, K. 1984. *Gmünder Chroniken im 16. Jahrhundert*. Schwäbisch Gmünd.
- Graf, K. 1984a. Die Gmünder Goldschmiedtradition. *Einhorn-Jahrbuch*. Schwäbisch Gmünd, lk 156–169.
- Graf, K. 1987. Der Ring der Herzogin. *Babenberger und Staufer*. Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 9. Göppingen.
- Graf, K. 1987a. *Exemplarische Geschichten*. Thomas Lirers "Schwäbische Chronik" und die "Gmünder Kaiserchronik". München.
- Graf, K. 1988. Aspekte zum Regionalismus in Schwaben und am Oberrhein im Spätmittelalter. *Oberrheinische Studien* 7, lk 165–192.
- Graf, K. 1989. Genealogisches Herkommen bei Konrad von Würzburg und im 'Friedrich von Schwaben'. *Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft* 5, lk 285–295.

- Graf, K. 1989a. Schlachtengedenken in der Stadt. *Die Stadt im Krieg*. Die Stadt in der Geschichte 15. Sigmaringen, lk 83–104.
- Graus, F. 1965. *Völk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*. Prag 1965.
- Graus, F. 1969. Die Herrschersagen des Mittelalters als Geschichtsquelle. *Archiv für Kulturgeschichte* 51, lk 65–93.
- Graus, F. 1975. *Lebendige Vergangenheit*. Köln & Wien.
- Graus, F. 1987. Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung. H. Patze (toim). *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*. Sigmaringen, lk 11–55.
- Greverus, I.-M. 1968. Die Cronikerzählung. *Volksüberlieferung. Festschrift K. Ranke*. Göttingen, lk 37–80.
- Grimm 1981. Vendade Grimmide eessõna raamatule *Deutsche Sagen*. Darmstadt, lk 7.
- Grundmann, H. 1978. *Ausgewählte Aufsätze* 3. Stuttgart.
- Guenée, B. 1980. *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*. Paris.
- Gumbrecht, H. U. 1986. Der Vorgriff: Historiographie – metahistorisch? *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* 11/1. Heidelberg, lk 32–39.
- Guth, K. 1984. “Volk” im Verständnis von Theologie und Kulturwissenschaften. *Archiv für Liturgiewissenschaft* 26, lk 38–47.
- Heimpel, H. 1932. *Dietrich von Niem*. Münster.
- Heimpel, H. 1982. *Die Vener von Gmünd und Straßburg 1162–1447*. Göttingen.
- Heinzle, J. 1987. *Das Nibelungenlied*. München & Zürich.
- Honko, L. 1987. Funktionalismus. K. Ranke et al. (toim). *Enzyklopädie des Märchens* V. Berlin & New York, lk 560–568.
- Hübner, K. 1985. *Die Wahrheit des Mythos*. München.
- Jakobson, R. 1979. *Poetik*. Frankfurt am Main.
- Janota, J. & Kühnel, J. 1985. Uns ist in niuwen maeren wonders vil geseit. *Soester Zeitschrift* 97, lk 13–25.
- Kapfhammer, G. 1980. Ortsname und Sage. *Blätter für oberdeutsche Namenforschung* 17, lk 29–46.
- Karst, T. 1984. Mittelalterlich-neuzeitliche Herrschaft und Verwaltung im Spiegel volkstümlicher Überlieferungen und späterer Reisebeschreibungen. *Regionale Amts- und Verwaltungsstrukturen im rhein-hessisch-pfälzischen Raum*. Stuttgart, lk 1–29.
- Kies, O. 1984. Der “Stier von Ilsfeld”. *Zeitschrift des Zabergäuvereins*, lk 68–74.

- Kirk, G. S. 1980. *Griechische Mythen*. Berlin.
- Kleinschmidt, E. 1982. *Stadt und Literatur in der frühen Neuzeit*. Köln & Wien.
- Knape, J. 1984. *'Historie' in Mittelalter und früher Neuzeit*. Baden-Baden.
- Koch, K. 1974. *Was ist Formgeschichte?* Neukirchen & Vluyn.
- Koselleck, R. 1979. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt am Main.
- Kramer, K. S. 1957. *Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Franken*. Würzburg.
- Kümmell, J. 1984. Erinnern und Vergessen in der Stadt. *Saeculum* 35, lk 225–245.
- Lanzoni, F. 1925. Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche. *Studi e testi* 43. Roma.
- Laube, A. 1978. Bemerkungen zur These von der "Revolution des gemeinen Mannes". *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 26, lk 607–614.
- Lorent, A. 1869. *Denkmale des Mittelalters* III: 4. Mannheim.
- Lotter, F. 1976. *Severinus von Noricum*. Stuttgart.
- Lotter, F. 1979. Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen. *Historische Zeitschrift* 229, lk 298–356.
- Lutz, R. H. 1979. *Wer war der gemeine Mann?* München & Wien.
- Lübbe, H. 1977. *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*. Basel & Stuttgart.
- Marchal, G. P. 1984. Das Meisterli von Emmenbrücke oder: Vom Aussagewert mündlicher Überlieferung. *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 34, lk 521–539.
- Marchal, G. P. 1987. Die Antwort der Bauern. H. Patze (toim). *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*. Sigmaringen, lk 763–795.
- Marquard, O. 1981. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart.
- Mauch, E. 1873. Münster-Sagen. *Verhandlungen des Vereins für Kunst und Alterthum in Ulm und Oberschwaben* 5, lk 19–24.
- Maurer, H. 1984. Sagen um Karl III. *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter: Festschrift J. Fleckenstein*. Sigmaringen, lk 93–99.
- Meier, C. 1980. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt am Main.
- Meier, E. 1852. *Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben*. Stuttgart.
- Meschenmoser, H. 1987. *Im Zeichen des Einhorn*. Schwäbisch Gmünd.
- Moser, D.-R. 1977. *Die Tannhäuser-Legende*. Berlin & New York.

- Moser, D.-R. 1982. Exempel – Paraphrase – Märchen. E. Hinrichs & G. Wiegmann (toim). *Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts*. Wolfenbüttel, lk 117–148.
- Moser-Rath, E. 1973. Gedanken zur historischen Erzählforschung. *Zeitschrift für Volkskunde* 69, lk 61–81.
- Müller, H. P. & Köster, H. 1983. Formgeschichte. *Theologische Realenzyklopädie* 11, G. Krause & G. Müller et al (toim). Berlin & New York, lk 271–299.
- Müller, J. D. 1985. Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur; Sonderheft* 1, lk 1–128.
- Neureuter, H. P. 1984. Faktizität. K. Ranke et al. (toim). *Enzyklopädie des Märchens* IV. Berlin & New York, lk 802–806.
- Nikitsch, E. J. 1985. Dionysius Dreytwein. *Esslinger Studien* 24, lk 1–210.
- Petzoldt, L. 1976. *Historische Sagen* I. München.
- Petzoldt, L. 1984. Die Geburt des Mythos aus dem Geist des Irrationalismus. *Antiker Mythos in unseren Märchen*. Kassel, lk 138–148.
- Psaar, W. & Klein, M. 1980. *Sage und Sachbuch. Beziehung, Funktion, Informationswerte, Didaktik*. Paderborn & München & Wien & Zürich.
- Quine, W. V. O. 1980. *Wort und Gegenstand*. Stuttgart.
- Richter, W. 1971. *Exegese als Literaturwissenschaft*. Göttingen.
- Runggaldier, E. 1985. *Zeichen und Bezeichnetes*. Berlin & New York.
- Röhrich, L. 1976. *Sage und Märchen*. Erzählforschung heute. Freiburg.
- Röhrich, L. 1981. Denkmalerzählungen. K. Ranke et al. (toim). *Enzyklopädie des Märchens* III. Berlin & New York, lk 421–427.
- Röhrich, L. 1985. Zur Deutung und Be-Deutung von Folklore-Texten. *Fabula* 26, lk 3–28.
- Rüsen, J. 1986. Annäherung: Funktionstypologie der historiographischen Narration. *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* 11/1. Heidelberg, lk 40–49.
- Schenda, R. 1983. Mären von deutschen Sagen. *Geschichte und Gesellschaft* 9, lk 26–48.
- Schlieben-Lange, B. 1983. *Traditionen des Sprechens*. Elemente einer Sprachgeschichtsschreibung. Stuttgart et al.
- Schnurrer, L. 1983. Zeugenverhörsprotokolle als Quelle zur Kultur-, Landes-, Orts- und Familiengeschichte. *Erlanger Bausteine zur fränkischen Heimatforschung* 30, lk 57–74.

- Schott, R. 1968. Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker. *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, lk 166–205.
- Schreiner, K. 1975. Hildegardis regina. *Archiv für Kulturgeschichte* 57, lk 1–70.
- Schreiner, K. 1977. Die Staufer in Sage, Legende und Prophetie. *Die Zeit der Staufer* 3. Stuttgart, lk 249–262.
- Schreiner, K. 1979. Friedrich Barbarossa. *Die Zeit der Staufer* 5. Stuttgart, lk 521–579.
- Schreiner, K. 1986. Vom geschichtlichen Ereignis zum historischen Exempel. P. Wapnewski (toim). *Mittelalter-Rezeption*. Stuttgart, lk 145–176.
- Schubert, E. 1975. "bauerngeschrey". Zum Problem der öffentlichen Meinung im spätmittelalterlichen Franken. *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 34/35, lk 883–907.
- Spranger, P. 1980. *Der Geiger von Gmünd*. Schwäbisch Gmünd.
- Stegmüller, W. 1986. *Kripkes Deutung der Spätphilosophie Wittgesteins*. Stuttgart.
- Stütz, G. ³1981. *Sagen der Heimat*. Schwäbisch Gmünd 1981.
- Zehnder, L. 1976. *Völkenskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik*. Basel.
- Theißen, W. 1974. *Urchristliche Wundergeschichten*. Gütersloh.
- Trempp-Utz, K. 1986. Gedächtnis und Stand. *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 36, lk 157–203.
- Trugenberger, V. & Wieland, G. 1980. Historische Erläuterungen. F. G. Brustgi (toim). *Württemberg wie es war und ist*. Stuttgart, lk 251–287.
- Uther, H.-J. 1986. Die Rattenfängersage und die Brüder Grimm. Humburg, N. (toim). *Geschichten und Geschichte. Erzählforschertagung in Hameln, Oktober 1984*. Hildesheim, lk 19–27.
- Verweyen, T. & Wittig, G. 1982. Parodie, Palinodie, Kontradiktio, Kontrafaktur. R. Lachmann (toim). *Dialogizität*. München, lk 202–236.
- Verweyen, T. & Wittig, G. 1987. *Die Kontrafaktur*. Konstanz.
- Veyne, P. 1987. *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?* Frankfurt am Main.
- Wittgenstein, L. 1977. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main.
- Wollmershäuser, F. R. 1977. *Blätter für Familien- und Wappenkunde* 15, lk 352 (ülestunnistuse protokoll 1471).