

Kirjaniku maapagu: eksiili röömust ja vaevast¹*Tiina Ann Kirss*

Märksõnad: eksiil, põgenik, nostalgia, emigratsioon, 20. sajandi kirjandus

Tomas Venclova on Thomas Manni nimetanud 20. sajandi „paradigmaatiliseks eksiili-kujuks“ (Venclova, Kuplinckas 2008: 128). Mõtiskledes Thomas Manni 1930.–1932. aastate suvise paopäiga Nida üle, nendib Venclova, et Mannide perekond kaalus võimalusi Saksamaalt emigreerumiseks juba 1931. aastast saadik. Leedus Kura säärel asuvas Nida linnakeses, mida lahutas tollal Saksa piirist vaid 4 kilomeetrit,² sai Thomas Mann kolme loominguiliselt viljaka suve jooksul eelmainse elust eksiilis. Kohalikud keelelised iseärasused ning maastikulisel kontrastid mõjusid talle huviäratavalt, tema pea kohal lehvib teise riigi lipp. Pärast suvepuhkust Münchenisse naastes tajus Mann intensiivselt Saksamaa vaimset õhupuudust.

Venclova arvates pole sugugi juhuslik, et Nida-suvedel kirjutas Thomas Mann (lisaks tihedale kirjavahetusele ning novellidele) oma suurteost „Joseph und seine Brüder“ („Joosep ja tema vennad“), mille süžee keskendub Vana Testamendi loo kaudu arhetüüpsele eksiilile. Joosepi loos kujuvad kurjad ning ülekohtused sündmused: vandenõu, reetmine, maantee-rööv, küüditamine, orjus, vangistus. Sellele järgneb tõus päikese poole: läbi kavaluse ja andekuse jõuab Joosep kõrgele positsioonile vaarao õukonnas, väldib Potivari naise erootilist lõksu ning lõpetab oma loo teesklemata ning andestava heldusega – siis kui Joosepi nälgivad vennad tulevad Egiptuselt abi ning lohtu paluma. Iisraeli rahva ajaloo ning mütolooias on Egiptus vastuoluline varjupaik, millest omakorda saab vaenulik jõud. Egiptuse ikkest päästab valitud rahva Iisraeli järgmine rahvajuht ja prohvet Mooses, kes suunab nad teele Töötatud Maale. Neis romaani stseenides, mida Thomas Mann Nidas kirjutas, müüvad vennad taibuka Joosepi orjusesse ning ta viiakse vangina Egiptusesse eksiili. Teose vastavate peatükkide maastikukirjeldustes tajub Venclova Nida tunnuseid ja hõngu. (Samas, 129.)

Hitleri režiimi eest varjusid mitmetesse paopäikadesse Läänes (vaid) sajad õnnelikud Euroopa kirjanikud, kunstnikud ja haritlased, tuntuimate hulgas Theodor Adorno, Hannah Arendt ning Bertolt Brecht. Arvuliselt oli palju rohkem neid, kes võimalike sihtkohtade juriidiliste kvootide või sidemete ning majanduslike võimaluste puudumise tõttu õigel ajal eksiili ei jõudnud, hukkudes koos perekonnaliikmetega kontsentratsioonilaagrites. Põhjuseks ei olnud mitte tingimata rahvuslik kuuluvus, vaid sageli ka isemõtlemine, poliitiliselt ebakorrektne veendumus või nn mandunud kunst (*entartete Kunst*). Venclova arvates esindab

1 Artikkel on seotud grandiga ETF9160.

2 Praegu on see ala Kaliningradi oblastina Vene Föderatsiooni koosseisus.

Thomas Mann oma hilisemates maapagudes Šveitsis ja Ameerikas kirjaniku-eksiili vaimset elitaarsust, aristokraatlikku hoiakut, mida ei pehmenda sentimentaalne nostalgia. Kirjanik on see inimene, kes oma loominguksusele mõeldes võib näha eksiiili hädade keskel „head õnne“ ehk „vedamist“ (samas). Olles loonud pildi eksiiilist kui loominguksuses mõttes soodsast seisundist, lisab Venclova oma eksiiili-käsitluse lõpus hoopis teise mõttesuuna: eksiiil on tänapäeva maailmas üha banaliseeruv mõiste, kuna rändlemine on muutunud nii paljude inimeste põhiliseks eluviisiks:

[...] füüsiline emigreerumine on kogemus, mis demokratiseerib, viies kirjanikku kokku inimmassiga: kõikide nendega, kes astuvad ohtliku laeva pardale, kes jooksevad Inglise Tunnelile tormi, kes pelgavad kokkupuuteid piirivalve või immigratsiooniametnikuga (samas, 131).³

Kirjaniku maapagu kujutab Venclova Thomas Manni näitel stabiilse seisundina püsivas varjupaigas, kirjanikku eneseküllase individualistina. Eksiiilkirjanik suudab end eraldada massist, kuhu ta põgenemisteedkonnal võis sattuda, selle massi higest ja stigmast. Elitaarne hoiak, loominguksuline missioon, mingi määrani ka elukunst võimaldavad tal mitte lasta end mõjutada selle massi alandustest ning hädadest, jätkata oma loominguksulist ning intellektuaalset tegevust suurema või vähema kibeduse ja kaotusvaluga, nagu Adorno või Arendt. Kuigi mõnel puhul on võimalik näha kirjanikus tema kogukonna sümbolset eestkostjat, itkejat ning tunnistajat, on ka neid kirjanikke, keda pagulus kutsub selliseid rolli trotsima või isegi eirama, valides kosmopoliitse hoiaku rahvusliku asemel.

Eksiiili seos kirjandusega ei piirdu ei kirjaniku kui autori kujuga ega sisselõikega tema loominguksulisse biograafiasse. Ka pole ühelgi kirjanikul kohustust oma eksiiililukorda teosesse vermida, ega (tänapäeva siirusekultust arvestades) oma lugu jutustada. Pigem peaks nentima, et eksiiil on paljudele kirjanikele elu jooksul üheks ümbritsevaks, mõnikord laastavaks ning vapustavaks paratamatuseks, edaspidise loominguks lähtetingimuseks. Üheks keeruliseks valikuks neis tingimustes on keel, milles kirjutada: kas väljenduda „emakeeles“, ühe või teise asukohamaa (või koloniaalse emamaa) keeles või põhimõtteliselt ei kummaski? Võiks väita, et eksiiilisele kirjanikuna nõuab Michel de Certeau mõttes „tõlkimisvahendeid“ (*moyens de traduction*)⁴ (Woodhull 1988: 11–12); need vahendamisviisid võivad olla kirjanikule rohkem

3 [...] *physical emigration is a democratizing experience, one that brings the writer together with a mass of people: with all those crowding onto derelict ships, storming the Channel Tunnel, dreading an encounter with a border guard or immigration official.*

4 Winifred Woodhull arutleb de Certeau eksiiili, immigratsiooni ning integratsiooni teemaliste mõtete üle, rõhutades, et „nomaadluse“, „rändlevuse“ ning „eksiili“ metafoorika poststrukuralistlikus teoorias läheb ohtlikuks, kui see kustutab vaateväljalt immigratsiooniproblemaatika. Woodhulli arvates on de Certeau oma 1983. aasta etteastes nendest piiridest ning ohtudest aru saanud. (Woodhull 1993: 11–12.)

käepärast, omasemad neile kui teistele. Ehk aimavad sõnakunstnikud seekaudu ka eksiililukorra vaimset improvisatsioonikunsti – mitte ainult metafoorselt, vaid ka argiselt. Viimase paari aastakümne kultuuriteoorias on taibukamad kirjutajad märganud eksiili ning nomaadlusega (rändlusega) seotud metafoorika vohamist, ühtlasi kutsunud selle metafoorika kasutajaid järele mõtlema võimenduva abstraktsionismi üle, mille kaudu nad teevad nii põgenemise inimliku mõõtme kui end modernseks pidavate Euroopa riikide immigratsioonipoliitika julmad tagajärjed veelgi nähtamatumaks (Woodhall 1993: 11, Stewart 1988: 235–236).⁵ (Kuna käesolev essee sünnib Eestis, sobib siinkohal lisada nähtusena – mida on mitmele instantsile „kasulik“ võimalikult nähtamatuks ning väheprobleemseks teha – ka nüüdisaegne väljaränne koos selle sotsiaalmajanduslike põhjuste ja tagajärgedega.) Kirjanduslikud tekstid on sageli täpsemad ning ehedamad kui teoreetilised käsitlused põgenemisest, eksiilist, nostalgiast, kohatusest, tagasipöördumisest või tagasipöördumatuses. Järgnevad mõtisklused on katse aru saada ning aru anda mõningaist sõlmpunktidest kirjanduse ja eksiili seostamisel, silmas pidades nii eksiilisoleku vaevu kui selle paradoksaalseid rõõme.

Põgenik (mitmuses)

Edward Said väidab, et kuigi pagendatud ning pagetud on läbi aegade, on mõiste *põgenik* (*refugee*) 20. sajandi riikide poliitilise reaalsuse tagajärg, lausa (rahvus)riikluse kaasnähe. (Said 2000: 181).⁶ Kodumaatuks jäämine on 20. sajandil saanud massikogemuseks, mis ei tee vahet, kes on luuletaja, kes põllupidaja, ärimees või moosekant. Küll aga tõmbab Said oma kirjutises oma palestiinlastest luuletaja-sõbrad massist välja, taastades nad inimestena, kellel on oma nägu, nimetades neid nimepidi ning heites valgust nende saatuste omapäradele (Said 2000: 175, 177). Nii Venclova kui Said püüavad oma kirjutistes silmapiiril hoida kahte eri mõõdet: loomingulise inimese põgenemise, emigreerumise ja eksiili individuaalne mõõde ning massipõgenemiste ja ümberasumiste traagika. Said manitseb (20. sajandi lõpul ning uue aastatuhande algul), et kui räägime eksiilist, ei tohi me selle tänapäevast, globaalset massidimensiooni maha kustutada ega unustada: see on ümbritsev maailm (Saidile kaaluka esisuurtähega „World“), milles kirjanik oma loominguga paikneb.

Globaalses mõõtmes tabab eksiilisund nii väikeseid kui suuri inimkooslusi, kes põgenevad looduskatastroofide, sõdade või poliitiliste rahutuste eest. Inimliku kogemusena on pagemist oma kodunt ja kodumaalt üldiselt peetud valulikuks, kuna see rebib lahti seosed

5 Pikemat arutelu nõuaks markantne kontrast teoreetiliste mõistete „rändamise“ üle Edward Saidi ja Mieke Bali vahel. (Saidi „Traveling Theory“ ilmus algselt aastal 1982; Bali „Travelling Concepts in the Humanities“ aastal 2002).

6 On hea meel soovitada lugejale käesoleva Methise 13. numbri tõlketeksti, Edward Saidi essee „Reflections on Exile“ eestindust ning saatesõna sellele.

kodupaiga maastiku, elumaailma, suguvõsa ning kogukonnaga.⁷ Põgenikemassi osana peab üksikpõgenik taluma oma anonüümsust ametkondade ees, kes lähtuvad standardiseerivatest, kategoriseerivatest, sorteerivatest protseduuridest: abipakkuvatele organisatsioonidele, vastuvõtivatele riikidele on põgenik osa suuremast probleemist, milles kätkeb oht riiklikule turvalisusele: probleem tuleb lahendada isolatsiooni, filtreerimise, repatrieerumise/deporteerimise ehk kohanemissunduse teel. (Malkki 1995: 8–9.) Põgenikemass elab piirilähedast ehk liminaalset elu (nii otseses geograafilises kui ka ülekantud sümboolses tähenduses), habrast elu hirmus ja näljaohus, ajutistes inimkooslustes. Maapakku minek sageli ei lõpe ühe peatuspaigaga, vaid rännak kestab edasi üle mitmete vahejaamade, eriti kui asüülitaotluste menetlemine hoiab rändajat pidevas ning närvilises ootuses. Sellise olukorra üleelamine ei sõltu pea üldse indiviidi senistest saavutustest või staatusest, vaid ellujäämispraktikast, võimest kohanduda ning ümber õppida, leiutada ning kombineerida alternatiive.

Massipõgenemise kui nähtusega on paratamatult seotud ka immigratsiooni ehk sisserände problemaatika. Ka Thomas Mannil ei olnud paopaikades maandumine maagiline, vaid seotud vastavate legaalsete ning bürokraatlike tingimustega, Ameerikas ka kuulumisega rahvusesse, keda umbusaldati. See, mida Venclova oma essee lõpus „rändlemiseks“ nimetab, ei ole seikleva maailmaränduri rada, vaid nomaadlus, mis tekib sisserändepoliitikate tagajärjel. Demokratiseerumisest on need protsessid kaugel – vähemalt massipõgenike endi seisukohast. Sõna „banaliseeriv“ kõlab siin kõrgi, isegi snobistlikuna.

Eksiilist (pagulusest), põgenikest ning väljarännanutest⁸, mõistetest *émigré*⁹ ning *diaspora* on viimastel aastatel kirjutatud üha enam teoreetilisi, memuaristlikke ning teaduslikke

7 Seda kogemust rõhutab ka Edward Said oma essees „Mõtteid pagulusest“ (vt Saidi teksti eestindust käesolevas ajakirjanumbris). Liisa Malkki seab aga küsimuse alla, kui ekslikult automaatseid järeldusi teevad põgenikega töötavad ametnikud, kes peavad seda kaotust enesestmõistetavaks ning põgenike edaspidise kohtlemise suhtes määravaks: „Põgeniku diskursiivne määratlemine alasti inimlikkuse tähisena on seotud levinud eeldusega, et kui keegi ületab rahvusvahelise piiri, on ta sellega kaotanud sideme oma kultuuri või identiteediga (*The discursive constitution of the refugee as bare humanity is associated with a widespread a priori expectation that, in crossing an international border, he or she has lost connection with his or her culture and identity*) (Malkki 1995: 11). Liisa Malkki enda uurimus käsitleb hutu sõjapõgenike laagreid Tansaania 1972–1974. aastatel pärast hutude ja tutside vahel väldanud kodusõda, milles tapeti üle 100 000 inimese. Kahes hutu põgenikelaagris, mis hiljem asundusteks muutusid, lähenesid ümberasustatud inimesed (*displaced people*) oma olukorrale vägagi erinevalt. Ühes laagris püüti kirglikult taastada ühtekuulamise lugu, hutude suguharu ajalugu; sellest vesteldes ja lauldes tunnetati end rahvusena, eksiliraavana. Teine rühm hutusid, kes sattusid elama Kigamo alevisse, ei koondunud omavahel ega moodustanud kogukonda, vaid pigem hajusid laiali, püüdes igaüks hakkama saada kavalalt, „laenatud“ ning vahelduvate identiteetide abil, säilitades kiiresti muutuvaid, tinglikke võrgustikke. (Malkki 1995: 2–3.)

8 Väljarännanu vastab ingliskeelsele mõistele *expatriate*, kelle prototüüpideks 20. sajandi kirjanduses on Hemingway ja Fitzgerald, kes omal vabal valikul ning rahuajal otsustasid Ameerikast lahkuda ja elada Euroopas. Neile lisandub ka lirimaalt jäädavalt lahkunud James Joyce. Häiriv on näha, et inglise–eesti sõnaraamatutesse on ilmunud *expatriate*’i vasteks väärsõna *ekspatriant*.

9 Täpsustusena tuleks öelda, et sõna *émigré* on paratamatult seostunud venelastega, kes põgenesid revolutsiooni

käsitlusi (ajaloolisi, kirjandusteaduslikke, demograafilisi, kultuurantropoloogilisi jm), mille kirevus ning erisugused metodoloogiad ei allu ühistele nimetajatele. Edward Said korrastab seda mõistevälja tundlikult, eristades pagendust ja pagulust väljarändest, mille juurde väikese varjundinihkega mahub ka sõna *émigré*.¹⁰ „Põgenikust (*refugee*) on saanud poliitilise tähendusega sõna, mis viitab suurtele süütutele ja segaduses inimkarjadele, kes vajavad pakiliselt rahvusvahelist abi; *pagulusel (exile)* aga, arvan ma, on üksilduse ja spirituaalsuse varjund“ (Said 2000b: 181).¹¹ Samal terminiteväljal on veelgi nüansse. Seega on oma koht eksiilkirjaniku jahedal üleolekul, kuid ka tummal meelehelitel, millega Vietnami autor Kim Thuy kujutab Vietnami paadipõgenikke oma algselt prantsuskeelses, miniatuuridest koosnevas romaanis „Ru“ (2009). Paadipõgenike saatust saabki kujutada tekstis, mis mõjub nagu paberiribad, fragmendid, mis hõljuvad laial, tormise veteväljal. Lähis-Ida põgenikest nende armetutes telklaagrites, olgu need palestiinlased või tänapäeva süürlased, on kirjutatud romaane, mille vorm osutab põgenikelaagris olemise tinglikkusele ja kaosele.¹² Eksiili mineku ületamatust võimatust kujutab Nobeli laureaat Herta Müller oma romaanis „Südameloom“ („Herztier“); harv põgenik, kellel on õnnestunud piir ületada, peab pelgama välismaal oma kaasmaalasi, kes teda võivad reeta. Totalitaarse riigi julgeoleku kombitsad ulatavad kõikjale, kus iganes ta varju on leidnud, hoitakse teda hirmu haardes, mille talumatus viib ühe tegelase enesetapuni. Sametrevolutsioonist¹³ möödunud kahekümne aasta vältel on lisandunud ka mitmeid muid käsitlusi idaeurooplastest Lääne-Euroopa eksiiis, mis puudutavad suurlinnade euroopluse varjukülgi ning eksiiilist koju tagasi minemise paradoksaalsusi (Neumann 1999; Todorova 1997; Kundera 2003).

keerises Lääne-Euroopasse, peamiselt Pariisi. Ameeriklased, kes 20. sajandi esimesel poolel otsustasid Euroopasse elama minna (Henry James, T. S. Eliot, Hemingway, Fitzgerald) nimetasid endid *expatriates*. Eesti keeles on sõnal *emigrant* peioratiivne maik. Eestist 1944. aastal Läände põgenenud eestlasi nimetati nõukogude retoorikas *emigrantideks*, mis tekitas pagulaskogukondades solvangut ja konflikte.

10 Lisaks nendele mõistetele on üha laiemas kasutuses *diasporaa*, tähistamaks väljaspool kodumaad loodud väljarännanute kogukondi. Selle mõiste käsitlemine jääb väljapoole käesoleva essee piire.

11 *The word 'refugee' has become a political one, suggesting large herds of innocent and bewildered people requiring urgent international assistance, whereas 'exile' carries with it, I think, a touch of solitude and spirituality* (Said 2000b: 181).

12 Vt Wen-Chin Ouyangi 2013. aastal ilmunud monograafiat „Politics of Nostalgia in the Arabic Novel: Nation-State, Modernity, and Tradition“ (Oxford University Press).

13 Sametrevolutsiooniks nimetati Berliini müüri langemisest hoogu saanud Ida-Euroopa riikide vabanemist kommunistlikust režiimist 1989–1991. Termin, mida kasutas (kuid ei leiutanud) ajakirjanik Timothy Garton-Ash, seostus mõtteliselt eelkõige Tšehhi Vabariigiga. „Sametine“ oli see revolutsioon sellepärast, et verd ei valatud.

Pagulus ja keel

Kirjanik ja kirjandusteadlane Christine Brooke-Rose veetis oma lapsepõlve Belgias, mistõttu ta rändas perega sageli Briti saarte ning Euroopa mandri vahel, omandades rännakute käigus ka nii ühe saare kui ühe mandrimaa keele. Oma mõtiskluses eksiilist meenutab ta, et prantsuskeelset sõna *exil* mõistis ta lapsena valesti, kirjutades seda *ex-île*. Literaalselt tähendaks see kirjpilt saarelt tulnud (inimest või olevust), olekut väljaspool saart (merel või mandril), ehk kui räägime ajast, siis *ex-île* tähendab endist saarelolijat ehk seda, mis tuleb pärast saarel viibimist. Brooke-Rose'i lapsepõlve-kalambuur olevat ärgitanud tema ettekujutuses palju mänglevaid võimalusi ning seostunud ka nooruspõlve lugemisvaraga („Robinson Crusoe“, „Peter Pan“, „Paul et Virginie“). Oma artiklis kirjandusliku (ning ka kirjaniku) eksiili tähenduste kohta lähtub Brooke-Rose ingliskeelse sõna *exile* etümoloogiast, noppides üles selle unartähendusi ning kombates semantilise välja servi. Ladinakeelne *exilium* (varem *eksilium*); *exul* (varem *exsul*) tähendas pagendatud (kollektiivist tõrjutud ja välja saadetud) inimest.¹⁴ Vastupidiselt varasematele väidetele, et selle tuletusaluseks on sõna *solum* ('maa'), oli keeleteadlane Andrews¹⁵ arvamisel, et see tuleneb hoopis sanskriti tegusõnast *sar* ('minema'), mis ladina keeles oleks *saline/saltare*. Sellest juurest on võimalik tuletada, et ladina keeles tähendab *exsilio* esiletulekut või esilepuhkemist (*to spring forth*). Küll aga lisab Brooke-Rose, et prantsuse keele ajaloos sai *exilier* ehk *essilier* tunduvalt vägivaldsema tähendusnüansi (paljaksröövimine, hävitamine). (Brooke-Rose 1998: 9.)

Mõtisklus etümoloogia ning keeleajaloo üle on filosoofilise essee jaoks sobilik hääleseade. Peale õrna vihje lapsepõlves valesti tõlgendatud kalambuurile ei alusta Brooke-Rose oma arutlust eksiili üle autobiograafilises võtmes, oma pikaajalise isikliku eksiili-kogemuse jutustamisega, nagu teevad seda näiteks Svetlana Boym (2001) ja Eva Hoffman (1989). Pigem arutleb ta sihilikult mõistete tähenduse pinnal. Oma lugu võib ka sissepoole sulgeda, kas või luku taha panna, eriti kui ei tajuta, et oma kogemuse tusast või ängist tuleb end priiks ja terveks rääkida. Nagu hiljem nähtub, on Brooke-Rose'i autobiograafilisuse vältimine petlik ning ennatlik: tema essee mõrastub tema eks-abikaasa, poola *émigré*-kirjaniku Jerzy Peterkiewiczzi loomingu vastu, ning Peterkiewiczzi ingliskeelsete proosatekstide seletused on hoopis metsikumad kui Brooke-Rose'i enda „euroneutraalsus“ ja keelelise tasavägisuse pretensioon. Brooke-Rose tajub sõnas *eksiiil* radikaalset (juurte tasandil) dissonantsust: eksiil on rüüstav, kuid samal ajal rõõmustav. Eksiilis on otsene või varjatud võimalus loominguilisuseks, eriti kuna eksiiliga kaasneb sageli mitmekeelsus või hõljumine keeltevahelisel eikellegimaal. Selleks, et eksiili loominguilised võimalused end näitaksid, on Brooke-Rose'i arvates vaja teada,

14 Ka eesti keeles on olemas võõrsõna *eksulant* 'pagulane'.

15 Brooke-Rose viitab sõnastikule „Harper's Latin Dictionary“ (1879), toimetaja E. A. Andrews (Brooke-Rose 1998: 22).

milline see „saar“ oli, kust on tulnud. Kuid sealt on vaja edasi minna, tajudes selle saare piire ning kaugust mandrist. Ehk tuleb saar hoopis ära unustada, vabaneda tema taagast.

Kuna samast tuletusalusest tuleneb sõna *eksaltatsioon* – rõõmu pärast „oma nahast välja hüppamine“, võib *eksiili* tähendusväli mõjuda paguluse muredega lähedalt tutvunutele võõristavana. Selgelt aga piirdub Brooke-Rose'i käsitus eksiili saadetud, pagulusse sattunud või paguluse valinud kirjanikega – kirjakeelega tihedalt seotud kultuuri-inimestega. Jättes kõrvale paguluse poliitilised kontekstid, elusid lõhkuvad ning majanduslikult laastavad tingimused, pagulusse viivad teekonnad ja nende narratiivid, keskendub ta paguluse rõõmudele:

Eksiilil on tohutult vabastav võim suurendada kas või kraadi võrra distantsi, luua mõttes kontrastseid struktuure. Need ei ole pelgalt süntaktilised või leksikaalsed, vaid ka sotsiaalsed ning psühholoogilised; teisisõnu, eksiil on suur „väljahüpe“. Kuid sellel on ka oma hind. Distsants võib liiga suureks kasvada: kirjanikuna võõras ühiskonnas võib kaotada oma identiteedi kirjanikuna, [...] uus elav keel võib hakata tunduma üha kaugenevana. (Samas, 20.)¹⁶

Võõras ühiskonnas elav ning tegutsev kirjanik riskerib siiski kaotada oma kirjaniku-identiteeti, kõikudes oma kirjutamiskeele, ümbritseva „uue elava keele“ ning oma kaugeneva emakeele vahel. Selle keelelise tasakaalu hoidmine on sisemise kuulmise küsimus ehk oma sisehääle tajumine. (Samas).

Nagu Tomas Venclova oma Manni-käsitluses, peab Brooke-Rose kirjaniku pagulust erandlikuks. Kuigi pagulus kui elukogemus võib olla sattumuslik, pealesunnitud paratamatus, tekitades pagendatule tüütuid tõkkeid, isegi suuri kannatusi, terendab loomingulise inimese jaoks selles ka uue elu puhkemise võimalus teispoole vanu ning tuttavaid raame. Olles tajunud paguluse põhihüve – head loomingulist õnne – võib eksiilkirjanik oma kirjaniku-identiteedi esiplaanile seada, oma kodaniku- või rahvusliku identiteediga hüvasti jätta. Ei saa eitada, et Brooke-Rose'i mõte kandub vaimse kosmopolitismi suunas, seda aga otse sõnastamata. „Eemaldumine saarelt“, olgu siis merele, mandrile või uuele saarele tagab laiema silmaringi, avab rikkalikuma ümbruse, ärgitab sallivamale suhtumisele erinevustesse kui eelmine asupaik.

Eksiili suuremaid hüvesid loomingulisele inimesele võibki olla distantseerumisvõimalus oma eelnevast elust, ruumiline eraldatus tuttavast ümbrusest ning võõrkeele kummastav mõju emakeelele. Oma märkmetes eksiilist sõnastab Czesław Miłosz ühte selle olukorra nüanssidest: „Ei vasta tõele, et pikk viibimine välismaal närvutab kirjaniku stiili, ka sel juhul, kui puudub igapäevase kõnekeele elavdav mõju. Kuid see on küll tõsi, et avastad uusi aspekte

¹⁶ *Exile is an immense force for liberation, for extra distance, for automatically developing contrasting structures in one's head, not just syntactic and lexical but social and psychological; it is, in other words, undoubtedly a leaping forth.*

ja tonaalsusi emakeeles: neid kriipsutab alla uue keskkonna keel.“ (Miłosz 2002: 19.)¹⁷ Nagu seda on tabavalt sõnastanud ka Bernhard Schlink, võib eksiili positiivsete aspektide hulka kuuluda kaugnägelikkus: võõrsilt näeb oma kodumaad selgemalt (Schlink 2000: 9).¹⁸ See on vaid üks võimalik healoomulisus, üks utoopiline vaatenurk, mida Schlink eksiili teema üle mõtiskledes sõnastab. Brooke-Rose'i käsitluses on aga üks markantne lünk: selles puudub nostalgia – igatsus koju tagasi. Eksaltatsiooni valguses tundub nostalgia klaustrofoobilise emotsioonina, mis sunnib kramplikult kinni hoidma sellest, mida mäletatakse hubase ning sõbralikuna. Kuid ehk nostalgia paine puudumine on üks põhjus, miks Brooke-Rose ei tunne mingit vajadust oma lugu jutustada.

Ka Julia Kristeva suhtumine eksiili väldib nii nostalgia mõistet kui ka sellega seotud emotsionaalset sõnavara. Ka tema jaoks on oma loo jutustamine kõrvaline, isegi ebahuvitav. Oma emakeele, bulgaaria keele on ta peaaegu unustanud, olles võtnud täiesti omaks varases lapsepõlves õpitud prantsuse keele. Bulgaaria keel on tema jaoks peaaegu surnud keel, mis aga virgub siis, kui ta väsinult keeltevahelisse lihkesse hetkeks pidama jääb (Kristeva 2000: 165). Kui oma skolaarsetes tekstides väldib ta autobiograafilisi jutustusi, eelistades kirglikku, kuid ranget analüütilist stiili, siis essees „Bulgaaria – minu kannatus“ („Bulgaria, My Suffering“) väljendab Kristeva poeetilises keeles emakeele kaotuse mõju temale kui pagulasele:

Ma ei ole kunagi leinanud oma lapsepõlve-keelt selles mõttes, et „lõpule viidud“ leina tulemus oleks lahtilaskmine, armistumine või unustamine. Kuid selle peidus oleva krüpti kohale, selle seiskuva vee allika kohale, mis juba kõduneb ja järele annab, olen ehitanud uue elukoja, milles ma elan ning mis minus elab. Selles kojas koorub lahti – ma ei eita, et nii öelda on natuke pretensioonikas – minu tõeline ihuline ja vaimne elu. (Kristeva 2000: 166.)¹⁹

Kristeva lüürilises võtmes väljendatud eneseanalüüs ei suuda lõpuni varjata tema põlastust oma kodumaa postsovetliku räpasuse ja provintslikkuse vastu. Eksiil – kui mitte eelistada

17 *It is not true that a long stay abroad leads to withering of styles, even though the vivifying influence of everyday speech is lacking. What is true, however, is that new aspects and tonalities of the native tongue are discovered, for they stand out against the background of the language spoken in the new milieu.*

18 Schlink tsiteerib Marina Tsvetajevát, kes arvab, et kirjanikud on juba oma loomingulise töö pärast kaugnägelikud (*far-sighted by the very nature of their craft; Schriftsteller [--] könnten sogar ihre Heimat besser aus der Fremde sehen*).

19 Prantsuskeelse originaali kättesaamatuse tõttu on passus tõlgitud inglise keelest: *I have not mourned the childhood language in the sense that a 'completed' mourning would be a detachment, a scar, indeed a forgetting. But above this hidden crypt, on this stagnat reservoir that is disintegrating, I have built a new residence in which I dwell and that dwells in me, and in which there unfolds what one might call, not without affectation obviously, the true life of the spirit and the flesh.*

siinkohal sõna *émigré* staatust – on Kristeva jaoks oma kodumaast ja selle keelest ning Ida-Euroopast lahtiütlemise lõplikult täide viinud.

Paguluse põdemine. Nostalgia

Nagu Brooke-Rose, nii kaalub ka Svetlana Boym oma teose keskset mõistet keelelisest aspektist: sõnas *nostalgia* ühenduvad *nostos* ('naasmine') ning *algia* ('valu'): kodust eemaloleku äng, igatsus tagasi pöörduda sinna kohta ning aega, kust lahkuti, tulvavad mälestused, terava eraldatuse tunne uuest ümbrusest kuuluvad emotsioonide kompleksi, mis siiski kõiki pagulasi ei iseloomusta. Nostalgiaat põevad need, kes ei saa koju naasta. (Boym 2001: 41.) Samal ajal võiks küsida, kas nostalgia ei ole hõlvanud välja, millel esineb ka teisi emotsionaalseid nähtusi (Kõresaar 2008). Nii Boym kui Andreea Deciu Ritivoi tuletavad meelde, et sõna *nostalgia* on kunstlikult moodustatud, konstrueeritud, nagu on enamik psühhosomaatiliste ilmingutega haiguste definitsioone meditsiinialaloos. Üks esimestest juhtumitest seostub Bernist pärit, Baseli ülikoolis õppinud tudengiga, kes põdes kojuigatsust, mis arenes eluohtlike sümptomitega haiguseks. Üliõpilasele pani 1678. aastal uudse diagnoosi ambitsioonikas noor Šveitsi arst Johannes Hofer, kes tõlkis saksakeelse sõna *Heimweh* bukvalistlikult „teaduse keelde“. Haiguse etioloogiat seletas Hofer, tuginedes Descartes'i tekstile „Les passions de l'âme“. (Ritivoi 2002: 15.) Šveitsi üliõpilasele tõi leevendust aga apteekri soovitus, et teda saadetak스 lihtsalt koju: juba see uudis oli parandanud üliõpilase enesetunnet. Järgmine musterjuhtum nostalgia ajaloos pärineb 1720. aastast, mil Šveitsi arst Theodore Zwinger nägi nostalgia tunnuseid võõrsil võitlevates šveitsi soldatites, kes muutusid nukraks, kui nad kuulsid tuttavaid kodumaiseid laule. Huvitav on märkida, et arstid uskusid nostalgia olevat somaatilist alust, et sellega kaasnevat ka anatoomilised muudatused vastavates ajupiirkondades. Nostalgia-ohvritele – patsientidele, kelle surmapõhjuseks määrati nostalgia füüsilised tüsistused, korraldati lahkamisi. Nostalgia mõiste püsis meditsiini sõnavaras ligi kaks sajandit. Seda peeti eelkõige mäluhaiguseks (*maladie de mémoire*), mis võis esineda kas hüpermneesiana (liigse mäletamise) või selle vastandi – amneesia- ehk mälukaotusena. Haiguse küüsis patsient kas vaevles meenutuskoorma all, mõeldes liiga palju oma kodupaigale, või kipus unustama teda ümbritsevat tegelikkust, olles oma mõtetes mujal, kodumail. Hiljem klassifitseeriti nostalgiaid vaimuhaiguste alla ning seda peeti „morganaatiliseks“ haiguseks. (Samas, 19, 21.) Nostalgiaid raviti mitut moodi, kuid põhilähenedamisi oli kaks: patsienti võis veenda (kas või fiktiivse kirja kaudu), et kodused ja kojumine on lähemal, kui ta arvab, või suunata teda tõhusamalt osa võtma praegusest tegelikkusest, et ta oma valu vähemalt ajutiselt unustaks. Nostalgia peiteperioodi ei osatud määratleda, kuigi profülaktikaks soovitati lapsevanematele oma lastega koos reisida, et need siis hiljem, täiskasvanuina, oleks nostalgia vastu kaitstud. 19. sajandi teisel poolel kaotati *nostalgia* mõiste meditsiinisõnavarast lõplikult (Ritivoi 2002: 27) – see sulandati teistesse hõlmavatesse depressiivsete haiguste kategooriatesse.

Lähtudes Prantsuse revolutsiooni ajaloost ning revolutsiooni eest pagenud aadlike mälestustest, väidab Peter Fritzsche seevastu, et nostalgia on „modernne“ haigus, ajastuhaigus, mis tuleneb ulatuslikest poliitilistest ning ühiskondlikest muudatustest, mis tabavad äkitselt laiemaid rahvahulki. Nostalgia on igatsus aegade järgi, mida enam ei ole, aegade järgi, mida sündumused on raputanud ning muutnud – tundmatuseni. Prantsuse revolutsiooni järgsetel kümnenditel (1789–1815) ilmnes Fritzsche arvates uus suhtumine aja mõistesse: järjepidevuste asemel tajuti katkestusi ning kiireid muutusi, oskamata neile adekvaatset vormi leida. Fritzsche sõnusti kinnistus *nostalgia* mõistena lihtrahva sõnavarasse just 19. sajandi teisel poolel, mil rahvamasse tabasid industrialiseerumise ning urbaniseerumise võõristavad kogemused. (Fritzsche 2001: 1591.) Kui Ritivoi jälgis hoolikalt ajaloolisi meditsiinilisi klassifikatsioone, milles tehti vahet nostalgia ja melanhoolia vahel, siis Fritzsche seda eristust ei tunnista, nagu ka Chateaubriand enne teda (samas, 1587). Nostalgia on melanhooliasarnase emotsionaalse mõõtkavaga, samuti sarnase struktuuriga haigus, mille põhjuseks on eluolus toimunud pöördumatu kaotus (samas, 1595). Fritzschet lugedes võib tekkida mõte, et varjatult kirjeldab ta seda katastroofi-kogemust, mida hiljem hakati nimetama traumaks. Õnneks püsib Fritzsche oma uuritava ajastu piirides ega projitseeri hilisemaid teooriaid (nagu Freudi traumateooriat) varasemasse aega. Fritzsche analüüs on kohati rabe, nii mõneski alaosas võlgneb ta ajalooteoreetilise tõhususe Reinhart Koselleckile, kelle käsitus ajataju muutustest defineerib modernsust palju täpsemalt kui Fritzsche (Koselleck 1989: 195–202). Lugedes Prantsuse revolutsiooni järgseid aadlike memuaare kui nostalgia alg-tekste ning kaardistades ajataju muudatust memuaristlikus praktikas, tuletab Fritzsche meelde, et nostalgial kui mõistet on ajalooliselt muutuv tähendus ja kogemuslikud struktuurid²⁰ (samas, 1591–1592).

Nostalgia kui nähtuse isiklikud ning kogukondlikud ilmingud ei ole üldistatavad. Eksiilimineku kaotus- ning meenutusvalu märke võime leida nii kirjanduslikes kui autobiograafilistes tekstides, mitte harva ka poetatuna teaduslike tööde eessõnadesse. Ritivoil on arvatavasti õigus, kui ta väidab oma võrdlevas analüüsis Põhja-Ameerikas uue identiteedi loomise üle reflekteerinud poolatarist Eva Hoffmanist ja „kohanematust“ Vera Calinist, et nostalgia kogemus võib kulgeda lausa vastupidistes suunades. „Hea õnn“ ehk vedamine tähendab ikka suuremal või vähemal määral kohandumist, aklimatiseerumist või assimileerumist. Huvitavamad, kuigi õnnetumad on ehk need juhtumid, kus see protsess jääb pooleli või ei toimu üldse. Oma Poolas veedetud lapsepõlvest inglise keeles kirjutades ei saavuta Hoffman piisavat võõristust, kuigi ta nimetab seda meetodit „tõlkeraviks“. Hoffman pidi teravamalt teadvustama, et ta mälu pildid igatsetud kodust on paratamatult ajas tardunud, et neid ümber kirjutades, kas või teises keeles, ta vaid toodab neid juurde. Kujutelmad raputas

²⁰ Ka Katherine Stewart nimetab nostalgiat Raymond Williamsi mõttes „tundestruktuur“ (*structure of feeling*) (Stewart 1988: 227).

lahti küllasõit kodumaale paarkümmend aastat pärast sealt lahkumist. Kogemus selle ammu mahajäetud paiga tänapäevasest tegelikkusest lõi uue tasakaalu mäletamise ning unustamise vahel. Kui Hoffmani tasakaalu võiks pidada täiuslikus mõttes kohanemiseks, siis kirjandus-teadlane Vera Calin, kes põgenes 1970. aastatel keskealisena Rumeeniast Kaliforniasse, kirjutas oma kohanematusesest ning kibestumisest rumeeniakeelse memuaari „Hiljaks jäänud: märkmeid Kaliforniast“ („Too Late: Californian Notes“). Võrreldes Hoffmanit ja Calinit sisse-rändajate, mitte põgenike vaatevinklist, väidab Ritivoi, et Calini kapseldumine ning klammerdumine mälestustesse mahajäetud kodumaast on näide nostalgilisest hüpermneesias, milles Hoffmanil siiski õnnestus kreaatiivsel moel vabaneda (Ritivoi 2002: 124). Oma eksiiliaastaid vapralt ning vaimse kõrgpingega elanud Hannah Arendt võib väita veel kaksikümmend aastat pärast eksiiliminekut – resoluutselt, kuid kahetsuseta – et see oli karm ja lõplik katkestus kõigest endisest (Ritivoi 2002: 14). Ka Arendt külastas hilisemas elus korduvalt oma sõpru Saksamaal ning Ameerika jäi talle elu lõpuni vahejaamaks teel vabasse vaimsesse vabariiki.

Harva küsitakse, millal lõdveneb pagulase elav psühholoogiline side oma meenutuse kodumaaga, millal nõrgeneb tema võime oma vaimusilma ette kutsuda mälu-piltide detaile (kodutalu või linnamaja, igapäevane marsruut, ümbritsev maastik). Kirjanikule võib sellise unustuse paratamatus mõjuda rusuva tühjusena. Oma 1989. aastal kirjutatud ülevaates „Kirjandus kahel rannal“ väidab Jaan Kross: „Suhtumises kodumaasse ja iseendasse oli pagulaskirjandus palavikulise enesetõestamise ja enesemeenutamise looming“ (Kross 1989: 976). Seegi on ehk liiga bravuurne väide: nii unustamises kui mäletamises on varjundeid, mida on võimalik tunnetada vaid teiselt rannalt teispool halli lahe piirjooni ning mitmeid tajumatuid keelepiire.

Paguluse ja jutustamise paine

Kas pagulusel ja kodumaatusel on eriline side jutustamise kui elukunstiga? Kas jutustamise toel saab purustatud maailmu tagasi kokku panna? Kas jutustamise kaudu nostalgia toitub või närbub, taltub või ägeneb? Kas pagulane on krooniline jutustaja? Kõikides neis küsimustes kätkeb mõteteera, küll aga on nad kõik tõlgenduslike raamidena liiga kitsendavad. Paguluses jutustatakse küll, ajendatuna kas igatsusest või ängist, et järgmine põlvkond lahustub asukohamaa tegelikkusesse, jättes pagendusehetkel tardunud kultuuri edasi kandmata. Selliseid seoseid peavad siiski piiritlema määratlused olukorrast, ka kultuurkonnast endast: milline on jutustamise koht ning jutustaja roll kultuuris? Millistes tingimustes sobib (oma, teiste või meie) jutustust avalikult esitada?²¹ Oma elust kirjutades on teekonna metafoor käepärane, kuna see võimaldab kirjutajal korrastada oma elatud elu kaootilist materjali

21 Lila Abu-Lughod (1993) kirjutab Egiptuse beduiinide naiste lugudest, esitades neid oma monograafias sellises vormis, mis on kooskõlas lähtekultuuri kommetega hääle ning vaikimise suhtes.

episoodideks ja mälupiltideks, neid omakorda ajateljel järjestades. Võib tunduda, et kord ja koherentsus ongi siht omaette: korrastatud lugu on „mälupaik“, mis tähistab ning asendab kaotatud kodumaad; korrastatud lugu on tulemus, mis on tervenendud hinge märgiks. Nii võluv kui see lahendus ka ei oleks, ei tohiks korda ja koherentsi pidada „eduka“ ehk „õnnestunud“ eksiililoo eeltingimusteks. Lugu võib „asendada“ elu vaid selle kahvatu varju või ilmsiellu eksinud kummitusena, nagu seda jõuliselt sõnastab Günter Grass (Grass jt 2001); sedagi asendumist saab mõtestada vaid Brooke-Rose'i imaginaarsel „saarel-viibimise“ perioodil, kui vaim omaenda maailma sulgub. On palju põgenikke, ümberasunuid, väljarännanuid, kes keelduvad jutustamast ning vaikivad omal soovil. Neid ei kiusa võimalus silma paista, nad ei vaja, et nende isiklik lugu avalikku „tõrde“ segataks, isegi siis, kui nendest säilib värviline portreefoto ning portsjon rareetseid fotosid perekonna-albumist. Nende vaikust ei tule võtta mitte eelkõige moraalse või poliitilise kahtlusega, hälbe või miinusmärgina, vaid pigem *neutrum*'ina, millele igal inimesel on õigus.

See, mis teeb paguluse ja jutustamise seose lummavaks, on seos Lääne – olgugi, et tänapäeval suurel määral unustatud – eepilise traditsiooniga: Odüsseuse rännakute epopöaga. Isegi Trooja lahinguväljadel kuulus Odüsseuse elukunstide hulka hea jutustamisoskus, oli ta ju kojurännakul oma lugusid jutustanud Kirkele ja Faiaakide saare kuningakojas. Siht oli kindel, kurss ebamäärane, päralejõudmine hoopis õnneasi. Hea, kui kodurannas ära ei tapeta, või siis tagasituleku pidustusteks ehitud lossis (nagu juhtus kuningas Agamemnoniga). Kas kümneaastane sõjatee on eksiil või mitte? Kas oli seda näiteks ka Vene Impeeriumi nekrutite veerandsaja-aasta pikkune soldatipõli? Oma monograafias „Exile and the Narrative Imagination“ (1986) püüab Michael Seidel pagulase psüühilises kahepaiksuses leida seost omapäraste narratiivsete vormidega. Pagulane asub ühes kohas, kuid mõtleb teisele, oma kaotatud kodule: ta on *homo duplex*. Ta mäletab, kuid ettekujutusvõime täiendab, seega võltsides mäletamist, täites lünki ning pragusid. Ei pagulane ega tema endine kodukoht püsi ajas paigal. (Seidel 1986: ix.)²²

Võõrustamiskommete kohaselt peab Odüsseus rääkima pea igas peatuspaigas oma lugu, mille otsad narmendavad, kuna lool veel lõppu ei ole. Kuid Odüsseuse lugude ehedus ning täiuslikkus võlub kuulajaid; lummatud võõrustajad kammitsevad jutustajat, pikendades tema eksiilipõlve ning tõkestades tema koduteed. Sellise pagulase puhul, kelle kojumine on hiljaks jäänud või võimatuks osutunud, võivad jääda kõlama ka harunevad, lõputult hargnevad lood, milles kojumine on üha kaugenev viirastus. Pagulane võib oma jutte vestes kujuneda pidurdamatuks, nagu eesti pagulastest metsatöölised August Gailiti mitmekõitelises novell-romaanis „Kas mäletad, mu arm?“ (Gailit 1951–1959).

22 *An exile is someone who inhabits one place and remembers or projects the reality of the other.*

Kogukondlikul tasandil võib pagulus tunduda jutustamisest tiine, mitte ainult kirjanikele, vaid ka lihtsatele inimestele, kelle senine elu on järsult katkestatud. Oleks aga vale öelda, et lugusid või jutuaiinet on äkitselt rohkem. Põgenikelaagris viibimise pikk olevik, selle ebamäärane ajutus, igavus, võõristus ja hirmud koos olmeliste ning sotsiaalsete ebamugavustega justkui tekitaks erilise ruumi, mida saab täita lugudega, kuid see on sarnane pealesunnitud, hirmuga laetud jõude-eluga, mida kogesid Boccaccio „Decameroni“ tegelased Fiesole mägedes või paduvihma sattunud Norderney-teelised Isak Dineseni novellikogus „Seven Gothic Tales“ („Seitse gooti lugu“). Huvitavam oleks küsida, miks see ideaalne narratiivne ruum sageli tühjaks ja vaikseks jääb. Kelle ning millised lood jäävadki jutustamata, olles juba ühiskonna tabude tõttu välistatud või vaikusele määratud?

Pagulusse mineku lugu räägitakse ning kirjutatakse hiljem, pärast pikka peiteaega, korduvat meenutamist ning unustust. Need põgenemislood, mis kõige varem sõnastatakse ning mis ilmuvad põgenikelaagri ajalehtedes või omakirjastuslikes improviseeritud ringkirjades, on pigem šabloonid – mudelid „õigeteks“ lugudeks, mis teenivad identiteediga seotud eesmärgi. Nende hulgas võib olla näiteks ohvriugu või kangelasugu, mis aitab kinnistada pagulaskonna, rahvuse või natsiooni „järelejäänud raasukese“ poliitilise ülesannet või kultuurilise edasikestmise manifesti.

Ehk takistab põgenemislugude otsest jutustamist ning saatusekaaslaste hulgas ringlemist nende lugude masendav sarnasus, isegi tavalisus. Sundolukorras tuleb kaaslastele jutustada anekdoote – midagi eksootilist, kirevat, põnevat või naljakat, mis viib mõtte mujale (kuid mitte tingimata – pigem harva – „koju“). Põgenemise Suureks Looks sõnastamist, olgu isikliku eluraja, perekonna või kogukonna saatuse suhtes võib tõkestada ka mõni teine paatos: teekonna enda traagika, šokk ja lein nende kallite lähedaste kaotuse pärast, kelle kaitsmise nimel põgeneti, kuid kes ei jõudnud päralt.

Ühise või kokkuleppelise põgenemisteedkonna lugu võib jääda ootele, kuni jutustamiseks on aega, pärast heitlust ellujäämise, enesekehtestamise, peavarju ning lastele hariduse andmise eest. Alles aastaid hiljem muutub põgenemise lugu perekondlikul või kogukondlikul tasandil sakraalseks looks, mida korratatakse vastavatel tähtpäevadel (vt Kirss 2006). Sakraalseks saamisel on toimunud selektsioone ja lihvimist, võimendumisi ning mahakustutamisi, et lugu sobiks kogukondliku saatuse esindamiseks. Pikkamööda võib seegi tunnuslugu omakorda tuhmuda, kaduda unustusse, või jääb tüviloost püsima teisend või variant.

Pagemisest saab pagulus siis, kui tagasitee kodupaika ja endisesse olukorda sulgub, kui tagasimineku osutub mis tahes põhjusel võimatuks. Eksiilis viibivast inimesest saab kahepaikne, kes hoiab oma endise kodu mälestust pühana, kuid kes uue tegelikkusega ja keelega harjudes endise kodu unustab. Teatud reflektiivne distants pagulusse minekust kui sündmusest võib olla vajalik. Raimond Kolga meenutust mööda polnud tema pagulustegelikkus Rootsist tõukeks mitte kaotatud kodupaigast jutustamisele, vaid spontaanseks väljumiseks luulevormis oma peaaegu unustatud kodumurdes:

Göteborgis ootas ees vana tuntud keetrussaal, sajune-mereline Göteborgi jaanuari-ilm, ja mõnede nädalate ja kuude kestel 1946. a. alguspoolel kirjutasin siis luuletuskogu „Ütsik täht“. „Võõral maal kirutõdu laulu“, nagu raamatu alapealkiri ütles. Ma ei usu, et ma kunagi hiljem nii intensiivses loomingulises tegevuses olen olnud [---]. Mul oli just tookord tarvidus kirjutada. Ja võru keele näol, mulle eneselegi ootamatult, olin ma oma kirjanduslikule ainele nähtavasti õige ja sobiva vormi leidnud. Mis oli see aine? Võib-olla võõrsile maapakku jõudmise tõsiasi. Peale muutlikke sõjasündmusi ja ebamäärast ja seikluslikku põgenikulaagri aega muutus see järjest rohkem tõsiasjaks ja täielikuks šokiks. Teiseks kindlasti noore luuletaja intensiivne üksindustunne ja sellest üksindustajust sündivad kaduvusmeloodiad võõras linnas ja selle ümbruse kaljuses maastikus. Kolmandaks ehk tahtmine olnud läbielamuste ja kogemuste tagapõhjal miskit pidi kokkuvõtet teha oma tolaegsest elutunnetusest. Võru keel ja sellega liituvad väljendused, mis lapse-east kaasas, tundusid sellele kirjanduslikule materiale spontaanselt ulualust andvat. (Kolk 1980: 15–16.)

Ehk on see sõelumine, mida Kolk oma mõtiskluses mainib, üheks näiteks võttes, mida Seidel nimetab „metonüümiliseks puhastuseks“: kui võtta uude asupaika kaasa vaid näputäis kodumaist, puhastub see sentimentaalsetest paisutustest, leevendades ka eksiili ängistust (Seidel 1986: 10).²³ Alles jääb see, mis särab.

Pagulus kui rõõm

Oma 1988. aastal ilmunud monograafilises essees „Etrangers à nous-mêmes“ („Iseendale võõrad“) käsitleb Julia Kristeva eksiiliprobleematikat oma ja võõra küsimuse ühe aspektina rahvusriigist. Võõras ei ole tingimata sisserändaja kaugelt ega kolooniast „kummitama“ tulnud, vihatud või peljatud Teine rahvusriigi minevikust. Võõraks-olemine on Kristeva jaoks modernse rahvusluse sümptom, kuna rahvusriik on rajatud individualismi põhimõttele:

Natsionalism lõppeb pealegi sellegipoolest modernse inimese partikularistlikus ja jäigas individualismis. Küsimus püstitab end uuesti vaid siis, kui seda modernset individualismi alt veetakse, sellest hetkest kui kodanik-indiviid lakkab end määratlemast ühtse ja hiilgavana. Selle asemel avastab ta endas ebakoherent-susi ning kuristikke, enda sees peituvaid võõrapärasusi. Sellest hetkest edasi pole enam küsimus võõraste vastuvõtmisest süsteemi, mis neid annulleerib, nende olemasolule kriipsu peale tõmbab, vaid hoopis selliste võõraste omavahelises kooselus, kes mõistavad, et nad kõik on võõrad. (Kristeva 1988: 11).²⁴

23 *Another imaginative solution to the exile's anguish is to export just enough of the homeland to the outland to metonymically purify it.* Näidetena mainib Seidel Dante „Purgatooriumi“, Shakespeare'i „Tormi“ ning Defoe „Robinson Crusoe“ vihjet „Tormile“.

24 *Le nationalisme n'en aboutit pas moins, par ailleurs, à l'individualisme particulariste et intransigent de l'homme moderne. Mais c'est peut-être à partir de la subversion de cet individualisme moderne, à partir du moment où le citoyen-individu cesse de se considérer comme uni et glorieux, mais découvre ses incohérences et*

Subjekt, kes teadvustab oma (rahvuslikku) erinevust, kapseldub sellesse paratamatult, isegi siis, kui ta näib nõustuvat universalistlike, sallivusele manitsevate, ksenofoobia-vastase ideoloogiatega.

Avaldades pettumust oma uue kodumaa Prantsusmaa suhtumistes võõrastesse, väidab Kristeva, et viga on süsteemis, mille ajalooline alus ulatub kaugele minevikku: „Kuskil mujal pole võimalik olla nii võõras kui Prantsusmaal (samam, 57).²⁵ Kristeva käsitleb võõrast 1980. aastate teise poole postnatsionalismi seisukohast, mil üritati modernse riigi individualistlikku alget nihutada. Ainus võimalus ühiskondlikku sallimatust ravida on Kristeva arvates enese-teadvustamisprotsess, mille tee viib läbi enesevõõristuse. „Mina“ peab suutma muutuda iseenda jaoks kummaliseks.²⁶ Panustamine psühhoanalüüsile – subjektsuse „tuumteadusele“ – võib tunduda elukaugena, kuid Kristeva põlvkonnale on omane unistus kollektiivsest teraapiast. Ometi läheb Kristeva Brooke-Rose'i sõnastatud „paguluse rõõmust“ mõne sammu kaugemale, rääkides Võõra omast rõõmust, selle Võõra rõõmust, kes on tulnud koos oma looga kuskilt mujalt ning keda uuel kollektiivil ei ole võimalik omade sarnaseks lihvida. Võõras on allumatu – kui mitte isegi vastupanulisuse alge, mis demokraatliku ideoloogiaga võõrapära neutraliseerida tahtvat vabariiki kohutab.

Kristeva selge poliitiline agenda on kosmopoliitsus, mille kultiveerimine aitaks vältida natsionalismist üha suurenevaid pingeid, lõhesid ja vägivalda. Nimelt on Kristeva korduvalt oma esseedes ning avalikes etteastetes tauninud (Euroopa) natsionalismi Baltikumist Balkanini. Kosmopoliitsus kui siht ning lähtekoht eeldab, et kokkuleppeline kooselu paljude rahvuste vahel on võimalik. Oma intervjuudes möönab ta, et Bulgaariast Pariisi tulles ning Pariisi intellektuaalide hulka sulandudes ei olnud tema jaoks ei keelebarjääri ega ka määravat kultuurišokki: lapsest saadik valdas ta prantsuse keelt ning see kujunes ka tema väljundirohkeks hariduskeeleks kõige kõrgema astmeni välja.²⁷ Näiliselt süüdistab Kristeva demokraatiat (prantsuse moodi) kui ühiskonnakorraldust, mis sõnastatud ideaalidele vaatamata ei ole küündinud sallivuseni, liiati veel arvesse võttes koloniaalmineviku varje. Samal ajal tuleb Kristeva kirjutisi lugedes meelde tuletada, et selliste kibedate väidete ajendiks ei ole isiklik kogemus, vaid teeseldud siirus. Kristeva lugejal on kasulik teada, et ta on omal valikul maitsnud Brooke-Rose'i sõnastatud „paguluse rõõme“. Oma kodumaa ning kodukeele salgamist on

ses abîmes, ses 'étrangetés', en somme, que la question se pose à nouveau: non plus de l'accueil de l'étranger à l'intérieur d'un système qui l'annule, mais de la cohabitation de ces étrangers que nous reconnaissons tous être.

25 *Nulle part on n'est plus étranger qu'en France.*

26 Siin kasutab Kristeva Freudi terminit *Unheimlich* (mille lähim eestikeelne vaste on 'ebaõdus').

27 Oma isiklikku kogemust eksiilist arutab Kristeva 1989. aastal Suzanne Clarkile ja Kathleen Hulley'le antud intervjuus (Clark, Hulley 1996: 35–58). Konkreetselt oma Prantsusmaale asumisest jutustab ta lk 49–50.

Kristevale korduvalt ette heidetud, tuues positiivseks näiteks tema kaasmaalase Tzvetan Todorovi, kes samuti valis noores eas elu pagulasena Pariisis (Bjelic 2008: 367).

Poliitiliste põhimõtete ning psühhoanalüütilise teooria taga on Kristeva eksiili- ning võõrakäsitlustes püüe uurida sümboliseid vorme, mis Lääne traditsioonis on edasi kandnud võõra kujutamise viise. Oma raamatu „Etrangers à nous-mêmes“ avaessee rajab ta kahele romaanile: Albert Camus' „L'Etranger“ („Võõras“, 1942) ning Vladimir Nabokovi „The Real Life of Sebastian Knight“ („Sebastian Knighti tõeline elu“, 1941). „Milline on võõra pilk?“ küsib Kristeva, ning vastab, mõeldes Camus romaanile „L'Etranger“, et see pilk on põletav: „Võõra pilk põleb õnnest“²⁸ (Kristeva 1988: 12). Oma põleva ning põletava õnnelikkuse kaudu näitab Võõras ülbust, kui mitte üleolekut, mis kodakondset Oma kummastab ning rahutuks teeb. Sümbolisel tasandil vaatavad Võõra röömust hõõguvas näos vastu prantsuse kolonialismi kustutatamad jäljed, need võõristatud võõrad, kes võitlesid emamaa eest Esimese ja Teise maailmasõja ajal ning kes pärast iseseisvusvõitlusi 1947. aastal emamaale sisse rändasid, teades, et nad pole seal teretunud. Camus' romaani peategelase Meursault' vari Algiers'i rannal osutab ürgsemale, rahvuslusest sügavamale võõrusele, mis heidab Võõra ühiskonnast välja ning saadab pagendusse. Romaani peategelase Meursault' nimes sisaldub sõnaühend *salto mortale*, surmahüpe. Tema kuritegu on, et ta ei leinanud piisavalt oma ema, mitte see, et ta on tapnud rannal araablase. Tõrjutuna viiakse ta kohtu ette ning mõistetakse surma. Kristeva kirglikus keeles saab Meursault' perekonnast võõristunud psühhoanalüütiline tuumperekond, kuid nende paralleelide tunnetamiseks tuleb Camus' romaani uuesti lugeda. Võõras on röömus, tema rööm on tema vägi. Võõras peaks alandlikult püüdma end kõrgilt võõrustava ühiskonna normidega kohandada, võttes sihtmärgiks sulandumise ning kodakondsuse valutu omandamise. Kristeva silmis on võõra raevukas röömsameelsus väljakutse, mis heal juhul kummastab Oma enesekindla identiteedi.

Nabokovi romaanitegelane Sebastian Knight on inglise detektiivromaanide autori fiktsionaalne venelasest poolvend, kosmopoliit, kes Inglismaal ringi rändab. Tema pärisema oli inglanna, kes suri varakult Prantsusmaal, võõrasema aga venelanna. Ühelt poolt sobib Sebastian Knight eksponaadina Camus' Meursault' vastandiks:

Vastupidiselt Camus' romaanile „L'Etranger“, kaotas lobe kosmopoliit Sebastian Knight juba noores eas oma ema, ei käinud tema matustel ega suuda siduda tema hauda mingi konkreetse paigaga. Kuigi isa poolt venelane, võttis ta ema nime. Tolle inglanna nime. (Samas, 57.)²⁹

²⁸ *Le visage de l'étranger brûle de bonheur.*

²⁹ *Contrairement à l'Etranger de Camus, le désinvolte cosmopolite Sebastien Knight a tôt perdu sa mère, n'a jamais assisté à son enterrement, ne lie sa tombe à aucun lieu précis. Mais, russe de père, il a pris son nom a elle, l'Anglaise.*

Nabokovi Knightil on surnud pärisema nimi, kuid tal on kaks emakeelt: üks neist (inglise) on surnud keel, kuna seda ta lapsepõlves kunagi ei rääkinud. Võõrasema keel on ühtlasi ka isa keel. Olles valinud oma lävimiskeeleks inglise keele, püüab ta seda „surnud“ keelt endas taas elustada, üritades ühtlasi leida tagasiteed võõrasema vene keele juurde. Knight jääb oma keelelisse mitmusesse ekslema (*errer*), ühest eksiilist teise: „Ta on ära eksinud oma mitmest identiteedist koosnevasse, oma võimatute mälestuste kaleidoskoopi, ning ei jäta oma kuhjunud eksiilidest järele midagi peale sõnade jälje“ (samas, 57).³⁰

Nagu Sebastian Knight, kihistab kosmopoliit naerda, kuigi ta naer on häiriv ja kalk. Seda naeru kuuldes (või seda naeru naerdes) pühib pagulane oma silmist eksiili-pisarad. Kosmopoliidist Võõras on mängur mitmete võimalike ning võimatute eksiilide, maskide taga. Tema võõrus on elukunst, *art de vivre*. Kristeva mõõnab, et see elukunst kuulub vähestele (*the happy few*). Vihjates Milan Kundera lemmiksõnale, lõpetab Kristeva väitega, et mänglev kosmopoliitsus on küll kummaline viis rõõmus olla, kuid selle rõõmu voores on tema kergus: „See on veider viis rõõmus olla, end põhjani mõistmatuna tunda, end tunda õhulise olevusena, nii kergena, et polegi palju vaja, et meid panna lendu tõusma“ (samas).³¹

Avaeesee põhitroobiks ning struktuuriliseks algeks on J. S. Bachi *toccat*a'd ja fuugad. Lammutatud individualismi-tala purustatud jalamil ei ole võõraste jaoks elamisvõimalust. Et sõnastada neid võimalusi, peab muutma metafoore. Oma lakkamatu liikuvusega võiksid võõrad olla kaasatud polüfoonilisse suurvormi, mis koosneb põimuvatest meloodiatest, milles ei puudu nõtkus ja kergus. Kristeva enda teadlikult lünklikku esseed tuleb ka vastavas vaimus lugeda. Sissejuhatavale esseele järgnev raamatu-korpus kujutab endast traktaati – ülevaadet võõra ning eksiili kujutamise vormidest antiikaja kreeka- ning heebreakeelsest klassikast kuni 20. sajandi lõpuni. Kuid ka traktaat ise – tõsine, raske, põhjalik ning süstemaatiline – üritab ühtlasi olla dünaamiline, lapsuste ning pausidega, vahelejättude ning tühemikega, trotsides lõplikke seletusi.

Kristeva on selles essees põhimõtteliselt identiteedi rõhutamise, selle paisutamise või kultiveerimise vastu. Tema eituses on näha (ehk äraspidist) askeetlikku momenti. Kristeva enda psühhoanalüütilise tõlgenduse järgi on eksiil igatsus põlise ema-maastiku järgi. Seda lohutamatu ning lahendamatu igatsust tuleb mugandada, allutades end sümboolsele korrale, mida esindab Isa. Prantsuskeelses tänukõnes talle omistatud Bulgaaria kirjandusau-

30 *Et il s'est perdu dans le kaléidoscope de ses multiples identités et de ses souvenirs intenables, pour ne laisser de ses exils accumulés qu'une trace en mots.*

31 *Une manière étrange d'être heureux, de nous sentir impondérables, aériens, si légers qu'il suffirait de rien pour nous envoler.* Kundera kerguse metafoori kasutab põgusalt Ritivoi oma uurimuses nostalgias ja identiteedist. Pagulane peab toime tulema oma raske mälukoormaga, mis igavese taastuleku müüdi järgi nõuab ikka ja jälle omaksvõttu. Kuigi Ritivoi vastava peatüki pealkiri kannab (jutumärkides) Kundera romaani pealkirja („Olemise talumatu kergus“), ei arenda Ritivoi „kerguse“ mõistet edasi. (Ritivoi 2002.)

hinna eest ülistab ka Kristeva oma isa, kelle ettenägelikkus kindlustas talle euroopaliku (s.t prantsuskeelse) hariduse (Clark, Hulley 1996: 40). Autorina tajub Kristeva identiteedipoliitikat suurriigi patoloogiana. Salliva, kuid teravalt erinevusi austava kollektiivse olemise nimel on vajalik rahvuslusest kui mõistest loobuda, ning loobuda tuleb ka selle praktiseerimisest. Kellele see õnn on saatuse poolt määratud, sellel ei ole aga vaja loobuda Võõra näo kõrvetavast õnnest, mis võib küll olla ajutine, kuigi välised erinevused (vaesus, rassierinevus) pigem pikendavad kui lühendavad selle kestust.

Mäletamine ja unustamine: tagasipöördumatus

Ühes harukordses kohtumises kirjanike Czesław Miłoszi ja Wisława Szymborskaga Wilnos väidab Günter Grass, et kirjanik on professionaalne mäletaja, keda on tahes-tahtmatult koolitatud meenutamise kunstis (Grass jt 2001). Grassi kodukeskkond hävis füüsiliselt Teises maailmasõjas nagu lugematult paljudel 20. sajandi eurooplastel. Miłoszil õnnestus oma kodulinna Wilnot uuesti külastada pärast sametrevolutsiooni, kuid siis oli valdav osa selle juudi päritolu elanikest hukkunud. Koht, kuhu ta tagasi pöördus, ei olnud enam see Wilno, milles ta nooruspõlves elas. Seevastu Miłoszi kaasmaalane Szymborska polnud kunagi kodumaalt lahkunud. „Sise-eksil“ oleks tema loomingulise hoiaku kohta ebatäpne määratlus. Grassi sõnusti teeb kodupaiga hävingust tekkinud vaakum, mida ükski asendus-kodupaik täita ei saa, mäletamise sunduslikuks, obsessiivseks – kuid mitte moraalipoliitilise (ehk tunnistusliku) imperatiivina, vaid tunnetuslikult, seoses kirjutamise endaga. Kirjutamine on meenutamise vahend keele rakmes olles, kuid Grassi väited kirjutamise kui sunduse kohta on laetud mitmetasandilise irooniaga. Ei oleks vale öelda, et ta räägib siin elamis- ning loomistingimustest, mis sarnanevad de Certeau mõistega *moyens de traduction*.

Nii on mulle olnud mu kaotatud kodumaa pidevaks võimaluseks sunduslikuks mäletamiseks – see tähendab obsessiivseks kirjutamiseks. Miski, mis lõplikult kaotsi on läinud, jättes enda asemel vaakumi, miski, mida ei saa üks ega teine asendus- või võltskodumaa kunagi täita, seda saab ainult paberil meenutada, leht lehe haaval. Vaid niimoodi saab temast lahti öeldud, teda tõrjutud, ning saagu sellest moonutatud, justkui peeglikildudest kokku pandud pilt. Mäletamist saab lüpsitud, justkui kalkuleerides, et enesekeskne jutustaja saaks ettemõõdetud annustest oma isu täis süüa. Teatud vaatenurkade alt hakkab väike suurena, suur väikseks paistma. Kõik lüüsid on lahti. (Grass jt 2001: 30.)³²

32 *So ist mir die verlorene Heimat zum andauernden Anlass für zwanghaftes Erinnern, das heisst für das Schreiben aus Obsession geworden. Etwas, das endgültig verloren ist und ein Vakuum hinterlassen hat, das mit dem Surrogat der einen oder anderen Ersatzheimat nicht aufgefüllt werden konnte, sollte auf weissem Papier Blatt für Blatt erinnert, beschworen, gebannt werden, und sei es verzerrt, wie auf Spiegelscherben eingefangen. Mit Kalkül wurde Erinnerung abgemolken, auf dass sie in satten Portionen einen ichversessenen Erzähler verköstigte, der aus besonderer Perspektive das Kleine gross, das Grosse klein sah. Alle Schleusen standen offen.* (Grass jt 2001: 30.)

Igäüks neist kirjanikest oli kogenud eksiiliga seoses isemoodi nullseisundit: üks, kelle kodupaik hävis, sundides teda mujale elama asumata; üks, kes põgenes poliitilisse pagulusse kodupaigast, kus teda ähvardati represseerida; ning üks, kes jäi paigale, kui teised pagesid. Kui ei oleks viimast, ei oleks olnud ka teisi. Miłoszi, Grassi ning Szymborska kohtumine oli habras, ajutine kohtumine kirjanike vahel. Midagi lihtsat ja inimlikku, erilist, Milan Kundera mõttes – kerget.

Kundera mõtisklusi romaanipoetikast, mõistetest *kerigus* ja *raskus*, milles näitevara on suures osas tema enda romaanidest võetud, on soovitatav lugeda selles keeles, mille ta „lapsendas“, kui ta Prantsusmaale pages pärast 1968. aasta sündmusi Tšehhis – kui temas pikkamööda tema emakeel kirjanduskeelena vaikis. Vaid neid alustingimusi tajudes pääseb see mõistepaar mõjule. Kundera sõnastatud „kerigus“, mille alge on prantsuse 18. sajandi ühes vastuolulisemas kujus Diderot's, on eksiili vili, distantseerunud vaate, emakeele allasurumise vili, nagu on ka selle kunderalik vastand „raskus“, kannatuse ja tumemeelsuse rõhutamine, mida Kundera seostab Dostojevskiga.

Romaanis „Teadmatus“ („I' Ignorance“) mõtiskleb Kundera oma jutustaja kaudu põgeniku ehk väljarändaja tagasipöördumisest koju, kas külaskäiguks või kauemaks, isegi ümberasumise eesmärgil. Grassi, Miłoszi ja Szymborska kohtumine Wilnos oli ainulaadne ning lühike; seda ei saaks nimetada „tagasipöördumiseks“ ega Kundera irooniliste sõnadega „Suureks Tagasitulekuks“. Oma tegelaste armusuhete malemängude taustaks mõtiskleb Kundera jutustaja Odüsseuse kojutulekust, mõeldes eeposes sõnastatust kaugemale ja sügavamale:

Kahekümne aasta jooksul oli ta mõelnud üksnes oma tagasitulekule. Kuid ükskord tagasi jõudnuna mõistis ta üllatunult, et ta elu, tema elu tõeline olemus, tema kese, tema aare, asus väljaspool lthakat, tema kahekümnes eksirännakuaastas. Ja selle aarde oli ta kaotanud ning suutnuks üles leida ainult jutustades (Kundera 2003: 30).

Eksiili tungivaks paradoksaalsuseks on, et tagasipöördumine on võimatu: ehk on see võimatu üheks põhjuseks, miks eepose lõpuridades lauldakse, et Odüsseus läheb kord jälle merele.

Jutustamise ja mäletamise paine ning nende tihe omavaheline seotus, eksiili teisenev või katkestav mõju keelele, milles kirjutatakse, ja nostalgia kui tundestruktuur on sõlmed, mis pakuvad kirjandusuurijatele avaraid väljakutseid. Et nende probleemidega toime tulla, ei piisa metafooridest laetud tsitaatide kõrvutamistest (mis ka käesolevat esseed kirjutades on olnud jätkuv kiusatus). Tekste tuleb siiski käsitleda kooslustes, mis võimaldavad üllatavaid võrdlusi, kuid siiski tuues nähtavale elu ja loomingu põimumist ning ilmastumist – sellel lainel, mida Said nimetas Maailmaks.

Kirjandus

- Abu-Lughod, Lila** 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Bal, Mieke** 2002. *Travelling Concepts in the Humanities*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bjelic, Dušan I.** 2008. Julia Kristeva: Exile and Geopolitics in the Balkans. – *Slavic Review*, No. 67 (2), pp. 364–383.
- Boym, Svetlana** 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- Brooke-Rose, Christine** 1998. Exsul. – *Exile and Creativity: Signposts, Travelers, Outsiders, Backward Glances*. Ed. Susan Rubin Suleiman. Durham and London: Duke University Press, pp. 9–24.
- Camus, Albert** 1942. *L'Étranger*. Paris: Gallimard.
- Clark, Susan, Kathleen Hulley** 1996. Cultural Strangeness and the Subject in Crisis. – *Julia Kristeva Interviews*. Ed. Ross Mitchell Guberman. New York: Columbia University Press, pp. 35–61.
- Dinesen, Isak.** 1934. *Seven Gothic Tales*. New York: Vintage Press.
- Fritzsche, Peter** 2001. Specters of History: On Nostalgia, Exile, and Modernity. – *American Historical Review*, Vol. 106, No. 5, pp. 1587–1618. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/2692740>
- Gailit, August** 1951–1959. *Kas mäletad, mu arm?* Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv.
- Grass, Günter, Czesław Miłosz, Wisława Szymborska, Tomas Venclova** 2001. *Die Zukunft der Erinnerung*. Hrsg. Martin Wälder. Göttingen: Steidl.
- Hoffman, Eva** 1989. *Lost in Translation: A Life in a New Language*. London: Minerva.
- Kirss, Tiina** (koost) 2006. *Rändlindude pesad: eestlaste elulood vööril*. Toim Maarja Hollo, Rutt Hinrikus, Külli Trummal. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum; Toronto: Toronto Ülikooli Eesti õppetool.
- Kolk, Raimond** 1980. *Tuulisui ja teised: Märkmeid aastaist 1945–1950*. Stockholm: Teataja kirjastus.
- Koselleck, Reinhart** 1989. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kristeva, Julia** 2000. *Bulgaria, My Suffering*. – *Julia Kristeva, Crisis of the European Subject*. Transl. Susan Fairfield. New York: Other Press, pp. 163–183.
- Kristeva, Julia** 1988. *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard.
- Kross, Jaan** 1989. Kirjandus kahel rannal. – *Looming*, nr 7, lk 974–977.
- Kundera, Milan** 2003. *L'Ignorance*. Paris: Gallimard.
- Kõresaar, Ene** 2008. Nostalgia ja selle puudumine eestlaste mälukultuuris: Eluloouurija vaatepunkt. – *Keel ja Kirjandus*, nr 10, lk 760–773.
- Malkki, Liisa H.** 1995. *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miłosz, Czesław** 2002. Notes on Exile. – *Czesław Miłosz, To Begin Where I Am. Selected Essays*. Ed. Bogdana Carpenter, Madeline G. Levine. New York: Farrar, Straus and Giroux, pp. 13–19.
- Müller, Herta** 1986. *Herztier*. Berlin: Rowohlt.
- Müller, Herta** 1992. *Reisenden auf einer Bein*. Berlin: Rowohlt.
- Nabokov, Vladimir** 1941. *The Real Life of Sebastian Knight*. New York: Vintage.

- Neumann, Iver B.** 1999. *Uses of the Other: „The East“ in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ouyang, Wen-chin** 2013. *The Politics of Nostalgia in the Arabic Novel: Nation-State, Modernity and Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ricoeur, Paul** 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- Ritivoi, Andreea Deciu** 2002. *Yesterday's Self: Nostalgia and the Immigrant Identity (Philosophy and the Global Context)*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.
- Said, Edward** 2000a. *Traveling Theory*. – *The Edward Said Reader*. Eds. Moustafa Bayoumi, Andrew Rubin. New York: Vintage Books, pp. 195–217.
- Said, Edward** 2000b. *Reflections on Exile*. – *Edward Said, Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 173–186.
- Schlink, Bernhard** 2000. *Heimat als Utopie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Seidel, Michael** 1986. *Exile and the Narrative Imagination*. New Haven and London: Yale University Press.
- Stewart, Kathleen** 1988. *Nostalgia – A Polemic*. – *Cultural Anthropology*, Vol. 3, No. 3, pp. 227–241. DOI: <http://dx.doi.org/10.1525/can.1988.3.3.02a00010>
- Thuy, Kim** 2009. *Ru*. [Prantsuse keelest inglise keelde tõlkinud Sheila Fischman.] Montreal: Vintage Canada.
- Todorova, Maria** 1997. *Imagining the Balkans*. New York, NYUP.
- Venclova, Tomas** 2008. *Exile as Good Luck*. – *New England Review*, Vol. 29 (2), pp. 128–133.
- Woodhull, Winifred** 1993. *Exile*. – *Yale French Studies*, No. 82, pp. 7–24. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/2930209>

Tiina Ann Kirss on Tallinna Ülikooli EHI kultuuriteooria professor, kelle eriala on võrdlev kirjandusteadus. Tema uurimishuvide hulka kuuluvad 20. sajandi Euroopa ajalooline romaan, elulood ja memuaristika, traumateooria, postkolonialism ja naisuurimuslikud suundumused. E-post: tiina.kirss@ut.ee



Karl Ristikivi. – EKLA, A-225: 1548

Writerly Exile: Anguish, Joy, and Worldliness*Tiina Ann Kirss*

Keywords: exile, refugee, nostalgia, emigration, 20th century literature

This article begins with a consideration of the problematics of exile as viewed in the essays of Tomas Venclova and Edward Said. On the one hand, exile has implications for the creativity of the writer as an individual. On the other, a „worldly“ perspective on literature in Said’s sense insists on keeping in view the global phenomenon of the mass displacement of refugees. The task of the article is to articulate a modest number of theoretical perspectives and concepts identified in research on exile over the past few decades, as well as others that may have become exaggerated, swollen with significance, or unwieldy from overuse. Terminological issues, such as nuances of meaning between the words refugee and expatriate, emigre and exile are considered with critical focus on Said’s useful situation of these concepts. The main sections of the article are devoted respectively to the effect of exile on the language of writing, nostalgia, and connections between exile and narration. It is argued that tension between the „home“ language (or mother tongue) and the language spoken in the place of exile can be a productive one, even as it may offer unforeseen alternatives, such as choosing yet a third language for creative work. Nostalgia, a „structure of feeling“, is not a necessary concomitant of exile, and can stand in multiple and complex relation to cultural understandings of loss. As Peter Fritzsche has proposed, nostalgia can also be related as to temporal ruptures, and seen as a disease of modernity. Narration, perceived by some theorists (such as Michael Seidel) as endemic to the condition of exile, may not prove to be such an imperative. Such broad statements need qualification, as well as the recognition that the imbrication of storytelling and exilic journeys harks back to ancient texts: Homer’s *Odyssey* and the cycle of Joseph stories in the Hebrew Bible. The last part of the article examines Julia Kristeva’s paradoxical relation to the topic of exile through her examination of the Stranger in *Etrangers à nous-mêmes* and her meditation on the mother tongue in the essay „Bulgaria, My Suffering.“ While exile can be a human tragedy, its „joys“ should not be disregarded, nor seen necessarily as a pale compensation for what is lost. Finally, the article briefly addresses the problematic of the exile’s return home—either for a visit or to stay. Milan Kundera’s concepts of lightness and heaviness, and in particular his novel on the returning exile, *L’Ignorance* provide insight into the ironies and lyricism of the post-exilic condition.

Tiina Ann Kirss is Professor of Cultural Theory of Tallinn University Estonian Institute of Humanities; her field is comparative literature. Her research interests include European historical novel of the 20th century, life histories, memoirs, trauma theory, postcolonial and feminist studies.

E-mail: tiina.kirss@ut.ee