



FRIEDRICH HÖLDERLIN

Diotima

Saksa keelest tõlkinud Ilmar Vene

Jääd piinas tummaks, sest nad ei mõista sind,
sa püha elu! Vaikid, pilk aina maas,
sest ah, sa päikselisel päeval
asjatult omasid leida püüad,

noid kuninglikke, kes nagu vennad ju,
kui ladvad hiie, sihvakad, seltsivad,
kord armastusest, selgest taevast
ainiti kaarduvast tundsid rõõmu

ja päevist algseist kaikvel neil oli rind;
neid tänulikke, nendest ma laulan, kes
ka surmavalda rõõmu kandsid,
vabad ja kütketud, taeva lapsed,

õrnsuured hinged, keda nüüd eal ei lee;
ja leinab neid, nii kaua ju kestnud on
too leina-aasta, saatjaks aina
meenutus tähtedelt, hing veel ikka

ja leinal sellel ei ole raugemust.
Kuid aeg teeb terveks, taevastel on nüüd jõud,
nad kiired on. Kas ei saa loodus
taas endist õigust, rõõmutoovat?



Veel enne kui, oo Arm, meie künkas vaob,
see täitub ning, Diotima, meid ootab päev,
mis sulle sarnasena sindki
taevaste, heeroste hulgas mainib.

2 HÖLDERLIN



MART KIVASTIK

THE ROLLING STONES

Avka läks sitale samal hetkel, kui lumekuul aknasse lendas. Õnneks sai Avka akna enne lahti, kui Mikk uue lumekuuli jõudis visata. Mikk seisis akna all, läkiläki peas, näost punane.

“Õue tuled?” röökis Mikk. Ta käkerdas uut kuuli.

“Mine puts, sa lõhud akna ära!

“Mis situd siis niikaua!”

“Lõpeta ära, naabrid kuulevad!”

“Mis situd siis nii kaua, vana munn!”

“Mine vittu!” hõikas Avka peaaegu sosinal. “Oota ma tulen alla!”

Mikule tegi asi hirmsasti nalja. Avkale üldse mitte, ja vaevalt naabritelgi tuju paremaks läks. Avka jõudis alla.

“Näe, sul ripub veel junn poolenisti persest välja!”

Avka vaatas lolli peaga selja taha. Mikk sai naerumürgituse. Avka üritas teda kodust kaugemale toimetada.

“Mis tahad siis? Ainult ära röögi, palun. Ja ära ropenda! Siin!”

“Mida ma tahan, mida ma tahan, tule ometi õue!”

“Ma olen ju õues!”

Mikk oli Avka akna alla lumememme ehitanud. Pisikese nagu ta ise. Söed silmadeks, aga nina puudus.

“Ilus lumememm,” ütles Avka.

“Too mulle üks porgand, palun.”

“Ma ei viitsi enam üles tagasi minna!”

“Palun too mulle üks porgand, ma teen sulle kaks õlut, vana türa!”

Avkal ei jäänud muud üle, kui üleval ära käia. Millegipärast oligi tal porgandeid. Ta tuli alla tagasi ja andis porgandi Mikule. Mikk ei suutnud kuidagi oma lumeskulptuurist lahkuda, ta silus, sehkendas ja kohendas ja parandas ...

“Pane see nina ometi ära ja lähme,” ütles Avka

“Kust sa võtad, et ma nina panen?” küsis Mikk.

“Mis sa siis porgandiga teed?”

KIVASTIK 3



“Ma panen hoopis türa!”

Mikk torkas lumememmele porgandi türaks. Kui Avka türa ära tahtis võtta, lükkas ta Avka eemale.

“Lõpeta ära, ei võta lumememmelt türa ära!”

Avka vaatas õues ringi, kas keegi ei näinud. Vist ei näinud.

“Palun lähme nüüd, Mikk. Mul tuleb sellest veel ilge jama!”

Õnneks andis Mikk seekord järele. Türa polnud ta nõus lumememmelt ära võtma.

“Mõtles ka, mis nali – lumememm ja türa! Aga ta on memm ju!” Nii õnnelikku Mikku polnud ammu nähtud. “Ma ei saa aru, mida sa pabistad kogu aeg.”

“Pane oma õue peal lumememmele türa, kui tahad, miks sa mintsituled, ah?”

“Ma olen su sõber, Avka! Või sa oled unustanud? Kui sul ei oleks sõpru, mis sa teeksid siis?”

Mikk oli juuksed seekord taha patsi pannud. Pats ulatus tal peaaegu poole seljani ja lehvis tuules. Türaga lumememm jäi õue ootama. Ta tundus kuidagi kurb ja üksildane, noku püsti. Mis saab lumememmest, kui tuleb sula?

“Seekord on lumememm hermafrodiit, Avka,” rääkis Mikk hoogsalt edasi astudes. “See ju tähendabki lumememme. Frodiit tähendab kindlasti külmutatud, mis sa arvad?”

Avka jättis arvamata.

“Luba ikka küsisid?” küsis Mikk mõne aja pärast.

“Millist?”

“Et kas sa õue võid või ei?”

“Ei julgenud, ta poleks niikuinii sinuga õue lubanud,” ütles Avka.

Mikk ohkas. “Võib-olla ta teeb õigesti!”

Mikk on selline heitlik tüüp, kord hirnub, siis ohkab. Viimasel ajal üha rohkem. Üks ohe on lõppenud, kui juba algab uus.

“Aga plaan on järgmine,” ütles Mikk, “Kräsu ootab meid Nurgas, aga ta vist jõuab sinna alles mõne aja pärast, nii et esialgu teeme ise mõned õlled ja siis vaatame, mis saab.”

“Ega see eriti hea plaan ei ole.”

“Miks?” küsis Mikk. Miks, miks, miks? Miku plaanid olid juba sündides täiuslikud, huvitavad, seiklusrikkad ja ootamatud. Kõigi teiste



plaanid ei saanud sinna lähedalegi.

“Ma ei tahaks keset päeva jooma hakata!”

“Miks?”

“Ma ütlesin, mul on igasugu värki.”

“Lõpetä ära, Avka, ükskord elus võib ka päeval jooma hakata!”

Enda õigustamiseks oli hea vastu vaielda, et hiljem pohmelliga oleks lihtsam end lohutada, et tegelikult ma ju ei tahtnud. Mida tahta selliste mõtetega mehest?

“Et hiljem ei oleks kahju asjatult elatud aastate pärast,” jätkas Mikk, justkui oleks ta Avka mõtteid lugenud. “Ah, eks ju, Avka? Elame ükskord ja täiega, eks!”

Avka oleks ehk eelistanud elada mitu korda ja pisut rahulikumalt, aga see ei olnud eriti võimalik, olles Miku sõber.

“Oota korra!” hõikas ta Avkat.

“Mis on?”

Mikk istus purskkaevu servale.

“Juhtus midagi?”

“Ma ei tea, ma väsisin järsku ära! Ma ei teagi, justkui... lihtsalt oota korra. Mul on vist süda...”

Mikk hoidis rinnust kinni ja tegi valugrimassi.

“Lähme nüüd, Mikk!”

Kui raamatukokku, siis raamatukokku, pole ju mõtet külma käes pasida. Igasugu filosoofiat võib ka Nurgas ajada. Mikk tuli Avkale järele. Teeskles, et ahmib õhku. Selline veiderdamine käis närvidele.

“Mõtle, kui sa ise ükskord vanaks saad, kas siis sa ka naerad, ah?”

“Ei, siis on mul nutt kurgus,” ütles Mikk, “aga ma pigem suren, kui saan vanaks. Ma ei taha vanaks, ma ei taha vanaks, vanaks ma ei taha, ma ei taha mingil juhul ega mingil tingimusel vanaks, palun mitte vanaks... sina ju mõistad mind, Avka!?”

Kes ei mõistaks?

Nurk erineb ülejäänud Tartu kõrtsidest selle poolest, et asub raamatukogus ja tema seintel ripuvad Oskar Lutsu fotod. Joomist see ei sega. Tegelikult ei maksa arvata, et raamatukogus vaid joomas käiakse. Kräsu oli sealt mitu raamatut laenanud ja Avka ka. Avka mäletas seda raamatulaenutust millegipärast selgesti. Ta oli siis neljandas klassis.

KIVASTIK 5



Seekord oli tööl Keri. Keri mängis vanasti kossu. Vist isegi Eesti noortekoondises. Mikk ulatus Kerile vaid kõhuni. Mikk oli pinksi mänginud. Pinksi koondise liikmed ei pidanud eriti pikad olema, vaid käbedad ja osavad ja äkilised, nagu Mikk oligi. Sellal kui kõik Soomes marju käisid korjamas, läks Keri hoopis Norrasse Soome metsadesse ja korjas sealt. Ei tea, miks soomlased oma metsad Norrasse on istutanud, aga nii see on. Seal Norra Soome metsades pügas korvpallist tulpinud Keri kevadeti Norra lambaid, võttis endale Norra mehe ja kui oli küllalt nokke kogunud, pöördus Tartusse tagasi ja asutas Lutsu raamatukokku Vaikse Nurgakese, mida kutsutakse lihtsuse mõttes Nurgaks. Ei pea pikalt ütleva. Norralane ise näitab end Nurgas harva. Vahepeal on ta jälle Norras oma lammaste juures, siis tuleb Tartusse ja sõidab kollase bussiga ringi. Keegi ei tea, miks. Kadedad keeled on isegi rääkinud, et ta käib seal Norras lambaid nussimas, aga see ei ole tõsi. Miks ta neid lambaid peaks nussima? Mõnikord ta joob ja kukub laulma, aga seda ei juhtu tihti. Aga tol korral, kui see jama tekkis, jõi ta enda tehtud Norra samakat, mis oli umbes seitsekümmend pööret kange. See Soome metsade kärakas niitis päid ja jalgu ja käsi ja üldse kõike, mis teele ette jäi. See on nii metsik jook. Rohkem keegi eriti ei mäletanud.

Endine lauatennisist Mikk on, nagu öeldud, ise lühikest kasvu ja seetõttu nägi ta Keri taustal välja nagu mingi klibakas. Ise ta arvab, et ta kasvab veel, kuigi vaevalt. Avkal probleemi polnud, tema oli Mikust kõvast pikem. Keriga ühepikkune. Mikk ajas end kikivarvule: “Kaks õlut, palun!”

“Ma ei müü teile!”

“Miks sa ei müü siis?” küsis Mikk, silma tõmmeldes.

“Te ju teate küll, milles asi on, poisid,” ütles Keri.

“Seekord midagi sellist ei juhtu!”

“Aga kust mina tean, pärast kui midagi on, siis olen mina süüdi!”

Kuigi see oli kõik ta enda norralase süü, kes oli kaasa võtnud ei tea kui palju Soome metsade jooki. Tema enda Pieteri süü!

“See oli päris kole vaadata,” ütles Keri. Te ei jaganud ööd ega mütsi.

“Mikk oksendas letile! Ma kardan teie pärast!”

“Ta ei ulatugi letini!”

“Mine perse!” ütles Mikk Avkale. “Ma enam ei tee, Keri, mehesõna!”

“Mehesõna, mehesõna, kust need mehed võetakse...?”



“Me ju oleme mehed? Või ei olegi enam või?” küsis Mikk. “Sa justkui ei peagi meid meesteks, kes me siis sinu arust oleme?”

Millegipärast hakkas Keril neist kahju. Tal hakkas neist alati kahju. Keril on tegelikult hea süda, aga tal ei ole kerge, sest kõrts on raamatukogus.

Avka üritas oma kroonikesi letile sättida, aga Mikk ei lasknud tal seda teha. Ta andis raha Avkale tagasi. “Mina kutsusin õue, mina maksan, eks ju, Keri, nii on ju õige?!”

Keril oli üsna ükstapuha. Ta valas õlled välja. See võttis tükk aega, enne kui vaht alla vajus, sest Mikk ei lubanud mööda klaasi serva valada. Siis see ei olnud ilus ning õlu tundus hoopis viletsam. Ikka seesama Miku virin. Asjad pidid vahutama ja üle ääre minema ja lakke pritsima. Nagu Saksamaal. Mikk uskus, et ükskord läheb ta elama hoopis Saksamaale. Seal õlu vahutab, ükstapuha, mis – vahust seal puudust ei tule.

“Mis me edasi teeme?” küsis Avka, kui nad olid lauda istunud ja esimese sõõmu õlut rüübanud.

“Kõigepealt ootame Kräsu ära ja siis vaatame,” ütles Mikk. Tal oli nägu, justkui oleks tal mingi plaan. Eluks.

Kräsu tuli sisse ja kummardus kergelt allapoole, kui uksest sisenes. Justkui oleks ta nii pikk!

“No sa ei ole nii pikk, ei ole!”

Mikk läheb alati närvi, kui Kräsu oma pikkusega laiab. Kräsule see meeldib. Sest ta ongi pikk.

“Ma ei ole pikk, mul on pikk!”

“Pikkus ei loe,” hõikas Keri vahele.

“Mis siis loeb?” küsis Kräsu.

“Et oleks suur!”

Kräsule meeldivad naised. Nad meeldivad talle nii hullupööra, et sellest tekib hulk jamasid, mida Kräsu ise eriti lahendada ei mõista. Korraldada aga küll. Hiljem siis Avka ja Mikk klaarivad. Kräsu on selle aja peale tavaliselt juba magama jäänud. Ta jääb kohe magama, kui on kolm õlut saanud. See on fakt.

“Ma võtan ainult ühe õlle ja...”

“Eks me näe, palju me võtame, Kräsu,” ütles Mikk. “Me ju ei tea keegi, mis meid ees ootab, eks ju?”

KIVASTIK 7



“Mina aiman küll,” ütles Kräsu.

“See pole võimalik, tulevikku ei tea keegi!”

“Ma pean õigel ajal koju minema.”

Küsimus oligi alati selles, millal on õige aeg.

“Millal on õige aeg, Kräsu?” küsis Avka.

“Millal on õige aeg?” küsis Mikk

“Millal on õige aeg, on elu põhiküsimus,” vastas Kräsu.

Õige aeg võib olla kohe, võib-olla öösel või viie minuti pärast või pärast jõule. Millal siis on õige aeg?

“Õige aja tunneb ära,” ütles Mikk. “Mina küll tunnen. Peab mõtlema nagu kalamees. Ei saa kogu aeg õnge välja ja sisse rapsida. Kui saad aru, et aeg on käes, alles siis!”

“Ma ei räägi praegu sellest,” ütles Kräsu.

“Ma saan aru, et sa ei räägi sellest, aga peaksid rääkima. Millelgi muul ei ole tähtsust. See, et sa sõimata saad, kui sa öösel koju jõuad, see ju tegelikult ei loe midagi. See ju ei loe midagi!”

“Kurat, ma ei jaksa kogu aeg mõelda, las ma olen niisama ka!”

Mikk võttis asju liiga tõsiselt. Avka oli vahepealne ja Kräsu ei võtnud ühtegi asja tõsiselt. Kui oli vaja tõsiselt võtta, hakkas tal igav. Ta oli pikk ja pikad mõtlevad teistmoodi. Pikemalt.

Muidu on Nurgas kõik hästi, ainult üks asi on ilgelt sitt – suitsetada võib alles alates kella seitsmest, enne seda ei. Raamatukogus arvatakse, et lugejatele suitsetamine ei meeldi. Mis on tegelikult täiesti vale. Enamik lugejaid raamatukokku enne sisse ei lähegi, kui tõmbavad väljas ukse ees kolm suitsu järjest, hingavad seda väga sügavale sisse nagu akvalangistid, ja alles seejärel lähevad midagi lugema, kui enam viitsivad. Suur osa lugejaid jätabki raamatukokku minemata. Tõmbavad suitsu, arutlevad, mida võiks seal raamatukogust laenata, ja siis ei lähegi lugema. Lähevad koju tagasi. Või Nurka, kus parajasti olid Avka, Mikk ja Kräsu. Sest lõpude lõpuks on igaüks ju kunagi raamatu laenutanud. Kas või neljandas klassis.

Mikk ei saanud ilma suitsuta elada. Tal oli kogu aeg kolm pakki kaasas, et ei juhtuks nii, et polegi. Ta kartis seda nagu tuld. Muud midagi ta ei kartnud. Ainult seda! Seetõttu tuli Avkal päris tihti ukse ees lõdiseda, sest Mikk ei tahtnud seal üksi suitsetada. Ja siis nad lõdisesid seal koos, kui ilm oli külm. Pole aga mõtet seletadagi, et ilm on alati külm. Me ela-



me ju külmal maal, on ju? Eesti on suitsetamisvaenulik maa. Ja kui see juba nii on, milleks siis üldse siin...

Võib-olla ainult see Keri norralane elab veel külmemal maal. Norrast on ju ainult halba kuulda. Mida on teada Norrast – seal on kallis ja külm, külm ja kallis vaheldumisi. Seetõttu ei tasu imestada, et Keri Pieter sealt kogu täiega Tartusse kolis ja ainult vahetevahel Soome metsades käib. Lambukesi karjatamas. Sest mis mõtet oleks elul Norras, lõhede ja nafta maal? Peaaegu ei olekski!

Vaevalt olid mõtted käänanud külma ja Norra peale, kui norrakas ise tuligi. Seekord oli ta pahuras tujus. Näost punane, parkis oma kollase bussi otse akna alla, ja õieti ei tervitanudki.

“Tal on maks perses,” ütles Mikk.

“Kust sa tead,?” küsis Avka.

“Mul on ka. Ja ma saan kohe aru. Siis läheb nägu punaseks ja tuju halvaks. Kellegagi ei taha rääkida.”

“Kust sa üldse teada said, kus sul see maks on?”

“Kui valutama hakkas, oli kohe selge, et siin!” Mikk näitas näpuga.

“Ja sel Pieteril on veel neerud perses, ja süda, kopsud, tal on kõik perses!”

“Kõik perses!”

“Absoluutselt putsis!”

“Siis ta ju ongi omadega perses!”

“Kuulge, lõpetage see möla, Pieter ju kuuleb!”

Kräsule meeldis näida pika ja viisaka sellina, kellega oleks lahe jutelda. Midagi taolist. Nagu ta poleks üks nende hulgast. Kräsu ei arvanud südameasjadest midagi. Tema pikas kehas pumpas süda, mis kunagi ei valutanud. Mitte ühelgi põhjusel. Hakkas ainult kõvasti lööma, kui naised mööda läksid. Muidu tal süda tunda ei andnud. Ja õige ka. Milleks peakski?

“Lähme parem kuskile mujale,” ütles Kräsu. Ta vaatas tüdinult ringi. Ühtegi ilusat naist ei olnud.

“Sa mõtled, et kus oleks naisi ka?” küsis Mikk.

“Loomulikult, mis sa arvad, et ma tahan raamatuid laenutada või?”

“Oleme natuke siin ka, siin on palju odavam,” ütles Avka.

“Teeme siin paar ringi ära ja siis lähme, muidu on kohe papp otsas.”

KIVASTIK 9



“Mis sa arvad, Kräsu?” küsis Mikk. “Ilma naisteta on muidugi vilets istuda. Oled sa tähele pannud, et raamatukogus käivad ainult prillidega, üsna inetud, aga kindlasti päris head inimesed. Haruharva, kui mõnda kenamat näed. Nii ju ei tõuse!” ütles Mikk.

“Mina ükskord nägin küll, täitsa ilus oli!” hüüdis Avka.

“Ei ole võimalik!” ütles Kräsu.

“Ausõna nägin!”

Kräsu ei usaldanud Avka maitset. Ei maitset, ei kogemusi. See on isegi solvav aeg-ajalt. Miks ta arvab, et on ainuke naisspetsialist meie väikses linnas, ah?

“Minge ära jah,” hõikas Keri üle baarileti. “Kas mina ei olegi siis ilus või?”

“Sina oled teine asi, sind me tunneme, sina oled meile nagu ema või...?”

“Nagu tädi!”

“Avka norm on täis,” teatas Keri.

“Ma ei mõelnud midagi halba, ma ei mõelnud ju midagi halba...”

Norralane Pieter, seesama Keri mees, tuli tagaruumist ja oli veidi lahkema näoga. Maks oli justkui parem. Ta oskas päris korralikult eesti keelt. Tal olid ümmargused prillid ja kollased juuksed. Õigemini tal oli olnud juukseid aastate eest.

“Kus on tädi?” küsis Pieter.

“Mina olen. Mina! Poisid ütlevad, et mina olen tädi! Kujutad sa ette!”

“Anna kolm õlut poistele, mina maksan.”

“Norra on külm kole kalade maa, aga sealt sõidab Tartusse ilusaid häid inimesi,” ütles Mikk. “Sa ei pea meile välja tegema, Pieter, eestlased on küll vaene, aga uhke rahvas!”

“Mina ei ole uhke,” hüüdis Avka.

“Las ma teen teile kolm õlut. Ma tunnen, et ma pean tegema!”

“Kui mees nii tunneb, siis ta tunneb, ja selle üle me ei hakka vaidlema!” Mikk tõusis püsti ja surus Pieteril kätt. “Aitäh, Pieter, sa oled tore mees. Kuidas aitäh norra keeles on?”

“Tack,” ütles Pieter.

“Tack, Pieter...”

“Tack, tack!”

Pieter lahkus. Ta käis kahel korral nädalas setu laulu proovis. Kui ta



veel Norras elas, siis ta laulis kooris, ja nüüd ta ei saanud ka ilma. Talvel ei ole Norras muud midagi teha, kui sa just ei ole elukutseline suusataja. Millegipärast valis ta siin aga setu laulud. Eesti omad talle eriti ei meeldinud.

“Tšau, Pieter!”

Mikk lehvitas norrakale järele.

“Noh, lunisite välismaalaselt õlut, jah?” küsis Keri. Ta polnud üldsegi halb inimene. Ainult mõnikord küsis imelikke asju.

“Norra peabki vaest Eestit aitama, kuhu ta selle raha siis paneb?”

“Kräsul on õigus,” ütles Mikk.

“Pikad inimesed on ühtlasi targemad!” ütles Kräsu.

“Ei ole, ei ole!”

See mõte Mikule enam ei meeldinud.

“Ja ilusamad!”

“Ei ole, vaata mind, vaata mind, Kräsu!”

Mikk tõusis püsti ja seisis keset kohvikut. “Mida on sul minule vastu panna?”

“Mul on munn palju pikem,” ütles Kräsu, kuigi ei oleks pidanud.

“Mul on ju ka, Avka, ütle. Sa oled ju näinud!”

Mikk läks endast välja.

“Ta tegi nalja, ära pane tähele.”

Mikk istus oma kohale tagasi ja oli vait.

“Palun vabandust,” ütles Kräsu, “sa ei saa ju selliste asjade peale vihas-tada, ega sa tita ei ole!”

“Ma lähen suitsetama,” ütles Mikk. Ta läks välja ja ei kutsunud seekord kedagi endaga kaasa. See ei olnud hea märk,

“Mine vaata teda ikka korra,” ütles Kräsu Avkale. “Muidu solvub veel surnuks.”

“Sina peaks minema, sina laiasid siin oma munniga, mitte mina, mitte mina!”

“Saa aru, Avka, minust pole kasu, mul ongi liiga pikk. Ta solvub kohe uuesti. Mine sina. Ta ei taha mind silmaotsaski näha, tal tuleb kohe meelde!”

Avka läks ise välja. Kräsu lubas senikaua õlut juurde osta, et kõike heaks teha. Avka läks välja, uksele. Mikk oli seal. Vahtis kurvalt taevasse ja paistis, et sealt ei koitnud küll mingit lootust. On nii lühike, kui on, ja

KIVASTIK 11



midagi pole parata. Korraga tundus ta nii nukker ja üksik, et Avkal hakkas tast väga kahju. Aeg-ajalt ju juhtub nii. Pealegi oli veel ilm selline lödi, et rõõmustada polnud millegi üle. Kuigi tavaliselt Mikk selline polnud. Vähemasti teiste seltsis. Nüüd oli tal suu pruntis ja varbad külmast konksus ning pilk hallide pilvede küljes kinni.

“Kräsu tellis uued õlled...”

“Kas sina arvad ka, et mul on lühike? Ah, Avka?”

“Ma ütlesin, et Kräsu tellis uued õlled, kuuled või?”

“Mul on täiesti hea tuju!” ütles Mikk näoga, justkui hakkaks kohe nutma. “Mul pole elus tuju halvaks läinud... ja mille peale? Ah, Avka? Kas siis see on elus peamine?”

“Isa tead, mis sul elus peamine on.”

Mikk viskas koni maha ja surkis kinganinaga tubaka asfaldile laiali.

“Nii pole ilus!”

“Ei ole jah, aga kogu aeg ei saagi ainult ilusaid asju teha, muidu pole midagi pärast kahetseda. Aga midagi võiks kahetseda olla, muidu sa justkui polekski olnud inimene. Eriti kui...!”

Mikk ohkas.

“Lõpeta oma munni pärast ohkimine ja tule joome õlut. Kräsu palub ka vabandust!”

“Sa mõtled millal?”

“Enne surma loomulikult, mis sa siis arvasid, enne ju mõtlema ei hakata.”

“Sinna on ju aega ka, või mis sa arvad?”

“Ma ei mõtlegi päriselt, ma mõtlen, üleüldiselt. Ma mõtlen mängult. Lähme nüüd õlut jooma. Selle kuradi pika türaga tüübiga. Aga pane tähele. Mul hakkab veel kasvama. Nii et munni pärast pole ma elus ohkinud!”

Mikk oli jälle nagu tavaliselt.

“Meie deviisiks, mehed, olgu – igaühel hakkab ükspäev kasvama. Kõik on veel ees, eks ju?!”

Korraga olid tal kõik mured justkui peaoga pühitud, ta naeratas ja laskis Avka lahkelt enne raamatukogu uksest sisse. “Teie järel, härra!”

Mikk istus oma kohale ja naeratas. Tegelikult ju ei olnudki midagi lahti, aga ta ei tahtnud ka niisama lihtsalt milleski alla jääda. Eriti munninduses.



“Aga muusikast ei tea sa sittagi,” ütles Mikk Kräsule.

“Miks ma ei tea, ma mängin ise ka kitarrri.”

“Nii sa mängidki!”

“Mängib ju, sa oled ise ka kuulnud,” ütles Avka.

“Hea küll, teeme selgeks, et see ei ole mingi mäng. Muidugi ma olen kuulnud seda sinu näppimist, aga anna andeks, Kräsu, see pole veel kidramäng. Sa võid laulda mingeid Simoni ja Garfunkli lugusid, aga see pole mingi muusika.”

Kräsu püüdis õlut Miku eest ära võtta, aga rabas mööda. Mikk kahmas enne, aga nii õnnetult, et kann kukkus maha. Õlut lendas laias kaares igale poole.

“Me koristame ise ära!”

Mikk hüppas püsti ja tahtis mingi lapi otsida, aga Kerile ei meeldinud sellised asjad. Juba varem ei meeldinud ja nüüd eriti. “Ega ma ei ole pahane ega midagi, aga minge, poisid, mujale mängima. Ma ei saa nii. Minuga hakatakse õiendama.”

“Ei annagi lappi?” küsis Kräsu.

“Ei saa te mingit lappi, jooge oma õlled ära ja minge minema. Ma ei saa raamatukogu töö ajal siin sellist lallamist lubada!”

“Lallamist? Kuulsid, Avka!?” Mikk ajas silmad pungi. “Meie räägime muusikast, pühast asjast, ja sina ütled, et see on lallamine. Keri!”

“Minge laulge mujal, mehed!”

Õlle lõpetamine võttis vaid hetke. Siis tõmbasid nad varrukaga üle suu, nii et varrukale jäi vahutriip.

“Õudsalt sõbrad küll. Oleks mulle lonksugi jätnud,” ütles Mikk.

Avkal hakkas kohe häbi. Seda oli tal näost näha.

“Mis sa kallasid siis oma õlle maha. Ise oled süüdi! Kui Garfunkel ja Simon ei meeldi, siis õlut lihtsalt ei saa. See on fakt!” ütles Kräsu.

“Hea küll, hea küll, ei jää siia vaidlema, minge-minge!”

“Lähme õue, poisid, ja seal mõtleme. Sa veel kahetsed seda, Keri. Me oleks sulle nii kassat teinud, et...”

Keri lükkas ukse nende järelt kinni.

“Ega ta ei ole halb inimene, aga tal on endal ka raske. Raamatukogu dire õiendab kogu aeg!”

“Ma tean seda tüüpi, ta on üks igavene munn. Ise ei suitseta ja siis käib teistele ka pinda. Varem suitsetas nagu kõik teised, aga kui direks sai,



muutus täielikuks munniks. Elusad inimesed talle ei meeldi. Luts poleks tema raamatukokku pääsenudki!”

“Ta nii munn ka ei ole, sa mõtled ikka Aksi?”

“Aksi jah!”

“Dired on kõik ühesugused türapead. Nad peavadki natuke munnid olema, muidu ei saagi direks.”

“Kust sa tead?” küsis Mikk.

“Ma lihtsalt tean!” ütles Kräsu.

On nad siis munnid või mitte, mis tähtsust sel on. Aga juba sõna “direktor” kõlab ju nagu munn. Nagu oleks see iseenesest selge. Mõnikord lihtsalt on selline tunne. Munnitunne.

“Lähme Zavoodi!”

“Lähme enne Illegardist läbi...”

“Miks üks on parem kui teine?”

“Seal on naisi.”

“Igal pool on naisi!”

“Illegardis on ilusamad, lahkemad ja mõnusamad. Zavoodis on kõigil keeled, silmad ja vitud nõelu ja rõngaid täis. Mida sa teed nendega?”

“Zavoodis on kõige rohkem naisi!”

“Illegard on kallim!”

“Raha pole elus peamine!”

“Stopp!”

Avka seisis poiste vahele ja lahutas nad üksteisest. Lehvitas taskurätiga mõlema näo ees. Tükk aega tuli pusida. “Hingake välja, nii... lähme mõlemale poole,” ütles Avka. “Ja vahepeal räägime muusikast!”

Kõigepealt otsustati minna Illegardi, sest see oli lähemal. Aga veel enne, kui minema hakati, palus Avka mõlemalt sõbralt, et täna mingit jama ei tekiks. “Teeme nii, et saame täna tervelt koju ja mitte liiga hommikul eks...? Meil on ju pahandustest villand, saagem täiskasvanuks, poisid???”

Avka vaatas lootusrikkalt kõigepealt Mikule silma ja siis heitis pilgu ka Kräsu suunas. Kummagi ilmet ei võinud midagi välja lugeda.

Teel Illegardi käis umbes selline jutt.

“Ma ei saa aru, miks sa arvad, et näiteks Simon ja Garfunkel on nii



viletsad, et neid kuulata ei tohi?”

“Ma ei öelnud, et nad on viletsad, aga ega seal ei ole ju eriti midagi kuulata. See on justkui lutsiks kogu aeg kommi. Ja see on kuidagi liiga lihtne, mitte heas mõttes lihtne, vaid lihtsalt lihtne.”

“Mis siis õige muusika on?”

“Mul ei ole mõtet teile sellest üldse rääkida.”

“Miks mitte, mulle meeldib näiteks Pink Floyd! Ma mõtlen vanadest asjadest.”

“Ja sulle, Kräsu?”

“No ikka Simon ja Garfunkel. See Central Parki kontsert...”

“Tegelikult on parim bänd King Crimson, aga te ei tea selles midagi, miks ma peaksin teile sellest üldse rääkima!”

“Huvitav, kuidas sa oled siis kindlaks teinud parima bändi? Kuidas seda siis mõõdetakse?!”

“Mul on seda mõtet seletada ainult siis, kui sa sellest midagi tead, muidu mitte. Kuidas ma saan seletada King Crimsonit, ah? See lihtsalt on maailma parim ja kõik. Alles seejärel tuleb kõik muu. Ainult mitte Simon ja Garfunkel. Sellest ei taha ma midagi teada. Nii, nüüd aitab, nüüd on Illegaard ja naised.”

Poisid läksid keldrisse, kuid seal ei olnud eriti inimesi. Oli üsna tühi. Nad seisid nõutult keset saali ja ei teadnud, mida ette võtta. Naisi polnud peaaegu üldse.

“Mõttetu koht,” laiutas Kräsu käsi. “Minu süü! Aga mingi õlle võiks ikka teha.”

Nad tegid ühed õlled. Molutasid lihtsalt. Avka kleepis nätsu lauaserva külge.

“Pead sa siis alati munni mängima...?”

“Pean!”

Kräsu sai pahaseks. Justkui oleks ei tea mis õnnetus juhtunud.

“Kus ma selle nätsu siis panema pidin? Mikk pani täna minu hoovis lumememmele nina asemele türa, kas see on sinu arust ilus?” küsis Avka.

“See on väga ilus. Kuigi vitt on veel ilusam. Miks memmele türa panid, Mikk, mitte vitu?”

“Te olete täiesti haiged tüübid,” oigas Avka.

“Minu lumememm oli hermafrodiit.”

KIVASTIK 15



“Lumememmele pannakse vitt. Kena raseeritud vitt, mitte mingi puhmas. Vitt peab olema ikka paljaks aetud, eks ju?”

“Aga kui on muldvana ja halliks läinud ja kortsus...?”

“Me joome õlut, poisid, miks te peate niiviisi rääkima, mul hakkab paha!”

Nagu jutustki aru saada – nad jäid üha enam täis. Kräsu õlut ei tahtnud, ta võttis suure viski. See ei mõjunud talle üldse hästi. Aga pole ka mingi ime pärast seitsmendat õlut. Mikk võttis viski: “Viski on parem, kui õlu ongi.” Avka siiski kõhkles.

“Ma ei tea, ma ei taha nii täis jääda, mis homme saab?”

“Jäta see oma homse jutt, sul pole aimugi, mis homme saab!”

“Pohmell on!”

“Mine türra!”

“Käi vittu!”

“Ja Rolling Stones läheb ka arvesse,” arvas Mikk.

Kräsu hakkas laulma “I can’t get no...”. Kräsu võttis Avkale viski ja siis veel Mikule ka.

“Näed, sa ostad mulle viskit ja ise ei tea King Crimsonist midagi!”

“See on inetu muusika. Mulle meeldivad ilusad naised, ilus muusika, aga sina sellest aru ei saa. Sest sa oled ise ka inetu. Ilusad sind ei taha. Nii hakkadki pikapeale Crimsoni-fänniks.”

Mikk vastas ühe sõnaga.

“Munn!”

“Kräsu!”

Kräsu sirutas käe välja ja surus Miku kätt. Avka kahetses väga, et oli üldse Miku kutsele vastanud. Oleks edasi sittunud ja kõrvad lukus hoidnud. Mitte midagi ei juhtu, kui sa esimese vile peale ei jookse. Istud ja situd oma sitta edasi ja tegeled oma mõtetega. Ja nii läheb elu rahulikult mööda. Küll seiklustevaeselt, aga rahulikult. Nüüd enam mitte.

Ilusaid naisi ei tulnudki. Oli vist vale päev. Nad tõusid püsti ja läksid edasi Zavoodi. Seal oli kindlasti midagi.

Kes vähegi asja tunneb, sellele pole mõtet seletadagi, mis toimub Zavoodis. See on üks punker botaanikaia lähedal, mida peab Mario. Mario on uruguailane, kes millegipärast õppis ära meie keele ja jäi Tartusse elama. Pieterist võib selles mõttes ju aru saada, sest kes tahaks ela-



da Norras? Aga Mariot mõista on keerulisem. Uruguai pole mingi Norra.

Zavoodis on kõike. Muuhulgas ka naisi, jalaga segada. Avka ei olnud enam kindel, mida ta jõi, kes ostis, ja mis seal hāmus päriselt toimus. Aeg-ajalt ta kergitas end nagu ujuja võrdlemisi tormisel merel ja püüdis aru saada, kus keegi viibib. Krāsut oli lihtne leida, sest ta paistis kaugele silma. Krāsul oli purjus õnnelik uinuv ilme. Ta istus nurgalauas, loomulikult tüdrukute läheduses, ja naeratas. Aru ei saanud ta vist millestki, aga ta naeratas, silmad poolkinni, nagu jääks kohe magama. Tõenäoliselt nii pidi varsti juhtumagi. Mikk istus Krāsu kõrval ja seletas midagi, aga kellele, seda polnud näha. Avka ise vist mängis piljardit. Miks tal muidu kii käes oli? Krāsu oli vist kellelegi liiga pikalt otsa vaadanud, igatahes haaras mingi käsi Krāsust kinni ja hakkas sikutama. See oli mustas nahas tätoveeritud tüüp, roheline tukaga. Krāsu ei saanud päris hästi aru, miks teda sikutatakse, ja üritas püsti tõusta. Avka trügis läbi rahva sinnapoole, kii igaks juhuks käes, vist et jätkata mängu, aga Mikk oli juba ümber keeranud ja ei hakanud üldse pikalt mõtlema. Võib-olla ei olekski pidanud kohe lööma...? Alles seejärel küsis Mikk: “Mis juhtus, Krāsu?”

“Mina ei tea midagi, see tüüp...!”

See tüüp aga hüppas uuesti Mikule selga ja Mikk lõi teda veel kord.

“Mis sa tegid talle, Krāsu?”

“Ei olnud vist ühel meelel ühe lõiguga piiblist,” ütles Krāsu, aga polnud selles ise päris kindel. Avka jõudis kohale samal hetkel, kui vaenlaste sõbrad sinnapoole tormasid. Siis aga lendas talle kuskilt pauk vastu nina. Mikk suutis ka vastu hambaid anda, nii et käis hele laksakas, aga ei näinud, kus, ja alles siis jõudsid kohale turvamehed. Millegipärast viidi just nemad minema. Topiti autosse, sõidutati võmmi ja pandi trellide taha. Enne veel kui nad millestki aru jõudsid saada.

“See on teie enda huvides,” öeldi neile võmmis. Ja jäeti üksi kongi norutama.

“Kurat, pidu läbi!”

Mikk oli vihane ja nõrдинud. Ta lõi jalaga vastu seinu. “Kurat, sa pead alati mingi jama...”

“Ma ei teinudki midagi!”

Krāsu oli päris õnnetu. Ta vist tõesti ei teinud midagi.

“Miks ma siis lööma läksin?” küsis Mikk. “Sina saad aru, Avka?”

KIVASTIK 17



Avka ei saanud aru. Tal nina valutas. Ta hoidis pead ülespoole ja lustristas, et veri maha ei tilguks. Kräsu ulatas talle taskuräti. Mikk vaatas Avka üle. Talle meeldisid sellised asjad. Endal oli tal huul jäme, aga ta ei teadnud, kui jäme.

”Järsku nad ei teinudki midagi, ah? Ma mõtlen need nahkadega poisid?”

Kräsu laiutas käsi. Avka ei olnud kindel ja tal oli valus. Tema ei olnud kaklustest vaimustuses nagu Mikk.

“Mis te tahate öelda, et mina alustasin? Et mina olengi süüdi! Järgmine kord aita ise oma naisi. Selge, Kräsu!”

“Alati ju ei pea kohe lööma ka, enne võib ju küsida, milles asi.” Just see toon Mikule ei meeldinud.

“Sa virised, Avka! Alati sa virised. Asi ei ole kaklemises, asi on võitluses endas. Need on kaks erinevat asja, selge! Kui sa alla annad, siis sa annad alla, ja mis mõtet siis kogu värgil on? Mis on elu mõte, ah, ütle, Avka? Mis on sinu elu mõte?”

“Mina enda oma tean,” ütles Kräsu asjalikult.

“Noh?”

Kräsu sosistas oma elu mõtte vaikselt Mikule kõrva. Mikk noogutas. “Täitsa asjalik. Mina saan sust aru küll.”

Uks läks lahti ja võmm tuli sisse. Ta vaatas poisse pikalt ja kaastundlikult ja kuidagi haletsedes. Haletsus on alandav.

“Oh, poisid, poisid, mis te ometi... teie vanuses!”

“Nemad alustasid. Kardinali mehed. Meie kaitsesime daamide au!” ütles Mikk. Kräsu noogutas. Avkal oli ükstapuha. Ta tahtis koju tagasi. See on viimane kord, kõige-kõige viimane kord!

Võmm oli heasüdamlik. Ta vaatas vangid üle, andis neile isiklikud asjad tagasi. Siis ta küsis veel kaastundlikult: “Kas te saate kenasti koju või... või me laseme viia?”

See oli üks ootamatult mõistlik võmm. Palju tänu talle. Selliseid on võmmide hulgas harva. Nii et ka võmmis on inimesi. Ei maksa sinna sattudes lootust kaotada.

Kell oli ehk viis või kuus hommikul. Nad kõmpisid politseimajast kaugemale, pead norus. Tegelikult oli pea norus vaid Avkal, Mikk oli õnne-



lik. “Noh vähemasti ei olnud meil igav, eks ju, poisid!”

Nad kõmpisid Raekoja platsi taksopeatuseni. Taksopeatuses olid mõned üksikud taksod pisut imelike nägudega. Mikk istus esialgu ühte taksoosse, aga tuli sealt kohe välja. “Ma ei taha nende munnidega sõita, see tundub eriline türa!”

Avka uuris ka taksojuhti. See näis tavaline.

“Sellisel kellaajal tunduvad kõik taksojuhid munnid,” ütles Kräsu, “aga me peame selles hoolimata koju jõudma, nii et...!”

“Oodake korra!”

Mikk jooksis üle tee jõe poole. “Avka, kas sa mäletad, kuidas me kaheksanda klassi lõpus...?”

Muidugi ta mäletas, kuigi sellest oli möödunud terve igavik. Kaheksanda klassi lõpetamine ei saa ju ununeda. Isegi kui sellest on tuhat aastat möödas. Aga sellest on targem vaikida, sest inimesed ei mõistaks.

“Mis te siis tegite kaheksanda klassi lõpus?” küsis Kräsu uniselt, aga huviga.

“Lõpeta ära, Mikk, sa ei ole enam kaheksanda klassi lõpus, ja jää on ometi,” hüüdis Avka.

“Käisite Emajões ujumas või?” küsis Kräsu.

Mikk hüppas silla otsale ja hakkas sellest üles turnima, kuid ei saanud sellega hakkama. Libe oli.

“Üritasite üle kaare minna?” küsis Kräsu.

“Muidugi me kõndisime üle kaare, mitte ei üritanud!” karjus Mikk vastu.

“No miks sa siis ei tee seda?”

Mikk üritas küll mitu korda sillale saada, aga tal ei olnud lootustki. Ta hüpples silla otsal nagu käblik üles-alla, üles-alla, üles-alla.

“Ma võin sind aidata, ma olen pikem,” ütles Kräsu.

“Sul ei ole midagi pikem.”

Mikul oli vist kõrvadega mingi jama.

“Ma ütlesin, et ma olen pikem, mitte et mul on pikem!”

Väljas hakkas juba valgeks minema. Maa oli härmas. Hommikused taksojuhid jõllitasid väikest Mikku, kes ei suutnud silla otsale turnida. Hüpples, aga tolku ei olnud.

“Tahad siis pukki, Mikk?”

“Mine perse, kohe ma näitan sulle pukki!”



Ei tea, kust ta selle jõu võttis, aga mingi imenipiga vinnas ta end sillale. Korraks tõmbas ta seal hinge, siis aga tõusis püsti ja vaatas võidukalt tagasi.

“Liisk on langenud!” hõikas Mikk nii, et jõgi kajas vastu.

“Kes seda ütles, tuleta mulle meelde,” küsis Kräsu.

“Caesar, kui ületas Rubiconi.”

“Rubiconi...?”

“Üks jõgi, noh. Nagu Emajõgi, aga Itaalias, enne Roomat!”

“Hea küll, oled kõva mees, tule nüüd tagasi,” ütles Avka. “Alati sa pead...”

“Minge perse, munnid, ma näitan teile, kuidas elu käib, kohe näete!”

See taksojuht, kellega Mikk sõitma ei läinud, keris klaasi alla: “Tirige ta alla, lolliks olete läinud või, ta kukub ennast surnuks ju!”

Mikk pööras “publikule” selja ja laskus neljakäpukile, pugistas naerda, võngutas teiste poole perset nagu pede ja turnis mööda kaart üles – väike sõnakuulmatu pördik.

Seal ajas ta end püsti ja triumfeeris, käed taeva poole, silmad kinni, ja huilgas: “I am the king of the world!”

Mikule meeldis ikka olla mingist filmist, mitte päriselt. Filmis on põnevam, ilusam, armsam, huvitavam. Elus mitte. Avkale see ei meeldinud. Mikk seisis kaarel ja vaatas kõigi peale õnnelikult alla.

“Siit on sitaks äge. Poisid, tulge ka. Kaar on tegelikult täitsa lai!” hüüdis Mikk. Ta hüples kaare serval, et näidata, kui lai see tegelikult on.

“Tule nüüd ära. Meid viiakse muidu võmmi tagasi. Ja sa võid alla kukkuda.”

“Kohe,” ütles Mikk.

Ta ajas tiivad laiali ja seisis ühe jala peal, tõusva päikese kiirtes. Et tõusta lendu, üha kõrgemale, kaugemale, muutuda täpiks koidutaevas, siis haihtuda päriselt nii, et sust jääb vaid suitsujutt taeva laotusele. Kuid Mikk lendu ei tõusnud, ta varises hoopis jala pealt kokku. Ta pudenes nagu õhkulastud vana maja, mida on hoolikalt mineeritud, täiesti ootamatult, hingetõmbe pealt. Viimsel hingetõmbel!

Avka ja Kräsu ei uskunud oma silmi. Õnneks ei kukkunud Mikk kaarelt maha, vaid veeres nagu kott mööda kaart alla ja jäi sillaotsale kõlkuma. Avka ja Kräsu jooksid Miku juurde ja tõstsid ta sillalt alla. Mikk oli raske ja lõtv ja ei hinganud. Nad üritasid ta istuma panna, aga Mikk vajus pikali.



“Nagu surnud, nagu surnud...!” hüüdis Avka.

Kräsu helistas kiirabisse. Nad tegid Mikul kulunud mantli eest lahti ja kuulasid südant. Justkui löi... või ei löönudki!?

“Kurat, ma ei saa aru!” hüüdis Avka.

Nutt kurgus. Mikk ei näidanud elumärke. Ta muutus näost üha valgemaks, valgeks nagu lumememm. Suu oli poolavatud, ta keel tolendas hammaste vahel, silmad vaatasid kuhugi kõrvale, kortsus põsed vajusid kummaliselt lohku, ta pikad hallid hõredad juuksed vedelesid harali maas.

“Mikk, ärka üles, Mikk! Mikk, kuuled, ärka üles, Mikk, ärka... Mikk, ärka, kuradi munn, Mikk, ärka...!”

Miku silmad värahtasid, ta vaatas poistele otsa ja ta suust kostis vaikselt ohe.

“Knock... knocking...”

“Dylan...?”

Mikk naeratas ja noogutas vaikselt pead. Õige natuke, aga arusaadavalt. Avka hoidis ta käest kinni ja tundis, kuidas Mikk surus seda õige tasakesi.

“...on the heavens door...” hingas Mikk oma viimased sõnad naeratades. Siis sai laul otsa. Aga ta sõrmed hoidsid Avka käest kinni. Avka hakkas nutma. Hakkaski nutma.

Kiirabi jõudis kohale. Arstid panid Mikul kandraamiga autole. Nemad sinna ei mahtunud. Auto oli aparate täis. Nendega pannakse südameid tööle.

“Kui vana ta oli...?” küsis arst väsinult.

“Ah?”

“Kui vana ta oli?”

“Seitsekümmend neli,” ütles Kräsu. “Ta oli must koolis aasta eespool. Seitsekümmend neli.”

“Meie olime ühes klassis,”

Kui auto ära sõitis, sireeni tööle ei pandud. Mida see tähendab? Kui kiirabiauto sõidab ilma sireenita... mida see tähendab? See tähendab, et tal ei ole kuhugi kiiret. Ja kui kiirabiautol ei ole kiiret... mida see tähendab?

“Mida see tähendab, Kräsu?” küsis Avka. “Mida see tähendab?”

Kräsu ei öelnud midagi. Nad vaatasid autole järele, kuni see tänava

KIVASTIK 21



otsas silmist kadus. Nad jäid kahekesi nukralt taksopeatusse vahtima. See oli ilus, kuid külm hommik. Päike paistis. Nad istusid kõnniteeservale maha – kaks vana nässi. Päikesest hoolimata hakkas vaikselt lund sadama. Vanamehed kattusid aegamisi heleda härmaga, aga ei liikunud paigalt. Külm hakkas.

“Mul on homme pensipäev,” ütles Kräsu. “Kuuled, Avka, Mikk keeraks end hauas ringi, kui me praegu koju läheksime.”

Avka noogutas. Sellised türapead nad ka ei ole.



MARKO KOMPUS

kovski maja

.ja elagu elagu elagu sufide võidusõit
mööda maasikalatvu
naeru eesriie nägude vahel nad kyhveldavad
tomahookkooki oma klaasitud teekonnal
hiidnaiselatva
ja kas lapspääsuke taipab:
tohuva bohu silmad kahmavad tsepeliinredist
kas taipab:
ogalikmundris berberid kostitavad rupskitest patju
piksega loorberihoovist

ja elagu elagu elagu näppude näitus
mis võtab pististest puhkust ja kallistab
trotskistlikku krõmpsluud
lenini varbast
šatäänmuigelgi kõhtu
vist tema kõrgus kaev
rebaseid karjatab ajasturõivais ja et
teenida ähvarduskreem-vingugaas-pannalt
tõmblukuvalgus tuhande lõokese põlvist
laevatab pykse

ja elagu elagu elagu inimene
et mõistatusasumaad niita
kruvikeeraja õrnus on poegind
ta uiskude veemaja kandiku isas
ent kuhu põlvitab vasar
kas sinna kitsendab poodute pilvi templiga rosin
või uni kinganinast on eessõna lakkuvale

KOMPUS 23



(tursaraiesmikel verd tutistagu kitkutud magu)
on eessõna lakkuvale
et suukaudu noppida sõnad

ja elagu elagu elagu ämblikulaevade kokkupõrge
vängete linnadeni
täna limonaad kliriseb pärjas
katsudes suusakeppi
konnakapsaste vaim jänesekapsaste hing
hunditubaka keha seatubaka aeg
õnnitleb leibade lootsi
ja et õhtused poed on miinusmärgiga tarud
põrgust suudluste reidilt
piparmyntkohvik pisaraid rohib

ja elagu elagu elagu vedelad koerad
kirvehaava kolm poega on jõgede laubalt
linnuotsijakursused leidnud
ja olgu autoparanduskaevur
ja ta agara tempoga kommid
lydimas peegeldusi

rikkeid jaanuaripiimast otsib lusikateater
ja kui mõelda et me kaitseingel ammutab madudest inimesi –
vanas kreegimoosis
punkarjumal saeb punkarioksa.

3p0õ0l6g2a0s0t6e

traktaat püstoliga peatatud redistest

I
tõttõelda aega ma sõin
krookuste lahingust krysanteemide lahinguni
nyyd öömaja hõlma riputan elu

24 KOMPUS



alles igatsustoore sebratu veebruari
trummari ninast

nahksed pisarad geniaalselt kõrbenud söögid
mida kõike ei näita mulle mu isamaa vihmateler
kui koos oma kogrega oma päevaga poolitan saare
mekkides riuklikku kärjemett sõnade köögis

kuna kured lapsendasid kandleid
ja kurjad ilmad said pandud segumasinasse vangi
olen panipaik kandadeni
ja piisk nagu inimene
kes hellitab džunglit

oota mu kogremast koger
sõimates väriheinu su võrksukal sala jalutab silmi
mõtle kui oleks alati nii et monotoonse igaunija katuseist
lekivad ruutuemanda kortsud
kuis siis haigrud nõgeste usulahust lakuksid
naeritest purjeid

väljaspool hellitusi huulteta tõstuk kirjeldab vihma:
“linnuteepehme on nidad
ja et urgude priikyydis joodeldab mureliriismeid
võhumõõkpõldur nukuhambad välguta kosib”

varsti õiglaselt varsti
mu õlgade vahipostile tulevad talved
tõlkima virtualisi tolmates veinikambris
ole mu koger sa ikka isamaasõltuv
ennast uputa inimluust tiiki

0p1õ0l7g2a0s0t6e



II

kingloomad jalas hanedekahur punede maalt meile järgnes
ometi olime higyks

haubitsad laubal
aga et kresside turjalt lahkus kalade kodu
kylmas valuläves
kymnist kulleste huultest nygisid veenid

kauglööki nälgisin
ja nõmmehirm hymnide nõust
soises ydis trööstiga karjatas kätt
olid! suurte tegude saapad olid väikeseks jäänud
väiksemaks
notari tilisev ema
rattaga sõitmas
tyrannosauruse koljus

olid! sa olid rohetav leib nagu muru
kus alasti tordil alasti mesilased
naersid
ornitoloogilist nuttu
kuhu
su rindadelt
kogred rohisid lennukeid

oli! õiglane oli nälkjate jumes me uiskude testament:
valgete ööde mahlast tilkugu kapral!

suriiate vasakpööre enne sõstratehast

sprottide kutsehaigus –
meelitada rumalaid kodanikke kysimuste teki alla
eelistamata oma elulugu
oma tubases olematuses
suudluste alatisel kaitsealal kaitsmetesse mässituina



meenutuskärmed meenutama sääsepirina elusat buddhat
nysitud silmaga
fyyreri ajuga
ööpotipimeduse ja põhjatuule poolt väetatud kirikuga
nende põnevad tõmblukusillad andmas hoope
vabaduse nuudlitele
ise laulumõrased ise iguaanetyydreaktorid
kolme kuninga põrandal
luukylad lahti pakkimata
ammutamas olemise viigivärvavat olematuse värava vastu
laubad otsekohesuse värvi
ise suurte sõnade tehas väikeste sõnade ehas
kaebelaul-päevitajad
juhuse kohvikus mõõtmis igavuse kyljetuult
jublakalähedust leemetades
unistavad nad plikanafast mis katab nende liikmed –
leinatud eine teispool mururulli
nende väsimuse suled teistele sulgedele oma väsimuse pihivad
see on helde piirkond
kus tubakareedel tubaselt liiklevad keebid
kus pelikanid tõstavad rinnahoidjate hinda
ja jumala orav vähendab peaaegu vuttide kymnist
see on väsimusdemokraatia hoop nuumale
nuumav lauluministrit kandleministrit
avanud oma alateadvuse äri
niiske kallistumure on tekkimas nende sosinakulguri
kymnendal rattal
yhheksandal rattal
advokaatjalgne silma ju märgab mis märgamata
on neandertaallasehällist
on ylasepäisest varest
on iibisejõuludest öököövide liivas
on individuaalelamute mässust
on mõistukõhust
mõistukõhust mõistukõhust
nende surijate vasakpööre enne sõstratehast

KOMPUS 27



kõtruvat nandut

julged hundid rasvuvad eestist
minagi rasvun
bajaanmägede kaldail
tuulutan ikalduslaulu et ta ikalduks hästi
rasvun elusa popkorni pesas
päeva nikkuvad silmad puutumas ulakaid nälkjaid
hämarast rikkaid sääskede varbaid

aga metskitseihu kui näen läbi auto ma koitmas
tõstab vorstirohthantleid mu lakmuslik pisar
metskitseihu kui näen
siis suvigi synnib syya
maa aluses taevas reisivad hambad
annavad leiva asemele tarkade kivi
hulkuva raha mis synnitab nõörsirge ratta

mudellendureid taskust
ojade väravail haavavad köögid
ja eks ma näen kuidas raadioni padi raaguvalt puikleb
ojaverandalt näen lehekuulutust naerust
rõömukanister täis rõömubensiini
ilu rusikaid mägedelt tuua ma tahan
kurba pruukosti pudelpostroosist

värsked kotletid ultima thules

riisi hingaku meister kui ta on riisihingamiseister
sildsärkne jõgi kaalugu ytet sisalikitta
marmorist kaalikaid tõtaku
rajamaa silma otsima myydiga taga

tuleb jäähokitsyklon
välksöövaid osmikuid pakkima myrki
kaklev kemmerg on hambana tohuvabohu
temas pontsikukoormad võtavad muukrauamuusika tunde



laskemoona
enamuskoelmuil
vormileib õrritab tuju
vankrid silduvad leepras

edasi ketsid! yheskoos papagoimõõka!

me vastus on valge nebukadnetsar musta nebukadnetsari vastu
me vastus on märjal harakakabalal mustvalged märgid
me vastus on fööniksitraktor et laasida haigust

õrnas vapsikumantlis joome mailaseõlut –
piiska maastiku alasti silmalt
teist piiksa mis pyhib loorberiordeni luud

me vastus on huikav jõgi me suus!
me vastus on toositäis kanget mõõka arstima pimedust!
me vastus on laglede päiskivi taaveti marmorist põies!

ypris palju maksab me hypatud leib mis teekäijaid
ulguma kylvas – ja kylvab
nyyd laiskelaja põlvele võtke kolm ihtyoloogilist ampsu

me vastus on vaikus lahkamislaualt mis olude päralt!
me vastus on myytide poolpaljas rohi!
me vastus on kelkiv lusikas kõrvuni lumes!



KRIS MOOR

TÄNAPÄEVA MUINASJUTT

Imagine an actor saying following:

So, this is a fiction...

All the characters are based on real life.

I will tell you only truth,
the whole truth
and nothing but the truth,
so help me God.

The idea is to put the notion of simulacrum into wider context:

“The simulacrum is never that which conceals the truth – it is the truth which conceals that there is none. The simulacrum is true.”
(Ecclesiastes)

algus

Rääkisin talle kõik ausalt ära. Algusest lõpuni. Ta alguses arvas, et ma olen hull, aga siis ma rääkisin talle SELLEST ka. Seejärel ta noogutas paljutähenduslikult. Raadiost tuli samal hetkel üks ammune lugu ja kurgus hakkas pitsitama.

A ma olin vapper.

Nagu vapper tinasõdur:

rüht sirgeks, püss rinnale ja ühel jalal marss.

Kuhu,

küsib tema.

Mul pole aimugi.

Eemale.

Eemale sest faking raadiost.



korralikud tüdrukud

Hei! Kuule! Poisu! Poisu. Poisu, uu-uuu!

/nipsutab sõrmi/

Kuuled sa mind, poisu? Mis teed seal üldse, ahh? Tule siia poole, poisu. Tule mulle lähemale. Tule-tule. Palun, pliiis-pliiis. Noooh? Oota, las ma vaatan sind nüüd lähemalt... Poisu, mis sa tegid seal? Mis sa lugesid? Näita mulle ka. Oi, sa loed SLOooo-d. Kle, poisu, loe mulle horoskoop. Loe jäära, sest ma olen jääää-(r).

Ausõna.

/naeratab/

Poisu..., kuule, – mis su nimi on? Uu-uu! Kuuled või? Mis su nimi on, poisu? Oiii, Kris on ju täitsa tore nimi. Mu kuti nimi on ka Kris, kas tead?

Ausõna.

/naeratab/

Hei! Kuule! Kris-poisu, mis sa homme õhtul teed? Tule mulle homme õhtul külla. Mis sa arvad, poisu? Sa ju tuled mulle homme külla? Me sebrannaga mõlemad ootame sind väga külla. Me ju meeldime sulle, onju? Onju, me mõlemad meeldime sulle. Poisu, oota nüüd. Onju, me meeldime sulle? Vaata nüüd mulle otsa! Nii. Onju me meeldime sulle, eksole. Eksole, sa – näed-näed-näed... vaata-vaata! Me oleme toredad. Ja sa võid üksi ka tulla. Sa ei pea sõpra kaasa võtma, kui sa ei taha. Me oleme korralikud. Homme oleme me täiesti korralikud.

Ausõna.

/naeratab/

No vaata nüüd, kui nunnu ta on. No vaata! – Poisu, kui vana sa oled? – No vaata nüüd teda! Absoluutselt nunnu. – Poisu, kle, sa oled nii nunnu! Sa pead meile külla tulema. Päriselt ka pead. Ja ma ei ela kuskil lasnamäel, ausõna. Ma elan kesklinnas. Me mõlemad elame täiesti kesklinnas – absoluutselt kesklinnas...

/läheneb ja sosistab kõrva/

Kas tead, poisu, me elame sssssüdalinnas ja meil on ilmatusssssuuuuur mulllllivannnnn.

/naeratab/

Kuule. Anna meile oma number. Palun anna. Me helistame sulle hom-



me, kas tohib? Tohib me helistame sulle homme kell kaheksa ja kutsume külla? Ja pärast läheme pittu. Ja ausõna, me lubame olla korralikud...

::: Me lubame olla korralikud tüdrukud :::

/ssssosistab/

Ausõna...

provokatsioon

“Ma vaatan, et te jõllitate mu rindu pidevalt. Niisiis – mis te arvate, kas ma peaksin neid äkki hoopis pluusi peal kandma?”

“Ei oskagi kohe öelda... aga palun näidake, siis ütlen, kas see võiks teile sobida.”

“Arvate? Äkki ma koorin end siin kohe täiesti paljaks?”

“Aga muidugi! Te ei häbene ju ometi oma keha!”

“Ei häbene. Aga kui kutsutakse politsei, siis me õhtu ongi rikutud.”

“Ärge pabistage. Suvel võeti mingi seadus vastu, et isegi nudistid ei riku avalikku korda. Probleeme ei tohiks tekkida. Ja väike sekeldus ei riku kindlasti seda õhtut.”

“Tähendab – ...”

“Või te eelistaksite wc-d? Kumba... meeste või naiste oma?”

“...tähendab. Okei, vaadake läbi pluusi siis ikkagi. Ma luban. Ma parem ei hakka üldse keelama.”

absoluutselt täiuslik

“Kas tead, üle kõige jumaldan ma tegelikult mandariine. Kunagi, kui ma väike olin, tõi ema kuskilt kaks kasti mandariine koju. Sel ajal oli see muidugi defitsiit. Ja ma sõin need kõik kolme päevaga ära. Pärast seda olin ma ise nagu üks suur mandariin. Ma lõhnasin nagu mandariin, mu näpud ja küüned olid kollased, mu suu oli kollane ja silmavalged olid ka... Paar päeva hiljem viis murelik ema mind arstile, sest ta kahtlustas, et ma olen kollatõppe jäänud. See oli päris naljakas, aga täpselt nii see oli.

Hiljem, ülikoolis, käisin ma paar kuud ühe oma klassivennaga. Ta oli



absoluutselt täiuslik. Maru intelligentne poiss, pikk ja ilus, ja ta seksis absoluutselt taevalikult.

Aga siis saabusid jõulud... – Eksole, jõulud on tegelikult nagu Mandariini Püha. Mõtle nüüd ise: istud oma armsa inimese kaisus diivanil, vaatad totakaid jõulufilme, su ees on suur ämber mandariinidega, ja siis sa muudkui koorid ja koorid neid ükshaaval, ning te topite neid magusmahlaseid lõike teineteisele suhu... –

Aga jah – siis saabusid jõulud... ja kogu mu taevalik suhe varises ühe õhtuga kokku. Ilmnes, et Savel lausa jälestab mandariine ja ta ei talu isegi mitte nende lõhna. (Ära vaata mind nüüd nii, jah-jah, tal oli jah juudi nimi, sest ta oligi juut!) Säärane ebaterve mõtlemine oli loomulikult minu täiusliku maailma lõpp. Sa võid ju mõelda mida tahad, aga arusaadavalt pidin ma temast kohe lahku minema. Kui Savel ja mandariinid ei sobi kokku, siis ei sobi ta minuga ka kokku. Pärast ma nutsin kolm nädalat järjest. Sest meie mittesobivus oli samuti peaagu absoluutselt täiuslik...

Niisiis, Mr Moor... Ma küsin parem juba esimesel kohtingul: Kas Sina armastad mandariine?

Ja palun, ära hakka mulle üldse valetama selleks, et minu armastust pälvida.”

sigaret

“Ma mõtlesin alles su peale.”

“Väga huvitav. Mis sa mõtlesid?”

“Ei midagi erilist vist.”

“Asoo.”

“Kle, ma mõtlesin su peale jälle. Just praegu.”

“Naljatilkk.”

“Mulle meenusid su sõrmed, need pikad ja peened, sigaretti hoidmas. Ja siis ma mõtlesin su peale uuesti. Me ilmselt peaksime jälle kohtuma, sest mu horoskoop ütles eile, et aeg kohtumisteks on väga hea.”

“Mu sõrmed ei ole nüüd teab mis pikad, aga... miks just sõrmed ja sigaret?”

“Sest sigaret sümboliseerib falloost.”

MOOR 33



“No näed, hakkamegi asja tuumani jõudma. – mulle sobib kõige varem homme.”

“Suurepärane.”

best friends

“...ja ma ei saa aru, kumba ma neist tegelikult armastan. Tegelikult olen ma neid mõlemaid kunagi väga-väga armastanud, aga praegu maidea enam. Peeter on armas. Nagu turvaline sadam. Oli mis oli, eksole, see ei loe! Ardo on jälle huvitav, ikka veel selline mysterious man. Ja nüüd on nad mõlemad tagasi ja hoopis teistmoodi kui kunagi varem. Ma vist armastan neid mõlemaid täpselt sama palju. Ma tõesti ei tea... Aga nad on nüüdseks omavahel parimad sõbrad, see teeb kogu asja muidugi päris keeruliseks... Vaata, kui me kolmekesi koos aega veedame – noh, saad aru küll – grillime, käime kinos ja peol, siis oleks kõik justkui täiesti korras. Ja me kõik oleme parimad sõbrad, ja mul on mõlema mehega n-ö “väliselt” absoluutselt sarnane suhe. Me oleme nagu üks big fucking family.

Aga saad aru, ma ei suuda isegi Peetrit ja Ardot sellisel moel ette kujutada. Ma lihtsalt ei suuda ette kujutada, et nad omavahel ka suhtlevad ja et mind ei olegi seal juures. Ma lihtsalt ei suuda! Mul pole õrnaaimugi, mida nad näiteks minust omavahel räägivad. Kas nad üldse teavad või vähemalt aimavad? Tegelikult ei ole mul aimugi, mida mehed üldse omavahel räägivad, kui nad ikka räägivad... Äkki nad räägivad ainult mingeid arvuti asju? ...

Ma ei tea mitte midagi enam... Mu aju tõrgub mõtlemast. Ja kõige krooniks ma keppisin nüüd veel sinuga, eksole. Ma tõesti ei oska enam midagi mõelda –

Hahaa! tähendab, kas sa tahaksid äkki meie kambaga liituda? Sina, kui “minu kolmas võimalik armastus”. Aga äkki läheksime kõik koos grillima või teeks muud sellist kinky’t?”

“See kindlasti lõppeb kunagi 4-some’iga, ma loodan.”



probleem

“Mul on väike probleem, kas tead?”

“Mis probleem sul on?”

“Ma ei teagi, kuidas nüüd öelda... Su õetütar on probleem, vaata. Äkki me peaks su õega vähem suhtlema.”

“Kuidas saab mu õetütar sulle probleem olla? Ta on nagu 13 aastane praegu.”

“Vot just. Täpselt. Kui sa kõõki lähed, siis ta tahab mulle sülle istuda ja mind suudelda.”

“Mida? Mis ta on sind juba suudelnud, või kust sa seda võtad?”

“Jah, täpselt nii oligi.”

“...et ta istus sulle sülle, kui ma kõõgis olin?”

“Jah, täpselt nii.”

“Sa teed praegu nalja... Väga naljakas küll. Ja mis sa oled nüüd ar-
munud või?”

“Ei, üldsegi mitte. Sina teed praegu nalja vist...”

“Aga kui sa pole armund, siis ma ei näe probleemi nagu.”

“Oota nüüd, mis asja? Et see on siis okei, et iga kord kui sa õega kõõ-
ki lähed, istub ta mulle sülle ja üritab...”

“Ma ei öelnud, et see on okei.”

“Mida sa siis ütlesid? Et sa ei näe probleemi, kui ta sealjuures mulle
veel käsi taskusse ajab?”

“Äkki sul on taskus midagi, mis võiks talle huvi pakkuda?”

“Mitte midagi ei ole seal. Sa tead väga hästi, et mul on mõlemad tas-
kud täiesti katki.”

“Väga vaimukas. Hahaaa... Milles su probleem ikkagi seisneb?”

“Ma just rääkisin sulle...”

“*Fa-faa, very funny.*”

Tere Kris,

Tahtsin sulle öelda, et ma ei saa sinuga täna sinna kontserdile tulla, sest
mu kassil on kõht lahti. Ma olen jumala hulluks minemas. Peaks selle
looma vist vannituppa kinni panema... Paneks kohe vanni ja paneks

MOOR 35



kaane ka peale. Võibolla peaks vanni vett täis ka laskma. Ma ei tee praegu nalja! Pole midagi hullemat kui lahtise kõhuga toas ringi tuiskav kass...

Aga noh, muidu on ta mul ikka tubli. Eile avas ta iseseisvalt Whiskas'i purgi. Homme ilmselt küpsetab õunakooki...

Sorry tänase pärast. Aga me näeme juba ülehommel. Kingi mu piletil esimesele ilusale plikale, keda teepeal kohtad. Ja palun käitu korralikult.

Sinu Tibu

kirjutis

“Miks sa minust kunagi ei kirjuta?”

“Ma ei tea.”

“Aga kirjuta minust ka.”

“Millest siis?”

“Ma ei tea, minust noh. Ükskõik millest.”

“Tahad ma kirjutada sellest, kuidas sa oma koera padjaga ära lämmatasid?”

“Miks te, kirjanikud, alati nii vastikud ja julmad peate olema? Ja üldsegi, me ju leppisime kokku, et seda ei ole tegelikult mitte kunagi juhtunud.”

“Väga hea ju. Sest me – n-ö “kirjanikud” – kirjutamegi nendest asjadest, mida pole kunagi juhtunud.”

armastus

“Kas sa armastad mind?”

“Nojah.”

“Ei, ütle kas armastad.”

“Vist küll.”

“Mis moodi vist küll? Kurat, sa võid ükskõik mis küsimuse peale nii-



moodi vastata, aga see ei ole praegu ükskõik milline küsimus! Ma räägin armastusest, mis on olemise alus, mis on meie suhte alus, see on kogu eksistentsi substraat, see on numinoosne invariant ja sina ütled selle peale vist küll! Palu kohe vabandust ja ütle, et sa armastad mind!”

“Palun vabandust, et ma armastan sind.”

“Ei no tore...”

Elluastuja

“Näe-näe, vaata mind! Ma vehin kätega. Täiega.”

“Ja miks sa vehid *täiega*?”

“Sest et ma olen kotkas. Näed. Ma olen kotkas.”

“Kallis laps, sa ei ole ju kotkas. Kui ma keele suust välja ajan, kas ma siis olen koer?”

“Ei ole. Siis sa oled elevant.”

“Kuidas nii? Elevant olen ma ju siis, kui ma taskud pahupidi tõmban ja... ja...”

“Ei ole, siis sa oled karu.”

“Kullakene, sa oled kõigist maailma asjadest täiesti valesti aru saanud. Kuidas sa niimoodi ellu astuda kavatsed?”

“Ära ole nüüd kuri mu peale, eksju.”

oeh

“Oeh,” sõnab selle kõige peale pruunisilmne tütarlaps, ja vaatab minust mööda...

Ja korraga saab kõik selgeks!

Oeh on substant:

See on müstiline agressor, mis murrab vargsi kõnesse.

Esmalt ta vahetab välja ühe sõna ja muudab selle vaikuseks, seejärel teise... Ta absorbeerib endasse lauseid ja mõtteid, neelab need alla justkui hirmuäratav black hole. Ja sel silmapilgul jääb järgi pilk – möödavaatav tühi pilk.

MOOR 37



/Pilgutus./ – a blink

Pange tähele, pilk on absoluut ja substants, mida semiootiliselt tähistab sõna oeh.

Nii nagu kreeka skulptuurid vaatavad pilgutu silmaga minevikku, vaatab ka tüdruk. Nad vaikivad ja dialoog on lõppenud. See, mis huultelt pudeneb, on mõttekontsentraat. Latentsus ja tihendus – kokkuvõte.

Ning sellega on öeldud kõik ja mitte midagi.

Ent tüdruk ei pane tähelegi, kui alasti ta sel hetkel on...

klišee

“Ma nägin täna naljakat und. Subtiitritega ja puha. Kõigepealt oli seal Ardo, pärast tuli Peeter ka ja siis veel üks mees, keda ma ei armastanud. Me mängisime keeglit ja näitasime üksteisele keelt. Mina mängisin selle tundmatuga paaris ja mul olid 2 numbrit väiksemad kingad jalas. Väga paha oli niimoodi... Huvitav, mida see peaks tähendama?”

“A kes võitis?”

“Mina ikka. Ikka mina.”

“Siis on ju kõik hästi. *Läbi raskuste tähtede poole* ja nii edasi.”

“Milleks sellised klišeed, ah?”

“Sinu elu ongi paras klišee... Sa ilmselt sured suudeldes või siis mõnda pesemata viinamarja.”

“Ära ole selline... – Sina olid ka seal, muide. Minu unenäos.”

“Ja mis ma seal tegin?”

“Sa ütlesid *tere*.”

“Selge. Ma astun homme ka läbi, kui aega saan.”

happy neverending story

/tüdruk keerab end aeglaselt ümber, vaatab noormehele surmtõsiselt otsa ja lausub/

“Sa oled kõigest valesti aru saanud. Mitte midagi sellist me vahel ei toimunud. Kuidas sa saad nii valesti mäletada? Ja mis armastusest sa rää-



gid? Sisuliselt me olime ju sõbrad, kes vahetevahel, eksole...”

/noormees noogutab innukalt kaasa ja täiendab/

“Jah, ja see vahetevahel oli ka veel eriti vahetevahel, millel pole mingit tähtsust. Tegelikult ei juhtunud absoluutselt mitte midagi. Vabandust, kuidas su nimi oligi? Katrin? Ahaa, Katrin. Tead, Katrin, ma usun, et tegelikult olen ma viimased neli kuud hoopis käsitööga tegelenud – õmblemise ja tikkimisega –, ja sinu naljakad jutud autoliisingust ja rasedusest olid lihtsalt minu väljamõeldised – minu n-ö päris vildakas seksuaalfantaasia.”

“Täpselt nii oligi.”

“Väga hea.”

“Justnimelt.”

“Värdjas.”

“Jobu.”

“Okei.”

/paus/

“Äkki last fuck?”

“Olgu.”

tungid ja tungisaatused

(tervitused sssss...: Sigmundile)

ma tahan kirjutada nii et ma kaotaksin enda mina ja ma tahan kirjutada et kaoksid sina et sa lahustuksid kirjavahemärkidesse ja tappa sind sõnadena olematuks ja ma tahan sind keppida oimetuks ja karjuda sulle hinge armastust mis on ammu otsas ja mis ei tule enam iialgi tagasi ja ma tahan sind hellalt süles hoida ja paluda vabandust tuhandete suudlustega ja siis virutada sulle täiest jõust vastu vahtimist ja vaadata kuidas veri su ninast voolab nagu nasaalne kuupuhastus ning ulatada sulle taskurätik et sa end korda teeksid ja küsida hoolitsevalt kas kõik on ikka korras ja meenutada sinu sõnu mis sa kunagi mulle öelnud ja paluda sind viisakalt kohvile ja vaadata sulle sügavalt silma ning kutsuda sind armsaks tibukeseks ja istuda klaveri taha ja mängida sulle mahedalt et sa unustaksid enda elu ja viia sind alfaga sõitma ja kihutada loojangu poole nagu pöörane ning sõita sinuga randa vorstikesi küpsetama ja keppida sind

MOOR 39



veelkord ja veelkord ning seekord perse ja suhu et sa nutaksid ja läkasksid ja vihkaksid mind südamest ning siis visata sind külma vette ja soojendada sind villase teki sees ja väänata su märgadest juustest vett kanarahale ja hoida sind enese vastas kuni sa nuuksudes uinud ja suudelda sind laubale ja jätta sinuga hüvasti ning jätta sind liivale magama ning tõmmata end täiesti pilve ja kihutada mõtlematult kodu poole ja sattuda autoõnnetusse ning haiglasse ja nuruda iga tunni tagant õelt morfiini ja paluda et ta mulle handjob'i teeks ja

paluda

paluda

paluda

seda viimset kümnekordset doosi

et ta lõpuks ometi lubaks mul minna.

noh

Noh, Pets.

Räägi!

Kuidas läheb? Kuidas käbarad käivad? Tuju ikka hea? Ilm on hea nii-kuinii. Kuigi, väike snowjob ei teeks paha... Et kuidas siis läheb? Te näete päris hea välja oma vanuse kohta. Vanaks te saitegi? Kas juba põete? Ei saa öösel magada ja värgid... kooserdage kempsu vahet? A kuidas tööl läheb? Kas raha tuleb ikka normaalselt? Kuidas karjääriperspektiividega? – arenguruumiga...?

Ikka rutiinivaba, ma loodan, eksole, kaspole?

Kas investeerite ka? Kuhu te investeerite? Kas vähemalt seisab, kui ei tõuse? Ja kuidas naiste sektoris edeneb? Kas abiellunud veel pole? Aga kas sebrannasid ikka on? Või lapsi ripakil... Kuidas nende asjadega on? Kas kepid niisama või armastad ka? Keda sa kõige rohkem armastad?

Ja kas sa oled meie ex'iga kohtunud? Kuidas tal läheb? Kuidas tal koolis läheb? Kas sa raha ikka annad?

A kuidas sul ikkagi läheb?

Noh?

Räägi!

kuidasläheb?



lohe

kolme padjaga lohe

vaatab uimaselt relvastatud tuletõrjujale otsa
ja sõnab porgandit krõmpsutades:
ausalt öeldes ei ole mul mingit isu
siin sinuga kaklema hakata
see on täiesti mõttetu sest
eelmine rüütel tõi plika tagasi
peaaegu aasta tagasi
ja printsess võib hetkel
juba päris rase olla
nii et palun
pange oma veepüstol käest
ja katsuge oma silmaga esmalt järgi –
enne kui me mõlemad siin
n-ö tõmblema hakkame

the art of noise

“No tere.”

“*Tere.*”

“Sina ka siin?”

“Mina ka, jah.”

“Kuidas on?”

“Päris lahe.”

“Kuidas sul läheb üldse?”

“Hästi. Tänan küsimast.”



latentsus

“Miks sa mu maha jätsid?”

“Sest ma ei armastanud sind enam.”

“Kas see on mingi ametlik ja latentne versioon meist, mis peaks tekki-
ma aastaid hiljem?”

“Ära hakka palun jälle peale, onju. Oli mis oli. Ma võtan selle kokku
lausega, et ma ühel hetkel lakkasin sind armastamast. Ja ära sorgi enam
selles, mis on möödas. Me oleme sellest liiga palju rääkinud.”

“Ma tean.”

“...aga mis sinu versioon siis on? Et ma olin vastik ja kuri mõrd või?”

“Ei. – Sa lakkasid mind armastamast.”

“Tubli! Näed, oskad küll, kui tahad.”

Lühikokkuvõte tänapäeva muinasjutust: (ilma ilukirjandusliku liialduseta)

Prints ratsutab üle seitsme maa (ja mere),
ja kohtab kivil kükitavat tütarlast.
Ta arvab, et tegemist on taas printsessiga
ning suudleb neidu
– ja tüdruk muutub konnaks...
Well, the Storyteller must be crazy,
sõnab prints paranoiliselt.

Ent ta ei saagi kunagi aru,
et see,
mis juhtus,
oli vaid *placebo*.



MIHKEL SAMARÜÜTEL

sa abiellusid uimastikaupmehega

ta on läinud kuulsin välisukse klõmatust ajalehe esikaas reklaamis reise soodsatesse kuurortidesse võtsin kohvitassid ning tõstsin kraanikaussi ta lõhnaõli püsib siin veel pool tundi aga ma tahan värsket õhku avasin akna ma peaksin siiski kohe nõusid pesema ta tahab koju tulles puhast kööki näha haigutasin ringutades sulgesin akna asusin tasse ja alustasse loputama võtsin restilt kuivad nõud täna on teisipäev homme juuksurisse ülehomme on meie aastapäev pühkisin laua puhtaks ma jään tööle hiljaks kui ma veel kaua siin aega raiskan ma ei tohi hilineda loputasin suud tormasin tagasi peegli ette viie minutiga pean majast väljas olema hea küll riided pole midagi erilist aga käib kah sättisin vanad juuksed paika saapad jalga hindasin välimust viiest kolmele hea küll tuled kustuks lukku autoalarm piiksatas ja suundusin ummikusse raadios räägiti elu võimalikkusest ilma pidudeta muigasin eilsest oli kabiinis natuke läppunud hgilõhna lükkasin konditsioneeriga kõik puhtaks käed lõhnasid meeldivalt valgusfoor lubas edasi kihutada päike pidanuks helkima eilsetel lompidel reklaam kutsus suurele allahindlusele trummeldasin sõrmedega muusika rütmis vaja kaal kontrolli alla saada vaatasin kella ma jään hiljaks ma jään hiljaks raadio luges mõned uudised aga see oli igav vaatasin raadiojaama keegi loll pidurdas nii järsult et pidin talle tagant sisse sõitma koolilapsed jooksid üle tee keegi lasi signaali vaatasin kella ma ei tohi jälle hoiatust saada täna pidime objektile vundamenti valama oleks vaid eilsest mu saapad ja kampsun ja tunked püstakus kuivanud ma ei taha end taas külmetada roheline tuli edasi edasi sain lõpuks linnast välja maanteele ja vajutasin mõnuga gaasi veel kolmkümmend kilomeetrit raadiost tuli nii hea lugu sõelusin ettepoole kuni ilmus taas aeglaselt vänderdav vanaonu aastast kuuskümmend mul ei ole aega jokatada pidurite sabas vaatan kella vajutan gaasi möödun ning näitan keskmist sõrme lendan vastu betoonposti ma olen

SAMARÜÜTEL 43



Tõnu Tamm

Tõnu lamab haigevoodis ja mõtleb: “Annaksin ühe päeva oma elust et vaid pudel õlut praegu saada.”

Ja oligi surnud.

katkend

“kust tunnen kodu”

“kust mina tean”

“neiukesed noorukesed”

“blondiinid sada kuuskümmend üheksakümmend”

“kus me lähme vastu ööda”

“vahel tahaks pidu panna”

“vastu ööda vastu põhja”

“vahel sinuga olla”

“vastu helgasta ehada”

“vahel nagu magada”

“vastu koitu keerulista”

“ime türa lits”

“meie kodu kauge’ella”

“ei huvita ei huvita”

“viisi verstada vaheta”

“helista takso”

“kuusi kuivada jõgeda”

“tahan juua”

“seitse sooda sitke’eda”

“vihkan märgi kohti”

“kaheksa kalamereda”

“suvel rannas sina ja mina mis arvad tibuke”

“üheksa hüva ojada”

“kuuskümmend üheksa”

“kümme külma allikada”

“i’ll cum to your mouth”



“meie meel teeb tee minna”
“arvad et ma olen lõpetanud või”
“teele minna maale saada”
“ei”
“osata oma koduje”
“milleks küll”
“märgata oma majaje”
“ma tahan sind”
“kust ma tunnen oma kodu”
“ma tahan sind”
“millest märkan oma maja”
“hoida sind”
“küla kümmene seasta”
“vaadata sind magamas”
“talu seitseme taganta”
“naeratada sinuga”
“meil on kuu korstenella”
“suudelda su selga”
“meil on agu akenassa”
“äratada sind päeva”
“päeva lävepaku päälla”
“hoida sind öös”
“meil on kijas kullasseppa”
“hoida sind”
“tares taalrite taguja”
“ma tahan sind”
“saunas sangavitsutaja”
“ma tahan sind”
“kojast tõuseb kulda suitsu”
“igavesti sinuga olla”
“tareharjast haljast suitsu”
“ainult sinuga”
“saunast sangavitsa suitsu”
“ainult sinuga”
“sest ma tunnen oma kodu”
“ainult sinuga”



[illegible]

SAMARÜÜTEL 47





ANDRA TEEDE

PAIGALSEIS

Keegi on öösel maja ees rallit teinud. Korra lundnäinud poolsurnud muru räämas hoovis on iga mõeldavat pidi läbi vägistatud – kummijäljed, mis vähemalt kolmele erinevale autole kuuluma peavad, jagavad pargihakatise paarikümneks segiaetud mosaiigikilluks. Kurb on see vaatepilt. Mitte küll pisaraid sünnitavalt, tegutsema panevalt või meelde jäävalt kurb, vaid lihtsalt üks neid fragmente, mis eluisu märkamatuult kärbivad. Ja ega muidu ei oleks sest ju midagi, majaesine muruplats pole kellegi asi, aga esimesed korralikud külmad muudavad nüüd ratta-vaod kividõvadeks jää- ja mudaklompideks ning lume all jäävad nad nii kuni kevadsoojadeni. Külma paigalseis inimese maailmas, kelle jaoks ainuke vabadus on pidev muutumine.

“Saara,” karjub Margus teisest korteriotsast. Vannitoast vist. Saara paneb kohvitassi kusagile – riiuläärele või kiibakale nikerdustega lillelauale – lööb akna kinni ja üritab ulguvalt hingates viimaseid suitsujääke kopsusügavustest välja puhuda.

“Mida?” küsib ta poolel teel, kuid liiga vaikselt ja peab vannitoa ukse taha jõudes end kordama: “Mida?”

“Saad sa mulle rätiku tuua? Sul ei ole ühtegi rätikut siin,” mõmiseb hääl läbi ukse. Saara ei saa aru, kas see on imelik, et nüüd, hommikul, lukustab mees end enne duši alla minekut korralikult vannituppa ja ei pista isegi rätiku küsimiseks nina välja. Ja veel kuus tundi tagasi, öösel, olid nad koos sellesama duši all ja esiku põrandal ja igal mõeldaval diivanil või tugitoolil olnud, voodist muidugi rääkimata. On selles korteris veel meetrit, millel nad ei seksinud, mõtleb Saara ja astub natuke ettevaatlikumalt kapini, võtab sealt kõige mehelikuma – tumerohelise – froteerätiku ja läheb vannitoa suletud ukse taha tagasi.

“Tee lahti siis,” ütleb ta, kõhatab hääle puhtaks ja teeb vastust saamata natuke kõvemat häält: “Margus, tee uks siis lahti.” Margus teebki, ainult niipalju, et toodu vastu võtta, ilma et Saara näeks midagi peale veepiiskade ja pisikeste heledate karvadega kaetud käsivarre. Tüdruk

TEEDE 49



seisab veel hetke ukse taga, üritab tabada sooja niiske õhu pahvakus seda spetsiifilist Marguse lõhna ja läheb siis tagasi elutoa akna juurde. Kohvitatssi leidmine võtab hetke aega – jättis ta selle nüüd riuliäärele, maha või...? Õige, selle nõmeda postamendi või lillelaua peale, millest näib olevat samahästi kui võimatu lahti saada.

Lillelaud seisis tüdruku ema korteris, kodus siis, sellest ajast peale, kui Saara mäletab. Iivelduseni lakitud tumepruun puit tekitas oma voolujoonelise disainiga rämeda kontrasti enda ja ema kandiliste kappide vahel. Laua peal oli alati valge pitslina, mille aukudesse tolmu kogunes, ja sellel pott lopsaka sõnajalaga. Kui Saara kodust välja kolis, omaette elama, sattus see kuidagi tema asjade hulka ja nüüd, aasta hiljem, kopitab ikka veel siin, uues korteris, aknalaua kõrval. Ja mööblitüki tagasiviimine on alati lihtsalt nii kohutavalt energiat võtta ähvardanud, ainuüksi telefonikõne emale ei olnud asja väärt, ning nii jäigi see keset põrandat tühjana seisma. Lauakesel pole enam ammu linikut ega ka lillepotti – ainuke elav taim Saara korteris on liigkastmisega pidevat võitlust pidav kaktus – ja tüdruku sileda helebeeži mööbliga sobib see veel vähem kokku kui ema nõukaaegsete sektsioonidega.

Margus astub tuppa, istub sõnagi lausumata voodiäärele. Ta on end korralikult kuivatanud, isegi püsti hoidvates lühikestes juustes pole ühtegi üleliigset veepiiska, ja teksadki jalga ajanud. Saara võtab lõpuks tassi ja rüügab aeglaselt. Margus viskab jala üle põlve (naiselikult? ei) ja jääb häirivalt vait. Nagu oleks ta vooluvõrgust välja lülitatud. Saara kaalub korra paanikasse sattumist, aga otsustab siis, et paar minutit võib ju vaikida, peaasi et kokkuvõttes midagi tarka öeldud oleks. Midagi tähtsat ja meelde jäävat, mis võtaks osa kaalust eilse pealt endale. Tüdruk võtab pisikese lonksu ja veel ühe ja veel ühe ja tahaks ka suitsetada, aga kavatseb enne jutuotsa lahti teha, et siis end nikotiiniga premeerida, ja rüügab uuesti. Sama kiiresti, kui must vedelik ta kõrist alla voolab, liuglevad mööda pead ringi nõmedad laused, millega vaikust lõhkuda. Laused, nagu “oli sul hea eile?” või “miks sa minuga, miks sa just minuga magasid?” või “kas sa mind kunagi armastama hakkad?”. Iga sekundiga muutuvad need koledamaks ja lõpuks on Saaral enda ees nii halb ja häbi olla, et ta tahaks selle kohmaka ajuga suhted igaveseks lõpetada. Margus istub ikka veel vaikides, ta silmadest on võimatu midagi välja lugeda. Toas tegelikult pinget ei ole. Või kui, siis just meeletult.



“Kohvi tahad?” küsib Saara lõpuks ja paneb ruttu suitsu põlema.

“Ei vist.” Tüdruk avab akna ja üritab selle poole puhuda. “Sai joodud natuke liiga palju eile ja pohmaka peale pole kofeiin hea. Süda hakkab liiga kiiresti lööma.” Saara küünitab muusikakeskuse poole, üritab suitsuga käe akna läheduses hoida ja paneb raadio mängima, sest kardab, et ta kõht korisema hakkab ja mees seda kuulda võib. Kõlaritest kostab Celine Dioni “My heart will go on”, ta vahetab kanalit ja jääb pidama hip-hop-jaamale, kust tuleb tundmatu pehme pobin.

“Midagi muud siis? Mul peaks vist mingit õlut olema veel või teed või.” Ta toetab seljaga vastu akent ja puhub suitsu välja. “Suitsu?” Margus raputab pead. Tüütu, mõtleb Saara.

“Tegelikult peaks ma minema hakkama, tööle vaja varsti minna.” Kell seinal hakkab kümnele lähenema. Kes läheks laupäeva hommikul kell kümme tööle, küsib salakaval hää Saara peas.

“Kus sa töötad?”

“Seda on raske kirjeldada. Praktiliselt istun ühe tuttava firmas arvuti taga ja teen nägu, et ma olen vajalik. Mingeid reise panen vahel kokku.” Margus võtab põrandalt padja ja tõstab selle voodile. Saara naeratab vaevumärgatavalt, kui talle meenub, kuidas ta öösel sellesama padja maha oli visanud, sest see voodis ees oli.

“Et siis reisibüroos?”

“Nojah, miskit sinna kanti.” Saara raputab tuhka aknast alla, märkab uuesti rattavagusid muru peal.

“Ma ei hakanud sind enne äratama, oli okei, et ma su duši all käisin?” ütleb Margus. Tüdruk noogutab, pea ikka veel aknast poolenisti väljas. Tahaks kummijälgedest mehele rääkida, aga see ei saaks aru. Sellist asja ei saaks kirjeldada, seda nõrka valu talveks märgistatud hoovi ees. Nagu ei suuda ta Eestimaal võidelda iga hooletult õhku loobitud sõna “neeger” vastu. Jah, see on eestikeelne ja ei tohiks sõbralikus kontekstis midagi kurja tähendada, aga Saara n-sõna ei kannata. Ükskõik kui eestipäraselt öelduna toob see tema jaoks ikkagi kaasa kogu maailma ebaõigluse, orjastamise ja pideva eesmärgitu surma. Kunagi seletas Saara oma veendumust kõigile, kes kuulda viitsisid, ja hakkas alati sõna kasutajaid ümber õpetama või noomima. Tal on alati palju selliseid tähtsusetuid tõekspidamisi olnud ja oma parematel päevadel võitles ta nende eest igal rindel. Aga siis taipas, et asjal ei ole mitte mingit mõtet, sellest otsast

TEEDE 51



alustades ta maailma ei muuda. Ja nüüd annab patustele lihtsalt oma peas miinuspunkte, vahel poetab mõne märkuse.

Margus on vahepeal T-särgi selga pannud ja näeb sokkidega vaeva. Saara ei oska talle enam midagi öelda, aga üritab vähemalt pilgu piisavalt tähendusrikkaks suruda. Välja tuleb väga ebaseksikas poolgrimass. Saara ei ole kindel, kas tal on alles mehe telefoninumber, mis too klubis kusa-gile paberinurgale kirjutas, küsida ka ei julge ja ega ta nagunii ei helistaks. Neelab pilguga veel korra kogu voodiäärel, kaheldes sügavalt, kas ta ka-he kuu pärast teda enam tänaval ära tunneks. Või kui tunneks, kas siis ka teretaks. Toas on jahedaks läinud – sügis rühib juba pikemat aega jõud-salt oma kuulsusetu lõpu poole – mõlemal on natuke külm, aga Saara hoiab ikkagi võimalikult avatud akna ligi. Tal ei ole küll märkimisväärtset pohmakat, aga kartusest selle tekkimise ees tahab värsket õhku. Margus tuleb temani, suudleb tüdrukut aeglaselt, sündsalt, liiga palju keelt kasu-tamata. Saara ei takista teda, aga ei tundu ka eriti innukas. “Oled okei?” küsib mees. Tüdruk hoiab suitsuga kätt temast võimalikult kaugel, sest kardab natuke tuha pärast. Tuhk võib veel hõõguvana maha kukkuda ja odavasse parketiimitatsiooniga vakstust põrandakattesse augu kõrveta-da.

“Jaa, okei, täiesti okei on.” Margus märkab sigaretti ja viskab selle üle tüdruku õla aknast välja. Kumardub kergelt konile järgi, eks vist et kontrollida, kas ta piisavalt kaugelt sihtis, tõmbab siis pea Saara näo juurde tagasi ja suudleb teda uuesti. Seekord pikemalt. Pärast suudlust tonksab tüdruk nende kõrval olevat postamenti jalaga. Lihtsalt, et põl-gust selle vastu üles näidata. Laud kõigub kergelt, ähvardab koos kohvi-tassiga, mis sellel jälle on, ümber kukkuda, aga saab siis tasakaalu tagasi.

“Kahetsed eilest?” küsib mees ja saadab mööblitükile ükskõikse pilgu.

Saara raputab pead. “Ei, ma lihtsalt. Ma ei tee selliseid asju lihtsalt ta-valiselt,” ütleb ta. Valetab, sest see ei ole kindlasti esimene kord, kus ta pärast pidu võõra keha kõrval ärkab. Ega jää ka vist viimaseks.

Saara nügib uuesti lillelauda. Alguses oli ta seda paar korda isegi kor-teriukse kõrvale viinud. Et järgmine kord välja minnes kaasa võtta ja prügikasti kõrvale jätta. Neil puhkudel seisis see nädalaid esikus, aga rändas alati peaaegu müstiliselt tagasi tuppa, akna alla. Lõpuks ei viitsi-nud Saara isegi vaeva näha, ta elas oma vastumeelsuse välja postamen-dist lihtsalt mitte välja tehes. See oli nagu halb needus, ema vaikiv vari ta



toas. Ja siis oli ühel hetkel ta ema surnud.

Margus laseb tüdrukust lahti, läheb võtab maast oma kampsuni. Paneb selga ja samal ajal räägib midagi. Üpris seostumatuid lauseid. Siis võtab voodilt oma mobiili ja paneb taskusse. Saara jälgib iga ta liigutust, jälgib ja joob kohvi, väristab jahedusest õlgu, aga akent kinni ei pane. Kui mees esikusse läheb ja tosse jalga panema hakkab, läheb Saara talle järele, toetub vastu uksepiita ja naeratab.

“Sa oled tore tüdruk,” ütleb Margus ja seob paelad kinni. Teeb talle suu peale musu. “Helistame?” Saara noogutab, teab, et ei helista, ja Margus läheb ära.

Ema surma ja lillelauda Saara alguses seostada ei osanud. Ikka veel tegelikult ei oska, aga nüüd pole mööblitükki enam kellelegi tagasi viia. Ära kah visata ei julge. Saara võtab nagist oma pika sügismantli, viskab selle postamendi peale, nii et puitu peaaegu välja ei paista. Tahaks ka sinnapoole sülitada, aga teab, et peaks sülje lõpuks ikkagi ise ära koristama, ja see mõte tundub vastik. Istub aknalauale, süütab suitsu. Joob kohvi, närib parema käe keskmise sõrme pikka roosa lakiga küünt ja vahib postamendikujulist mantlit. Kui natuke vähem kui pool suitsust alles on, viskab selle aknast alla, võtab mantli ja viskab põrandale kägarasse. Siis läheb ta kööki, kallab endale uue tassi kohvi ja marsib akna alla tagasi. Paneb akna kinni, süütab uue suitsu, lööb lauda jalaga, seekord kõvasti, nii et see ümber kukub. Siis teeb akna lahti, suitsetab natuke, kuni nutma hakkab. Alguses vaikselt, peaaegu kuivade silmadega, natuke nagu võlt-silt. Paari minutiga muutub nutt aga kirglikuks, hüsteeriliseks. Läbi nuuksete pomiseb ta mingit nime, mida siin täna veel mainitud pole. Iga korraga, iga pisaraga pomiseb kõvemini, kuni päris selge häälega rääkima hakkab. Lõpuks rahustab end, krabab kirjutuslaualt mobiili ja otsib sellest nimekandja numbri. Hoiab näppu helistamisnupu peal, aga ei vajuta. Paari hetke pärast paneb telefoni jälle lauale. Tõuseb, viib mantli esikusse tagasi ja asetab lillelaua uuesti ilusti akna alla seisma. Raadiost mängib ikka veel hip-hop ja tuba on suitsu täis.



MIHKEL KAEVATS

*

Me oleme nagu vihm,
mis tärkab päikesest pettunud taevast
auto plekile, rohule ja kaselehtedele.
Alguses rahulik, kasvab ta vihmamaruks,
tema kirg on värskel, süübib ja lihtne,
tema hoog peatamatu, kuni ta peatub,
et minna tagasi, olla tagasi
oma sündimise juures,
et tõusta siis millalgi taas,
plahvatuslikuks haardeks.

Me oleme nagu ilma katusega,
vihm tilgub läbi kudede me hingeni,
aknad on lahti, ukSED on lahti,
südamed on lahti lõhnale, mis ta toob.
Siis vihm lakkab, hajub ta pühadus,
ja me astume endiselt embuses rehe alla,
et teha enne sooja ööd ja ärkamist aidavahelikus
veel mõned hilisõhtused võileivad.



*

1958. aastal pildistas üks poiss
oma tüdrukut jäätunud jõel.
Tüdruk naeris ja tantsis,
kuigi temagi oleks võinud läbi kukkuda.
Hiljem läksid nad vaarudes ja libisedes
jäämäest üles ühiselamusse,
kus neil oli katedraali kuldristide all,
raagus okste taga väike tuba, tuba kahele.

1969. aastal armus üks poiss
oma tüdruku fotosse.
Poiss kirjutas sellest tüdrukule,
sügisvihm peksis aknale,
tuul puhus mööda soojast ja hämarast toast,
ja tüdruk vastas,
et ta on lihtsalt nii õnnelik!

1977. aastal kõrises viitpäästik lõpuni
ja kaks naerust nägu ülesäritati
koos kollaste apelsinilimonaadi pudelitega
filmile, mällu ja mälestuisse.

2006. aastal lamasid kaks inimest
väikses ühikatoas katedraali kuldristi all,
raagus okste taga, toas kahele.
Segipaisatud voodile ja pea peale
pööratud arusaamisele paistis
katedraali kuldristide
silmpimestav sära hiilgavalt kottpimedas öös.



Paplituttidest kubiseb õhk

Ma istun ühikatoas akna ees arvuti taga ja kirjutan arvustust.
Mu sõber, iraaklane Aiad, lubas mul
arvutit kasutada, sest siin Venemaal ei ole mul oma.
Vaatan aeg-

ajalt aknast välja,
pärast külma talve on õide puhkenud suur suvi,
paplituttidest kubiseb õhk, ja ma kuulen selja taga
Aiadi sõprade araabiakeelset juttu.

Mõtete kirjapanemine võtab aega,
teised araablased lahkuvad, õhtu akna taga on pime,
nagu oleks seeski, kui poleks laelampi
ja valget, mustade kärbestega täituvat ekraani.
Aiad asub tööle –
ta on inimene, kes töötab, otsib ja üritab mõista.

Ühikatoa uks on lahti,
üle koridori Saša ja tema neiu toas algab tõsine tüli.
Minu mõtete ja Aiadi kirjutamise taustaks
kasvab aina kurjem riid, kuulen naise nuttu
ja mehe bljääde. Ja siis on kuulda rüselemist ja löömist.
Tüli lõpeb, aga õhtu on murdunud.

Mul on veel viimane lõik jäänud ja ma ütlen Aiadile,
et ainult natuke veel, kohe lõpetan,
ma tean, et olen kauem olnud, kui kokku leppisime.
Ta läheb välja, ilmselt kraanikausside juures pesema,
naaseb ja hakkab minu arvuti poole kookus selja taga

vaiksel araabiakeelsel häälel palvetama.



Ma ehmun, ma oleks pidanud lahkuma.
Tema pöördumine Jumala poole on lihtne ja kaunis,
ta peaaegu sosistav hääl kõlab võimsalt üle toa.
Ma ei toksi enam klahve, ma mõtlen ja imetlen
ja häbenen.
Kui ma pärast palvet oma jäämise pärast vabandan,
küsi Aiad – mille pärast?

Järgmisel päeval ühikakoridori aknal
piibutades näen, kuidas venelanna sulgeb oma toa ukse,
võtab meeletu spordikoti ja läheb trepist alla.
Uks avaneb ja sealt vaatab talle järgi pohmellis
ja lootusetu näoga Saša. Nad pole kunagi ilusad olnud,
aga täna hommikul on nad mõlemad
kuidagi eriti loppis.

Ja ma näen aknast, kuidas tüdruk
oma spordikotti tarib, paplituttidest kubiseb õhk,
päike valgustab nende suvalist sihita teed.



LAURI SOMMER

kui pikutada
kaua alguse lähistel
siis vaiksed jooned, tähnid
ja kustunud loomade luud
kivide pindadel
ning mõõnameel
viivad endaga
ja enese juurde

paljude mõtete
jäljed on ikka siin
lapse rannal
ja mehe õuel
tarvis on ainult
kergelt sujuvat lainet
majaka välgatust katusel
et nad ärkaksid

*

Sa oled tasa, sest tuul on tasa
õunapuude längus õlgade taga
on sirtsudel veel jõudu.
Kunagi katuselt vaatasid tähti.
Heledad laigud pilvis
sasivad kulme,
kohinast ääris kõrvade taga
tõuseb ja kahaneb.



Mida tahta, kui sygis on teel.

Nööritäis pesu
abitult aimab tuule liigutusi,
kuivab ja niiskub taas.

Käid ära nõelravigil.

Paekivimyyrilt
keegi kaua vaatab yle välja.

Sa räägid, sest tuttavad tulid:
sõnade tinin laepalkide all,
loed kooli minevate laste nimesid:
Don Rico Õssu, Pille-Riin Jukk jt.
Kyynlaleek, kiskad ootel,
Ratatou'd valmistavate
käte ballett löikelaual,
aurav ja murduv toit,
naer sinises teetassis
kuhu lahustus sellesuvine mesi.

Jällegi tähed.

Rohus sahinad
ja metsvint
kõrgelt lendab.

*

Magasin üksinda metsatalus.
Vahel ikka kõhelen, kui öövaikusse
ilmuvad seletamatud hääled,
akustilised torked ja võbinad.
Selle alustas surnu koputus lapsepõlves.
Hirm millegi ees, mille sisu ei taipa, mis



on sygavamal, kui praegu ulatun, suigatus.
Nägin unes, et keegi tahtis tulla majja,
ei teadnud, kes.
Kolistasin ja karjusin ning iga hääl
kajas väljast veidra toonimuutusega vastu.
Tajusin, et ust surutakse lahti,
hirmust lämbudes korisesin:
“Kes Sa oled?”
“Ma olen Su sõber,” vastas keegi.
Lykkasin ukse avali
ja haarasin pimeduses
yhe varikuju ymbert kinni,
et ta ei lahustuks ega aheldaks mind,
ärkasin, mõeldes,
et olin kohtunud oma avastamata
tumeda poolega,
kallistand hirmude allikat.
Olin valgeni ylal
kui hahetas läksin tiikide juurde,
uduviirgude vahel tegi oma pitsilisi kaari
ainus putukaid pyydev nahkhiir
nagu tervitus tundmatult.

*

Lõikasin täna aiakääridega tykk aega yht kreeki
kelle sassikasvand võra
meenutas eluaeg vaevlenud inimese hinge:
hämaras põimund ja kuivand oksad
väändumas, murdumas...
Päevavalgele, haljendama ja õitsele
jõuavad vaid üksikud pealpoolsed.
Nyyd on seal puude all valgem,
võib minna ja lugeda õhtupoolsel ajal,
jalutada, nagu lapsena,
teha tiiru ja näha videvikus
händkakku maandumas hõbekuuse latva
päris lähedal.

60 SOMMER



*

Naabri-Elli rääkis, kuidas nad
vanaemaga vaidlesid, kumb jätta kasvama,
kas õunapuu või kask.
Yks tuli valida, nad olid liiga lähestikku.
Elli arvas, et selle puu õunad on teie aia parimad, kask
tuleks maha raiuda.
Patsi ytles, et õunapuid on siin kyll,
las kask kasvada.
Läksin vaatama, kõost oli pysti lehitu tyygas,
uibu tykid sealsamas.
Ubinamaik ja kohin lahustusid ymbrusse.
Patsi kaldus läinud kevadel kalmu,
Elli rabab ikka veel tööd ja naagutab õuel penipätte.

*

Sel kevadeveerel paistab kiigeplatsil
Supilinna vingeim graffiti “Mirko on keigar”
varesed käätsuvad seda yksteisele
kõrge puu ladvas
olles nagu
nõiaveski õpipoisid
inimeste huumor ajab nemadki
kurisema
ja kaks aurualust venelast
tuiguvad soravalt räppides jõe poole
kus Marko välja mõeldud Jeesuse Kristuse puiestee
hakkab kaduma tyypiliste kortermajade alla
samuti nagu esimese sõnumi lähedale
soditi “Mirko on pede”.
Aga kusagil siin on
Mirko veel aastaid keigar
päikselisest luitunudlaudsest tagahoovist.

SOMMER 61



HEIE TREIER

ARMASTAMISE ÕPPETUND

Eve Kask jätkab fotokunstnikuna pehme-
mal kujul liini, mida 1990ndatel alustas
kriitilise teooria võttes Peeter Linnap, kes
nimetas oma kunstitegemist uurimistööks
koondpealkirjaga “Estonian Studies” ja
kelle õpetust järgis rida nooremaid kunst-
nikke. Meetod lähtub vaatenurgast, kus
kunstnik kehastub justkui tulnukaks, kes
ei tea midagi kohast, kuhu ta sattunud on,
ja püüab asjast aru saada. Tegelikult on
kunstnik antud juhul objekt ja subjekt. Ta
keeldub pidamast enesestmõistetavaks ette
antud igapäevast elu, mida elatakse maa-
tükil nimega Eesti, ja püüab tungida näi-
liselt tuntud fenomenide “naha alla”, võt-
tes abiks (visuaal)antropoloogia, ajaloo, et-
nograafia vm teadusharu filtri ning kasu-
tades töövahendina fotoaparaati.

Nagu ikka, peab kunstnikul olema mo-
tivatsioon. Enamasti lähtub see varjatult
või avalikult kunstniku enda isikust ning
aega ja raha nõudva töörohke pingutuse
eesmärk on leida vastus mingitele küsi-
mustele.

Eve Kask alustas “teaduslikku” pildista-
mist 1999. aastal – ebatüüpiliselt oma va-
rasema loomingu taustal. Teda huvitasid
tema kodu lähiümbruse inimesed ja neid
ümbritsev materiaalne kultuur, inimeste
vastastikune suhe ning suhe oma keskkon-
da. Kodu tähendas Eve Kasele peamiselt
harmoonilist Käsmut, mitte aga korterit

Tallinnas Lasnamäe paneelmajas. Selline
“kodu” teadvustamatu defineerimine rää-
gib ehk eestlaste väärtushinnangutest laie-
maltki – individualism, privaatsus, dis-
tants, “oma koht”, turvalisus, introvertsus,
loodus, meri jms. Tegi ju Siim-Tanel An-
nuski 1980ndatel oma vabadust ihkavad
radikaalsed *performance*’id koduaias ja
mitte mujal.

Idee, et ka Lasnamäe korter on kodu,
pidi kunstnikule mõjuma revolutsioonili-
selt. Tõepoolest, kui nii, tuleb “teaduslik-
kuse” ja süstemaatilise huvides hakata
pildistama ka Kärberi 37 (venestamise
kõrgajal 1985 valminud tüüpilise panee-
lika) majanaabreid. “Terve aasta tõrjusin
pildistamismõtet oma peas ebamugavus-
tundest kõrvale,” kirjutab kunstnik fotosid
saatvas tekstis. Ülestunnistus räägib ehk
rohkemastki – eestlaste kollektiivsest ala-
teadvusest, mida on konstrueerinud 20. sa-
jandi traumaatiline ajalookogemus. Võim-
saimalt väljendasid seda 1988. aasta laulva
revolutsiooni aegsed isamaalised protes-
tilaulud, mis on süüvinud kehamällu ja
luuüdisse ja närvirakkudesse karjatusega:
“Peatage Lasnamäe!” Lasnamäel hiilib rin-
gi migrant! (Poolmüütiline demoniseeritud
“migrant” näib praeguseks olevat jäänud
1980ndatesse, tänapäeval on sõna käibelt
kadunud, multikultuuriliselt koolitatud
poliitiliselt korrektsele kõrvale tundub
selline retoorika tagantjärele inimest alan-



dav, ent kontekst ja ühiskonna võimuvahekord on ka oluliselt teisenenud. Huvitav, kuidas keel on seotud meie ühiskondliku kogemuse muutumisega!)

Kunstnik jätkab: “Võimalik, et olin elanud eelarvamustega inimeste suhtes, kellega pildistamise protsess kujunes üllatavalt meeldivaks või huvitavaks. Vaadates kogu seda kirjut seltskonda töölisest teadlaseni, keda saatus on kokku viinud killukesel territooriumil, ühes 72 korteriga Lasnamäe majas, tundub see nagu väike ja oma-moodi ühiskonna mudel.”

Fotoseeria “Kärberi 37” tegemine toimus nii kunstniku enda kui ka tema majakaaslaste elus ilmselt nagu teraapiasessioon või ka vastastikune armastamise õppetund. Käsmus välja töötatud fotografeerimise meetod on üle kantud Lasnamäele – inimestel on lastud vabalt kaamera ees olla nende enda kodus, nagu nad on, turvalises elukeskkonnas, nende enda valitud riietuses ja väljanägemises, igasse pildistatavasse suhtutakse respekti ja sümpaatiaga.

Lasnamäe inimeste olekus puudub ometi seesmine rahu ja turvatunne, mis on väljaloetav harmoonilistel Käsmu pildidel. “Sellistes majades elatakse anonüümselt ja tihti käsitletakse ruumi väljaspool oma

korterit vaenuliku keskkonnana. Uksekel-la helisedes piilutakse läbi ukse silma ja meelsamini räägitakse tulnukaga läbi lukustatud raudukse,” kirjeldab Eve Kask elanike normatiivset käitumist.

Vaadates fotosid, arvan eristavat, millist keelt ühes või teises korteris räägitakse. Venekeelsed inimesed on fotodel enamasti poosides, millest eestikeelsed pigem hoiudusid. Näiteks füüsiline kontakt – kallistamine, käepuudutus, embamine, väike distants. See loob lausa pühalikku soojust ja *duša’d*, ühtehoidmist ja oma-pere-tunnet. Pole ju võimalik, et kaamera ees hakatakse kõike äkki näitlema. Eestlased ise peaksid seda enda puhul ilmselt näitlemiseks ja silmakirjalikkuseks. Tekib küsatus küsida, kuidas siis eestlased oma armastust ja hinge ja ühtehoidmist vastastikku tunda annavad?

Eve Kase “Kärberi 37” ongi armastuse ja soojuse väljendus eesti keeles.

Eve Kask on esinenud fotoseeriaga “Kärberi 37” kahel näitusel Saksamaal: 2004: “E.U. positive – Kunst aus dem neuen Europa”. Kuraatorid Eckhart Gillen ja Matthias Flügge. Kunstide Akadeemia, Berliin; 2005: “Subjektives im Objektiv”. (Kulturjahr der Zehn raames). Friedrich-Ebert-Stiftung, Berliin.



MAURICE BLOCH

KUHU KADUS ANTROPOLOOGIA? EHK VAJADUS "INIMLOOMUSE" JÄRELE

"Kuhu kadus antropoloogia?" küsis hiljuti minu käest ühe nimeka Ameerika ülikooli psühholingvist. Ta oli proovinud võtta ühendust oma asutuse antropoloogiaosakonnaga, et leida antropoloogi, kellega vahetada mõtteid oma peamise uurimisteema, sõnade ja mõistete suhte üle. Ta oli eeldanud, et sotsiaal- ja kultuuriantropoloogidel on selle kohta üldistavaid teooriaid või nad vähemalt küsivad üldisi küsimusi selle kohta, kuidas laste kasvatamine erinevates kultuurides ja keskkondades seab või ei sea piiranguid sellele, kuidas nad materiaalselt ja sotsiaalselt maailma kujutavad. Ta lootis saada informatsiooni eksootiliste ühiskondade ja rahvagruppide kohta, keda, ta teadis, ei tohi primitiivseteks nimetada, kuigi seda ta just silmas pidas. Ta lootis, et tema küsimus teemal, mis on vältimatu igas kultuuri üle peetavas arutelus, on samavõrd kesksel kohal kõigis kolmes distsipliinis – psühholoogias, lingvistikas ja antropoloogias, ning et see võiks olla heaks aluseks konstruktiivsele koostööle, kus kõik osapooled saaksid sõnastada ja vaidlustada teooriaid, millel nende distsipliinid rajanevad.

Ta avastas aga, et mitte keegi polnud koostööst temaga huvitatud, ning kõige

enam üllatas teda teatav vaenulikkus, mida ei ajendanud mitte üksnes vihje, nagu huvitaksid sotsiaal- ja kultuuriantropoloogid lihtsatest eksootilistest ühiskondadest, vaid märksa enamgi arusaam, nagu võiks antropolooge huvitada inimloomuse kohta käivate üldiste küsimuste formuleerimine ja neile vastamine, või et nende töö võiks üleüldse kuidagi ühilduda tema teadusalaga.

Niisuguse üldistava teoreetilise raamistiku puudumine, kus nimetatud lingvisti töö võinuks oma koha leida, ei olegi üllatav, kui vaadata, mida ülikoolides sotsiaal- või kultuuriantropoloogia nime all tehakse. Võtame näiteks uurimissuunad, mis on üles loetud California Berkeley ülikooli antropoloogiaosakonna koduleheküljel (muide, tegu ei ole sama ülikooliga, kus meie psühholingvist töötab). Olgu toodud mõned:

"*Genoomika* ja modernsuse antropoloogia, teadus ja mõistus, haridus-, õigus- ja turismiantropoloogia, toit ja energia, ruum ja keha, postsovetlik poliitikadiskursus, vägivald ja trauma ning nende poliitilised ja subjektiivsed tagajärjed, sotsiaal- ja kultuuriajalugu, (post)kolonialism, mentaalsuse [*mind*] ühiskondlik mediatsioon."

Ma ei kavatse siin kritiseerida nende

Maurice Bloch, *Where did anthropology go? Or the need for 'human nature'*. Rmt-s: M. Bloch, *Essays on cultural transmission*. Oxford; New York: Berg, 2005. © Maurice Bloch, 2005.



nimetuste taga peituvate uuringute väärtust. Tegelikult tean ma, et paljud neist on suurepärased ja huvitavad, kuid pole ime, et meie psühholingvisti palve saada antropoloogidelt mõnd sidusat teooria ei pärvinud mingit vastust. Kas niisugusel osakonnal ongi mingit ühiste küsimuste ja ühishuvide tuuma, millega omakorda võiksid kuidagi suhestuda meie psühholingvisti küsimused?

Seosetu killustumine kõikvõimalikes suundades, kus ainsaks piirajaks on rahastajate heakskiit ja haakuvus hetkel oluliseks peetavate probleemidega, teeb raskeks õigustada antropoloogiaosakondade kui tööüksuste olemasolu. Tõepoolest, sama asja üle kurtis mõni aeg enne oma surma juba Eric Wolf, ja see viiski peaaegu et antropoloogia kadumiseni Stanfordi ülikoolist.

Aga kas meil on ikka tegu lihtsalt ülikoolide funktsioneerimise siseprobleemiga, distsipliini akadeemiasisese arengu juhusliku tulemusega, järjekordse näitega teaduse sisepiiride nihkumisest ja vältimatust meelevaldsusest? Meie psühholingvisti luhtunud lootus professionaalsete antropoloogide käest juhatust saada võib ju tõesti tunduda üsna väikese kommunikatsiooniprobleemina moodsas ülikoolis, kus on lõppude lõpuks tavaline, et ühe distsipliini esindaja mõistab teise distsipliini loomust valesti.

Mina tahaksin näidata, et siin on kaalul midagi palju enam, sest eitav vastus meie psühholingvistile, kes lootis eest leida distsipliini, milliseks antropoloogiat oleks ju mõistlik pidada, ei olnud kaugeltki üks juhuslik möödarääkimine ülikoolimaailma seinte vahel.

Kuid vaatleme üht hoopis teistsugust olukorda.

Ühel õhtul 2004. aasta alguses viibisin

ma välitöödel väikeses Ranomena küla-
ses. See asub sügaval Madagaskari metsas ning on moodsatest kommunikatsiooniva-
henditest ära lõigatud ja ainult jalgsi ligipää-
setav. Istusin peaaegu täielikus pimeduses
väikeses majas, mis kuulus mind ligi kol-
mekümne aasta vältel mitmetel välitöödel
võõrustanud perekonnale. Õhtusöök oli
söödud ja tuli kustunud. See oli üks neist
vähestest hetkedest, mil puhatakse ja mõ-
tiskletakse, ja minagi võtsin vestlusest vabalt
osa. Jutt läks ruttu, nagu tihti juhtub, filo-
soofiliseks, kuigi oli alanud vähem üldiste
teemadega. Oli matkitud, meenutatud ja
tõgatud hiigelsuure ja kultuuriliselt mitme-
kesise Madagaskari teiste etniliste gruppide
aktsente ja sõnavara. Külaelanikud, vähe-
malt mehed, on keelelise ja kultuurilise
mitmekesisuse eksperdid, sest noorte ja
hakkajatena käivad nad töö saare eri piir-
kondades, töötades kuude kaupa puuraidu-
rite või puuseppadena tihti India eri osadest
pärit kaupmeeste palgal. Pärast lõbusate
lookeste rääkimist reisidel täheldatud kee-
leerinevuste kohta võttis vestlus kiiresti
teoreetilise pöörde. Kui inimesed kasu-
tavad erinevaid sõnu, kas nad mõistavad
tähistatavat nähtust siis erinevalt või ühtmoo-
di? Kui me oleme kõik omavahel sugula-
sed, kuidas need erinevused siis tekkisid?
Kas inimesed, kes räägivad keeli, mis oma-
vahel suguluses ei ole, on ka fundamentaal-
selt isesugused moraalsed olendid? Ja kui
asi on nii, nagu mõned väitsid, siis kas seda
just õpitud keele pärast või on keel hoopiski
mingi sügavama põhjuse väljendus? Selle-
le probleemile lähenemiseks pakkusid arut-
lejad välja mõttemängu. Kuidas on lugu
nende malagasside lastega, kes on Prantsus-
maale emigreerunud ja räägivad ainult

BLOCH 65



prantsuse keelt? Kas on nad ühiskondlikult moraalselt, mõtte- ja töötamisviisilt ning emotsioonidelt üldse malagassid? Kas nende nahk on valgem kui nende vanematel? Ja kui ei, nagu kõik viimaks näisid nõustuvat, siis kas tagasi Madagaskarile tulles tähendab nende tume nahk ka seda, et nad õpiksid malagassi keele kergemini selgeks kui näiteks mina või eurooplaste lapsed? Küsimust selle kohta, mis on õpitud ja mis kaasa sünninud, formuleeriti ja reformuleeriti niisiis mitmel, tihti täiesti abstraktsel kujul.

Seminar jätkus.

Kui leidub nii palju variatsioone ja vaheldusrikkus on nii suur, kas võib siis väita, et inimesed on üks liik või on neid hoopis mitu? Kas rassi- ja kultuurivahed on järsud või on tegu pigem mingi kontiinumiga? Kui me kuulume kõik ühte perre ja mõtleme sügavas sisimas kõik ühtmoodi, siis kuidas on eri inimrühmade ajalood olnud nii erinevad ja kuidas on tekkinud nii suured erinevused tehnika-alastes teadmistes ja jõukuses? Miks meretagused inimesed, keda Ranomena rahvas kaldus pidama kõiki ühesugusteks, kogu aeg sõdivad, samal ajal kui nemad, vastupidi, on nii rahumeelsed? Ja kui on ainult üks Jumal (tegu oli katoliikliku külaga), kuidas saab siis maailmas olla selliseid rahvaid nagu hindud, kes teevad midagi nii eksootilist ja mõeldamatut, nagu on oma surnute põletamine?

Need küsimused märkisin ma üles kõigest ühe õhtu jooksul, kuid sellised ja teised sarnased küsimused on Ranomena vaimu teada-tuntud osa. Inimesed vaidlevad omavahel neil teemadel, ükskõik kas ma olen seal või mitte. Aga kuna ma olin parajasti seal ja Ranomena külaelanikel oli juba pärast suurt selgitamist tekkinud mingi aim

sellest, missugust eriala ma õpetan, pöördusid nad eksperthinnangu saamiseks minu poole. Lõppude lõpuks, nagu nad mulle tihti ütlevad, olen mina ju näinud ja lugenud palju rohkematest ja erinevamatest inimestest maailmas kui nemad, olen uurinud kaua ja hoolega ning saanud teadmisi paljudelt teiselt tarkadelt inimestelt, kes on olnud minu õpetajad. Niisiis, mida oli minul nende oluliste küsimuste kohta öelda? Hüva, ma vastasin nii hästi, kui suutsin. Kuid neile meeldivatele ja huvitavatele õhtutele tagasi mõteldes rabab mind kõige enam see, et hoolimata koolihariduse puudumisest lähenesid need külaelanikud antropoloogidele teemadele samade küsimustega, nagu me eeldame ükskõik kellelt, kes pöördub meie distsipliini poole näiteks Suurbritannias, olgu siis tegu tudengite, erialase kirjanduse lugejate või teiste erialade esindajatega. Tõepoolest, nagu juba märkasite, esitas psühholingvist inimestele, kes nimetavad end antropoloogideks, täpselt sama küsimuse mis malagassi külaelanikudki.

Nende lookeste kaudu tahan ma rõhutada, et niisuguse eriala järele nagu antropoloogia on olemas lai ja ehk isegi üldinimlik nõudmine ning seda olenemata kultuurist, haridustasemest ja teadustraditsioonidest. Inimesed küsivad nimetatud küsimusi antropoloogidelt, sest just antropoloogia näib olevat eriala, mis võiks pakkuda vastuseid. Just Ranomena külaelanike esitatud küsimustele vastuste saamiseks lähevad inimesed Suurbritannias või ükskõik kus mujal õppima antropoloogiat.

Aga kui Ranomena külaelanikud oleksid tõepoolest astunud sisse ülikoolimaailma, kas neid oleks siis tabanud samasugune pettumus nagu meie psühholingvisti? Tõe-



näoliselt jah. Ja mõistmaks, kuidas ja miks on asjad nii kaugele jõudnud, püüan ma anda äärmiselt lühikese ülevaate meie distsipliini akadeemilisest ajaloost. Ülevaate, mis paratamatult on jämedalt lihtsustav ning mis mitmeid vastuvoolusid ja keeriseid arvesse ei võta. Ma tahan mõista, kuidas ja miks on niisugune antropoloogia, mida inimesed otsivad, antropoloogiaosakondades haruldaseks muutunud. Ja tahan väita, et just selle puudumine teeb interdistsiplinaarse koostöö ja distsiiplinaarse sidususe võimatuks.

19. sajandi lõpul ilmus rida äärmiselt mõjukaid antropoloogia-alaseid teoseid. Nende eesmärgiks oli anda evolutsiooniseaduste varal üldine ülevaade inimkonna ajaloost. Inimese ajaloos põhjustajatenähti inimeste üldisi omadusi, seega oli ajalugu paratamatu ja lineaarne. Sedalaadi raamatud polnud iseenesest midagi uut, kuid uus oli see, et nende üldülevaadete taustaks oli teaduslik uurimisprogramm, mille eesmärk oli koguda empiirilist materjali erinevate teooriate tõestuseks. Selle õigustusega loodi ülikoolides antropoloogia õppetool ja viimaks terveid osakondi paljudes Euroopa ja Ameerika riikides, nii käis see ka Londoni Majanduskoolis.

See distsipliin pidi looma silla, mis ühendaks zoologia uuritavat elusorganismide ajalugu kuni *Homo sapiensi* ilmumiseni, ning inimkonna ajalugu kuni kirja leiutamiseni, kust ajaloolased pidid teatepulga üle võtma. Töendeid selles ajavahe-
mikus juhtunu kohta tuli leida nn neljaväljalise lähenemisega, mis on säilinud paljudes Ühendriikide antropoloogiateaduskondades. Need neli välja olid arheoloogia, bioloogiline antropoloogia, lingvistika ja see, mil-

lest sai viimaks sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia.

Sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia roll selles skeemis oli primitiivseid rahvaid uurides anda informatsiooni inimkonna ajaloo rekonstrueerimiseks. Nimetatud rahvad olid uurimisväärsed ühe levinud ja fundamentaalse eelduse tõttu: erinevad inimkonna grupid liiguvad edasi ühest faasist teise mööda üht paratamatut progressi joont. Seda edasiliikumist ajendavaks jõuks on olnud tehnoloogilised või intellektuaalsed saavutused, kuid kõik see järgib ühise inimloomuse sisemist potentsiaali. Poliitikat, sugulussüsteeme, religiooni, moraali ja kõike muud puudutav rännumarsruut on seega universaalne, varieerub ainult see, kui kaugele eri rühmad on oma teel jõudnud. Siit järeldus, et kui kaasajast leiti rahvas, kes harrastas teatud tüüpi primitiivset eluviisi, näiteks küttimist-korilust, siis selle poliitilise korralduse, sugulussüsteemide, religiooni jms uurimine pidi andma informatsiooni meie kaugete esivanemate poliitika, sugulussüsteemide, religiooni ja moraali kohta ajal, mil nemad olid sedasama ühtainsamat teed käies jõudnud samasse punkti. Nõnda sai antropoloogiateadus selgitada meie esivanemate elu mittemateriaalseid aspekte, samal ajal kui arheoloogia avastas kõigest järk-järgult nende materiaalsed esiajalugu.

Enamik tollaseid antropoloogilisi uurimusi jagas seda üldist meetodit, kuid mõistagi polnud selle abil saadud andmed sugugi ühesed ja seetõttu tekkis inimkonna esiajaloo kohta rida võistlevaid käsitlusi. Ometi iseloomustas kõiki neid hämmastav usk selle distsipliini ja tema meetodite suutlikkuse täita enda ette seatud hiigelprogrammi. Neid teooriaid nimetatakse tavaliselt

BLOCH 67



evolutsionistlikeks või täpsemalt ühejoonelisel evolutsionistlikeks teooriateks ja nad põhinevad suuresti läbimõtlematul ja lihtsal arusaamal inimloomusest, mida see uus distsipliin pidi üksikasjalikumalt “välja joonistama”.

Kõnealust perioodi võib nimetada antropoloogiale alusepanijate ajajärguks. Sel ajal loodi korrastatud pilt inimkonna ajaloost ning kultuurilisest ja sotsiaalsest varieeruvusest. Just sellepärast oligi see mitmes suhtes antropoloogia populaarsuse ja edu kõrgaeg.

Järelikult võib kõike järgnenut käsitleda antropoloogia loojanguna. Tegelikult saab evolutsionistliku valguse tuhmumist kirjeldada kaht moodi. Esimene seostub selle enesekindla perioodi mainega antropoloogide ja teine laiemal avalikkuse silmis.

Üsna varsti pärast evolutsionistliku antropoloogia tekkimist langes ta ühe ilmselge ja fundamentaalse kriitika ohvriks, mis võttis väga erinevaid vorme, kuid rajanes alati ühel põhiväitel. Seda nimetatakse tavaliselt difusiooniteooriaks. Kasutan nimetatud terminit siin palju laiemalt, kui seda tavaliselt tehakse, rõhutamaks asjaolu, et pinnapealsetest erinevustest hoolimata on siiski tegu sama asjaga. Seetõttu hõlman ma “difusionismi”-termini alla ka Geertzi kultuurikesksuse ja “postmodernismi”, mis rajanevad kõik samal eeldusel. Difusionismi peamine mõte ja põhiline vastuväide evolutsionistlikule antropoloogiale on selles, et inimkultuur ei kulge mööda ettemääratud rada, läbides kindlas järjekorras kindlaksmääratud arvu faase. Nimelt on inimestel võime üks teiselt õppida ja omandatud tunnuseid kommunikatsiooni teel üksteisele edasi anda. See võimaldab neil teiste õpitut ja neile eda-

si antut muuta, teisendada, kombineerida ja edasi arendada. Järelikult võib täiesti põhjendatult, ehkki pisut lihtsakoeliselt väita, et inimesed saavad selleks, kes nad on, suurel määral tänu inimestevahelistele kontaktidele ja seega lõppkokkuvõttes ajaloolle, mitte aga tänu oma “loomusele”. Difusionistide jaoks ei seleta ajalugu mitte inimeste fundamentaalsed loomumomadused, vaid juhused – meie kunagised või praegused kokkupuuted. Erinevalt loomadest, kelle puhul kehtivad evolutsiooniseadused ja kelle elu on pikemas perspektiivis määratud nende bioloogiliste omadustega, määravad inimestest hoopis teised inimesed; teisisõnu, neid määrab nende kultuur.

Keskendumisel inimeste võimele informatsiooni jälgendada ja laenata ning seda siis mittegeneetiliste vahenditega teistele edasi anda on väga kaugeleulatuvad järeldused. Just see teeb kultuuri võimalikuks. Kuna inimesed laenavad üksteiselt kultuuritunnuseid, siis saavad nad teistelt indiviididelt saadud tükke ja tükikesi individuaalselt kombineerida. Siit järeldub, et pole olemas looduslikult distinktsed sotsiaalsed või kultuurigruppe, hõime, rahvaid jne. Ja kuna need kombinatsioonid võivad saada alguse ükskõik kust, ükskõik kellest ja ükskõik mis järjekorras, siis pole olemas ka üldisi ja ennustatavaid ajalooseadusi. Erinevalt teistest loomadest võivad inimesed omandatud tunnuseid üksteisele põlvkonnaüleselt või -siselt edasi anda ja see teeb kultuuriajaloo segaseks, korrapäraseks ja lõpmata keeruliseks puntraks, mis erineb väga suurel määral sellest selgest ja korrapärasest edasikulgemisest, mida nägid ette evolutsionistid. Ja kuna minevik on segane ja kindla suunata võrk, siis on seda ka tu-



levik, ning seega ei saa tulevikku ennustada. Niisiis tundub, et üht inimliigi fundamentaalset aspekti rõhutades tegi difusionistlik teooria samal ajal vastupidist – kõrvaldas ajaloosündmusi määrava allika kohalt inimese siseloomuse ning asendas selle väliste teguritega. Justkui inimeste võime suhelda ja õpitut teistele edasi anda muutnuks kõik tema sisemised loomumadused inimajaloo uurimise seisukohalt kõrvaliseks. Seda vaatepunkti esindab hästi üks Geertzi ebatüüpiliselt tige ja sarkastiline loeng “Antianti-relativism”.¹

Seega näis, et difusionism põrmustas antropoloogia algse ambitsiooni seletada inimajaloos toimunut paratamatu evolutsioonilise jadaga. Mitte ühelgi hilisemal teoreetilisel kriitikal pole olnud niisugust mõju. Tõepoolest, difusionismi põhiline lähtepunkt oli nii fundamentaalne, et seda on sest ajast peale lihtsalt mitmes vormis üha uuesti üle korratud. Sotsiaalteaduslik jutt “konstrueerimisest” on üks difusionismi formuleeringuid ja mõlemat ideed ümbritseb üks ja seesama mürgiaur.² Konkreetsemalt: “indiviidi või isiku konstrueerimise” rõhutamine on hea näide sellest, kuhu difusionism meid alati viib – tänu teatavale teoreetilisele libastumisele, millel ma lähemalt peatun. Ikka ja jälle mainitakse niisuguste autorite töid nagu Weber, Durkheim, Dumont, Foucault jpt, et “rebida maha mask” “lääne indiviidi” mõiste ajalooliselt spetsiifiliselt – ja järeldatakse siit ekslikult, et inimeste üldistav uurimine on kaotanud teoreetilise õigustuse.

Antropoloogia algas eeldusest, et inim-

ajalugu võib kirjutada otsekui inimeste looduslugu, justkui me oleksime tavalised loomad, kelle käitumist juhivad samasugused looduseadused nagu teisi eluvorme. Rõhu asetamine kultuurile kui konstitutiivse suhtluse saadusele ning ennustamatute ajalooliste eripärade tekitajale tähendanuks justkui selle eelduse täielikku eitust. Inimajaloo ühejoonelise evolutsiooni teooria jäeti niisiis igati põhjendatult kõrvale ja selle asemel võeti vaikimisi omaks täpselt vastupidine vaateviis, mis kujutab inimesi lõpmatult varieeruvate olenditena, kes on täielikult konstrueeritud lugematute kommunikatsioonijuhuste tulemusena. Vanu dihhotoomiaid meenutaval viisil hakati loomi pidama olenditeks, kelle on konstrueerinud loodus, ja inimesi olenditeks, keda konstrueerib nende vabastatud mõistus. Neid sõnu ümbritsev mõttelaiskus viis ja viib siiani ajast ja arust debattideni natuuri ja kultuuri üle, sest need võivad tähendada lihtsalt seda, et kõik inimesed tegutsevad ja elavad maailmas kultuurist mõjutatud representatsioonide vahendusel, mis on ju täiesti ilmselge ja vaieldamatu, või siis seda, et need “konstruktsioonid” võimaldavad inimestel “konstrueerida” maailma, justkui oleks see vormitu plastiliin, mida saab haarata mõistusega, mis on võimeline käsitama mis tahes vana representatsiooni – ja seda positsiooni oleks lähemal uurimisel võimatu kaitsta.

Niisuguses ähmases udus on difusionism/konstruktsionism aga hakanud tähendama seda, et antropoloogia ei saagi inimloomust enam uurida, sest seda ei ole olemas. Sel juhul saavad sotsiaal- ja kultuuri-

¹ G. G e e r t z, Anti Anti-Relativism. American Anthropologist 1984, kd 86, lk 263–278.

² I. H a c k i n g, The Social Construction of What? Cambridge (Mass.), 1999.



antropoloogia, nii nagu ajalugugi, olla vaid ühest või teisest asjast jutustavate lookeste kogumiks. Millekski niisuguseks on antropoloogia kokkuvõttes ka muutunud ja selle tulemusena ongi sündinud too Berkeley antropoloogiaosakonna uurimisteamade heterogeenne loetelu. Praeguses olukorras paistab niisiis, et evolutsionismist on loobutud ja difusionism on võitnud, võttes antropoloogialt selle ainsa fookuse, mis tal olla võiks: olla teadus inimestest.

Seda illustreerib hästi viis, kuidas antropoloogiat praegu õpetatakse. Karikeerimisega riskides väidaksin, et antropoloogiakursusi, olgu sissejuhatavaid või spetsialiseeritud, iseloomustab järgmine üldstruktuur. Kursus algab ajaloolise osaga, kus selgitatakse esimeste antropoloogide üldisi teooriaid. Need võivad olla ammused teerajajad, nagu Boas, Durkheim, Westermarck või Morgan, või tõenäolisemalt veidi uuemad antropoloogid, nagu Mauss, Radcliffe-Brown, Malinowski, Van Wouden või Lévi-Strauss. Seejärel osutatakse tavaliselt etnograafiliste näidete varal nende teooriate vigadele ja sellega asi piirdubki. Seega jäetakse üliõpilastele tunne, et aine kohta üldiselt pole midagi suuremat öelda. Nad vabanevad kursuse käigus mõnest eksitavast illusioonist, mis on ju väga tore; kuid vähem tore on see, et nad õpivad, nagu oleks neid ajaloolisi tegelasi kannustanud üldistamis-
püüe juba iseenesest vaele. Jääb mulje, nagu nõuaks heaks antropoloogiks saamine loobumist küsimustest, mida esitasid Ranomena külaelanikud ja meie psühholingvist.

See negatiivne hoiak ei tulene üksnes antropoloogia akadeemiasisesest arengust. See tuleneb ka varasemate evolutsiooniteoori-

ate mitteakadeemilisest reputatsioonist.

Ideed ja käsitlused, mis esitavad ühejoonelise skeemi inimühiskondade evolutsioonist, mis läbib kindlaksmääratud arvu etappe, on märksa vanemad kui evolutsionism akadeemilises antropoloogias. Arvatavasti osalt seetõttu, et antropoloogiale alusepanijate tööd olid nii täpses kooskõlas oma aja vaimuga, avaldasid nad erakordset mõju oma kaasaegsetele, kuigi sageli kaudselt, niisuguste autorite vahendusel nagu Freud, Marx ning mitmed mõjukad kirjandus- ja kunstitegelased nagu T. S. Eliot, Graves ja Breton. 19. sajandi lõpp ja 20. sajandi algus oli seega ajajärk, mil antropoloogial kui akadeemilisel erialal (ja väga noorel erialal) oli kaasaegsele vaimuelule määratu mõju. Kui jätta välja mõned üksikud momendid, mis on üldtendentsile lühikest aega vastu seisnud, siis on tänapäeva antropoloogia üldine mõju järjest kahanenud. Uuemate antropoloogide töödel, eriti pärast 1950. aastaid ilmunuil, on olnud väga väike mõju kaasaja peamistele intellektuaalsetele vooludele (kui mitte arvestada Margaret Meadi seksialaseid ja Lévi-Straussi strukturalistlikke töid).

Kuid antropoloogia rajajate mõjukus on häirimatult säilinud väljaspool antropoloogiaosakondi, imbudes mitmel kujul sellesse üldisse kultuuri, mis meid ümbritseb. Evolutsionistlike antropoloogide vaateviisiga väga sarnane idee ühiskondade, kommete, seaduste, religioonide ja kõlbluste evolutsioonilisest järgnevusest on endiselt meiega, kuigi poliitilise korrektsuse nimel seda mõnikord veidi maskeeritakse. Vähesed inimesed võpatavad selliste märkuste peale nagu “niisugust julmust on eriti šokeeriv kohata 20. sajandil ja arenenud riigis”.



Veelgi üllatavam on fakt, et Tylori, Morgani, Frazeri jt niisuguste autorite raamatuid, mida omal ajal müüdi märksa rohkem kui ükskõik missugust tänapäevast antropoloogiateost, trükitakse järjest juurde ja loetakse palju, ehkki mitte antropoloogiaosakondades. Põhjust, miks need autorid on jätkuvalt nii mõjukad ja nende järglased mitte, ei ole raske leida. Varasemad autorid andsid – olgu pealegi et vastuvõetamatuid – vastuseid küsimustele, mida esitavad malagassi külaelanikud ja meie kolleegid teistelt erialadelt, samal ajal kui tänapäevast antropoloogidel ei ole nende kohta midagi ütelda.

Tõsiasi, et elukutselised antropoloogid elavad maailmas, kus endiselt domineerivad nende poolt aegunuks peetud seletavad teooriad ja nende enda hääled on vaevu kuuldavad, võimendab nende õpetuse negatiivset tendentsi. Igal aastal seisavad antropoloogid ülikoolides silmitsi uute üliõpilaspõlvkondadega, kes on või kes arvatakse olevat – teadlikult või ebateadlikult – omaks võtnud evolutsionistlikud teooriad. Professionaalid kujutavad seega antropoloogia õpetamist sageli ette kui lõputut võitlust eksiõpetuste vastu, mis on omane uustulnukatele ja mis iroonilisel moel on saanud algust või julgustust nende oma distsipliini rajajatelt.

Kuid haridusmaastikul leidub veel üks element, mis antropoloogiat mõjutab ja samas suunas edasi tõukab.

Lisaks üldmuljele, et püüde formuleerida üldistavaid teooriaid on halb ja aegunud komme, kumab antropoloogia õpetamisest läbi ka üks teine vali ja selge sõnum. Üks väga pahadest asjadest, mida esimesed antropoloogid olevat teinud, olnuvat omaen-

da väärtuste asetamine teiste kultuuride väärtustest kõrgemale, mistõttu nad mõistnud evolutsiooniprotsessi kui paratamatut edasiliikumist niisugusteks inimesteks saamise suunas nagu nemad ise ja niisuguste ühiskonnatüüpide poole nagu nende oma ühiskonnad. Seetõttu pidanud nad selliseid inimesi, kes neist kõige enam erinesid, ühtlasi kõige madalamal tasemel asuvateks algelisteks primitiivrahvasteks. Sellist hoiakut nimetatakse etnotsentrismiks ja see on väga paha. Niisugune sõnum leiab kerget ja soodsat vastuvõttu tudengite seas, kes kalduvad valima antropoloogiat ning on pärit maailmast, kus rassismi- ja ebatolerantsusepahed on olnud liigagi ilmsed.

Kuid niisugune hukkamõiste vahi pole kaugeltki probleemivaba. Lähemal uurimisel näeme, kuidas sellisesse etnotsentrismi mõistesse on kahtlasel kombel kokku segatud väga mitmesuguseid elemente. Süüdisus, et evolutsionistlikud antropoloogid oleval tundnud mingit rõõmu nende rahvaste alaväärsusest, keda arvasid heaks nimetada primitiivseteks, on anakronistlik, ebaõiglane ja iroonilisel moel ka etnotsentriline, sest ei võta arvesse tollast konteksti ja keelt. Näiteks briti antropoloogia rajaja Tylor osales väga aktiivselt orjandusvastases liikumises ja ameerika antropoloogia rajaja Morgan kaitses indiaanlaste õigusi. Õigupoolest on antropoloogia rajajate tegelik poliitiline aktiivsus teravas kontrastis selle puudumisega paljude tänapäeva antropoloogide puhul, kes valjusti evolutsionismi hukka mõistavad.

Etnotsentrismi mõistega seostub ka hoiatus mitte vaadata teiste kultuuride esindajaid läbi omaenda väärtuste prisma. Siin tuleks aga eristada kaht elementi. Esimene on

BLOCH 71



metodoloogiline idee. Antropoloogide tööd suunab nõue, et millegi tõlgendamisel tuleb võimalikult palju pingutada kujutlusvõimet. Teiste mõistmiseks me peame püüdma neid näha otsekui nende enda vaatepunktist. Vähesed vaidleksid niisuguse hoiaku kasulikkuse vastu. Kuid sellega on tihedalt põimunud ka arusaam, nagu ei eeldaks etnotsentrismi vältimine mitte üksnes kriitilise hoiaku ajutist peatamist, vaid nagu oleks tegu lausa absoluutse nõudega, et me ei tohi mitte kunagi teisi hinnata või nende üle kohut mõista meie enda kultuuri kategooriate või standardite või üleüldse mingite standardite alusel. Niisugune nõue viib vältimatult moraalse ja kognitiivse relativismini.

Edasi keskenduksingi kognitiivse relativismiga seotud teoreetilistele või ehk pigem retoorilistele probleemidele. Kognitiivne relativism võetakse tihtipeale omaks ilma suurema teoreetilise analüüsita, sest see põhineb instinktiivsel reaktsioonil igasuguste üldistamisrüüete vastu. Üldistusi peetakse lihtsalt teatud ajal teatud kohas viibinud etnograafi kultuurikonfiguratsiooni saaduseks. Selle demonstreerimine pakub meie eriala esindajatele suurt rahuldust, sest näitab antropoloogide üleolekut lihtinimestest. Näidatakse, et see, mida viimased peavad põhiolemuselt loomulikuks, on rajatud kõigest ühe ainulaadse koha ainulaadse ajalookonjunktuuri liivale.

Pole kahtlust, et selline teooriakriitika, eriti sotsiaalteaduste teooriate kriitika, on üks antropoloogide peamisi panuseid teadusesse. Kuid säärane positsioon võib kergesti üle minna märksa radikaalsemaks

väiteks, nagu oleks igasugune üldistus, mis peab ju paratamatult kasutama mõnd välist üldistamist, alati õigustamatu, sest jäävat *alati* pelgalt antropoloogi mõtteviisi projektsiooniks. See toob vältimatult kaasa mõtte, et antropoloogia kui üldistav teadus inimestest on kõigest ühe konkreetse kultuuri illusioon, või teisisõnu: näidatakse, et isegi ideegi inimestest kui uurimisainest on “etnotsentriline”.

Nii leiamegi end praegusest naeruväärsest olukorrast. Kui küsitaks “Kas kõigile inimestele ühine inimloomus on olemas?”, siis enamik inimesi vastaks kõhklemata jaatavalt, kuigi nad võivad küsimust ennast üpris tobedaks pidada. Teisalt aga on antropoloogidel kange tahtmine vastata eitavalt, kuid seda sõندانماتا poevad nad lihtsalt peitu. Võib-olla on piinlikkusetunde põhjuseks osalt ka see, et otsene eituse ning samas kuulumine antropoloogiaosakonda annab järeltuleks üleskutse oma töökoht likvideerida.

Muidugi ei ole inimkonna ühtsuse eitamine antropoloogias midagi uut. Selle seisukoha varasemad pooldajad ehk nn põlügenistid väitsid 19. sajandil, et inimkond koosneb liikidest, mis ei ole omavahel suguluses, ning pooldasid seetõttu orjapidamist ja jahipidamist Austraalia aborigeenidele nagu metsloomadele.³ Sedasorti eelkäijaid tänapäeva antiantirelativistid nüüd vaevalt endale sooviksid.

Inimloomuse mõiste vargne hülgamine õpetamisdialektika etnotsentrismi-vaenus moodustab ohtliku kombinatsiooni selle negatiivse hoiakuga, mille on tekitanud distsipliini ajalugu. Seega võimendavad need

³ G. S t o c k i n g, Victorian Anthropology. London, 1987.



kaks elementi omal hämaral moel teineteist ja tekitavadki olukorra, mida kirjeldasin kirjutise alguses: kui antropoloogidele esitada sedalaadi küsimusi, nagu küsis meie psühholingvist, siis vastata üritamise asemel taanduvad nad vaikseteks, oma õiguses veendunud mossitajateks.

Küsitajatele, olgu nendeks siis kolleegid ülikoolist või malagassi külaelanikud, niisugune hoiak mõistagi soovitud muljet ei avalda. Nii lähevadki nad lihtsalt mujale oma antropoloogilistele küsimustele vastust otsima. Ja vastuseid on palju – mitmesuguse erialase taustaga autorite töödes, keda ma lihtsuse mõttes nimetan siinkohal uusevolutsionistideks. Kui mainida vaid mõnda kuulsamat, siis on nende seas sugulussüsteeme selgitav zooloog Richard Dawkins, kirjandusteadlane René Girard, kes seletab religiooni tekkimist, psühholingvist Stephen Pinker, kes käsitleb totemismi, ja teadusajakirjanik Matt Ridley, kes tegeleb intsesti teemaga.⁴ Nende tööde mõju tuleb selgelt välja raamatute müügiarvust, mis vastandub selgesti mu kolleegide ja mu enda tööde läbimüügile. Nende raamatuid on müüdud sadu tuhandeid. Teisisõnu: neil on samasugune levik nagu Tylori, Frazeri ja Morgani töödel ja tõenäoliselt ka sarnane mõju. Põhjust pole raske tuvastada: nad tunduvad pakkuvat vastuseid antropoloogianäljase avalikkuse üha korduvatele küsimustele. Vastus küsimusele “Kuhu kadus antropoloogia?” kõlab seega järgmiselt: väljaspool sotsiaalteadusi asuvatesse distsipliinidesse, kus tal läheb väga hästi. Samal ajal üritavad inim-

loomuse-ankru hüljanud sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia osakonnad korjata üles mis tahes teemasid (mida sageli on teistes teaduskondades juba põhjalikult uuritud), kui nendega vaid annab lühikeses perspektiivis tudengitele ja rahastajatele meele järele olla.

Tasub küsida, milline on professionaalsete antropoloogide reaktsioon võistlejatele, kes paistavad olevat antropoloogia tuuma üle võtnud. Kuid reaktsioon puudub. Uusevolutsionistlikke teooriaid koheldakse niisuguse halvaksapanuga, et tundub, nagu nende olemasolust ei teatakski. Seega näib, nagu poleks enamik mu antropoloogidest kolleege kunagi kuulnud Dawkinsi käsitusest kultuuri loomuse kohta ega sõnast “meem”, mille ta on selle väljendamiseks loonud – või kui nad ka kuulnud oleksid, siis ei tea nad selle tähendust. Ja seda ajal, mil selle sõna Google’isse sisestamine annab 1 280 000 vastust.

Asi pole ainult selles, et antropoloogid ei kirjuta niisuguseid käsitlusi nagu Pinker ja Dawkins – paistab ka, et neil pole nende kohta mitte midagi öelda. Nad on kaklustest taandunud ja produtseerivad tohutul hulgal uurimusi ühest ja teisest, nii häid kui halbu, mida ei kannusta aga mingi juhtumõte ega sidusa teadmistekogumi ülesehitamise püüd. Paistab, nagu peaksid nad distsipliinivälise antropoloogia seisukohti millekski niivõrd madalaks, et ei taha isegi selle olemasolu tunnistada.

Antropoloogide halvakspanu ei tulene üksnes ülbusest, vaid ka tundest, et seda kõike on varem juba nähtud. Tõepoolest,

⁴ R. D a w k i n s, *The Selfish Gene*. Oxford, 1976; R. G i r a r d, *La Violence et le sacré*. Paris, 1972; S. P i n k e r, *The Blank State*. London, 2002; M. R i d l e y, *Nature Via Culture*. London, 2003.



uusevolutsionistide töid lugedes kohtame tavaliselt täpselt samu probleeme, mida antropoloogid terve 20. sajandi vältel on oma distsipliini rajajate töödes paljastanud ja hukka mõistnud. Sest nende autorite töödes me satume näiteks vana ja läbimõtlemata eelduse peale, nagu oleksid lihtsat tehnoloogiat kasutavad tänapäeva rahvad varasemate aegade fossiilid; nagu moodustaksid inimgrupid distinktsiivseid empiirilisi üksusi; nagu leiduks tehnoloogia ja näiteks esivanematekultuse vahel ilmselgeid ja paratamatuid seoseid.

Kõige fundamentaalsemana püsib aga eeldus, et inimloomuse sisemisi tunnuseid saab otseselt kasutada spetsiifiliste kultuuride ja ajalugude seletamiseks. See meenutab veidi olukorda, kus keegi teeks ettepaneku seletada Londoni liikluskorraldust sisepelemismootori talituse kaudu. Need autorid tihtipeale lihtsalt kordavad vanu evolutsioniste, kuigi mõnikord kohandatakse oma positsiooni, andes teatava rolli ka konkreetsele kultuurile ja ajaloolistele olukordadele. Kuid lõpuks kujutatakse neid unikaalseid omadusi ikkagi pelgalt millegi pindmisena, mille all on peidus muutumatu ja muutmatu universaalne baas. Tänapäeva antropoloogid reageerivad sellele antud juhul igati õigustatud difusionistlike ideede kordamisega. Mõnikord tundub, nagu me oleksime mõistetud lõpmatult kordama üht ja sama vastasseisu kahe suguste teooriate vahel, millest ühed põhinevad vastuvõetamatutel ja tihti pealiskaudsetel arusaamadest inimloomusest, mida sellegipoolest kuulda võetakse, ja teised on mitte-teooriad, mis ei taha suurt midagi ütelda ja mida seetõttu ka ignoreeritakse.

Aga kas see ummikseis on tõesti parata-

matu? Minu arust mitte ja esimese sammu-na sellest lõputa paigaltammumisest vabanemiseks tuleks märkida, et viis, kuidas difusionistliku/evolutsionistliku dihhotoomiat seni tõlgendatakse, kannab endaga kaasas üht üpris tarbetut koormat. Usutakse, et evolutsionistid mõistavad inimloomust tingimata deterministliku Prokrustese sängina, mis muudab partikularistliku ajaloo kas võimatuks või pinnapealseks ja ebaoluliseks. Difusionistid räägivad, nagu peaksid nad asendama evolutsionistliku determinismi niisuguste mittemateriaalsete ja kehatute nähtustega nagu kultuuritunnused ja viimasel ajal ka sümbolid, representatsioonid ja dialoogid. Difusionistlik reaktsioon ühendab seega endas sügavat mõtet inimeste loomusest – mõtet, et niisugusest suhtlusvõimega ajast nagu *Homo sapiens*l peavad tulenema revolutsioonilised ajaloolised tagajärjed – ning hoopis teistsugust, isegi lausa vastandlikku, sageli täiesti läbimõtlematut filosoofilist hüpet materialismist kõige puhtamasse idealismi. Idealismi, mis ei luba liginedagi küsimustele nagu “Mis on inimestele iseloomulik?”. Just niisugune idealism ja sellest tulenev keeldumine tunnistada meie uurimisala baasi viivad esiteks meie teadusala seosetusele ja teiseks võimetusele teha koostööd teiste distsipliinidega, mis ei häbene uurida nähtust nimega *Homo sapiens*.

Asja tuum on tegelikult võrdlemisi lihtne. On hädavajalik, et difusionistide kombel tähtsustataks seda, mis järeldub inimeste järjepidevast muutumisest keerukas ja kumulatiivses ühiskondlik-ajaloolises protsessis, mida oleks kõige parem mõista kompleksse kommunikatsioonina. Ja et me seetõttu mõistaksime, et inimese ajalugu ei saa



vaadelda ükskord alatiseks ette antud potentsiaali teostumisenä, mis eeldab vältimatult ühejoonelisust ja ennustatavust. Kuid sama hädavajalik on, et tolle inimeste kohta käiva tähtsa tõsiasja mõistmine ei viiks meid läbimõtlematult olukorda, kus inimeste kehad, meel ja maailm, milles need eksisteerivad, haihtuvad.

Siin võiks meid aidata kolmandat tüüpi lähenemisviisi, mis pole küll nii fundamentaalne nagu evolutsionism ja difusionism, kuigi on vahel ka selliseks pürginud. Seda lähtekohta oleks parem pidada teooria potentsiaaliga meetodiks kui päris teooriaks. Ma nimetan seda lähenemisviisi funktsionalismiks, kuid jällegi, nagu evolutsionismi ja difusionismi puhul, kasutan seda sõna laiemas ja mõnevõrra teistsuguses tähenduses kui tavaliselt. Funktsionalism ei ole sageli väärilist tähelepanu pälvinud, osalt seetõttu, et teda on teooriates nii kohmakalt ja erineval viisil esitatud. Ma tunnustan ja aktsepteerin ka seda palju korratud ja liigagi tuttavat kriitikat, mida on pälvinud end funktsionalistideks nimetanud antropoloogide – Radcliffe-Browni ja Malinowski – teooriad. See kriitika kehtib aga ainult äärmuslike formuleeringute kohta, mis pole tegeliku uurimistöö seisukohalt kunagi kuigi tähtsad olnud.

Funktsionalismi all mõistan ma eelkõige vaateviisi, et kultuur eksisteerib tegelike inimeste eluprotsessis, spetsiifilistes paikades, osana laiemast ökoloogilisest eluprotsessist – kultuur pole mingisugune tunnuste, uskumuste, sümbolite, representatsioonide jne kehatu süsteem. Pole juhuslik, et niisugune seisukoht arenes välja käsikäes pikaajaliste välitööde tähtsuse rõhutamisega ja on koos nende hääbumisega ka ise taandu-

nud. Sest väljaspool konkreetseid ja lähedalt vaadeldavaid juhtumeid on väga raske pida silmas eluprotsesside “kehastumist” (kui kasutada seda üpris eksitavat väljendit). Niisugune hoiak nõuab niisiis pidevat pingutust.

Seepärast ongi funktsionalism – ka niisuguses väga avaras tähenduses, nagu mina seda terminit siin kasutan – üha taandunud ja asendunud mitmesuguste difusionistlikku/konstruktivistlikku tüüpi teooriatega. Huvi puudumine funktsionalismi vastu tuleneb tõenäoliselt ka asjaolust, et tegu on väga euroopaliku lähenemisviisiga, mis on uppunud Ameerikast imporditud pompossetesse debattidesse, nagu nn teadussõjad, mis on lõputult takerdunud evolutsionismi/difusionismi tülisse. Funktsionalismil – minu mõistes – on aga palju voorusi.

Selle tugevus seisneb rõhuasetuses teataval ajal ja teatavas kohas elatava elu kompleksusele, tõsiasjale, et tavapraktikas esinevad lahutamatuks koos kõik need inimese olemise tahud, mida muud distsipliinid, nagu filosoofia, poliitika- ja majandusteadus, kunst, põllumajandus, sugulus, meditsiin, psühholoogia jne, selguse ja lihtsuse huvides üksteisest lahus hoiavad. Funktsionalismi jaoks eksisteerib mentaalsus praktikas ja need mõlemad on kehade ühiseks funktsiooniks elu laiemas ökoloogias.

Kohalike juurte rõhutamise tõttu ei saa funktsionalism hoiduda näkku vaatamast inimlike olukordade partikulaarsusele. Selles osas meenutab ta difusionismi ja erineb evolutsionismist. Ometi ei allu funktsionalism difusionismi idealismile, sest nõuab, et ideid, representatsioone ja väärtusi nähtaks tegevuse ja muutumise loomuliku maailma osana. Seetõttu nõuab ta teatavat

BLOCH 75



epistemoloogilist *monismi*, mis ühendaks inimesi ja keskkonda, vaimset ja bioloogilist, natuuri ja kultuuri. Järelikult väldib ta ka mõningate moodsate evolutsionistide dihhotoomiaid, kes tahtes arvesse võtta kultuuri reaalsust, jõuavad dualismi, mille järgi indiviidid koosnevad muutumatust universaalsest baasist ja olemuselt teistsugusest, pinnapealsest kultuuriajaloolisest pealisehitusest.

Funktsionalism laseb meil märgata lahutamatu terviklikkust, mille on loonud inimajaloo eriomased partikulaarsused ja looduslike olendite omadused looduslikus maailmas. Seetõttu võib funktsionalism jätkata antropoloogia rasket üritust – mõista empiiriliselt ja teoreetiliselt üht ajalukku määsitud looma. Kuid on ka hõlbus ette näha, missuguseid raskusi see lähtekoht kaasa toob.

Võttes korraka arvesse nii palju asju ning keeldudes neid lahus hoidmast, sest nad ei esine ju kunagi lahus, riskitakse sellega, et ei jäägi midagi muud öelda, kui et kõik on väga keeruline ja omavahel läbi põimunud.

Niisiis on funktsionalismi hea külg selles, et ta sunnib meid vaatama inimmaailma niisugusena, nagu see on, ja lõpetama selle ennustamatu keerukuse eiramise. Kuid tema puhul on oht mattuda enda ette seatud ülesande keerukuse alla. Põhjuseks on see, et funktsionalism on pigem hoiak teooria suhtes kui omaette teooria, kuigi on vahel end ka teooriana näha tahtnud. Meeleheitel funktsionalist satub seega sageli kiusatusse anda pealiskaudseid kiirvastuseid, nagu Malinowski vanas eas oma vajaduste-teooriaga, või siis taandub mõttetult vaatlema etnograafiat selle enese pärast.

Seega võib paista, et juhul, kui me oma

uurimisobjekti defineerime bioloogiliste ja ajalooliste tegurite unikaalselt inimliku kombinatsioonina, osutub teoretiseerimisülesanne meie distsipliini jaoks lihtsalt liiga suureks. Aga nõnda see ongi ja selles ongi asja tuum. Teooria ei saagi käia selle kohta, mida piiravad distsiplinaarsed piirid – need suvalised, ehkki kasulikud ajaloolised juhused. Teooriat defineeritakse sellega, mille kohta ta käib.

Pöördugem nüüd tagasi lookese juurde, millega alustasin. See rääkis psühholingvistist, kes tahtis teha koostööd antropoloogidega, sest uskus, et tema teadmised laste keele ja kontseptualiseerimise arengust võiksid anda panuse antropoloogiasse, kuna tema jälle oleks võitnud sellest, mida meie teame. Üritasin näidata, et koostöö nurjumise põhjuseks oli antropoloogide dogmaatiline ja sellegipoolest suuresti läbimõtlematu keeldumine tunnistamast, et nende ülim eesmärk on inimloomuse uurimine, mis on nende distsipliini paratamatu tuum ja ühtlasi kokkupuutepunkt teiste distsipliinidega nagu psühholoogia. Kõik nad uurivad inimesi, nende vaimu ja keha ning nende looduslikku keskkonda. Antropoloogide keeldumine aga põhineb läbimõtlematul teoreetisel mustkunstil, mida kihutavad tagant antropoloogia ülikooliõppe mõningad aspektid.

Kui me aga aktsepteerime seda, mille käsitlemist meie valdkond vältida ei saa, siis muutub võimalikuks ka kommunikatsioon paljude teiste teadusharudega, mis tegelevad sama asjaga. Muidugi jääb interdistsiplinaarne suhtlemine endiselt raskeks, kuid ületamatuid teoreetilisi takistusi ei tohiks siis enam ette tulla.

Selles suures eri teaduste liidus võiks funktsionalistliku antropoloogia eriülesan-



deks olla seoste loomine eri inimteaduste vahel, sest funktsionalism asetab rõhu konkreetsete inimeste tegelikule elule konkreetsetes paikades. Neid võib küll mõjuvatel metodoloogilistel põhjustel lahutada, kuid heuristilised jaotused kipuvad alati omandama võltsreaalsust.

Sellest vaatevinklist on ka selge, et erinevalt evolutsionistide kujutlusest ei saa antropoloogia üritada omal käel vastata küsimustele, mida enamik inimesi, kaasa

arvatud sügaval Madagaskari metsas kustuva tule ümber istuvad zafimanirid, õigusega meie käest küsivad. Aga see ei ole põhjus nendest küsimustest kõrvale hiilida, neid difusionistide/konstruksionistide kombel põlastades. Selle asemel tuleb endale tunnistada, et just neid küsimusi me peamegi uurima koos teiste teadusaladega, kellele pakub huvi sama nähtus.

Inglise keelest tõlkinud Maarja Kaaristo

MAURICE BLOCH on sündinud ja koolis käinud Prantsusmaal, kuid omandanud antropoloogihariduse briti traditsioonis. Ta õppis esmalt Londoni Majanduskoolis, hiljem Cambridge'is, kus kaitses doktorikraadi uurimusega merinadest, Madagaskari riisikasvatajatest, kes olid juba enne prantslaste saabumist rajanud orjandusliku riigi. Ta on teinud välitööd ka Madagaskari alepõletajate seas ning mujal maailmas, sh Jaapanis. Maurice Blochi on mõjutanud briti antropoloogid, nagu Firth, Leach, Fortes ja Tambiah. Oma prantsuse tausta tõttu tunneb ta põhjalikult prantsuse strukturalismi ja marksistlikku teooriat. Tema oligi üks marksistliku antropoloogia tutvustajad Suurbritannias. Varasem pühendumine poliitilisele antropoloogiale ning võimu, ideoloogia ja rituaali teemadele asendus hiljem huviga kognitiivse antropoloogia vastu. "Marxist Analyses in Social Anthropology" (1975) on esseeantoloogia, mis tutvustab tollal uutset lähenemist (Godelier, Terray ja Bloch ise). "Ritual, history, and power" (1989) koondab Blochi käsitusi rituaalist, ajaloost ja võimust. Viimasel ajal on Bloch üritanud antropoloogiasse tuua kognitiivse psühholoogia avastusi. Selles suhtes on eriti huviväärne raamat "How we think they think: Anthropological approaches to cognition, memory, literacy" (1989, Kuidas me mõtleme, et nad mõtlevad: antropoloogilised lähenemisviisid tunnetusele, mälule ja kirjaoskusele), kus ta püüab mõlemat teadust seostada ning vaidlustab etnograafia mitmeid põhieeldusi. Maurice Bloch on pikka aega olnud Londoni Majanduskooli professor, eelmisest aastast emeriitprofessor. Ta on õpetanud USA-s, Prantsusmaal ja Rootsis ning on Briti Akadeemia liige.

Santiago Álvarez



CLIFFORD GEERTZ

TIHE KIRJELDUS: TÖLGENDAVA KULTUURITEOORIA POOLE

Raamatus “Philosophy in a New Key” märgib Susanne Langer, et on ideid, mis paiskuvad intellektuaalsele maastikule tohutu jõuga. Nad lahendavad ühel hoobil nii palju fundamentaalseid probleeme, et näivad töotavat koguni kõigi fundamentaalprobleemide lahendamist, kõigi hämarate küsimuste selgitamist. Igaüks haarab nende järele, otsekui oleksid nad mingi uue positiivse teaduse “seesam-avane”, kontseptuaalne kese, mille ümber saab üles ehitada kõikehõlmava analüüsisüsteemi. Mõne niisuguse *grande idée* äkiline mooditulek, nii et see mõneks ajaks kõik muu kõrvale tõrjub, tuleneb Langeri sõnul “asjaolust, et seda asuvad otsekohe ekspluateerima kõik vastuvõtlikud ja aktiivsed mõtlejad. Me proovime seda järele igas seoses ja igal eesmärgil, katsetame, kuidas oleks võimalik selle ranget tähendust üldistuste ja tuletustega laiendada”.

Kui me aga oleme selle uue ideega juba ära harjunud, kui ta on saanud osaks meie teoreetiliste kontseptsioonide üldvaramust, siis hakkavad ta tegelikud kasutusviisid meie ootusi tasakaalustama ja ta ülevoolav populaarsus lõpeb. Üksikud andunud jüngrid püsivad veel visalt vanal arvamusel, et tegu on võtmega kogu uni-

versumi mõistmiseks, vähem kinnisideelised mõtlejad asuvad aga mõne aja möödudes rahulikult tegelema probleemidega, mida see idee tegelikult on genereerinud. Nad üritavad teda rakendada ja laiendada seal, kus ta on rakendatav ja laiendatav, ning heidavad kõrvale seal, kus ta rakendatav ega laiendatav ei ole. Kui idee algselt tõesti oli viljastav, siis saab temast meie intellektuaalse arsenalis püsiv ja elujõuline koostisosa. Kuid tal ei ole enam nii grandiooset, kõikehõlmavat haaret ega rakendusvõimaluste näiliselt lõputut mitmekesisust, mida talle kunagi omistati. Ei termodünaamika teine seadus, ei looduseliku valiku põhimõte, ei alateadliku motivatsiooni idee ega tootmisvahendite korraldus seleta ära kõike, isegi mitte kõike inimlikku, aga midagi nad ometi seletavad; ja meie tähelepanu pöördub eristama seda, mis see miski olla võiks, ning harutama end lahti suurest pseudoteaduse puntrast, millele nad oma esimeses kuulsusesäras samuti alust on andnud.

Ma ei tea, kas kõik keskse tähtsusega teaduslikud kontseptsioonid ikka tõesti niimoodi välja kujunevad. Kindlasti sobib see muster aga kultuurikontseptsiooni puhul, mille ümber kerkis esile kogu an-

Clifford Geertz, Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. Avaptk rmt-s: C. Geertz, The Interpretation of Cultures. Basic Books, New York, 1973, lk 3–30.



tropoloogia kui distsipliin ja mille ülemvõimu see distsipliin on üha enam püüdnud piiritleda, täpsustada, fokuseerida ja ohjeldada. Just selle kultuurikontseptsiooni tagasi õigesse mõõtu kärpimisele, sealäbi tegelikult pigem tema jätkuvat tähtsust tagades kui teda õonestades, on pühendatud kõik järgmised esseed, igaüks omal moel ja oma erilise kandi pealt. Nad kõik argumenteerivad, mõnikord sõnaselgelt, sagedamini pelgalt neis arendatud konkreetse analüüsi kaudu, kitsama, spetsialiseerunud ja, nii ma vähemalt kujutlen, teoreetiliselt võimsama kultuurikontseptsiooni kasuks kui E. B. Tylori kuulus “ülimalt keerukas tervik”, mille loovat jõudu ei saa küll eitada, mis aga on minu meelest jõudnud punkti, kus see rohkem külvab segadust kui seletab.

Kontseptuaalne mädasoo, milleni võib viia tylorlik kabineti-teoretiseerimine kultuuri teemadel, muutub silmanähtavaks teoses, mis on tänini üks parimaid üldisi sissejuhatusi antropoloogiasse, nimelt Clyde Kluckhohni raamatus “Mirror for Man”. Seda mõistet käsitleva peatüki kahekümne seitsmel leheküljel suudab Kluckhohn defineerida kultuuri järgemööda kui (1) “ühe rahva eluviisi tervikuna”, (2) “sotsiaalset pärandit, mille indiviid saab oma grupilt”, (3) “mõtlemis-, tundmis- ja uskumisladi”, (4) “käitumise abstraktsiooni”, (5) antropoloogi loodud teooriat selle kohta, kuidas mingi inimrühm tegelikult käitub, (6) “kokkukogutud teadmiste varamut”, (7) “standardiseeritud juhiste kogumit korduvate probleemidega toimetulekuks”, (8) “õpitud käitumist”, (9) käitumise normatiivse reguleerimise mehhanismi, (10) “tehnikate kogumit, mis

aitavad kohaneda nii väliskeskkonna kui ka teiste inimestega”, (11) “ajaloo setet”; ning otsides – võib-olla meeleheitele viiduna – abi võrdlustest, kui kaarti, kui sõela ja kui matriitsi. Sedasorti teoreetilise laialivalgusega silmitsi seistes tähendab isegi mõnevõrra piiratud ja mitte päris standardne kultuurikontseptsioon, kui ta on vähemalt sisemiselt sidus ja, mis veelgi tähtsam, suudab väita midagi selgepiirilist, juba sammu paremuse poole (nagu Kluckhohn isegi, tuleb õigluse nimel märkida, teravalt tajus). Eklektilisus ei ole ennasthukutav mitte sellepärast, nagu oleks olemas ainult üks kasulik edasiliikumise suund, vaid just sellepärast, et suundi on nii palju: nende seast on vaja valida.

Kultuurikontseptsioon, mille mina olen omaks võtnud ja mille otstarbekust ma järgmistes kirjutistes püüan demonstree-rida, on loomuldasa semiootiline. Uskudes – nagu Max Webergi –, et inimene on endakootud tähistusvõrkudesse püütud loom, nimetan ma neid võrke kultuuriks ega pea kultuurianalüüsi seetõttu mitte eksperimentaalteaduseks, mis otsib seaduspära, vaid tõlgendavaks teaduseks, mis otsib tähendust. Ma olen seletuste jahil, tõlgitsedes pealtnäha mõistatuslikke sotsiaalseid väljendusi. Aga see teadaanne, terve doktriin ühes osalauses, nõuab ise mõningast seletamist.

II

Niivõrd, kuivõrd asi puudutab ühiskonna-teadusi, ei ole operatsionalism metodoloogilise dogmana kunagi erilisi tulemusi andnud, ja praeguseks on ta enam-vähem

GEERTZ 79



hinge heitnud, välja arvatud mõned üksikud, vahest liigagi hästi ülepühitud nurgakesed – skinnerlik biheiviorism, intelligentsustestid ja nii edasi. Aga sellele vaatamata oli tal üks tähtis sõnum, mis – kuidas me ka suhtuks katsetesse defineerida operatsioonide vahendusel karismat või võõrandumist – on tänini teatava jõu säilitanud: kui te tahate aru saada, mis üks teadus õieti on, siis ei peaks te esmalt vaatama mitte ta teooriaid ega avastusi ja kindlasti mitte seda, mida räägivad tema apoloogeetid, vaid seda, mida teevad tema praktiseerijad.

Antropoloogias või vähemalt sotsiaalantropoloogias on see, mida praktiseerijad teevad, etnograafia. Ja arusaamine sellest, mis on etnograafia või täpsemalt, mis on etnograafia tegemine, on lähtepunkt mõistmaks, mida kujutab endast antropoloogiline analüüs kui teadmise vorm. See, tuleb kohe öelda, ei ole meetodi küsimus. Ühest – õpikute – vaatevinklist seisneb etnograafia tegemine vaimse kontakti saavutamises, informantide valimises, tekstide ümberkirjutamises, genealoogiate koostamises, pöldude kaardistamises, päevikupidamises ja nii edasi. Kuid kogu seda ettevõtmist tervikuna ei määratle mitte need asjad, tehnikad ega üldtunnustatud protseduurid. Terviku puhul on määrav see, mis laadi intellektuaalset pingutust see endast kujutab: keerulist ettevõtmist “tiheda kirjelduse” alal, kui laenata mõiste Gilbert Ryle’ilt.

Ryle’i käsitlus “tihedast kirjeldusest” on ilmunud kahes tema hiljutises essees (mis ilmusid kordustrukis ta “Kogutud teoste” teises köites), kus võetakse arutluse alla üldine küsimus sellest, mida teeb *Le Pen-*

seur, nagu ta väljendub: “Mõtlemises ja mõtisklemises” (*Thinking and Reflecting*) ja “Mõtete mõtlemises” (*The Thinking of Thoughts*). Vaadelgem, ütleb ta, kaht poissi, kes pigistavad kiiresti kokku oma parema silma lauge. Ühel puhul on tegu tahtmatu tõmblusega, teisel puhul vandeseltslasliku märguandega oma sõbrale. Liigutustena on need kaks liigutust identsed; fotoaparaadina erapooletu, “fenomenalistliku” vaatluse põhjal ei ole võimalik vahet teha, kumb on tõmblus ja kumb silmapilgutus, või kas üldse kumbki neist on ühte või teist. Ometi on erinevus silmatõmbluse ja -pilgutuse vahel, ehkki seda ei saa kuidagi fotografeerida, tohutu – nagu teab igaüks, kes on õnnetul kombel juhtunud esimest ekslikult teiseks pidama. Silmapilgutaja suhtleb, ja seda üsna täpsel ning erilisel viisil: (1) tahtlikult, (2) konkreetse isikuga, (3) andmaks edasi mingit konkreetset sõnumit, (4) väljakujunenud ühiskondliku koodi kohaselt, ja (5) ilma ülejäänud seltskonna teadmata. Nagu Ryle osutab, ei ole asi selles, justkui pilgutaja oleks teinud kaht eri asja – pigistanud silmalaud kokku ja pilgutanud silma, sellal kui tõmbluse all kannataja teeb ainult üht – pigistab silmalaud kokku. Silmalaugude sihilik kokkupigistamine olukorras, kus see ühiskondliku koodi kohaselt läheb arvesse vandeseltslasliku märguandena, *ongi* pilgutamine. Midagi enamat selles ei olegi – üks käitumuslik täpes, üks kultuurikübe, ja – *voilà!* – žest.

Kummatigi on see kõigest algus. Oletagem, jätkab ta, et seal on veel kolmas ki poiss, kes “tahtes oma kambajõmmidele õelat löbu valmistada”, parodeerib esimese poisi silmapilgutust amatöörlikult, kohma-



kalt, silmatorkavalt ja nii edasi. Muidugi teeb ta seda samal kombel, nagu esimene poiss pilgutab ja nagu teise silm tõmbles: parema silma lauge kokku pigistades. Ainult et see poiss mitte ei pilguta ega kannata ka silmatõmbluste all, vaid parodeerib kellegi teise tema arust naeruväärset katset silma pilgutada. Siingi on olemas väljakujunenud ühiskondlik kood (ta “pilgutab” pingutatult, ülemäära silmatorkavalt, lisades võib-olla veel näomoonutuse – tavalised tolavõtted), ja nii edastab temagi sõnumit. Ainult et nüüd ei ole õhus mitte vandeseltslaslikkus, vaid naeruvääristus. Kui teised arvavad, et ta tõesti silma pilgutab, siis kukub kogu ta plaan läbi sama põhjalikult, ehkki mõnevõrra teistsuguste tagajärgedega kui siis, kui nad arvaksid, et tal silm tõmbleb. Võib minna veel kaugemale: kui see satiirikuks pürgija ei ole oma jälgendamisvõime peale kindel, võib ta kodus peegli ees harjutada, ning sel juhul ta ei kannata silmatõmbluste all, ei pilguta silma ega ka parodeeri pilgutust, vaid teeb proovi; ehkki fotoaparaat, radikaalne biheiviorist või protokoll-lausetesse uskuja ei näeks muud, kui et ta – nagu kõik teisedki – pigistab kiiresti kokku oma parema silma lauge. Olukorda võib kui mitte praktiliselt, siis igatahes loogiliselt lõpmatuseni keerukamaks ajada. Võib näiteks juhtuda, et esimene pilgutaja tegi oma pilgutamisega tegelikult pettust, et panna teisi ekslikult ette kujutama, nagu oleks käimas mingi vandenõu, ehkki seda tegelikult ei ole; sellisel juhul peavad muidugi vastavalt muutuma ka meie kirjeldused sellest, mida üks parodeerib ja teine harjutab. Aga asja mõte on selles, et nende kahe nähtuse vahel – ühelt poolt see, mida

Ryle nimetab proovitegija (või parodeerija, või pilgutaja, või tõmbluse all kannataja...) tegevuse “hõredaks kirjelduseks” (“pigistab kiiresti kokku oma parema silma laud”), teiselt poolt tema tegevuse niinimetatud “tihe kirjeldus” (“aimab burleskselt järele sõpra, kes pilgutab petukaubaks silma, et viia kedagi süütukest ekslikule järeldusele, nagu oleks kusagil käimas vandenõu”) – nende kahe vahel ongi etnograafia objekt: tähenduslike struktuuride kihiline hierarhia, mille raames silmatõmblusi, pilgutusi, petupilgutusi, paroodiaid, paroodiate proove tekitatakse, tajutakse ning tõlgendatakse ja ilma milleta neid (isegi mitte nullkategorooria tõmblusi, mis *kultuurilise kategooriana* on samavõrd mittepilgutused, kui võrd pilgutused on mittetõmblused) tegelikult ei eksisteeriski, ükskõik, mida siis keegi oma silmalaugudega teeb või teemata jätab.

Nagu paljud teised väikesed lookesed, mida Oxfordi filosoofid armastavad välja mõelda, nii võib kogu seegi jutt pilgutamisest, petupilgutamisest, petupilgutuse burlesksest järeleaimamisest, petupilgutuse burleskse järeleaimamise proovimisest mõjuda pisut kunstlikuna. Et sellele pisut empiirilisemat nooti lisada, lubage mul tuua ära üks mitte just ebatüüpiline lõik oma välitööde päevikust, meelega ilma mingi eelneva seletuseta, näitamaks, et nii didaktiliseks silutud, kui Ryle'i näide ka oleks, annab see vägagi täpse pildi nondest kokkukuhjatud järelduste ja vihjete struktuuridest, mille vahel etnograaf lakkamatult peab üritama teed leida:

“Prantslased [ütles informant] olid alles hiljaaegu saabunud. Nad rajasid oma kaks-

GEERTZ 81



EVE KASK
—
“Kärberi 37”
2004



EVE KASK
—
“Kärberi 37”
2004



kümmend väikest kindlust siit linnast kuni Marmusha aladeni üleval mägede vahel, püstitades need kõrgematele kaljunidadele, et ümbritseval maastikul silma peal hoida. Aga kõigele sellele vaatamata ei suutnud nad julgeolekut tagada, iseäranis öösiti, nii et ehkki *mezrag*’i ehk kaubitsemisleppe süsteem oleks pidanud olema seadusega keelatud, kehtis see tegelikult ikka edasi nagu ennegi.

Ühel ööl, kui Cohen (kes räägib soravalt berberi keelt) seal üleval Marmushas oli, tulid tema juurde kaks teist juuti, kes kaubitsesid ühe naaberhõimuga, ja tahtsid temalt mingeid kaupu osta. Mõned berberid, veel kolmandast naaberhõimust, üritasid Coheni juurde sisse murda, aga ta tulistas oma vintpüssist õhku. (Traditsiooniliselt ei olnud juutidel lubatud relvi kanda, aga sel perioodil olid ajad nii rahutud, et paljud kandsid neid ikkagi.) See äratas prantslaste tähelepanu ja röövlid põgenesid.

Järgmisel ööl tulid nad aga tagasi, üks oli naiseriided selga pannud ja koputas uksele, mingi lugu valmis mõeldud. Cohen oli umbusklik ega tahtnud “naist” sisse lasta, aga teised juudid ütlesid: “Oh, ei ole midagi, see on ju ainult naine”. Niisiis tegid nad ukse lahti ja kogu röövliljõuk tungis müriinal sisse. Nad tapsid kaks küllasõitnud juuti, aga Cohenil läks korda kõrvaltuppa põgeneda ja uks barrikadeerida. Ta kuulis, kuidas röövlid pidasid plaani ta elusalt poodi sisse põletada, kui nad on sealt kõik kaubad minema tassinud, niisiis avas ta ukse ja suutis nuiaga metsikult hoope jagades läbi akna põgeneda.

Siis läks ta üles kindlusse, et oma haavu siduda lasta, ja kaebas kohalikule koman-

dandile, kellelegi kapten Dumarile, et tahab saada oma ‘*ar*’i – see tähendab, temalt varastatud kaupade nelja- või viiekordse väärtuse. Röövlid pärinesid hõimust, mis ei olnud veel prantslaste võimule alistunud ja selle vastu avalikult mässas, ja ta tahtis prantslastelt kinnitust, et võib oma *mezrag*’i tagaja, Marmusha hõimu šeigiga minna sisse nõudma oma kahjutasu, milleks tal traditsiooniliste reeglite järgi õigus oli. Kapten Dumari ei saanud talle selleks ametlikku luba anda, sest prantslased olid *mezrag*’i-suhted ära keelanud, aga ta andis suulise kinnituse, öeldes: “Kui sa lased end maha tappa, siis on see sinu probleem.”

Nii läksid siis šeik, juut ja väike salk relvastatud marmushalasi kümne või viieteistkümne kilomeetri kaugusele mässuliste aladele, kus prantslasi muidugi ei olnud, hiilisid varaste hõimu karjusele ligi, võtsid ta vangi ja varastasid karja ära. Varsti tuli see teine hõim ratsa neile järele, vintpüssidega relvastatud ja valmis ründama. Aga kui nad nägid, kes need “lambavargad” on, siis mõtlesid nad ümber ja ütlesid: “hea küll, eks räägime läbi”. Nad ei saanud päriselt eitada, mis oli juhtunud – et mõned nende mehed olid Coheni röövinud ja tema kaks külalist tapnud –, ja nad ei olnud valmis alustama marmushalastega nii tõsist vaenu, nagu kähmlus sissetungijatega oleks kaasa toonud. Niisiis need kaks salka muudkui rääkisid ja rääkisid ja rääkisid seal tasandikul keset tuhandeid lambaid, kuni leppisid lõpuks kokku, et kahjutasu on viis-sada lammast. Siis rivistusid kaks relvastatud berberite salka teine teises tasandiku servas üles, lambad nende vahel, ja Cohen



läks üksinda, must rüü seljas, pigimüts peas ja laksuvad tuhvliid jalas, lammaste sekka ning valis seal ükshaaval ja kiirus- tamata endale kahjutasuks parimad loo- mad välja.

Nii sai Cohen oma lambad kätte ja ajas need tagasi Marmushasse. Prantslased üleval oma kindluses kuulsid nende tule- kut juba eemalt (“Mää-mää-mää,” tegi Cohen õnnelikult, seda pilti meenutades) ja ütlesid: “Mis, kurat, seal toimub?” Ja Cohen vastas: “See on minu ‘ar.’” Prants- lased aga ei suutnud uskuda, et ta tõesti oli teinud seda, mida ütles teinud olevat, ja süüdistasid teda mässuliste berberite ka- suks nuhkimises, panid ta vangi ja võtsid ta lambad ära. Linnas arvas ta perekond, kes temast nii tükk aega midagi ei olnud kuulnud, et ta on surnud. Aga mõne aja pärast lasid prantslased ta lahti ja ta tuli tagasi koju, ainult ilma lammasteta. Linnas läks ta siis koloneli, selle prantslase juurde, kes kogu piirkonna eest vastutas, ja esitas talle kaebuse. Aga kolonel ütles: “Mina ei saa selles asjas midagi ette võtta. See ei ole minu mure.””

Töötlemata kujul, otsekui kirjana pudelis esitatult annab see löik, nagu iga teinegi selletaoline ja samal kombel esitatud löik, kaunis hästi aimu sellest, kui palju mater- jali läheb vaja kõige algelisematki laadi etnograafilise kirjelduse koostamiseks – kui erakordselt “tihe” see on. Viimistle- tud antropoloogilistes kirjutistes, sealhul- gas ka siinsete kaante vahele koondatuis, jääb see asjaolu – et meie niinimetatud algandmed on tegelikult meie tõlgendused teiste inimeste tõlgendustest sellest, mis asja nad ise ja nende kaasmaalased õieti

ajavad, – hämaraks, sest suurem osa mingi konkreetse sündmuse, rituaali, tava, idee või ükskõik mille mõistmiseks vajalikust taustinformatsioonist on vihjamisi esitatud enne, kui asja ennast vahetult vaatlema hakatakse. (Juba sellega, kui ma paljastan, et see väike draama leidis aset Maroko keskosa kõrgplatool 1912. aastal – ja ju- tustati mulle sealsamas 1968. aastal – määrán ma suures osas ette, kuidas me seda lugu mõistame.) Selles ei ole midagi iseáranis halba, ja igal juhul on see välti- matu. Aga see suunab meid siiski nägema antropoloogilises uurimistöös märksa rohkem vaatlust ja vähem tõlgendust, kui seda seal tegelikult on. Alates kogu oma ettevõtmise faktilisest alusest, sellest kõ- vast kaljust – niivõrd kui seda on –, me muudkui seletame; ja mis veel hullem, seletame teiste seletusi. Muudkui pilgutus pilgutuse otsa.

Analüüs tähendab niisiis tähistusstruk- tuuride – mida Ryle nimetas väljakujunenud koodideks, mõnevõrra eksitav väljend, sest sarnastab seda tegevust natuke liiga lähe- dalt šifreid lahtimuukiva ametniku tööga, ehkki tegelikult sarnaneb see märksa enam kirjanduskriitiku omaga – väljasel- gitamist ja nende sotsiaalse aluse ja täht- suse kindlakstegemist. Meie teksti puhul peaks selline selgitamine algama olukorras osaleva kolme erineva tõlgendusraamisti- ku, juudi, berberi ja prantsuse oma eris- tamisest ning liiguks seejärel edasi, näita- maks, kuidas (ja miks) nende üheaegne kohalolek just sel ajahetkel ja selles kohas tekitas situatsiooni, milles süstemaatiline valemimõistmine taandas traditsioonilised käitumisvormid sotsiaalseks farsiks. Cohenile – ja koos temaga kogu sellele

GEERTZ 85



EVE KASK
—
“Kärberi 37”
2004



EVE KASK
—
“Kärberi 37”
2004



iidsele sotsiaalsete ja majanduslike suhete mudelile, milles ta tegutses, – sai komistuskiviks keelte segadus.

Selle liiga tihendatud aforismi, aga ka teksti enda detailide juurde tulen ma hiljem tagasi. Praegu on oluline üksnes see, et etnograafia on tihe kirjeldus. See, millega antropoloog tegelikult kokku puutub – välja arvatud siis, kui ta on ametis rutiinse andmekogumise mehaanilisema tööga (mida ta muidugi peab ka tegema) –, on keeruliste kontseptuaalsete struktuuride paljus, millest mitmed on üksteise peale ladeunud või omavahel läbi põimunud, ühtaegu võõrad, korrastamata ja seletamatud, ning mida ta peab alguses kuidagimoodi mõistma ja siis edasi andma. Ja see kehtib tema tegevuse kõige maalähedasemal tasemel, välitööde džunglijärgus: informantide küsitlemisel, rituaalide jälgimisel, sugulusterminite väljameelitamisel, maatükkide piiride määramisel, leibkondade ülelugemisel ... päeviku pidamisel. Etnograafia tegemine on nagu katse lugeda (täheenduses “lugemist konstrueerima”) käsikirja – võõramaist, pleekinut, täis lünki, seotust, kahtlasi parandusi ja tendentslikke kommentaare, mis aga ei ole kirja pandud mitte konventsionaliseerunud häälikumärkide abil, vaid käitumisviiside muutlikes näidistes.

III

Niisiis kultuur, see tegudesse valatud dokument, on avalik nagu silmapilgutuse burleskne jäljendus või pette-lambarööv. Ehkki ideatiivne, ei eksisteeri see kellegi peas; ehkki mittefüüsiline, ei ole see mingi

üleloomulik suurus. Antropoloogias kestev lõputu – sest lõpetamatu – vaidlus selle üle, kas kultuur on “subjektiivne” või “objektiivne”, ühes selle juurde kuuluva vastastikuse intellektuaalsete solvangute pildumisega (“idealist!” – “materialist!”; “mentalist!” – “biheiviorist!”; “impressio-nist!” – “positivist!”) põhineb täiesti ekslikel kujutlustel. Kui inimkäitumist juba vaadeldakse kui sümboolset tegevust (suuremalt jaolt; siiski *on olemas* ka tõelised silmatõmbused) – tegevust, mis tähistab, nii nagu häälikumoodustus tähistab kõnes, värv maalikunstis, joon kirjas või heli muusikas –, siis kaotab mõtte küsimus, kas kultuur on mustreid järgiv käitumine või teatav vaimne seisund või koguni need mõlemad kuidagi kokkusegatult. Burleskselt jäljendatud silmapilgutuse või pette-lambaröövi puhul ei pea küsima mitte seda, milline on nende ontoloogiline staatus. See on samasugune nagu ühelt poolt kivil, teiselt poolt ulmadel – need on maised asjad. Küsida tuleb hoopis seda, milline on nende sisu: mis see on, mis nende toimumise kaudu ja nende vahendusel välja saab öeldud, kas pilge või väljakutse, iroonia või viha, snobism või uhkus.

See tõde võib paista ilmselge, kuid tema ähmastamiseks on olemas mitmesuguseid mooduseid. Üks neist oleks kujutleda, et kultuur on eneseküllane “superorgaaniline” reaalsus omaenese jõudude ja eesmärkidega; see tähendaks kultuuri asjastamist. Teine on väita, et see koosneb käitumuslike sündmuste jämedast mustrist, mida me näeme ühes või teises identifitseeritavas kogukonnas tegelikult aset leidvat; see tähendaks kultuuri taandamist. Aga kuigi need mõlemad segiajamised ikka



veel eksisteerivad ja jäävad meid kahtlemata alati saatma, on teoreetiliste segaduste peamiseks allikaks kaasaegses antropoloogias arvamus, mis kujunes välja neile vastukaaluks ja mida parajasti väga laialdaselt tunnustatakse – nimelt, tsiteerides Ward Goodenoughi, vahest selle suurimat kaitsjat, et “kultuur [asub] inimeste peades ja südameis”.

See mõttekoolkond, mida on nimetatud küll etnoteaduseks, komponentsiaalanalüüsiks kui ka kognitiivseks antropoloogiaks (terminoloogiline kõhklevus, mis kajastab sügavamat ebakindlust), väidab, et kultuur koosneb psühholoogilistest struktuuridest, mille abil indiviidid või indiviidide rühmad oma käitumist suunavad. “Teatud ühiskonna kultuur,” kui veel kord tsiteerida Goodenoughi, seekord lõiku, mis on saanud kogu selle liikumise *locus classicus*’eks, “koosneb kõigest, mis see ka oleks, mida inimene peab teadma või uskuma selleks, et tegutseda grupi liikmetele vastuvõetaval viisil.” Ja sellisest arusaamast, mis on kultuur, tuleneb teine, sama enesekindel arusaam sellest, milles seisneb kultuuri kirjeldamine – nimelt süstemaatiliste reeglite, mingi etnograafilise algoritmi üleskirjutamises, mis hoolsal järgimisel võimaldaks tegutseda nii, et uurijat võiks (kui nahavärv kõrvale jätta) pidada pärismaalaseks. Sel moel laulatakse äärmuslik subjektivism kokku äärmusliku formalismiga, ja tulemus on ootuspärane: lahvatab äge vaidlus selle üle, kas konkreetsed analüüsid (mida esitatakse taksonoomiate, paradigmade, tabelite, puude ja muude leidlike võtete kujul) kajastavad ikka seda, mida pärismaalased “tegelikult” mõtlevad, või on pelgalt nende

mõtlemise osavad, loogiliselt sellega samaväärsed, kuid olemuslikult erinevad simulatsioonid.

Et see lähenemisviis esmapilgul võib paista siinses essees arendatavaga piisavalt sarnane, et neid võiks omavahel segi ajada, siis on kasulik sõnaselgelt välja öelda, mis neid kaht lahutab. Kui oma silmapilgutused ja lambad korraks kõrvale jätta ning võtta näiteks mõni Beethoveni kvartett kui, tõsi küll, kaunikesti eriline, aga meie käesolevaks otstarbeks just parajalt illustratiivne kultuurinäidis, siis, ma usun, ei hakka mitte keegi seda samastama selle partituuriga, mängimiseks vajalike teadmiste ja oskustega, esitajate või kuulajate arusaamaga sellest ega ka – kui mööda minnes pidada meeles ka taandajaid ja asjastajaid – selle ühe konkreetse ettekande või mingi materiaalselt eksistentsi ületava müstilise suurusega. “Mitte keegi” oli siin vahest liiga tugevalt öeldud, sest parandamatuid leidub alati. Aga väitega, et Beethoveni kvartett on ajas arenev tonaalne struktuur, modelleeritud helide sidus järjestus – ühesõnaga, muusika – ja mitte kellegi teadmise või usk millessegi, isegi mitte sellesse, kuidas seda tuleks mängida, jääks enamik inimesi asja üle järele mõeldes tõenäoliselt nõusse.

Selleks, et viiulit mängida, peab inimesel olema teatud harjumusi, oskusi, teadmisi ja andeid, ta peab olema mängimiseks sobivas tuju ja (nagu vana nali ütleb) tal peab olema viiul. Aga viiulimäng ei ole ei need harjumused, oskused, teadmised ja nii edasi, ega tuju, ega (seisukoht, millega “materiaalsesse kultuurigi” uskuvad arvatavasti nõustuvad) isegi mitte viiul. Selleks, et Marokos kaubitsemislepet sõlmida, on

GEERTZ 89



EVE KASK
—
“Kärberi 37”
2004



EVE KASK
—
“Kärberi 37”
2004



vaja teha teatud asju teatud viisil (sealhulgas Koraani araabia keelt leelotades oma hõimu kokku kogunenud, vigastusteta ja täiskasvanud meesliikmete ees lamba kõri läbi lõigata) ja evida teatavaid psühholoogilisi omadusi (sealhulgas soovi kaugete asjade järele). Aga kaubitsemislepe ei ole ei lamba kõri läbilõikamine ega see soov, ehkki too viimane on midagi vägagi reaalselt, nagu said teada ka meie Marmusha šeiği seitse hõimlast ühel varasemal korral, kui olid varastanud Cohenilt rāpase, sisuliselt väärtusetu lambanaha ja šeik nad selle eest hukata lasi.

Kultuur on avalik, sest tähendus on seda. Teadmata, mis silmapilgutusena arvesse läheb või kuidas füüsiliselt silmalauge kokku pigistada, ei saa silma pilgutada (ega pilgutust burleskselt jäljendada), ja teadmata, mis on lammaste röövimine või kuidas seda praktiliselt teoks teha, ei saa korraldada lambaröövi (ega seda jäljendada). Kui aga sääraestest tõdedest tehakse järeldus, et teadmine sellest, kuidas pilgutada, ongi pilgutus, ja teadmine sellest, kuidas lambaid röövida, on lambarööv, siis reedab see asjade sama sügavat segiajamist, nagu oleks, hõredaid kirjeldusi tihedate pähe võttes, samastatud silmapilgutust laugude kokkupigistamisega või lambaröövi villaste loomakeste karjamaalt väljaajamisega. Kognitivistlik eksitus – et kultuur koosneb (kui tsiteerida selle liikumise teist eestkõnelejat Stephen Tylerit) “mentaalsetest nähtustest, mida saab [ta tahab öelda: “tuleks”] analüüsida sedalaadi formaalsete meetoditega, nagu neid kasutatakse matemaatikas ja loogikas”, – mõjub selle mõiste efektiivsele kasutamisele sama laastavalt kui biheivioristlik ja idea-

listlik eksituski, mille vigaseks paranduseks see on välja mõeldud. Et selle vead on keerukamad ja moonutused subtiilsemad, võib see osutuda laastavamakski.

Üldine rünnak tähenduse privaatsuse teooriate vastu on alates varajasest Husserlist ja hilisest Wittgensteinist nii tihedalt kuulunud moodsa mõtlemise juurde, et seda ei ole vaja siinkohal uuesti arendada. Küll aga on vaja kanda hoolt, et kuuldused sellest jõuaksid antropoloogiani ja eriti et tehtaks selgeks: öeldes, et kultuur koosneb sotsiaalselt väljakujunenud tähendusstruktuuridest, mille raames inimesed näiteks annavad märku vandenõudest ja liituvad nendega või tajuvad solvanguid ning vastavad neile, ei väida me sügugi, nagu oleks kultuuri mingi psühholoogiline nähtus, kellegi vaimu, isiksuse, kognitiivse struktuuri või mille tahes eripära, nagu seda pole ka tantrism, geneetika, verbi kestva tegevuse vorm, veinide klassifikatsioon, tavaõigus või “tingimusliku needuse” mõiste (nagu ‘ar’i, mille alusel Cohen oma kahjutasunõude esitas, on defineerinud Westermarck). Neil meie seast, kes on kasvanud üles teistsuguseid pilgutusi pilgutades või teistsuguste lammaste eest hoolt kandes, on Maroko-taolises paigas raske inimeste tegevusest aru saada mitte niivõrd võhiklikkuse tõttu tunnetuse toimimise suhtes (ehkki, iseäranis eeldades, et see toimib nende seas samamoodi nagu meie seas, oleks vähem võhiklust selleski vallas suureks abiks), kuivõrd teadmiste puudumise tõttu selle kujutlusliku universumi kohta, milles nende teod on märkideks. Et Wittgensteini on juba nimetatud, siis võiks teda ka tsiteerida:



“Me ütleme ka mõne inimese kohta, et me näeme teda läbi. Aga selle tähelepaneku puhul on tähtis, et inimene võib teise inimese jaoks olla täielik mõistatus. Seda kogetakse, kui saabutakse võõrale maale, kus on täiesti võõrad traditsioonid; ja seda ka siis, kui selle maa keelt vallatakse. Inimestest ei *saada aru*. (Ja mitte sellepärast, et ei teata, mida nad iseendaga räägivad.) Me ei leia nende juurde teed.”*

IV

Etnograafiline uurimistöö kui isiklik kogemus seisnebki tee leidmises – närvesöövas tegevuses, mis kunagi päriselt ei õnnestu; antropoloogia kirjutamine kui teaduslik üritus seisneb püüus formuleerida alust, mille põhjal keegi (alati liiga enesekindlalt) kujutleb, et on selle leidnud. Me – või vähemalt ma – ei püüa saada pärismaalasteks (igal juhul üks kompromiteeritud sõna) ega neid jäljendada. Sellel võiks mõtet olla üksnes romantikute või spioonide silmis. Me püüame nendega vestelda selle sõna avaramas mõttes, mis hõlmab palju enam kui jutuajamist; see üritus on märksa raskem – ja mitte ainult siis, kui vestluskaaslasteks on võõrad –, kui tavaliselt tunnistatakse. “Asjaolu, et kellegi *eest* kõnelemine näib müstilise protsessina,” on Stanley Cavell märkinud, “võib johtuda sellest, et *kellegagi* rääkimine ei paista piisavalt müstilisena.”

Kui asja niimoodi vaadata, siis on antropoloogia eesmärk inimliku diskursuse-

universumi piiride laiendamine. Muidugi ei ole see tema ainuke eesmärk – teiste seas võib nimetada harimist, meelelahutust, praktilisi nõuandeid, moraalselt arengut ja loomuliku korra avastamist inimkäitumises; ka ei ole antropoloogia mitte ainuke distsipliin, mis säärast eesmärki taotleb. Aga see on eesmärk, mille taotlemiseks sobib iseäranis hästi semiootiline kultuurikontseptsioon. Tõlgitsetavate märkide (mida ma provintslikke pruuke eirates nimetaksin sümboliteks) omavahel seotud süsteemidena ei ole kultuur mitte võim, miski, millest võiks kausaalselt tuletada sotsiaalseid sündmusi, käitumisviise, institutsioone või protsesse; see on kontekst, miski, mille raames neid on võimalik arusaadavalt – see tähendab, tihedalt – kirjeldada.

Antropoloogide kuulus andumus (meie silmis) eksootilistele asjadele – berberi ratsanikele, juudi rändkaupmeestele, prantsuse leegionäridele – on niisiis loomuldasa võte hajutamaks seda nüristavat tuttavlikkusetunnet, mis varjab meie eest meie enda salapärast võimet üksteisega tähelepanevalt suhestuda. Harilike asjade vaatlemine paikades, kus need omandavad harjumatu vorme, ei too esile mitte inimkäitumise meelevaldsust, nagu sageli on väidetud (selles, et lambaröövi jultumuseks peetakse, ei ole Marokos midagi meelevaldset), vaid selle tähenduse varieerumise määra sõltuvalt elumustrist, mis sellele tähenduse annab. Arusaamine ühe rahva kultuurist toob esile tema normaalsuse, vähendamata seejuures tema erilisust.

* L. W i t t g e n s t e i n, Filosoofilised uurimused. Tlk A. Luure. Tartu, 2005, lk 352 (II.xi.223e).



EVE KASK
—
“Kärberi 37”
2004



EVE KASK
—
“Kärberi 37”
2004



(Mida paremini mul õnnestub taibata, mis asja need marokolased õieti ajavad, seda loogilisemad ja ainulaadsemad nad mulle tunduvad.) See teeb nad ligipääsetavaks: asetades nad nende enda banaalsuste raamesse, hajutab see nende läbipaistmatuse.

Just see manööver, mida tavaliselt nimetatakse kas liiga hooletult “asjade nägemiseks tegija vaatepunktist”, liiga raamatutargalt “*verstehen*-lähenemiseks” või liiga tehniliselt “eemiliseks analüüsiks”, viibki pahatihti arvamusele, et antropoloogia on kas mingisugune mõtetelugemine kauge maa tagant või fantaseerimine kannibalide saare teemadel – seetõttu peab antropoog olema väga ettevaatlik, kui ta tahab mööda laveerida nii mõnestki filosoofiavrakist. Selleks et mõista, mis asi on antropoloogiline tõlgendus ja mil määral see on tõlgendus, on kõige enam vaja täpselt aru saada, mida tähendab – ja mida ei tähenda – väide, et meie formuleeringud teiste rahvaste sümbolsüsteemidest peavad olema toimijale orienteeritud.¹

See tähendab, et berberi, juudi või prantsuse kultuuri kirjeldused tuleb valada niisugusesse mõisteraamistikku, mille abil berberid, juudid või prantslased ise võiksid oma üleelamisi meie arvates tõlgitseda, vormelitesse, mida nad ise kasutavad endaga juhtunu kirjeldamiseks. See ei tähenda, nagu oleksid niisugused kirjeldused ise berberi-, juudi- või prantsuspärased – s. o osa reaalsusest, mida nad näivali kirjeldavad; ei, nad on antropoloogilised – s. o

osa arenevast teadusliku analüüsi süsteemist. Nad tuleb valada tõlgenduste raamistikku, millele teatava nime alla kokku võetud indiviidid allutavad oma kogemuse, sest just seda väidavad nad kirjeldavat; nad on antropoloogilised, sest tegelikult on antropoloogid need, kes seda väidavad. Tavaliselt ei ole vaja nii palju vaeva näha, tegemaks selgeks, et uurimistöö objekt ja selle uurimine on kaks eri asja. Täiesti selge on, et füüsiline maailm ei ole veel füüsika või et “A Skeleton Key to Finnegans Wake” ei ole “Finnegans Wake”. Et aga kultuuri uurimisel tungib analüüs lausa objekti tuuma – see tähendab, *me lähtume omaenda tõlgendustest selle kohta, mida meie informandid õieti teevad või arvavad tegevat, ja siis süstematiseerime neid* –, siis kipub piirjoon (Maroko) kultuuri kui loomuliku fakti ja (Maroko) kultuuri kui teoreetilise suuruse vahel ähmastuma. Ähmastuma seda enam, et viimatinimetatud esitatakse toimija pilgu läbi, kirjeldusena sellest, kuidas marokolased käsitavad (Maroko) kõike, alates vägivallast, aust, jumalikkusest ja õiglusest ja lõpetades hõimu, omandi, patronaazi ja pealikustatusega.

Lühidalt: antropoloogilised kirjeldused on ise tõlgendused, liiatigi teise ja kolmanda astme tõlgendused. (Esimese astme tõlgendusi saab definitsiooni kohaselt pakkuda ainult “pärismaalane”: on see ju *tema* kultuur.)² Niisiis on nad fiktsioonid; fiktsioonid selles mõttes, et nad on “mi-

¹ Mitte ainult teiste rahvaste: antropoloogiat *saab* rakendada ka sellele kultuurile, mille osa see ise on, ja üha sagedamini nii tehaksegi; äärmiselt tähtis tööik, mille ma aga, kuivõrd see tõstatab mõningaid nipiga ja üpris erialaseid teisejärgulisi küsimusi, hetkel kõrvale jätan.

² Astmete küsimus on jällegi keerukas. Antropoloogilised uurimused, mis põhinevad teistel antropoloogilistel uurimustel (näiteks Lévi-Straussi tööd), võivad muidugi kuuluda neljandasse



dagi tehtut”, “midagi kujundatud” – mis on *fictiô* algne tähendus –, mitte et nad oleksid midagi võltsi, faktidele mittevastavat või ka pelgalt “just nagu”-stiilis mõtteeksperimendid. Toimijale orienteeritud kirjeldus sellest, mis toimus 1912. aastal Marokos ühe berberi pealiku, juudi kaupmehe ja prantsuse sõduri omavahelistes asjaõienlustes, on selgesti kujutlusvõimet nõudev tegu, mis ei erinegi nii väga samalaadsete kirjelduste konstrueerimisest näiteks selle kohta, kuidas 19. sajandi Prantsusmaal omavahel asju ajasid üks prantsuse provintsiarst, tema rumal truudusetu naine ja tolle kergemeelne armuke. Viimasel juhul esitatakse asja nii, nagu poleks toimijaid eksisteerinudki ja nagu oleksid sündmused välja mõeldud, esimesel juhul aga kujutatakse neid tõesti elavate või vähemalt elanud inimestena. See erinevus ei ole sugugi vähetähtis; õigupoolest just selle mõistmisega oligi proua Bovary’l raskusi. Kuid tähtis ei ole mitte tõik, et tema lugu on väljamõeldis ja Coheni oma kõigest kirjutati üles. Nende loomise tingimused ja loo iva (rääkimata viisist ja kvaliteedist) on erinevad. Kuid üks on samavõrd *fictiô* – “tehtud asi” – kui teinegi.

Antropoloogid ei ole mitte alati endale sellest faktist – et kultuur eksisteerib kauplemiskohas, mägikindluses või lambakarjamaal, antropoloogia aga raamatus, artiklis, loengus, muuseumiväljapanekus või tänapäeval mõnikord ka filmis – nii sel-

gesti aru andnud, kui oleks võinud. Endale sellest aru anda tähendab mõista, et esitusviisi ja sisulise aine vahele on selget piiri kultuurianalüüsis sama võimatu tõmmata kui maalikunstis; ja see asjaolu omakorda näib ähvardavat antropoloogilise teadmise objektiivset staatust, andes mõista, et selle allikaks ei ole mitte sotsiaalne reaalsus, vaid õpetlaslik väljamõeldis.

Ähvardab tõesti, aga see ähvardus jääb õõnsaks. Etnograafiline kirjeldus pretendeerib meie tähelepanule mitte sellega, et autor suudab tabada kauges paikades primitiivseid fakte ja neid koju tassida nagu maske või nikerdusi, vaid sellega, mil määral suudab ta selgitada, mis nendes paikades toimub, kahandada meie hämmingut – mis inimesed need küll on? –, mida tundmatust taustast esilekerkivad arusaamatud teod loomulikult põhjustavad. Tõsi, see tõstatab mõningaid tõsisaid verifitseerimisprobleeme – või kui verifitseerimine kõlab liiga kõva sõnana nii pehme teaduse puhul (mina isiklikult eelistaksin “hindamist”), siis küsimusi, kuidas teha vahet parema ja halvema kirjelduse vahel. Aga selles just seisnebki eelis. Kui etnograafia on tihe kirjeldus ja etnograafid on need, kes kirjeldavad, siis saab iga selle konkreetse näite puhul, olgu tegu kritseldusega välitööde päevikus või malinowski-likku mõõtu monograafiaga, otsustavaks küsimus, kas see teeb vahet silmapilgutustel ja -tõmbustel, tõsiselt mõeldud pilgutustel ja nende järeleaimamistel. Oma

või veelgi kõrgemasse astmesse, informandid aga esitavad tihti või isegi harjumuspäraselt teise astme kirjeldusi – mida on hakatud nimetama “pärismaiseks mudeliks”. Kirjaoskusega kultuurides, kus “pärismaine” tõlgendus võib jõuda kõrgematele astmetele – pruugib vaid mõelda näiteks Ibn Haldunist seoses Maghrebiga, Margaret Meadist seoses Ühendriikidega –, muutuvad need probleemid tõepoolest väga keeruliseks.

GEERTZ 97



seletuste selgust ei pea me mõõtma mitte tõlgendamata andmehulga, radikaalselt hõrendatud kirjelduste taustal, vaid sellega, kuidas teaduslik kujutlusjõud suudab meid viia kokkupuutesse võõraste inimeste eluga. Nagu Thoreau ütles: pole mõtet sõita ümber maailma selleks, et lugeda kokku kasse Sansibaris.*

V

Mõnikord on aga seda väidet, et ei ole meie huvides ei ole juba enne uurimise algust hakata inimekäitumisest välja pleegitama just neid omadusi, mis meile huvi pakuvad, paisutatud laiemaks väiteks: et kuivõrd meid huvitavad üksnes need omadused, ei pruugi me käitumist ennast üldse tähele panna rohkem kui möödaminnes. Kõige efektiivsem viis kultuuri käsitlemiseks, arutletakse, on vaadelda seda puhtalt sümbolsüsteemina (või nagu on kombeks öelda “kultuuri enda mõistetes”), eraldades selle elemente, täpsustades elementidevahelisi sisemisi suhteid ja iseloomustades seejärel mingil üldisel moel kogu süsteemi – tuumsümbolite põhjal, mille ümber see on organiseerunud, aluspõhiste struktuuride järgi, mille pindmine väljendus see on, või ideoloogiliste printsiipide kohaselt, millele see tugineb. Ehkki see hermeetiline lähenemine on selge edusamm, võrreldes kultuuri käsitlemisega “õpitud käitumisena” või “mentaalsete nähtustena”, ning on saanud kaasaegses antropoloogias mõningate ülimalt mõjuvate teoreetiliste ideede allikaks, näib

sellega minu arvates kaasnevat (üha süvenev) oht, et kultuurianalüüs lahutatakse selle tõelisest objektist – tegeliku elu mit-teformaalsest loogikast. Ei ole erilist kasu ühe kontseptsiooni vabastamisest psühholoogismi-vigadest, ainult selleks et see kohe tuua ohvriks skemaatilisusele.

Käitumist tuleb tähele panna, pealegi üsna täpselt, sest just käitumise – või õigemini, sotsiaalse tegevuse – voolus leiavad kultuurivormid väljenduse. Muidugi väljenduvad nad ka mitmesugustes artefaktides ja erinevates teadvus seisundites, kuid need ammutavad oma tähenduse rollist, mida nad mängivad (Wittgenstein ütles, “kasutusest”) üha edasi kulgevas elumustris, mitte mingitest omavahelistest sisesuhetest. Meie väikese pastoraalse draama lõi see, mida Cohen, šaik ja “kapten Dumari” tegid, kui nad üksteise taotletavatele eesmärkidele – ajada äri, kaitsta au, kehtestada ülemvõim – põiki jalgu jäid, ja niisiis on see ka tolle draama “sisu”. Mida tahes või kus tahes ka ei oleks sümbolsüsteemid “kui niisugused iseeneses”, empiirilisel pääsme me neile ligi sündmuste vaatlemise, mitte abstrahmeeritud suuruste unifitseeritud mustriteks sättimise kaudu.

Siit järeldub ka see, et sidusus ei saa olla kultuurikirjelduse pädevuse peamiseks proovikiviks. Kindlasti peab kultuurisüsteemidel olema minimaalselgi määral sidusust, muidu ei saaks me neid süsteemideks nimetada; ja vaatluste põhjal otsustades on neil seda tavaliselt palju rohkem kui minimaalselt. Aga miski ei ole sidusam kui paranoiku luul või petise jutt. Meie tõlgenduste jõud ei saa tugineda

* H. D. T h o r e a u, Walden ehk Elu metsas. Tlk E. Sivonen. Tallinn, 1994, lk. 374.



sellele, kui kõvasti nad koos püsivad või kui enesekindlalt neid esitatakse, kuid just sellele neid praegu pahatihti tahetakse tuginema panna. Ma arvan, et miski ei ole kultuurianalüüsi diskrediteerimiseks rohkem ära teinud kui laimatute kirjelduste konstrueerimine formaalsest korrast, mille tegelikku olemasollu keegi päriselt uskuda ei suuda.

Kui antropoloogiline tõlgendus tähendab lugemi konstrueerimist sellest, mis juhtub, siis tema lahutamine juhtuvast – sellest, mida konkreetsed inimesed mingil ajal või kohas ütlevad, mida nad teevad, mida nendega tehakse, ühesõnaga kõigist maailma lõpututest tegemistest – tähendab tema lahutamist ta rakendusest ja seega tähendusest tühjasklaskmist. Ükskõik mis asja – luuletuse, isiku, loo, rituaali, institutsiooni, ühiskonna – hea tõlgendus viib meid otse tõlgendatava asja tuumani. Kui ta aga seda ei tee, vaid juhib meid selle asemel kuhugi mujale – näiteks tõlgenduse enda elegantsust või selle autori nutikust või eukleidilise geomeetria võlusid imetlema –, siis võib tal teatav sisemine võlu ju olemaski olla, aga ta ei vasta käsiloleva ülesande – selgitada välja, mida kogu see katamadin nende lammaste ümber õieti tähendab – nõudmistele.

See katamadin nende lammaste ümber – nende teeseldud röövimine, nende kahjutasuks üleandmine, nende poliitiline konfiskeerimine – on (või oli) loomuldasa sotsiaalne diskursus, isegi kui ta, nagu eespool märgitud, toimus mitmes eri keeles ja sama palju sõnades kui tegudes.

Oma 'ar'i nõudes apelleeris Cohen kaubitsemislepple; tema nõuet tunnistas esitas šeik väljakutse patustanute hoi-

mule; oma vastutust mööndes maksis patustanute hõim kahjutasu; kibeledes nii šeikidele kui rändkaubitsejatele ühekorraga selgeks tegema, kes siin praegu peremees on, panid prantslased oma võimu maksma. Nagu igas diskursuses, ei määra siingi kood veel käitumist ja see, mida tegelikult öeldi, ei oleks pruukinud teoks saada. Cohen ei oleks pruukinud oma nõuet esitada, arvestades selle ebaseaduslikkust protektoraadi silmis. Samal põhjusel oleks šeik võinud selle tagasi lükata. Patustanute hõim, kes ikka veel prantslastele vastu pani, oleks võinud võtta lambaröövi "ehtsa" pähe ja läbirääkimiste asemel lahingusse astuda. Ja prantslased, olnuksid nad rohkem *habile* ja vähem *dur* (nagu nad hiljem seda marssal Lyautey isandliku juhatuse all olidki), oleksid võinud lasta Cohenil oma lambad endale pidada, pigistades silma kinni – nagu öeldakse – selle kaubitsemismudeli jätkumise ja nende võimu riivamise ees. Ja on teisigi võimalusi: marmushalased oleksid võinud pidada prantslaste teguviisi liiga rängaks solvanguks ja ise mässama hakata; prantslased oleksid võinud üritada mitte ainult Cohenile külma teha, vaid ka šeiki ennast kõvemini liistule tõmmata; ja Cohen oleks võinud jõuda järeldusele, et kordamööda renegaatidest berberite ja Beau Geste'i sõduritega vägikaigast vedades ei ole äriajamine Atlase kõrgmaal enam vaeva väärt, ning tõmbuda linna paremini kaitstud piiride vahele. Tegelikult enam-vähem nii need asjad mõni aeg hiljem läksidki, kui protektoraat tõelise suveräänsuse suunas liikus. Siin ei ole aga minu eesmärk kirjeldada, mis Marokos juhtus ja mida ei juhtunud. (Seda lihtsat vahejuhtumit on

GEERTZ 99



võimalik laiendada tohutult keeruliseks sotsiaalse kogemuse võrgustikuks.) Mu siinne eesmärk on demonstreerida, milles seisneb antropoloogiline kirjeldus: sotsiaalse diskursuse kõvera jälgimises, selle vaadeldavasse vormi fikseerimises.

Etnograaf “inskribeerib” sotsiaalset diskursust: *ta kirjutab selle üles*. Seda tehes muudab ta selle mööduvast sündmusest, mis eksisteerib üksnes oma toimumishetkel, kirjelduseks, mis eksisteerib üleskirjutatult ja mida saab uuesti vaadelda. Šeik on ammu surnud, langenud “rahustamise” käigus, nagu prantslased seda nimetasid; “kapten Dumari”, tema rahustaja, elab Lõuna-Prantsusmaal, erus oma mälestuste keskel; ja Cohen siirdus eelmisel aastal ositi põgeniku, ositi palveränduri, ositi sureva patriarhina “koju” Iisraeli. Aga see, mida nad ühel Atlase platool kuuskümmend aastat tagasi üksteisele (minu laiendatud tähenduses) “ütlesid”, on – kaugeltki mitte täiuslikult – uurimiseks talletatud. “Mida,” küsib Paul Ricoeur, kellelt kogu see tegevuse “inskribeerimise” idee on mõnevõrra muudetud kujul laenatud, “mida kirjutamine fikseerib?”

“Mitte kõnelemise sündmust, vaid kõnelemise “öeldut”, kusjuures kõnelemise “öeldu” all peame silmas seda diskursuse eesmärki moodustavat intentsionaalset eksterioriseerimist, tänu millele *sagen* – lausumine – tahab muutuda *Aus-sage*’ks –

teadaandmiseks, teada antuks. Lühidalt: see, mida me kirjutame, on kõnelemise *noema* [“mõte”, “sisu”, “iva”]. See on kõneakti tähendus, mitte kõneakt kui sündmus.”

See iseenesest ei olegi nii väga “öeldud” – kui Oxfordi filosoofe tõmbab väikeste lookeste poole, siis fenomenolooge jällegi tõmbab suurte lausete poole; aga igal juhul toob see meid täpsema vastuse juurde oma arutluse algküsimusele: “Mis see on, mida etnograaf teeb?” – Ta kirjutab.³ Seegi avastus ei pruugi paista kuigi ehmata ega uskumatu, eriti inimesele, kes on kursis jooksva “kirjandusega”. Et aga standardvastus on siiani kõlanud: “Ta vaatleb, ta salvestab, ta analüüsib” – omamoodi *veni, vidi, vici* tüüpi arusaam –, siis võib see kaasa tuua kaugemaleulatuvaid tagajärgi, kui esmapilgul paistab, ja sugugi mitte tähtsusetuim neist on fakt, et nende kolme teadmiste omandamise faasi vahel ei pruugi tavajuhul üldse olla võimalik vahet teha; ja õigupoolest ei pruugi neid autonoomsete “operatsioonidena” olemaski olla.

Olukorra teeb veelgi delikaatsemaks tõik, et – nagu juba märgitud – see, mida me üles kirjutame (või püüame kirjutada) ei ole mitte töötlemata sotsiaalne diskursus, millele meil ei ole ju otsest ligipääsu, kuna me ei ole toimijad või oleme seda üksnes väga marginaalsel või väga spetsiifilisel moel, vaid ainult see väike osa sel-

³ Või jälle, täpsemalt väljendudes, “inskribeerib”. Enamik etnograafilisest materjalist sisaldub tegelikult raamatutes ja artiklites, mitte filmides, helisalvestistes, muuseumiväljapanekuis ega kusagil mujal; aga raamatuteski leidub muidugi fotosid, jooniseid, diagramme, tabelleid jne. Antropoloogia on näidanud üles väga vähe eneseteadlikkust oma esituslaadide suhtes (rääkimata nendega eksperimenteerimisest).



lest, mida meie informandid suudavad meile arusaadavaks teha.⁴ Asi ei ole päris nii saatuslik, nagu see kõlab, sest tegelikult ei ole mitte kõik kreetalased valelikud ja selleks, et aru saada mõnest asjast, ei ole vajagi teada kõike. Aga käsitus antropoloogilisest analüüsist kui kontseptuaalsest manipuleerimisest avastatud faktidega, puhta reaalsuse loogilisest rekonstruktsioonist hakkab selle valgel küll üsna kipakas paistma. Pakkuda välja sümmeetrilisi tähistuskristalle, mis on hoolikalt puhastatud neid ümbritsenud keerukast materiaalsusest, ja põhjendada siis nende eksistentsi autogeensete korraprintsiipidega, inimvaimu universaalsete omadustega või määratu suurte aprioorseste *Weltanschauung*'itega on sama hea kui teeselda teadust, mida ei ole olemas, ning kujutleda reaalsust, mida kusagil ei leidu. Kultuurianalüüs on (või peaks olema) tähenduste aimamine, oma oletuste hindamine ja paremate oletuste põhjal seletavate järelduste tegemine, mitte aga Tähenduse Kontinendi avastamine ja selle kehatu maastiku kaardistamine.

VI

Niisiis on etnograafilisel kirjeldusel kolm iseloomulikku omadust: see on tõlgendav; see tõlgendab sotsiaalse diskursuse voolu; ja asjaomane tõlgendamine seisneb püüdes

päästa niisuguses diskursuses “öeldu” selle kaduvatest toimumishetkedest ja fikseerida see loetavaks. *Kula* on kadunud või muutunud; “The Argonauts of the Western Pacific” jääb meiega nii õnnes kui õnnetuses. Kuid sellisel kirjeldusel, vähemalt nii, nagu mina seda viljelen, on lisaks veel neljaski omadus: see on mikroskoopiline.

Sellega ei taha ma eitada suuremastaabiliste antropoloogiliste tõlgenduste olemasolu tervetest ühiskondadest, tsivilisatsioonidest, maailmasündmustest ja nii edasi. Õigupoolest on just meie analüüside niisugune laiendamine avaramatele kontekstidele see, mis koos nende teoreetiliste implikatsioonidega äratav laiemat huvi ning õigustab nende analüüside konstrueerimist. Praegu ei hooli tegelikult enam keegi, isegi mitte Cohen (nojah... Cohen võib-olla siiski) neist lammastest kui niisugustest. Ajalool võivad olla omad tähelepandamatud pöördepunktid, “torimid veeklaasis”, aga see pisike vahejuhtum ei kuulu kindlasti nende hulka.

Tahan sellega kõigest öelda, et antropoloogile on iseloomulik läheneda sellistele laiematele tõlgendustele ja abstraktsemaatele analüüsiledele äärmiselt väikeste asjade ütlemta põhjaliku tundmise põhjalt. Antropoloog pistab rinda nende samade suurte realiteetidega, millega peavad rinda pistma teisedki – ajaloolased, majandusteadlased, poliitikateadlased, sotsioloogid – oma saatuslikumates kontekstides, nagu

⁴ Niivõrd, kui “osalusvaatluse” mõiste kinnitab antropoloogi tungi suhestuda oma informantidega kui isikute, mitte kui objektidega, on see väärtuslik. Aga niivõrd, kui see on ajendanud antropolooge sulgema silmi omaenda rolli väga erilise, kultuuriliselt “sulgudesse asetatud” rolli ees ning pidama end millekski enamaks kui asjast huvitatud (selle sõna mõlemas mõttes) juuresviibijaks, on see olnud meie kõige tõsisemate pettuste allikas.



Võim, Muutus, Usk, Rõhumine, Töö, Kirg, Autoriteet, Ilu, Vägivald, Armastus, Prestiiz; antropoloog aga pistab nendega rinda piisavalt kõrvalistes kohtades – Marmusha-taolistes paikades, Coheni-taoliste inimeste eludes –, et suurtähed nende sõnade eest ära koristada. Niisugustes kodustes kontekstides omandavad need liigagi inimlikud jäävused, “need suured sõnad, mis meile kõigile hirmu nahka ajavad”, koduse vormi. Aga selles nende eelis just ongi. Sügavamõttelisust on maailmas niigi juba küllalt.

Ometi ei saa probleemist, kuidas jõuda meie lambaloo taoliste etnograafiliste miniatuuride kogu – märkuste ja pisilookeste valiku – juurest mõne rahva, epohhi, kontinendi või tsivilisatsiooni suurte, tervet seina katvate kultuurimaastikeni, niisama lihtsalt mööda paljalt ähmaste vihjetega konkreetsuse ja maalähedase mõtlemise eelistele. India hõimudest, Vaikse ookeani saartest ja Aafrika sugupuudest sündinud teadusele on see muutunud oluliseks metodoloogiliseks probleemiks, millega on enamasti kehvasti toime tulnud. Õigupoolest on antropoloogide endi väljatöötatud mudelid, õigustamaks liikumist kohalike tõdede juurest üldiste nägemusteni, selle ürituse õõnestamise heaks ära teinud vähemalt sama palju kui kõik see, mida nende kriitikud – kinnismõtteliselt valimi suuruse pärast muretsevad sotsioloogid, mõõdetavuse pärast muret tundvad psühholoogid, kogusummadest painatud majandusteadlased – on suutnud nende vastu välja käia.

Kaks tähtsamat neist mudelitest on Jonesville-ongi-kogu-USA “mikrokosmiline” mudel ja Lihavõttesaar-on-katseklaas

“loodusliku eksperimendi” mudel. Kas paradiis liivateras või võimalikkuse kaugemad kaldad.

Jonesville-ongi-Ameerika väikeses mõõdus (või Ameerika-ongi-Jonesville suures mõõdus) on nii ilmselt ekslik, et seletamist vajab ainult see, kuidas on inimesed suutnud sellesse uskuda ja teisigi uskuma panna. Kujutelm, nagu võiks rahvusühiskonnad, tsivilisatsioonide, suurte religioonide või ükskõik mille olemuse leida kokkuvõtlikul ja lihtsustatud kujul niinimetatud “tüüpilistest” väikelinnadest ja küladest on selge lollus. See, mida väikelinnadest ja küladest leida võib, on (õnnetuseks) väikelinna- või külaelu. Kui lokaliseeritud, mikroskoopiliste uurimused laiem tähtsus tõe poolest põhineks niisugusel alusel – et nad tabavad väikese maailma kaudu suurt –, siis ei oleks neil üldse tähtsust.

Aga loomulikult ei ole see nii. Uurimistöö koht ei ole uurimistöö objekt. Antropoloogid ei uuri mitte külasid (hõime, linna, piirkondi...); nad uurivad *külades*. Eri paikades saab uurida erinevaid asju, ja mõnda neist – näiteks koloniaalse ülemvõimu mõju moraalsete ootuste väljakujunenud raamistikele – saab kõige paremini uurida väikestes kohakestes. Kuid see ei tee veel uurimistöö kohast selle objekti. Mina olen maadelnud Maroko ja Indoneesia kaugemates kolgastes samade probleemidega – näiteks küsimusega, millest see tuleb, et üldist inimlikust kinnitatakse kõige kirglikumalt just grupiuhkust rõhutades – ja umbes sama tulemuslikult, nagu teised sotsiaalteadlased on nendega maadelnud keskmates kohtades. Ühe mõõtme võib niimoodi lisada – mõõtme, mida sotsiaalteadustes praegu



valitsevas võta-see-kokku-ja-lahenda-ära kliimas väga vaja on; aga see on ka kõik. Kui teil on tahtmist üha masside ekspluateerimisest jutlustada, siis võib mälestuspildil troopilise paduvihma all maad kaevavast Jaava pooleteramehest või 20-vatise elektripirni valgel kaftanit välja õmblevast Maroko rätsepast teie jaoks teatud väärtust olla. Aga hakata sellepärast arvama, et see annab teile ettekujutuse kogu tervikust (ja tõstab teid pealegi veel mingisse moraalsesse eelisseisu, mis lubab teil eetilisel vähem privilegeeritud olenditele ülalt alla vaadata), on mõte, mille võib endale küll pähe võtta ainult liiga kauaks võssa jäänud inimene.

“Loodusliku laboratooriumi” idee on olnud sama hukatuslik, ja mitte üksnes sellepärast, et analoogia on väär – mis laboratooriumist saab juttu olla seal, kus *mitte ükski* parameeter ei ole manipuleeritav? – vaid ka sellepärast, et see viib kujutelmani, nagu oleks etnograafilistest uurimustest ammutatavad andmed kuidagi puhtamad või fundamentaalsemad või kindlamad või vähem tingimuslikud (kõige soositum sõna on siin “elementaarsemad”) kui need, mida saab tuletada muud liiki ühiskonnauuringutest. Muidugi ei ole kultuuriliste vormide ulatuslik loomulik varieerumine mitte üksnes antropoloogia suur (ja ammenduv) ressurss, vaid ka alus tema sügavaimale teoreetilisele dilemma-

le: kuidas annab seda varieeruvust kooskõlastada inimese kui liigi bioloogilise ühtsusega? Kuid see varieeruvus ei ole, isegi mitte metafoorselt kõneldes, eksperimentaalne, sest varieeruv on ka selle esinemiskontekst ja siin ei ole võimalik (ehkki leidub neid, kes seda üritavad) eritleda y’eid x’idest, et mõni korralik funktsioon kirja panna.

Need kuulsad uurimused, mis väitsid end tõestavat, et Trobriandi saartel on Oidipuse kompleks vähearenenud, et tšambulitel on soorollid pea peale pööratud ja et puebloindiaanlastel puudus agressiivsus* (iseloomulikult kombel olid need need väited kõik eitavas vormis – “aga mitte Lõunas”), ei ole kindlasti mitte “katseliselt kontrollitud ja heaks kiidetud” hüpoteesid, milline ka oleks nende empiiriline kehtivus. Nad on tõlgendused – või väär-tõlgendused – nagu kõik teisedki, tuletatud samal moel nagu kõik teisedki ning sisimas sama vähe lõplikud nagu kõik teisedki, ja katse omistada neile füüsikaliste eksperimentide autoriteetsust ei ole muud kui metodoloogiline mustkunstivõtte. Etnograafilised avastused ei ole privilegeeritud, need on lihtsalt konkreetsed: sõnumid ühest järjekordsest maast. Nende pidamine millekski enamaks (*või millekski vähemaks*) moonutab nii neid endid kui ka nende implikatsioone, mille tähendus ühiskonnateooriale on märksa sügavam

* Viited laineidlöönud monograafiatele Bronislaw Malinowskilt (“The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia”, 1929; “Sex and Repression in Savage Society”, 1927) ja Margaret Meadilt (“Sex and Temperament in Three Primitive Societies”, 1935; “Male and Female”, 1949), kes uuris soorolle mitme rahva seas, muuhulgas ka Uus-Guinea tšambulitel (ehk tšambritel) ja kirjeldas naise domineerivat positsiooni, ning Ruth Benedictilt (“Patterns of Culture”, 1934), kes vaatles hoiakute ja käitumismallide konfiguratsioone Ameerika edelaosariikide zuñide ja looderanniku kvakiutlite ning Melaneesia dobude seas.



kui pelga primitiivsuse näitlikustamine.

Sõnumid ühest järjekordsest maast: pikavõitu kirjeldustel kaugetest lambaröövidest (ja üks tõeliselt hea etnograaf oleks süvenenud ka küsimusse, mis tõugu need lambad olid) on üldisemat tähtsust sellepärast, et nad pakuvad sotsioloogilisele mõttele ihulikku ainet, millest toituda. Antropoloogi avastuste tähtsus on nende kompleksses spetsiifilisuses, nende olmelises üksikasjalikkuses. Just niisuguse, piiratud kontekstides läbi viidud pikaajalise, peamiselt (ehkki mitte eksklusiivselt) kvalitatiivse, vägagi osalusliku ja peaaegu sundmõtteliselt üksikasjalise välitööga saadud materjali abil on võimalik tuua kaasaegset sotsiaalteadust vaevavad megakontseptsioonid – nagu legitiimsus, moderniseerumine, integratsioon, konflikt, karisma, struktuur, ... tähendus – sedalaadi tajutava tegelikkuse pinnale, mis võimaldab mõelda mitte üksnes realistlikult ja *konkreetselt nendest*, vaid, mis veelgi tähtsam, loovalt ja kujutlusvõimeliselt *koos nendega*.

Etnograafia mikroskoopilisus tõstatab, on ühtaegu reaalse ja kriitilise metodoloogilise probleemi. Aga seda ei saa lahendada pelgalt mõne kauge paikkonna käsitlemisega terve maailmana teeklaasis või udukambri sotsioloogilise vastena. See tuleb lahendada – või seda vähemalt kuidagi taltsutada – arusaamisega, et sotsiaalsed tegevused kõnelevad enamast kui iseendast; et see, kust mingi tõlgendus pärit on, ei määra veel ära, milleni need võivad välja viia. Väikesed faktid kõnetavad suuri teemasid – silmapilgutused epistemoloogiat, lambaröövid revolutsioone – sest neid sunnitakse selleks.

VII

Mis toob meid lõpuks teooria juurde. Ükskõik mille – kirjanduse, unenägede, sümptomite, kultuuri – tõlgendavate käsitluste suurim pahe on selles, et nad kipuvad vastu panema (või neil võimaldatakse vastu panna) kontseptuaalsele artikuleerimisele, ja nii võivad nad jääda tabamatuks süstemaatilistele hindamisviisidele. Tõlgendust kas mõistetakse või mitte, selle iva tabatakse või ei tabata, tunnistatakse õigeks või ei tunnistata. Omaenese vahetutesse üksikasjadesse vangistatud tõlgendust esitletakse iseennast tõestavana või, mis veel hullem, tõestatuna selle esitaja oletatavalt arenenud tundeerkuse läbi; ja igasugust katset valada selle sisu ümber mis tahes teistesse mõistetes vaadeldakse kui travestiat – ehk, kasutamaks antropoloogi kõige vängemat moraalset teotust, kui etnotsentrismi.

Ühe uurimisvaldkonna puhul, mis ennast kui tahes arglikult (ehkki mina ei ole selles küsimuses sugugi arg) teaduseks nimetab, niisugune olukord lihtsalt ei kõlba. Ei ole mingit põhjust, miks kultuuri tõlgenduse kontseptuaalne struktuur peaks olema vähem selgelt formuleeritav ja seega vähem vastuvõtlik eksplitsiitsetele hindamiskaanonitele kui näiteks bioloogilise vaatluse või füüsikalise eksperimendi oma – ei mingit põhjust peale selle, et mõisted, millesse säärast formuleeringut saaks valada, on kui mitte täiesti, siis igatahes peaaegu olematud. Me oleme sunnitud teooriaid mõista andma, sest me ei ole võimelised neid postuleerima.

Samal ajal tuleb tunnistada, et kultuuri tõlgendamisel on rida tunnuseid, mis tee-



vad selle teoreetilise arendamise ebatavaliselt raskeks. Esimene neist on vajadus, et teooria jääks märksa maalähedasemaks, kui see tavaliselt on teadustes, mis suudavad paremini anduda kujutlusvõimelisele abstraheerimisele. Antropoloogias näivad tulemusi andvat üksnes lühikesed loogikalennud; pikemad kipuvad käest ära minema ja saama loogikalisteks ulmadeks, formaalselt sümmeetrilisteks akadeemilisteks uidudeks. Semiootilise kultuurikäsitluse kogu iva, nagu olen juba märkinud, on aidata meil ligi pääseda sellele kontseptuaalsele maailmale, milles elavad meie subjektid, nii et me oleksime võimelised nendega mingis laiendatud tähenduses vestlema. Pinge nende kahe vajaduse vahel – ühelt poolt vajadus tungida sümboolse tegevuse tundmatusse universumisse, teiselt poolt kultuuriteooria tehnilise edendamise nõudmised; ühelt poolt vajadus mõista, teiselt poolt vajadus analüüsida – on selle tulemusel paratamatult suur ja olemuslikult kõrvaldamatu. Tööpoolest, mida kaugemale läheb teoreetiline areng, seda sügavamaks muutub pinge. See on kultuuriteooria esimene tingimus: ta ei ole iseenda peremees. Kuivõrd ta on lahutamatu neist vahetutest üksikasjadest, mida esitab tihe kirjeldus, on tema vabadus end omaenese sisemise loogika järgi kujundada üpris piiratud. Igasugune üldistusjõud, mida ta võib saavutada, täheldatakse tema eristuste nüansseeritusest, mitte abstraktsioonide haardest.

Ja sellest tuleneb lihtsa empiirilise fakti korras üks iseärasus viisis, kuidas meie teadmised kultuurist... kultuuridest... ühest kultuurist... kasvavad: spurtidena. Selle asemel et järgida kumuleeruvate

avastuste tõusvat kõverat, laguneb kultuurianalüüs üha julgemate ja julgemate omavahel ühendamatute sööstude ometi siduaks järjestuseks. Uurimused arendavad tõesti edasi teisi uurimusi, kuid mitte selles mõttes, et nad jätkaksid sealt, kus eelmised olid lõpetanud, vaid selles mõttes, et sukelduvad, nüüd juba paremate teadmiste ja paremate kontseptuaalsete vahenditega, sügavamale samadesse teemadesse. Iga tõsine kultuurianalüüs alustab lausa algusest ja lõpeb seal, kuhumaale tal õnnestub välja jõuda, enne kui ta oma intellektuaalse liikumisjõu ammendab. Mobiliseeritakse varem avastatud faktid, kasutatakse varem väljatöötatud kontseptsioone, katsetatakse varem formuleeritud hüpoteese; kuid liikumine ei toimu mitte juba tõestatud teoreemide juurest alles tõestatavate poole, vaid kohmakalt kobamiselt kõige elementaarsete arusaamise omandamiseks kuni põhjendatud väiteni, et see arusaamine on saavutatud ja ületatud. Uurimus kujutab endast edusammu, kui ta on vahedam – mida see ka tähendaks – kui talle eelnenud; kuid ta mitte niivõrd ei seisa varasemate tööde õlgadel kui sörgib nende kõrval, esitades neile ja ise vastu võttes nende väljakutseid.

Muuhulgas just sel põhjusel on essee, olgu selle pikkuseks 30 või 300 lehekülge, paistnud olevat loomulik žanr kultuuritölgenduste ja neid toetavate teooriate esitamiseks, ja sellepärast tabab igaüht, kes otsib selle ala süstemaatilisi käsitlusi, nii kiiresti pettumus, mis on seda suurem, kui ta mõne peaks leidma. Isegi ülevaatalikud artiklid on siin haruldased ega paku igal juhul suurt enamat kui bibliograafilist huvi. Tähtsamaid teoreetilisi panuseid

GEERTZ 105



mitte üksnes ei tule otsida spetsiifilistest uurimustest – see on tõsi peaaegu igal alal –, vaid neid on ka väga raske sellistest uurimustest abstraherida ja integreerida millessegi, mida võiks nimetada “kultuuriteooriaks” kui niisuguseks. Teoreetilised formuleeringud hõljuvad nii madalal tõlgenduste kohal, mida nad suunavad, et ei paista neist lahutatuna suurt midagi ütlevat ega erilist huvi pakkuvat. See ei johtu mitte sellest, et nad ei oleks üldised (kui nad ei oleks üldised, siis ei oleks nad ka teoreetilised), vaid sellest, et oma rakendustest lahutatuna kõlavad nad kas banaalselt või õõnsalt. On küll võimalik võtta üks teoreetiline rünnakusuund, mis on välja töötatud seoses ühe etnograafilise tõlgendusharjutusega, ja rakendada seda teises vallas, tõugates teda edasi suurema täpsuse ja avarama kandepinna poole – ja nii tegelikult see ala kontseptuaalselt arenebki; ei saa aga kirjutada “Kultuuride tõlgendamise üldteooriat”. Või õigemini saab küll, aga sellest näib vähe kasu olevat, sest teoorialoome põhiliseks ülesandeks ei ole siin mitte abstraktsete korrapärade kodifitseerimine, vaid tiheda kirjelduse võimalikuks tegemine – mitte üldistamine üle erijuhtumite, vaid üldistamine erijuhtumite siselt.

Üldistamist erijuhtumite siselt nimetatakse vähemalt meditsiinis ja süvapsühholoogias kliiniliseks järeldamiseks. Selle asemel et alustada reast tähelepanekutest ja üritada neid allutada mingile valitsevale seadusele, alustab niisugune järeldamine reast (oletatavatest) tähistajatest ja üritab neid paigutada arusaadavasse raamistikku. Mõõdetavad näitajad sobitatakse kokku teoreetiliste ennustustega, sümptomeid aga

(isegi kui need on mõõdetavad) uuritakse, et leida teoreetilisi iseärasusi – see tähendab, neid diagnoositakse. Kultuuri uurimisel ei ole tähistajad ei sümptomid ega sümptomite kogumid, vaid sümboolsed teod või sümboolsete tegude kogumid, ja eesmärgiks ei ole mitte teraapia, vaid sotsiaalse diskursuse analüüs. Viis, kuidas teooriat kasutatakse – et nuuskida välja asjade märkamatu tähendust – on sama.

Nii jõuame kultuuriteooria teise tingimuse juurde: see ei ole, vähemalt mitte sõna ranges tähenduses, ennustav. Diagnoosija ei ennusta leetraid, ta lihtsalt otsustab, et kellelgi need on või äärmisel juhul otsustab kliiniliselt, et patsiendil need üsna peatselt ilmnevad. Kuid seda täiesti reaalselt piirangut on tavaliselt valesti mõistetud ja liialdatud, arvates võivat sellest välja lugeda, et kultuurianalüüs käib pelgalt *post facto*: et me, nagu too talupoeg ennemuistses loos, tulistame kõigepealt plangu auklikuks ja maalime siis märklauad aukude ümber. Raske on eitada, et seda sorti tegevust üksjagu aset leiab, osalt ka silmapaistvatel positsioonidel. Aga see ei tulene paratamatult teooria kliinilisest kasutamisest.

On tõsi, et teoreetilise formuleeringu kliinilises stiilis on kontseptualiseerimine suunatud tõlgenduste loomisele juba käsilolevatest küsimustest, mitte eksperimentaalsete manipulatsioonide tulemuste ennustamisele ega kindlaksmääratud süsteemide tulevaste olekute dedutseerimisele. Kuid see ei tähenda, et teooria peaks kõigest sobima mineviku realiteetidega (või, ettevaatlikumalt väljendudes, nende kohta veenvaid tõlgendusi genereerima); see peaks ka – intellektuaalselt – ellu jääma



alles tulekul reaalsuses. Ehkki me formuleerime oma tõlgendused teatud pilgutusterahest või lambaröövi juhtumist alles pärast, mõnikord kaua pärast selle toimumist, peab selle tõlgenduse aluseks olev teoreetiline raamistik võimaldama jätkuvalt anda kaitstavaid tõlgendusi sedamööda, kuidas ilmub nähtavale uusi sotsiaalseid nähtusi. Ehkki iga tiheda kirjelduse üritust, mis silmanähtavast ja pealiskaudsest pisutki sügavamale läheb, alustatakse üldisest hämmeldunud mõistmatusest – mis, kurat, siin küll toimub? – ehk katset leida teed, ei alustata teda (või ei peaks alustatama) siiski intellektuaalses plaanis tühjade kätega. Teoreetilisi ideid ei mõelda igas uurimuses nullist alates uuesti välja; nagu ma juba ütlesin, võetakse neid üle teistest samalaadsetest uurimustest ja rakendatakse töö käigus peenendatult uutele tõlgendusprobleemidele. Kui nad lakavad olemast kasulikud sääraste probleemide lahendamisel, kalduvad nad ka käibelt kaduma ja jäävad suuremal või vähemal määral unustusse. Kui nad osutuvad jätkuvalt kasulikuks, heites valgust uutele küsimustele, siis arendatakse ja kasutatakse neid edasi.⁵

Niisugune arusaam sellest, kuidas funktsioneerib teooria tõlgendavas teadu-

ses, viitab, et eksperimentaalsetes või vaatlusteadustes “kirjelduse” ja “seletuse” vahele tõmmatav, igal juhul suhteline piirjoon on siin veelgi suhtelisemana tõmmatud “inskriptsiooni” (“tiheda kirjelduse”) ja “spetsifikatsiooni” (“diagnoosi”) vahele – ühele poole jääb siis püüd üles kirjutada tähendust, mis on konkreetsetel sotsiaalsetel tegevustel toimijate endi silmis, teisele poole meie võimalikult selge seletus, mida sel moel omandatud teadmised meile näitavad ühiskonna kohta, kus need tegevused toimuvad, ja laiemalt sotsiaalse elu kui niisuguse kohta. Meil on topeltülesanne tuua nähtavale kontseptuaalsed struktuurid, mis meie subjektide tegevust seestpoolt vormivad [*inform*] – s. o sotsiaalses diskursuses “öeldu” –, ja konstrueerida analüüsisüsteem, mille raames see, mis on nondele struktuuridele liigimane, mis teeb neist selle, mida nad on, eristuks muudest inimkäitumist määravatest teguritest. Etnograafias on teooria ülesandeks pakkuda välja sõnavara, mille abil väljendada seda, mida sümboolsel tegevusel on öelda iseenda kohta – see tähendab kultuuri rolli kohta inimelus.

Niisugusel viisil toimib teooria ka siinsete kaante vahele kogutud esseedes, kui paar suundaotsivat, fundamentaalsemate

⁵ Tuleb tunnistada, et see pilt on pisut idealiseeritud. Et kliinilises kasutuses kummutatakse teooriaid harva, kui üldse, lõplikult, vaid need muutuvad lihtsalt üha kohmakamaks, vähem produktiivseks, pingutatumaks või õõnsamaks, siis püsivad nad tihti visalt hinges veel kaua pärast seda, kui kõik peale käputäie inimeste (ehkki *nemad* on tihti need kõige kirklikumad) nende vastu huvi on kaotanud. Tõepoolest, vähemalt antropoloogias on ammindunud ideid kirjandusest välja tõrjuda pahatihti peaaegu et raskem kui sisse tuua produktiivseid ideid, ja seetõttu on märksa suurem osa diskussioonist, kui võiks soovida, pigem kriitilist kui konstruktiivset laadi ning terveid karjääre pühendatakse sellele, et aidata hingevaakuvatel mõistetel kiiremini loojakarja minna. Sedamööda, kuidas teadusala areneb, muutub sellise intellektuaalse umbrohutõrje osa meie tegevuses loodetavasti tagasihoidlikumaks. Praegusel hetkel on aga veel tõsi, et vanad teooriad ei kipu mitte surema, vaid jõudma teise trükki.



küsimustega tegelevat kirjutist välja arvata. Tihedalt kirjeldava etnograafia massiivi on põimitud valik väga üldisi, akadeemiliselt loodud mõisteid ja mõistesüsteeme – “integratsioon”, “ratsionaliseerimine”, “sümbol”, “ideoloogia”, “eetos”, “revolutsioon”, “identiteet”, “metafoor”, “struktuur”, “rituaal”, “maailmavaade”, “toimija”, “funktsioon”, “püha” ja muidugi mõista “kultuur” ise – lootuses anda pelkadele juhtumustele teaduslikku kõnekust.⁶ Minu eesmärk on teha väikestest, kuid väga tiheda koega faktidest ulatuslikke järeldusi; toetada suuri väiteid kultuuri rollist ühiskonnas konstrueerimisel, viies need täpsesse ühendusse komplekssete üksikasjadega.

Niisiis ei mitte üksnes tõlgendus ei ole see, mis küünib päris alla, kõige vahetumale vaatlustasandile välja: seda teeb ka teooria, millest säärane tõlgendus kontseptuaalselt sõltub. Nagu Ryle'i huvi silmapilgutuste, nii ka minu huvi Coheni loo vastu on tõepoolest tärpanud mõningatest väga üldistest arusaamadest. “Keeltesegaduse” mudel – arvamus, et sotsiaalne konflikt ei johtu mitte sellest, et kultuurivormid kas väsimuse, ebamäärasuse, iganemise või hooletuse tõttu lakkavad toimimast, vaid pigem millestki, mis juhtub siis, kui need vormid ebaharilike olukordade või ebaharilike taotluste sunnil peavad hakkama toimima ebaharilikul viisil, just nagu burlesksed pilgutused – ei tulnud mulle pähe mitte Coheni loo peale. See on kolleegidelt, tudengitelt ja eelkäi-

jatelt õpitud mudel, millega ma Coheni loole lähenesin.

Meie süütu välimusega “kiri pudelis” on enam kui juudi rändkaubitsejate, berberi sõdalaste ja Prantsuse prokonsulite tähendusraamistike või isegi nende vastastikuse kokkupõrke kujutis. See on väide, et sotsiaalsete suhete mustrite ümbertöötamine tähendab kogetava maailma koordineerimise ümberpaigutamist. Ühiskonna vormid on kultuuri substantis.

VIII

Indias kõneldakse üht lugu – vähemalt mina kuulsin seda Indias – inglasele, kellele räägiti, et maailm seisab platvormil, mis seisab elevandi seljas, kes omakorda seisab kilpkonna seljas. Inglise olevat seepeale küsinud (võib-olla oli ta etnograaf; just nii nad ennast ülal peavadki), mille peal siis kilpkonn seisab. Teise kilpkonna seljas. Ja see kilpkonn? “Ah, sahib, pärast seda tulevad puha kilpkonnad päris põhjani välja.”

Nii need asjad tõepoolest ongi. Ma ei tea, kui kaua oleks kasulik mõtiskleda Coheni, šeigi ja “Dumari” kohtumise üle (võib-olla on see aeg juba läbi); aga seda tean ma küll, et kui kaua ma selle üle ka mõtiskleks, ei jõuaks ma kunagi mitte põhja ligigi. Ka ei ole ma jõudnud mitte põhja ligigi üheski asjas, millest ma iganes kirjutanud olen, ei siinsetes esseedes ega

⁶ Ülekaalukas osa järgmistest peatükkidest käsitleb Indoneesiat, mitte Marokot, sest oma Põhja-Aafrika materjalidega, mis on valdavas osas kogutud üsna hiljuti, ma alles hakkamööda töötama. Indoneesias tegin ma välitööd aastail 1952–1954, 1957–1958 ja 1971; Marokos 1964, 1965–1966, 1968–1969 ja 1972.



mujal. Kultuurianalüüs on olemuslikult ebatäielik. Ja mis veel hullem: mida sügavamale ta tungib, seda ebatäielikum. See on kummaline teadus, mille kõige kõnekamad väited on püstitatud kõige kõikumamatele alustele ning milles käsiloleva teemaga kuhugi välja jõuda tähendab kasvatada nii enda kui teistegi kahtlusi, et asjale ei ole päriselt pihta saadud. Aga seda – lisaks teraste inimeste kiusamisele nürimeelsete küsimustega – etnograafiks olemine tähendabki.

Sellest olukorrast saab mitmeti mööda hiilida – kultuuri võib taandada folklooriks ja seda koguda, või tunnusjoonteks ja neid loendada, muuta institutsioonideks ja neid klassifitseerida või teisendada struktuurideks ja nendega mängida. Kuid need on kõigest möödahiilimised. Fakt on see, et pühendumine kultuuri semiootilisele käsitlemisele ja tõlgendavale uurimisele tähendab pühendumist arusaamale, et etnograafiline väide on – kui laenata W. B. Gallie' nüüdseks kuulsat fraasi – “olemuslikult vaieldav”. Antropoloogia – või vähemalt tõlgendav antropoloogia – on teadus, kus edusamme ei märgi niivõrd konsensususe täiustamine, kuivõrd debati rafineerimine. Selle käigus paraneb meie oskus üksteist nurka ajada.

Sellest on väga raske aru saada, kui kogu tähelepanu hõivab väitluse üks osapool. Monoloogidel on siin vähe väärtust, sest ei ole järeldusi, millest ette kanda; on üksnes diskussioon, mida ülal hoida. Nii palju kui siia koondatud esseedel üldse tähtsust on, ei seisne see niivõrd selles, mida nad ütlevad, kui selles, millest nad tunnistust annavad: huvi tohutust kasvust sümboolsete vormide rolli vastu inimelus,

ja seda mitte ainult antropoloogias, vaid sotsiaalteadustes üldse. Tähendus, see käestlibisev ja raskesti defineeritav pseudoentiteet, mille kallal kohmitsemise me omal ajal südamerahuga filosoofide ja kirjanduskriitikute mureks jätsime, on nüüd taas meie distsipliini keskmesse tõusnud. Isegi marksistid tsiteerivad Cassirerit; isegi positivistid osundavad Kenneth Burke'i.

Minu enda hoiak keset seda kõike on seisnenud püüdes osutada vastupanu ühelt poolt subjektivismile ja teiselt poolt kabalismile, püüdes jätkuvalt siduda sümboolsete vormide analüüsi võimalikult tihedalt konkreetsete sotsiaalsete sündmuste ja juhtumustega, argielu avaliku valdkonnaga, ning korraldada seda nii, et teoreetiliste formuleeringute ja kirjeldavate tõlgenduste vahelisi seoseid ei hakkaks ähmastama abiotsimine salateadustelt. Mulle ei ole kunagi muljet avaldanud väide, et kuna täielik objektiivsus on neis asjus niikuinii võimatu (mida see muidugi ongi), siis võib sama hästi tunded vabalt valla päästa. See, nagu Robert Solow on märkinud, ligineb väitele, et kuna täiuslikult aseptilist keskkonda luua on võimatu, siis võib sama hästi opereerida rentsilis. Teisalt ei ole mulle aga muljet avaldanud ka väited, nagu võiks strukturealne lingvistika, arvutiehitis või mõni muu arenenud mõttesuund meile peatselt kätte anda vahendid inimeste mõistmiseks ilma neid tundmata. Miski ei diskrediteeri semiootilist kultuurikäsitlust kiiremini kui selle käestlaskmine nii, et see vajub mingisse intuitsionismi ja alkeemia segusse, ükskõik kui elegantselt ka väljendataks neid intuitsioone või kui moekas jume antaks sellele alkeemiaile.

GEERTZ 109



Oht, et oma lootusetult sügaval peituvaid kilpkonni taga ajades võib kultuurianalüüs kaotada kontakti elu kõvade pealispindadega – poliitiliste, majanduslike, stratifitseerivate reaalsustega, millesse inimesed kõikjal on raamitud – ning bioloogiliste ja füüsiliste vajadustega, millele need pealispinnad tuginevad, on alati olemas. Ainus, mis selle vastu – ja seega kultuurianalüüsi muutmise vastu mingiks sotsioloogiliseks estetismiks – kaitset pakub, on sellise analüüsi rakendamine esmalt just niisugustele realiteetidele ja niisugustele vajadustele. Seetõttu olen ma kirjutanud natsionalismist, vägivallast, identiteedist, inimloomusest, legitiimsusest, revolutsioonist, etnilisusest, urbaniseerumisest, staatusest, surmast, ajast ja kõige enam konkreetsete rahvaste konkreetsetest katsetest paigutada neid asju

mingisse arusaadavasse, tähendusrikkasse raamistikku.

Sotsiaalse tegevuse sümboolsete dimensioonide – kunsti, religiooni, ideoloogia, teaduse, õiguse, kõlbluse, argitarkuse – vaatlemine ei tähenda seljapööramist elu eksistentsiaalsetele dilemmadele, et jõuda emotsioonidest puhastatud vormide taevalikku sfääri; see tähendab sukeldumist otse nende keskele. Tõlgendava antropoloogia loomumane kutsumus ei ole vastata meie kõige sügavamatele küsimustele, vaid teha meile kättesaadavaks vastused, mida on andnud teised, kes karjavad teisi lambaid teistes orgudes, ning muuta need kõigile kättesaadavaks, lisades inimkonna ütluste hiigelvaramusse.

Inglise keelest tõlkinud Triinu Pakk-Allmann



ART LEETE

JAHIMEHE KOER JA FENG SHUI

Võimalusi maailmapildi tõlgendamiseks on palju ning ma ei arva, et tahaksin või suudaksin neid kõiki siin loetleda. Antud juhul vaatlen maailmapilti kui hajusa jutustamise tausta ning tulemit.

Ma ei kujuta kultuuri, keelt ega käitumisreegleid stabiilsetena, vaid käsitlen maailmapilti inimeste pidevas omavahe- lises suhtluses ilmnevana. See tähendab, et paljud reeglid ning seletused pannakse tegelikult paika tagantjärele, mingite juba toimunud sündmuste tõlgendusena. Tao- lise lähenemisviisi puhul ei pea me arva- ma, et maailmapildiga seotut tuleks vaa- delda kui midagi muutumatut ja igavest, loomulikku, iseenesestmõistetavat ja õiget (kuigi kohalikud inimesed võivad seda muidugi teha, aga teadlase *võõras* pilk on niikuinii natuke teistsugune). Maailmapil- diga seotud lugude jutustamisel on lubatud kohalike inimeste vastandlikud tõlgendu- sed, olgugi et maailmapilt on suures osas indiviidiülene, jagatud. Sellist näiliselt vastuolulist suhet maailmapildi ja muude sotsiaalsete nähtuste vahel kohtame väli-

töödel pidevalt.¹

Sellise vaatekoha järgi on religiooni kese just inimeste omavahelises kommu- nikatsioonis ning kestab edasi pidevalt toimuvates igapäevastes dialoogides, arut- lustes (mitte muutumatuks kinnistatud, puutumatu inimeste kohal kõrguvates müütides). Ning sel juhul pole omakandi tarkus fikseeritud, vaid pidevalt muutuv. Kuigi teatud mõttes jälle mitte vist eriti.

Kui ühiskonnas on palju religioosseid valikuid (nagu võib tänapäeval tihtipeale juhtuda), siis muutub usunditega seotud diskursus komplitseerituks. Teatud mõttes inimeste tähelepanu uskumisele ehk te- ravdub, samas võib aga ka suunata osa rahvast mõningate taaselistavate meeleolu- de poole. See tähendab püüdlust muutused endast mööda voolata lasta, jääda samaks. Traditsioonilist peetakse üldjuhul ikkagi normiks. Isiklik kandub kollektiivsele taustale. Vähemasti jääb selline mulje Komimaal ringi rännates.

2006. aasta juulis ja augustis viibis grupp Eesti etnolooge välitöödel Komi

Artikkel on valminud ETF-i granti nr 6688 “Kultuuride dialoog Arktikas: eluviis ja maa- ilmapilt, mentaliteet ja stereotüübid”, EUROCORES-i Borease programmi projekti “New Religious Movements in the Russian North: Competing Uses of Religiosity after Socialism” (nr FP-007) ning INTAS-i programmi projekti “Ethnic Fragmentation and Re-identification as a Form of Social Adaptation of Local Communities (Setus, Ingrian Finns, Pomors, Izhma Komis)” (nr 05-1000006-8412) toel.

¹ Vrd J. F. W e i n e r, Myth and Metaphor. Rmt-s: Companion Encyclopedia of Anthropology. Ed. by T. Ingold. London; New York, 2002, lk 592–594.



Vabariigis.² Ühel päeval külastasime koos oma komi saatjaga kohalikke sõpru. Öhtul hilja saabusime koju ning enne magamaheitmist otsustasime sõbraga teha verandal viimase paberossi. Poolkogemata sattus jutt sellele, et päev varem oli meie ühise sõbra jahikoera Laskat rünnanud kari poolmetsikuid külakoeri. Laska sai tõsiselt viga ning tema peremees oli juhtunud väga häiritud.

Ootamatult esines komi sõber seepeale pooltunnise arutlusega usuküsimuste üle. Lühidalt kokku võttes sisaldas ta jutt arvamusi erinevatest Komimaal kättesaadavatest usulistest alternatiividest. Sõber alustas oma seletust arutlemisega sotsiaalse frustratsiooni üle, mis tekitab inimeste maailmapildis muutusi (Alaska vanausuliste näitel), jätkas kirjeldusega komi külarahvast, kes elasid aastakümneid vangilaagrite naabruses, ent säilitasid sellest hoolimata oma traditsioonilise meelelaadi, ning see omakorda viis ta mõtisklusteni erinevate komi kohalike gruppide isikuseomaduste erinevustest. Seejärel kirjeldas ta pomoori vanausuliste traditsioonide (taas)sündi Komi pealinnas Sõktõvkaris, võrdles Vene õigeusu traditsioonide järgimise võimalusi maal ja linnas, avaldas arvamust erinevate uute (pool)religioosete liikumiste kohta (feng shui, Anastasia usk, tehes vihjeid ka šamanismile, samuti baptismile jm protestantlikele sektidele üldisemalt). Lõpuks jõudis ta loogiliselt selleni, mida vanaema oli talle lapsepõlves elureeglitest rääkinud.

Selline lühikokkuvõte ei võimalda ilmselt normaalset analüüsi läbi viia. Seetõttu

esitan meie vestluse enam-vähem täielikul kujul:

*

V: P seal eile [rääkis] koertest...

Art: Jah.

V: Muidugi, külas sa ju [koeri] maha ei lase. Aga metsas on igal juhul vaja [maha lasta]. (*Turtsub naerda.*)

Art: Kui Laska jääb põdema, laseb ta sügisel kõik [Farmeri koerad] maha. (*V naerab.*)

V: See kutsub esile... [Sõktõvkaris] oli [...] kongress põdra teemal 90ndal aastal. Ja seal üks kanadalane... [...], no ta oli ise hoholl, aga võib olla juut, no ma ei tea. Tema elab Kanadas. Lõpetas Kiievi Ülikooli ja elab Kanadas. Ja ta tegeleb nende vanausulistega, kes seal elavad. Kuski Kanadas, USAs. Tavaliselt need vanausulised... noh, kuidas öelda... [neile on omane] halvale mittevastuhakkamine. Tähendab, kui neile lähenetakse, siis nad lähevad ära. Aga need natuke rändasid mööda ilma. Tähendab, esialgu elasid natuke Kaug-Idas, seejärel läksid Hiinasse, siis sõitsid Argentiinasse,... õigemini Austraaliasse, seejärel Argentiinasse ja pärast jõudsid Alaskale. Ja tuleb välja, et nad justkui kogusid igal korral endasse agressiivsust. Kui niimoodi palju aastaid rännata... ning lõppude lõpuks nad juba seal Alaskal hakkasid neid kohalikke alandavalt kohtlema. Haarasid enda kätte kogu metsatööstuse, kalapüügi. Ta tõi [sellise näite], et [vanausulised alandasid] neid kohalikke indiaanlasi ja eskimoid. Käib justkui selline pressing. Töötatakse välja

² Jaanika Jaanits, Piret Koosa, Kristi Tinkus ja mina.



teistsugune käitumise stereotüüp, mitte selline, nagu oli varem. Ehkki me nägime sinuga Võmmil³, et justkui vastupidi – seal olid [vangi]laagrid, seal oli palju vange. Nad põgenevad seal igal aastal. Teevad kurat teab mida. Aga teisalt on see ikkagi igal pool avatud. Võib olla selline asi, et kui inimene elab [ühe] koha peal, jah, [siis] mida suurem on pressing, seda rohkem hakkab ta vastu. Ja oma, justkui, no ma ei tea, oma alateadvuses peab ta justkui vastu. (*Paus.*) Selline mingisugune vastupanu... ja justkui [hoiab] seda oma mina, seda, et ta peab olema. Aga siin⁴ midagi sellist erist polnud, kuigi samuti... Aga siin on teiselt poolt nii, et Ust-Kulomi⁵ elanikest on üle poole komid. Samamoodi nad peaksid justkui [vaimselt vastu hakka-ma]. Ja venelasedki, kes seal elavad, nemad ka kütivad.⁶ Kuskil toimub vaikne pealetung. (*Naerab.*)

No vot, me olime sinuga Udoral. Seal ju räägiti, et [oleme] sellised, [et] meil võõrad ei kohane. Kui seal kedagi võõrastest saadeti... kuigi teisalt, mis seal rääkida. Nad läksid seal bulgaarlastele mehele ja naitusid bulgaarlastega.⁷ Ja rääkida seal, et meil mingid võõrad ei kohane, on ka

tühi justkui. Tähendab, selline *a priori* [arvamus]. [...] Seda enam, et komid ise on ka nüüd segunenud. [Toimuvad] mitte ainult rahvastevahelised abielud, vaid ka oma [etnograafiliste gruppide] vahel. Mingid piirid niikuinii ähmastuvad. Jah. Me istusime seal Važgordis⁸. Ma küsin naiselt [, kust ta pärit on, sest] jutu järgi saan aru, et ta pole Udoralt. Ka Ižmal⁹ oli samamoodi, et kohe näed, kuuled kõnet ja tead, et see [pole ižma murre]. Aga praegu tahavad nad olla mingisugused erilised. Aga meil on siin kõik rajoonid erilised. (*Turtsub naerda.*) Kui igauks hakkab rääkima, et me oleme erilised, siis pole enam rahvast. Oleme indiaanlased. Jumala pärast, olgem siis. Siis on vaja teha reservaat ja las elavad. (*Naerab.*) Meie ju ei karju. Meie murre on kõige suurem.¹⁰ Kisavad, aga teistmoodi. Et meil on seal nii palju luuletajaid, nii palju laule ja tantse luuakse. Niimoodi. Aga see pole ju nii.

[...]

Aga meist ju räägitakse niikuinii, et... S¹¹ töötas kuskil ehitajatega ja kogu juhatus koosnes Ežva ülemjooksu komidest. (*Naerab.*) Tähendab – Kortkeros, Ust-Kulom¹² ja kõik, teisi polnud. Mingisugune *zemplja-*

³ 2000. aastal käisime V-ga välitöödel Komimaal Võmmi rajoonis.

⁴ V oma kodurajoonis.

⁵ Alev Komi Vabariigi kaguosas, samanimelise rajooni keskus.

⁶ Viide sellele, et sissesõitnud ei hooli kohalikest jahitavadest.

⁷ Udora rajoonis olime V-ga välitöödel 1998. aastal. Bulgaaria ettevõtte tegeles Udoral pikki aastaid, kuni 1990ndateni, metsalangetamisega.

⁸ Važgort – küla Udora rajoonis Komi Vabariigis.

⁹ Ižma – Komimaa etnograafiline piirkond, mille elanikud pürgivad teatud etnilisele iseseisvusele (Venemaa 2002. aasta rahvaloenduse andmetel on ižmalasi 15600).

¹⁰ Ülem-ežva murre.

¹¹ S on V isa õepoeg, peetakse vennaks.

¹² Kortkeros, Ust-Kulom (Kulömdin) – rajoonikeskused Ežva ülemjooksu komide asualal.



*tšestvo*¹³ on. Vot. On olemas sellisel tasan-
dil, et selge see, et inimesed aitavad üks-
teist edasi. Selline *tribalism*, klannilikkus.
Siin on hoopis teistmoodi.

Nüüd seal need vanausulised samuti ko-
gunevad, tahavad ehitada kirikut. Millised
vanausulised nüüdsel ajal seal [Sõktõv-
karis]?! Pomoori omad. Meie Z¹⁴ on kõige
tähtsam *nastšjotšik*¹⁵. Kasvatas endale sel-
lise habeme. Aga mis vanausuline ta ise
on?! Ta naine on pooleldi komi, poolel-
di venelane, usttsilmalane¹⁶. Aga ise on ta,
arusaamatu, kas venelane või juut. Igatahes
emaliini pidi on ta juut. Vot. Ja meie O-
ga¹⁷ kogu aeg norime seal. [...] Nemad
seal pühapäeviti ja laupäeviti kogunevad
ning tema loeb. *Nastšjotšik*. Nagu see, kui
protestantlikus laadis [öelda], siis nagu
presbüter. Ja [ükskord] tulime tema juur-
de, aga temal, tähendab, on paast. Aga ta
ei tee seda mitte mingeid määratud kom-
beid järgides. Kui tal naine läks kööki,
räägime: “Teeme kähku [ühe pitsi]!” Soo-
lapekk, pelmeenid... (*Naerame*.)

Norime, sest... praegu on väga palju
tekkinud neid kristlasi. Tähendab, varem
olid kõik nõukogude inimesed, nüüd
muutusid [kristlasteks]. Kõik käivad seal
kirikus. Üritavad justkui elada kristlikult.
Aga kui pole neid, kes kristlust edasi kan-

naksid... Varem oli see ju ikkagi põhiliselt
maaelanikkond. Seepärast nimetataksegi
vene keeles *krestjane*. Sest nad olidki just
nimelt kristlased, vene [keele] järgi. Aga
kui nüüd on kõik põhiliselt linnaelanikud,
millised siin [saavad olla kristlased]?
(*Paus.*) Praegu ei tea keegi. Tähendab,
jagavad seda väga nõrgalt, mis ja kuidas.
Ütleme, et nad võivad käia kirikus, lugeda
seal mingeid palveid. Paljud on ka erine-
vates sektides. Nagu meie N¹⁸. Vot, ta
huvitus erinevatest õpetustes. Seejärel
muutus äkki kristlaseks. Noh, au Jeesusele
seal. Võitis justkui. “Sa võitsid, Gali-
lealane.”¹⁹ Nüüd on ta seal kõige suurem
[kristlane].

Art: Ma mäletan, et ta tõstis teil seal
kabinetis mitu korda aastas mööblit üm-
ber.

V (naerab): *Voilà!* See on see hiina...

Art (Jaanikale ja Piretile): See mööbli
ümbertõstmise usk. Mis selle asja nimi
on? See on Eestis ka.

Piret: Feng shui.

Art: Feng shui!

V: Feng shui, jah!

Art (Jaanikale ja Piretile): Nad on
muuseumis kahekesi kabinetis ja siis see
naisterahvas käskis mitu korda aastas
mööblit ümber tõsta.

¹³ *Zemljatšestvo* ‘kaasmaalaskond’, ka ‘omameestepoliitika’ (vene k).

¹⁴ V kolleeg Komi Vabariigi Rahvusmuuseumis.

¹⁵ Koguduse eestseisja, vanem.

¹⁶ Ust-Tsilma – vene vanausuliste rajoon Komi Vabariigi põhjaosas.

¹⁷ Venemaa TA Uurali osakonna Komi Teaduskeskuse Keele, Kirjanduse ja Ajaloo Instituudi
arheoloog.

¹⁸ V kolleeg Komi Vabariigi Rahvusmuuseumis.

¹⁹ Viide Rooma keisrile Flavius Claudius Julianusele (322–363), kes võitles kristlaste vastu ja
hukkudes lahingus, hüüdis (paljude hilisemate allikate väitel) oma surmahetkel:
“Galilealane, sa oled võitnud!”



Jaanika: Normaalne!

(*Kõik naeravad.*)

V: Väga paljud on meil sektidest läbi käinud. Ta on seal igasuguste õpetustega tegelenud. Koos O naisega nad seal... Praegu nad loevad kõik, on selline raamat – “Anastasia”. [...] No see, tähendab, kirjanik²⁰, kes kõike seda kirjeldab, ta justkui leidis kuskil Siberis sellise tüdruku, kes elab ainult loodusest. On teadmata, kust ta välja ilmus, aga ta elab metsas, nagu teadja. Ta mõistab loomi, linde, veel midagi seal. Ja et on vaja just niimoodi elada. [...] No muuseumis on kõik juba seda [jama] lugenud. (*Naerab.*) Pealkiri on “Anastasia”. Kõik *lavka*’d on seda täis. Ja paljud seal [võtavad] kõike sõna-sõnalt.

Igale ajastule jätkub oma sulisid, šamaane, šarlatane... Tol sajandil oli Rasputin, sel [sajandil], tähendab, see. Aga siin on veel selline häda, et kui inimene hakkab olema usklik, see tähendab, neofüüt, ta hakkab mõtlema niimoodi, et enne teda polnud üldse kedagi. No oli kuskil seal, kaks tuhat aastat tagasi oli Kristus, aga nüüd on ainult nemad sellised kristlased. [Nad on] kõige esimesed ja nemad teavad, kuidas midagi teha. Tõde on nendega. See on selline bapti[sm], sektantlus. Sõna määrab olemise. (*Naerab.*) Tähendab, selline asi. See on justkui naljakas. [...]

[Aga tegelikult on asjad nii, et], vot, ela, nagu oskad, nagu suudad. Vanad roomlased rääkisid, et jää iseendaks ja ela, nagu suudad. Aga sakslased räägivad, et... Kui me saksa keelt õppisime, siis seal on nagu

selline sõnade mäng, jah. Seal on kaks verbi: *kennen* ja *mögen*. See nagu [tähendab] ‘tahtma’ ja ‘suutma’. Kui tahad, järelikult suudad. Ja vastupidi. Tähendab, et tahtmine tähendab suutmist. [...] Tähendab: tahad olla – ole!

(*Paus.*)

Vanaema, meie Domna, õpetas meid. Ta rääkis, et [...] maailmas, mis on sinu ümber, sa ei saa kõigi meelega järgi olla. Alati leiduvad rahulolematud. Aga järgi anda ei tohi. Tee, mida pead vajalikuks ja jää iseendaks.

*

Üritaksin järgnevalt liikuda diskursiivse analüüsi radu pidi ning vaadelda, kuidas esitatud narratiiv oma konkreetsetes kontekstis toimib. Seega püüan keskenduda analüüsis samasugusele üldistustasandile, millisel arvan V-d oma jutuga liikuvat.

Kui nüüd aga asuda V arutluskäiku täpsemalt analüüsima, vaadake veel kord lühidalt üle, kuidas esitatud jutt areneb. Räägime kohalikus kontekstis (kus vestluskaaslane ja ta sõbrad hindavad jahipidamist oluliseks tegevuseks) mitte küll ehk kõige suvalisemat Parma küla uudist Farmeri koertest, Laskast ja P vihast, mille tulemusena jõuab V arutluseni vanausulistest, alateadvusest, igapäevasest vaimsest vastupanust muutustele, tervest reast uskudest, identiteedist... Mõttearengu seoseid on raske ette näha, aga vähene minupoolne vahelesegamine viib narratiivi kulgemiseni olulistel teemadel.

Näiliselt on V kirjeldus Komimaa kaas-

²⁰ Raamatu täpne pealkiri on “Anastasia. Olen olemas nende jaoks, kelle jaoks olen olemas”, autor Vladimir Megre (vt <http://www.bunkahle.com/Anastasia/>).



aegsest usuelust pealiskaudne. Ja tegelikult see ongi seda. Samas peame siinjuures silmas pidama mitmeid asjaolusid, mis sellisel viisil esiletulnud narratiivi mõjutavad. Esiteks on V ilmselt antud küsimuste üle rohkem mõelnud, kas või teatud perifeerse mõtlemise kaudu. Tal on olemas teatud maailmapildiline taust, millele kõik uus paratamatult sekundaarsena projitseerub. Teiseks eeldab V kuulajatelt samuti teatud alg- või taustateadmisi, nii et oma mõtete selgestegemisel pole tal vaja detailidesse laskuda. Ja vähemalt osaliselt oli tal selles kindlasti ka õigus. Viimaks on antud juhul kahtlemata oluline ka jutustamise situatsioon – aeg oli hiline, istusime verandale tegelikult vaid korraks hinge tõmbama enne magamaheitmist, päeva jooksul oli palju söödud (komid armastavad külalisi ohjeldamatult kostitada), mitmeid kilomeetreid kõnnitud, kohtunud mitmete inimestega. Kõik see ei soodustanud ei süvenemist ega/või laiahaardelisemaid assotsiatsioone.

Samas on õhtupimeduses jutustamine ilmselt arhailine (ning vähemasti varem ka maagiline) toiming (komidel etnograafiliste andmete järgi jahiõnne toov näiteks²¹), mille (pool)iseeneslik esiletulek niisuguse hulga segavate tingimuste kiuste pole ikkagi kuigi kummaline. Aga see on juba romantika, isegi kui selles on kriips tõtt. Kuigi kes teab.

Narratiivis esineb palju detaile, mis motiveerivad jutustajat oma kentsakusega. Näiteks pakub V-le lõbu rääkida juudist, kes juhib Pomoori vanausu taassündi

Sõktõvkaris. Ootuspärasem oleks Komi-maal ehk Ust-Tsilma vanausu taassünd (kohaliku traditsioonilise vanausu piirkond, kust pealegi Z naine pärit). Samas on vaieldav isegi Z identiteet. Ta ehk polegi juut, sest ta isa on venelane (seega on ta venelane, sest seda liini pidi eelista-vad venelased arvestada rahvust) ja ema juut (seega on ta ka juut, sest seda kaudu eelistavad rahvust arvestada juudid). Samas eeldatakse värskest vanausuliidrilt salajast süvaateismi, joomist ja soolapeki söömist paastu ajal. Üldse paistab silma, et V eeldab vastuolulist käitumist usuasjades kõigilt, välja arvatud jutustaja ise, mis iseene-sest on loomulik vaade maailma asjadele. V eriline huvi vanausuliste vastu, mis ilmneb ka muudes vestlustes, on ehk tingitud ka tema päritolutaustast. Ta lapsepõlve naaberküla oli vanausuline, seega on talle küllaltki tavaline just selline usuliselt erineva naabri tunnetus.

Arutluse all olnud usuelu nähtused pole jutustaja jaoks kõik ühel pulgal. Esikohal on usuliselt määratlemata rahvatarkus (või külakristlus, mida esindab jutustaja vana-ema, iga normaalne inimene aga kuulab muidugi vanaema sõna), selle kõrval kohe (institutsionaalne) õigeusk. Vanausulised, olgugi natuke kummalised, paigutuvad samuti põhimõtteliselt respektseeritavate tegelaste hulka, sest on ammusest ajast Komimaal tegutsenud. Kõik ülejäänud usumaailmad aga jäävad kurioosumite valda. Ning mida uuemad, seda hullemad. V lähtub vanaema poolt paika pandud paradigmat ning selle kohaselt peab ini-

²¹ Vt N. K o n a k o v, Vörsa. Rmt-s: Komi Mythology. Ed. by V. Napolskikh, A.-L. Siikala, M. Hoppál. Budapest; Helsinki, 2003, lk 343.



mene eeskätt jääma iseendaks. Samas võib inimene olla ükskõik mis usku, kui ta on seda tõeliselt, kui ta seda päriselt tahab. Siiski osutab inimeste usulise käitumise heitlikkus V jaoks ilmselt pigem sellele, et tihtipeale ei taheta uskuda tõeliselt, vaid seda kas teeseldakse või käitutakse täiesti suvaliselt, kaootiliselt.

V lähenemisnurga mõistmiseks on oluline arvesse võtta, et tegu on professionaalse arheoloogi ning etnograafiga. Taolise positsiooni mõjud ilmnevad hetkedel, kui V teeb piirkondlikke etnograafilisi ning keelelisi võrdlusi (seoses Võmmi, Udora, Ižma ja Ülem-Ežva komidega ning Ust-Tsilma vene vanausulistega). Samuti on kõneleja etnograafiateaduslikul taustal ilmselt oma mõju sellele, et ta eelistab traditsioonilisemaid usulisi nähtusi. Oluline on ka meie ühine taust – oleme komide seas koos töötanud 11 aastat. Ilmselt oletab ta, et ka minu ja minuga kaasas olnud tüdrukute arusaamad usulisest korrektsusest sarnanevad tema omadega. See tähendab, et eeskätt on aktsepteeritavad traditsioonilisemad religioossed suhtumised. Ent kummastavate arengutena kirjeldab ta just oma muuseumitöötajatest kolleegide heitlikke usulisi otsinguid – seega ei taga akadeemilisis iseenesest maailmapildiliste valikute üldsuunitlust.

Teiseks, ilmselt isegi olulisemaks asjaluks on V enesepositsioneerimine tõeliseks komiks olemise teljel. Taustal kuvandatav kogukond, keda ta hea meelega esindab, on komi talurahvas. Samas esitleb ta ennast ka kui linnaintellektuaali, olgugi külajuurtega. V on teadlik oma piiripealsest identiteedist. Linnakomidega (linnas sündinutega) võrreldes esindab ta

külale omaseid suhtumisi, külakomidega võrreldes on ta aga linnainimene. Praeguses jutus see nii selgesti välja ei tulnud, aga muudel puhkudel on V väga hoolikalt vahet teinud, kes kuivõrd end tõeliseks komiks pidada võib ning vastavalt – kui palju keegi komi kultuuri olulistes küsimustes sõna võtma peaks.

Tähelepanu tuleb pöörata ka naerule, millega läbivalt sisustati mõttepause. Pea-aegu kogu jutt (peale tähelepanekute vanaema pärandist ja õigeusust) on esitatud läbi huumori. Eks seegi näitab, mis on V jaoks maailmapildis oluline ja mis suvaline.

Detaile, mille üle selle narratiivi puhul arutleda, on ilmselt veelgi. Samuti võib arendada erinevaid assotsiatiivseid seoseid. Ent kogu V jutu (mis näib ehk esmapilgul suhteliselt hüplik, suvalisi seoseid pidi kulgev) mõistmiseks on oluline natuke lähemalt puudutada ka küsimust, miks üldse seostub jahimehe koer loomuldasa ülevaatega Komimaa usuelust.

Mõned aastad enne toimunut ilmus Parma külla (küla nimi on tõlkes Kuusemets) Farmer. Ta rajas sinna suure lauda, kus hoidis lehmi ja sigu. Sigu hoitakse soojal perioodil vabalt ning nad on üles sonkinud kõik küla niidud. Parma on muidu maaliline küla, asub väikse jõekese kahel kõrgel kaldal metsa keskel. Farmer kündis üles ka hulga maad, sest põllumajanduslikku kompensatsiooni maksti ülesharitud maa eest. Ülesharimine tähendas aga põhimõtteliselt kündmist. Suuremale osale ülesküntud maadest Farmer midagi ei külvanudki, sest kompensatsioon oli niigi käes. Ka rentis Farmer ümberkaudsed metsa-alad, mida kohalikud kütid



pidasid tavaõiguse alusel enda omaks ning kus neil on jahirajad. Farmeri koerad tüh-jendavad pidevalt püüniseid ning on jäne-sed ning laanepüüd küla ümbert minema peletanud. Ka oli Farmer ähvardanud ja-himehed külast üldse välja süüa. Lühidalt – Farmer oli kogu elu külas pea peale pööranud. Väiksest rahulikust jahimees-te külast (kus aasta ringi elab kolm ini-mest, paljud 25 kilomeetri kaugusele ra-joonikeskusesse kolinud aga omavad Par-mas veel suvilaid ja jahimajakesi) oli saa-nud suur segipööratud tühermaa. Ja siis, 2005. aasta augustis, lasti Farmer küla lähistel maha.²²

Laias laastus võis tapmismotiive olla kolm. Esiteks oli Farmeril tüliküsimusi oma (endiste) töömeestega, sest kuulda-vasti esines probleeme farmitöölaliste tasus-tamisel. Teiseks: levis ka arvamus, et Far-merile võisid saada saatuslikuks tema kõrged poliitilised sidemed. Farmeri naine oli kohalike jutu järgi ühe Komi Vabariigi tipp-poliitiku naise sõbranna ning arvati, et seetõttu õnnestus Farmeril oma ettevõt-misi hõlpsalt ametiasutustes kooskõlasta-da. Ta sai õiguse rajada farm, samuti oli tal rajoonikeskuses oma kauplus, tema bussiliin vedas rahvast rajoonikeskuse ja Komimaa pealinna Sõktõvkari vahet (võib-olla oli käigus muidki liine) ning ehk ajas Farmer veel muudki äri. Niisiis ei välis-tanud rahvasuu teatud kõrgema tasandi ärihuvide konflikti. Kolmandaks võima-likuks ajendiks oli Parma küla põliste elanike viha. Mis pole eriti üllatav, kui

elmites lõigus lühidalt kirjeldatud arvesse võtta.

Viimase versiooni kallal hakkasid töö-tama ka kohalikud miilitsad. Arreteeriti üks Parma küla kohalik elanik ja 2006. aasta suveks oli teda juba peaaegu aasta eeluurimise all kinni peetud. Seejuures tunnistasid eravestlustes isegi miilitsad ise, et kinnipeetu ei saanud kuidagi tegelik süüdlane olla. Ent nad lootsid, et ta tun-nistab mingil hetkel lihtsalt üles ning asi saab lahendatud. Tapmise asjaolud aga osutasid selgelt mehe süütusele.

Nimelt oli tegu viletsa laskjaga, mõrv aga oli sooritatud professionaalselt. Farmer sõitis oma kaubikuga mööda mõnekilo-meetrist metsateed suure maantee poole, sattus varitsusele ning tapeti sõidu pealt üheainsa lasuga. Seega langes tegelikult ära ka võimalus, et Farmeri enda töölised tapmise korraldasid, sest vaevalt et neil oli vahendeid elukutselise killeri palkamiseks. Kohalike elanike meelest oli tõenäolisim võimalus, et Farmerile said saatuslikuks just mingid hämarad äriasjad. Konkurentidel oli kindlasti võimalik tema kõrvaldamist finantseerida. Samas polnud loogiliselt võimatu seegi, et keegi kohalik osav jahi-mees Farmeri maha lasi.

Viimatimainitud loogika kohaselt süü-distas Farmeri lesk just P-d oma mehe tapmises. Kuigi P-l oli olemas alibi (nimelt viibis ta mõrva toimumise ajal paarisaja kilomeetri kaugusel jahiretkel), püsis Far-meri naine kindlalt oma arvamusel ning oli isegi P-d kirvega rünnanud. Lihtsalt

²² Viibisin Parmas 2005. aasta septembris ja oktoobris, seega polnud V-l vaja mulle Farmeri tapmise teadaolevaid asjaolusid 2006. aastal selgitada. 2003. aastal olin ka ise kohtunud Farmeriga.



öeldes – arvati, et lesk on peast segi läinud.

Farmeri naine ja tütar, kes pärisid farmi, ei saanud kohalike meelest selle pidamisega hakkama sama edukalt kui Farmer. Farmi allakäigu põhjuseks oli ka ema ja tütre omavaheline tüllimine. Lisaks halvenes farmitegelaste läbisaamine külaelanikega veelgi. Nagu kohalikud korduvalt mainisid: Farmeriga sai ikka asju ajada.

Kujunes olukord, kus pinged kohalike elanike (sealhulgas P) ja Farmeri pärijate vahel olid äärmiselt teravad. Ning kui juba Farmeri ajal tekkinud vastasseisu krooniks farmi poolmetsistunud hiigelsuured koerad kaheksakesi jahimehe kõhetut laikat ründasid, oli igale normaalsele inimesele selge, et sissesõitnud on läinud üle iga suguse sündsuse piiri.

Tagasihoidlikult väljendudes on koer komi jahimehe jaoks tähtis loom. Jahimehed võivad pikalt arutada oma koerte genealoogia üle, meenutades mitmeid eelnevaidki koertepõlvkondi, kellega nad jahil on käinud. Iga koera iseloomu, individuaalsust arvustatakse hasartselt. Meenutatakse koerte metsas sooritatud kangelastegusid, aga ka vempe, mida koerad jahimeestele mänginud.

Seega peaks olema ilmne, et koerte seos kohaliku eluviisi ning maailmapildiga on komide jaoks tihedavõitu. Sissesõitnud Farmeri & Co poolt tekitatud surve oli hakanud kohalikke inimesi igas eluvaldkonnas pitsitama. Ning pole ehk päris juhus, et just sõbra koera vigastamine mõjutas V-d alustama spontaanset arutlust erinevate ellusuhtumiste, maailmapiltide ja usuvalu muutuste üle, nii nagu need konkreetselt Komimaal ilmnevad. Ning et

külas toimunud moderniseerivad arengud viisid lõppkokkuvõttes jahimehe koera ründamiseni (sest vestluse ajaks oli see viimane kohalik sündmus), ei saanud muutustes olla midagi head.

Niimoodi me püüdsimegi koos sõbraga tuua teatud selgust Komimaa kohalikkude religioosse tegelikkuse lõputusse kompleksusesse. Või eelkõige lõi selles osas korda majja ainult V. Meie ülejäänud eelkõige lihtsalt kuulasime.

Nõnda mitmete usuliste valikute üle arutamine sellise lühikese aja jooksul näitab, et Komimaa religioosel maastikul toimub nii mõndagi. Need protsessid puudutavad vähemal või suuremal määral iga kohaliku inimest. Seesuguses maailmapiltide virvarris pole aga kellelgi võimalik olla piisavalt pädevalt teadlik kõigi usuliikumiste tuumideedest. Seega kujundatakse suhtumine erinevatesse tänapäevastesse (pool)religioossetesse õpetustesse inimestevahelistes aruteludes ja paljuski pealiskaudsete muljete põhjal. Samal ajal on tunda, et mu komi sõbra maailmapildilised eelistused on küllaltki selged. Ta pooldab teatavat traditsioonilise religioosse käitumise mudelit. Võime oletada, et sellised igapäevatasandi arutelud aitavad inimestel positsioneerida ennast kiiresti muutuval kohalikul religioosel “turuplatsil” ning konstrueerida või säilitada oma identiteeti.

Näib, et V jaoks Komimaa kunagi stabiilne ja selge religioosne maastik (mis koosnes tavaliste maainimeste õigeusust ja vähemuses olevatest vanausulistest) fragmenteerub, kogukondlik traditsioon asendub individuaalsete otsingutega. Ini-



meste religioossed valikud on dünaamilised. Seeriausklikud inimesed on järjest (ja miks mitte ühekorraga) mitme eri religiooni pooldajad.

Esitatud narratiivis näeme ilmnevat teatud tasast usulist intensiivistumist, mis toimub ühe inimese peas ega vii sotsiaalsel tasandil eriti kuhugi. Tavaliselt religiooni taaslustamise meeleolud suubuvadki tulemusteta, seda on arvanud näiteks juba religioosete taaslustamisliikumiste klassikaline uurija Ward Hunt Goodenough. Samuti peab religiooni taaslustamise katseid tavaliselt pooleli või potentsiaalsele tasandile jäänuks ka

Marjorie Balzer, kritiseerides seoses sellega ka revitalisatsiooniliikumiste totaalse kontseptsiooni väljatöötajat Anthony Wallace't.²³

Usuline paljusus on niikuinii olemas. Isegi mingi konkreetse maailmavaate pooldamine ei aita kedagi vältida dialoogi, mida ta ehk ei tahakski pidada. Parafraseerides Foucault'd – religiooni teostamises osalevad kõik, isegi need, kes tahaksid lihtsalt kõrval seista. Uskuda seda, mida alati on usutud, on küll iseenesestmõistev, ent muutuste protsessides osaletakse sellegipoolest.

²³ W. H. G o o d e n o u g h, Cooperation in Change. New York, 1969, lk 300–306. M. M. B a l z e r, The Tenacity of Ethnicity. A Siberian Saga in Global Perspective. Princeton (NJ), 1999, lk 98. A. F. C. W a l l a c e, Revitalization Movements. *American Anthropologist*, kd 58, 1956, lk 264–281.



KAIDO KAMA TIIT PRUULI

SAJAANISAMOJEEDIDE JÄLGEDES

Reis ajas ja ruumis

Nagu ikka, peab enne sajaanisamojeedide juurde jõudmist veidi kaugemalt peale hakkama. Olime 2005. aasta sügisel Mongoolias automatkal. Muu hulgas püüdsime poolakast seikleja Ferdynand Ossendowski raamatu “Loomad, inimesed ja jumalad” abil Eestimaalt pärit hullu paruni Ungern-Sternbergi jälgi ajada. Ossendowski kirjeldab, kuidas ta punaste eest läbi Siberi, Tõva ja Mongoolia põgenedes jõudis päratu suure Kõzõkoli mägi-järve äärde: “Ta läänekaldal elavad darhaadi sojoodid, kes nimetavad järve Hubsuguliks, mongolid Kõzõkoliks. Niihästi sojoodid kui mongoollased peavad järve ohtlikuks ja pühaks veekoguks.” Tänapäeval üldtunnustatult Hõvsgöli nime kandev järv paikneb Vene–Mongoolia piiril, see on 136 kilomeetrit pikk, asub 1645 meetrit üle merepinna, on 262 meetrit sügav, tema veed voolavad Baikalis ja järve ennast on kutsutud “väikeseks Baikaliiks”. Hõvsgöl ongi natuke Baikali moodi, ainult palju puhtam.

Mongoolia “Lonely Planet’ist” saime teada, et järve lähistel mägedes elavad maailma kõige lõunapoolsemad põhjapõdrakasvatavad *dukha*’d, mongoli keeles *tsaatan*’id (*tsaa* – ‘põhjapõder’). Ja ega palju rohkem “Lonely Planet” dukhade kohta räägigi, kui et neid on kokku ainult mõ-

nisada, et nad on tõvalaste etniline grupp, et nad rändavad koos oma porodega karjamaadelt karjamaadele, et nad ei ela mongoli tüüpi *ger*’ides (venepäraselt “jurtat”) vaid poronahksetes “telkides”, et nad on šamanistid ning et neid pole soovitatav külastada. Seda viimast ühelt poolt seetõttu, et tingimused nende juurde jõudmiseks on äärmiselt rasked, teiselt poolt aga mõjub turism hävitavalt nende niigi hääbuvale kultuurile. Tookord, 2005. aastal me dukhasid otsima ei läinud, aga mõte jäi kiusama. Ja juba enne Hõvsgöli järve äärest lahkumist tekkis idee teha järgmisel aastal ratsamatk hobustega ümber järve ja siis muu hulgas ka dukhad üle vaadata.

Esimene, kes viitas dukhade võimalikule seosele samojeedidega, oli vana sõber Kalle Eller – tema oli kunagi sellest rahvakillust vändatud filmi näinud. Aga siis ei osanud sellele väitele veel palju tähelepanu pöörata. Kui reisimõte konkreetsemaks muutus ja asi reaalse ettevalmistusteni jõudis, hakkasime dukhade kohta materjali kokku otsima (siinjuures suured tänud Mare Kurvetile ja Eerik Leibakule). Ja siis noid esimesi tekste lugedes lõi äkki pildi selgelt ette – sajaanisamojeedid olid põhjapõdrakasvatavad, sajaanisamojeedid turgistusid keeleliselt 19. sajandil (tõva keel kuulub turgi keelte uiguuri rühma)

KAMA/PRUULI 121



ning see Mongoolia nukk, kus dukhad elavad, pole midagi muud kui Sajaanide lõunaserv. Ja üpris raske on endale ette kujutada, et üks seltskond turke jättis äkki heast peast oma hobused ja lambad ja kitsed sinnapaika ning hakkas põhjapõtru kasvatama ja püstkodades elama. Pigem on tegu ikkagi algupäraste põhjapõdrakasvatajatega, kes on oma keele kaotanud. Veidi ette rutates võib öelda, et praegu toimub dukhadel üleminek tõva keelelt mongoli keelele. See aga ei tähenda, et keelevahetus tooks endaga automaatselt kaasa kultuurivahetuse ja eluviisi muutuse. Küll aga toob eluviisi muutus nende puhul automaatselt kaasa keelevahetuse.

Nüüd polnud muud, kui vanad head raamatud “Saaremaast Sajaanideni” ning “Põhja ja itta” välja otsida ning see sajaanisamojeedi värk endale jälle meelde tuletda. Hästi lühidalt on asi järgmine. Uurali keelkonna rahvad jagunevad soomeugrilasteks ja samojeedideks. Tänapäeval säilinud samojeedi rahvad on neenetsid, eenetsid, nganassaanid ja sõlkupid. Neist neenetsid, eenetsid ja nganassaanid loetakse põhjasamojeedideks, sõlkuppe ja kadunud sajaanisamojeede lõunasamojeedideks. Sajaanisamojeedi rahvad olid sojoodid, karagassid, taigid, matorid (motorid), koibalid ja kamassid. Uuemate seisu-kohtade järgi loetakse vaid kamassi ja matori keelt omaette keelteks, kõiki teisi nende kahe keele murreteks (tänu Ago Künnapile täpsustuste eest). Kui Matias Aleksanteri Castrén (1813–1852) käis 19. sajandi 40. aastatel sajaanisamojeedide juures, oli enamik neist rahvaist juba kas keelt vahetanud või vahetamas. Ainult kamassikeelsed olid veel alles, Jennissei

kubermangu Abalakovo ulussis elas neid umbes 150 inimest. Teine Soome keeleuurija Kai Donner (1888–1935) käis kamasside juures oma teisel Siberi-reisil 1914. aastal, siis oli neid alles veel 50 inimest, neistki pooled segaverelised ning korralikke keeleoskajaid ainult kaheksa. Oma raamatus “Siperian samojedien keskuudessa” kirjeldab ta kamasside paikseksjäämist, põlisrahvaste laste kõrget suremust ja kiiret assimileerumist. Viimane kamassi keele kõneleja Klavdia Plotnikova sealt samast Abalakovo külast suri 1989. aastal, aga enne jõudis Ago Künnap teda lindistada ja Lennart Meri filmida (“Vee-linnurahvas”).

Kõik samojeedid on olnud rohkem või vähem põhjapõdrakasvatad ja elanud püstkodades. Ainult et kui neenetsite ja eenetsite jaoks on põhjapõder lisaks transpordivahendile ka põhitoidus, siis teistel mitte. Nganassaanidel on vähe porosid ja neid kasutatakse peamiselt sõiduvahendina, mitte niivõrd söögiks. Sama kehtib sõlkuppide ja sajaanisamojeedide kohta. Aga siin tuleb juurde veel üks oluline erinevus – sõlkupid ja sajaanisamojeedid ratsutavad põhjapõtradega. Kamassid poronartat üldse ei tundnud ning kogu liikumine ja majakraami vedamine ühest paigast teise toimus porode seljas. Nende maine vara oli kohandatud selliseks, et seda oli hõlbus põhjapõdra seljas vedada. Nii et sajaanisamojeedide jaoks polnud poro mitte niivõrd lihloom kui sõiduvahend, kelle seljas ratsutati jahile liha tooma. Küttide-korilaste peamine “liha-kõrvane” oli kohaliku liilia (*Lilium Martagoni*) juurtest valmistatud jahu, millest tehti leiba ja putru. Jääb vaid lisada, et



täpselt samamoodi elavad tänini tõvakeelsed dukhad.

Tänapäeval peavad Sajaanide piirkonnas porosid neli turgikeelset hõimu: Mongoolia dukhad, sama rahvas Tõvas Todža piirkonnas (Todža tõvalased), tofalaarid Irkutski oblastis ning sojoodid Sajaanide idaosas Burjaatias (Okinski tõvalased). “Tofalaar” pole midagi muud kui “tõvalane” turgipäraselt, “-lar” on turgi keelte mitmuse tunnus. Eesti Entsüklopeedia ütleb tofalaaride kohta otsesõnu, et tegemist on endiste sajaanisamojeedide karagassidega. Hoopis müstiline on “sojoodi” nimi, seda võib kohata vähemalt kolmes eri tähenduses: 1) omaaegne sajaanisamojeedi rahvas, kelle juures Castrén käis üle Sajaanide lõunas, seega siis kas tänapäeva Tõvas või Mongoolias, 2) omaaegne nimi kõigi tõvalaste kohta, nii nagu seda kasutas näiteks ülalviidatud Ossendowski, 3) tänapäeva “pororatsutajad” Burjaatias. Kui dukhad ja Todža tõvalased elavad veel suhteliselt algupäraselt elu, siis tofalaarid ja sojoodid on suurelt jaolt paikseks jäänud ja assimileerunud.

Nii nagu “Lonely Planet”, nii hoiatasid ka mitmed internetileheküljed kontrollimatu turismi eest dukhade maile. Ühel kodulehel oli võimalik oma külaskäik ette registreerida, lisaks anti detailseid juhtnööre, mida dukhade juures tohib teha ja mida mitte, mida sobib kingitusteks kaasa võtta jne. Panime oma 2006. aasta suveks plaanitud reisi seal lehel kirja ja saime asjaosalistelt vastuse ka. Nagu pärast selgus, oli vastuse kõige kasulikum osa nende poolt väljapakutud kontaktisik Mishig Renchinlhümbe külalt, kes pidi dukhade suur sõber olema ja nende elust palju teadma.

Meie reisiseltskond jõudis Mongooliasse kahes jaos. Tiit Pruuli, Helena Pruuli, Jaanus Mikk ja Tõnu Valdur läksid varem tee ja käisid enne Mongooliat veel Tõvas. Seal võttis neid vastu kõrilaulja Andrei Monguš, kes on varem Eestis käinud ja muidu kena inimene. Tõvas kohtuti ka Taanist pärit antropoloogi Benedikte Kristenseniga, kes oli aastatel 2000–2001 dukhade juures elanud, nendega koos talvitunud ja seal ühe pere poolt ka lapsendatud. See oli teine väga väärtuslik kontakt. Benedikte käest saadi konkreetseid soovitusi konkreetsete inimeste juurde ning asjaosalistele kiri ka kaasa. Pärast Tõvat mindi Mongooliasse ja vaadati Ulaanbaataris ära mongolite rahvuspüha *naadam*, kus riigi parimad pojad ja tütreid võistlevad omavahel ratsutamises, vibulaskmises ja maadluses. Seekordne *naadam* oli eriti suurejooneline, sest oli pühendatud Mongoolia riigi 800. aastapäevale. Teine jagu seltskonnast – Kaido Kama ja Aleksei Lotman – saabus Mongooliasse Hövsgöli järve lõunatipus asuvasse Hatgali asulasse täpselt ratsaretkel alguseks juuli keskpaigas.

Kohapeal selgus, et olime oma reisi natukene valesti planeerinud. Meil oli ratsutamiseks aega täpselt kaks nädalat. Kohaliku turismiettevõtja ja hobuselaenu-taja käest saime teada, et selle kahe nädalaga jõuab napp- napilt dukhade juures edasi-tagasi ära käia. Ja sedagi juhul, kui me hobustele kõvasti piitsa anname, kui ilm meid soosib, kui me dukhad mägedest üles leiame jne. Ümber järve sõidust selle aja sees ei saanud enam juttugi olla. Ja nii muutuski meie kavatsatud ümberjärve-ratsaretk üksnes ja ainult dukhade

KAMA/PRUULI 123



juures käimiseks. Peale kuue eestlase oli meil kaasas tõlk Demda (noor poiss Ulaanbaatarist, kes akrobaadina aastaid Londoni tsirkuses esinenud) ja kolm kohalikku hobusemeest – Enke, Buja ja Daua. Enke oli nõukogude ajal tööstuslinnas Erdenetis autojuht olnud ja mäletas seetõttu paari sõna vene keelt. Aga tõepoolest ka ainult paari sõna, kogu jutt käis valdavalt tõlgi vahendusel. Kokku seega kümme inimest ja nende hobused, lisaks veel kolm koormahobust, nii et päris kenakene inimeseltskond ja hobusekari. Hobusemehed vedasid peale oma hobuse igaüks veel ka koormahobust ohelikku pidi taga, meie teised pidime igaüks oma hobusega hakkama saama.

Alul liikusime mööda järve läänekallast põhja poole, siis pidime sisemaale keerma, üle mäeaheliku sõitma ja suurde Darhaadi orgu jõudma. Darhaadid on mongolite etniline grupp, enamik mongolitest kuulub halha rühma. Meil oli nii, et tõlk Demda oli halha, kõik hobusemehed darhaadid ja väidetavalt oli neil omavahel ka väikseid keelelisi probleeme. Esimesed põhjapõdrad ja püstkoja nägime ära juba esimese päeva õhtul sealsamas järve ääres. Olime enne tarkadest raamatutest lugenud, et mõned dukhad on tulnud oma porodega suure Hövsgöli järve äärde elama. Hövsgöl on kiiresti arenev turismipiirkond ja siin on võimalik turistikeste pealt teenida. Meie esimese õhtu naaber oli naisšamaan, kelle kohta hobusemehed väitsid, et ta tegelikult polevatki dukha, vaid hoo-
pis darhaat, kes rahateenimiseks dukhade atribuutikat kasutab. Õhtul pimedas hakkas kajas trumm põrisema, aga meie enast sinna ligi ei pressinud. Järgmine päev

saimenõiaga jutule ja tegime temaga väikese intervjuu. Nõiaga koos rändas ringi prantsuse etnoloog Laetitia Merli, kes tegi uurimust turismi mõjust traditsioonilisele kultuurile. Prantslane oli Eestis käinud, tundis Art Leetet ja Eva Toulouze'i, lisaks kõigele oli ta Võrumaal Eva juures saunas käinud, mis on Kaido kodust ainult poolteise kilomeetri kaugusel. Niipalju siis suurest ja väikesest maailmast.

Kui olime kolm päeva sõitnud ja ikka veel järve ääres, siis kaarti vaadates ja päevi lugedes tundus vägisi, et dukhade juurde me välja ei jõua. Hobusemeestel paistis aega küllalt olema, sõidupäevad olid suhteliselt lühikesed, palka maksti neile päeva eest, mitte kohalejõudmise eest, ning selles küsimuses läks meil nendega ütlemiseks. Ütlesime päris kõvasti ning õhtul võtsime lepituseks koos ka kõvasti viina ja hobusepiimast tehtud airaagi. Järgmine päev pandi meid proovile. Keerasime järve äärest ära mägedesse, sõitsime üle kuru, läksime läbi soode, kus hobused põlvini pehmes mudas, sõõtsime parme ja tegime seda kõike kümme tundi järjest. Pidasime proovile vastu ning kodurahu ja üksteisemõistmine olid taastatud. Järgmine päev olime juba Darhaadi orus Renchinlühmbes, kus otsisime üles isand Mishigi, keda meile internetisõbrad olid soovitanud. Mishig pidas küla ainsat võõrastemaja "Saridag Inn'i" ning oli muidu tore ja laia silmarin-
giga mees. Lisaks kõigele muule oli ta omal ajal initsieerinud *National Geographic*'u ajakirjanike tuleku Darhaadi orgu. Selle käigu tulemuseks on pikk ja põhjalik lugu ajakirja 2003. aasta oktoobrinumbris. Mishig rääkis meile omalt poolt samuti hirmulugusid turismist ja



dukhadest, ütles, et nad võõraid enam üldse vastu ei võta, ning andis meile kaasa soovituskirja idadukhade suurele pealikule, kuuekümnenaastasele Gompole. Teine kiri Gompole oli meil juba enne Benedikte käest saadud.

Veel poolteist päeva ränka sõitu ja olime Tsagaan Nuuris (Valgjärv). Sedakorda sõitsime küll mööda suhteliselt tasast ja kindlat pinnast, aga see-eest olid hiljutised vihmad jõed kallastest välja ajanud ning jõgedest ülepääsemisega oli meil tükk tegemist. Ühes kohas pidime koormad hobustelt maha laadima ning kohalikud noored viisid meie kraami pamphaaval jõest üle – vesi käis hobustel üle selja kokku ja muidu oleksid meie asjad lihtsalt märjaks saanud. Tsagaan Nuur on dukhade jaoks lähim suur asula, kus käiakse poekraami ostmas, kus lapsed koolis käivad ja kuhu asuvad elama need dukhad, kellel dukha moodi elamisest kõrini saab. Seejärel saavad neist muidugi kiiresti mongolid. Meil vedas, sest saime sealsamas Tsagaan Nuuris kokku pealik Gompoga, kes oli oma rahvaga kaubareisil. Saime tuttavaks, ütlesime edasi tervitused Benediktelt, näitasime ette oma soovituskirjad, sõbrunesime kiiresti ning Gompo teatas, et me oleme tema rahva juures väga teretulnud. Lisaks läks meil hästi ka ses mõttes, et meie sõprus Gompoga avaldas otsustavat mõju kohalikule piirivalveülemale, kellelt saime piiritsooniload. Ilma nendeta oleks edasimineku võimatu olnud. Kordoniülemä sõnul tegutsevad Gompo ja ta kaaslased ka vabatahtlike piirivalvuritena ja annavad raadisaatja kaudu Tsagaan Nuuri teada, kui mägedes midagi kahtlast märkavad.

Teadsime ette, et dukhad elavad suvel kõrgemal mägedes ja talvel madalamal orgudes. Nii teevad kõik rändkarjakasvatajad – suvel minnakse üles tuule kätte, et sääskedest pääseda, talvel ollakse varjulistes orgudes. Aga seda küll ette ei kujutanud, kui kõrgele me tegelikult ronime ja kui avatud mäeharja peal dukhad suvel tegelikult elavad. Kui olime jälle mööda soid ja mägesid turninud (mongoli hobuste vastupidavus on tõesti imetlusväärne) ning metsapiirist kõrgemale jõudnud, hakkasid ees mäeharja peal taeva taustal paistma tillukesed valged täpikesed. Need olid dukhade püstkojad. Veel mõni tund ja olime kohal. Tunne, et oleme koju jõudnud, oli uskumatult tugev. Tulnud alles mongolite geride, hobuste, veiste ja lammaste maailmast, olid meie ümber nüüd põhjapõdrad ja püstkojad, meeleolu samasugune kui saamide, hantide või neenetsite juures. Olime kahe ja poole kilomeetri kõrgusel, meie kõrval oli Renchinlhümbe mäetipp (2623 m), sealsamas olid möödunudtalvise lume laigud, paarkümmend kilomeetrit põhja poole jäi Burjaatia piir ning paar-kümmend kilomeetrit lääne poole Tõva piir. Olime kohale jõudnud.

Nüüd tuleb rääkida paar sõna maailma kõige lõunapoolsematest põhjapõtradest. Kui muidu on nii, et mida põhja poole, seda suuremaks elajaloomad lähevad (jääkaru on maailma kõige suurem karu ja ussuuri tiiger kõige suurem tiiger), siis porodega on asi vastupidi. Kõige lõunapoolsemad on kõige suuremad ja see teebki üldse võimalikuks selle nende seljas ratsutamise värgi. On olemas päris tõsine hüpotees, et just siin, Sajaanides toimuski põhjapõdra kodustamine (kõrval “mongoli

KAMA/PRUULI 125



väljal” oli eeskujuna olemas tuhandete aastate pikkune karjakasvatuse traditsioon) ning et siit on vastav kultuur liikunud edasi põhja poole. Kui dukhade kohta enne reisi internetist materjale otsisime, puudutas valdav enamik leitud artikleid probleeme põhjapõtradega. Nimelt on dukhade porode arv viimastel aastatel oluliselt langedud (ühe parema dukha-tundja Daniel Plumley järgi aastatel 1997–2003 mitmelt tuhandelt 650-ni). Loomad kipuvad olema haiged, järglasi on vähe, toimuvad nuripoegimised jne. Pikalt arutati selle üle, kas nende poropopulatsioon pole üldse liiga väike, et hädavajalikku geneetilist diversiteeti säilitada, ja üsna üksmeelselt leiti, et väljapääsuks on verevärskendus ehk porode sissetoomine kaugematelt aladelt. Kõige optimistlikumad rääkisid koguni porode toomisest saamiste juurest või Põhja-Ameerikast (karibud). Dukhade endi tarkus räägib meile midagi muud. Nimelt teavad dukhad, et kui porolehm paaritub metsiku poropulliga, siis pole nende järglastega midagi peale hakata. Nad on liiga metsikud ja taltsutamatud ning koormakandmiseks liiga nõrga seljaga. Samuti on neil olemas sovjeediaegne kogemus, mil sealsamas kandis tegutses porokasvatuskoolhoos. Kolhoosikarja prooviti suurendada metsikute porode püüdmisega, kuid sellest ei tulnud midagi välja – metsporod jooksid uuesti mägedesse laiali. Mõistlikumad uurijad väidavadki, et kuigi poropopulatsiooni geneetiline diversiteet on väike, on see siiski piisav populatsiooni püsimiseks. Et aegade jooksul selekteeritud ja aretatud porotõugu pole nii lihtne mõne teise tõuga segada, nii et tema vajalikud omadused samal ajal säiliks. Et kui

üldse saab rääkida porode sissetoomisest ja veresegamisest, siis saavad kõne alla tulla ainult eespool nimetatud “pororatsutajate” piirkonnad.

Arvatavalt pole porode arvukuse langusel üht ja ainukest põhjust, vaid see on tingitud tervest põhjuste kompleksist ja eelkõige seotud Mongoolia sotsialismijärgse majanduskollapsiga. Kõigepealt jäid dukhad ilma nõukogudeaegsest tasuta veterinaarabist. Sotsialismuse kokkuvarisemise järel kasvas oluliselt surve dukhade asuala loodusvaradele – peale maavarade kaevandamise ja metsalangetamise tekkis hulgaliselt mujalt pärit jahimehi, kes dukhade jahiloomi halastamatult küttisid. Dukhadel endil mingit formaaljuriidilist õigust omaale maale ja metsale ei ole, nad lihtsalt on siin kogu aeg elanud. Röövjahit toimus nii Mongoolia kui Vene poole peal, tulistati kõike, mis liikus, praegu on metsikuid porosid alles vaid üksikuid (varem liikusid metsikud porokarjad üle riigipiiri edasi ja tagasi, suveks Tõvasse ja talveks Mongooliasse). Gompo kogukonna dukhad väitsid meile, et nad on praegu üldse jahipidamisest loobunud, et anda metsloomadele aega puhata ja kosuda. Jahiloomade puudus ning muu majanduslik kitsikus tingis koduporode müümist (nende ainukene valuuta) ja pruukimist toiduks. Veel üks võimalik põhjendus on, et kuna dukhad elavad porosöögiks sobilike samblike leviala lõunapiiril ning üleilmne soojenemine tingib selle piiri taandumise põhja poole, siis kaob porodel lihtsalt toidulaud käest ära. Võhiku pilguga vaadates ei paistnud need dukhade porod küll eriti tõbised ega viletsad olevat. Igatahes Lääne-Siberi naftapiirkonna hai-



ged porod näevad tunduvalt rääbakamad välja. Ja ühe asjaga peab veel arvestama. Kommunismiehitamise aegu sunniti ka dukhad kolhoosidesse, ennekõike kalurikolhoosi Tsagaan Nuuri järve ääres. Porokasvatus jäi vanakeste ja pensionäride tegevuseks. Koos unistustega kommunismist kadusid ka Tsagaan Nuuri töökohad ning arvestatav osa tänapäevastest porokasvatajatest on isade eluviisi juurde tagasi pöördunud alles pärast sovjeedimajanduse lõppu. Töenäoliselt on koos sellega kaduma läinud ka üks jagu isaisade porokasvatamise kogemusest ja tarkusest.

Poropopulatsiooni säilimine on dukhade endi säilimise võtmeküsimus, ilma porodeta pole ka dukhasid. Porode kasutusala on uskumatult lai. Lisaks juba räägitud asjadele (sõiduvahend, piim, liha, nahad jne) on suur hulk tarbeesemeid valmistatud poroluudest ja -sarvest. Kõige tipuks kasutatakse poro ka jahil metsikute porode peibutisena. Dukhad on kõvad jahimehed, iga teine külamees on tapnud elus paarkümmend karu, kõvemad mehed kuni sada. Ratsutatakse pullidel, tapetakse ainult vanemaid ja viletsamaid loomi. Proovisime ka ise pororatsutamise ära. Porole minnakse selga suurema kivi pealt, et istuda saaks “ülevaalt alla”, enda küljepaalt selgahiivamiseks pole loomad piisavalt tugevad. Looma juhatakse ühe ohelikuga, mis on vasakul pool päitsete küljes, ohelikust vasakule tõmmates läheb poro vasakule, kui viid oheliku üle kaela paremale, siis paremale. Juba esimest korda proovides oli ratsutamine täiesti võimalik, loom kuuletus su tahtmiste, ainult vahepeal vaatas üle öla tagasi sellise näoga, et mis tsirkus see nüüd ometi olgu, kas me

sõidame ka kuhugi või jäämegi niisama nalja tegema. Sadulad on täpselt samad, mis mongolite hobustel, ratsutamissadulad eraldi ja koormasadulad eraldi. Porod olid päeva ajal lahti ümbruskonna mäenõlvadel, õhtuks aeti kari koju ja pandi kinni (iga poro eraldi väikese vaia ja rihmajupiga). Hommikul vara lüpsiti lehmad, siis lasti neile ligi vasikad, kes võtsid viimase, ja siis lasti kogu kari jälle lahti. Teed joovad dukhad mongolipäraselt piimaga, ainult et piimaks on poropiim. Ja proovida saime ka poropiimast tehtud juustu.

Mongoolia dukhad jagunevad kaheks suuremaks rühmaks, läänepoolseteks (Baruun taiga) ja idapoolseteks (Zung taiga). Läänetaigasse on võimalik liikuda läbi Tsagaan Nuuri asula, idataigasse kas Tsagaan Nuuri või Renchinlühme kaudu. Läänepoolsed dukhad elavad veidi algupärasemat elu, vahetavad tihedamini karjamaid (ca kümme korda aastas), sõltuvad vähem poekraamist ning elavad väiksemate kogukondadena (kaks-kolm peret koos). Neil on ka rohkem porosid kui idadukhadel, keskmiselt 40 põhjapõtra iga pere kohta. Meie olime idadukhade juures. Külas oli 12 püstkoda (11 peret pluss üks koda külaliste jaoks), umbes 70 inimest ja 90 põhjapõtra. Koha nimi oli Sailag, siia oli tulnud paar nädalat tagasi. Plumley järgi vahetavad idadukhad karjamaid ainult 4–6 korda aastas ning seetõttu on neil maakasutus intensiivsem kui läänedukhadel, kuigi porosid on iseenesest vähem. Muuseas, erinevalt neenetsitest ei kanna dukhad rännates kojateibaid kaasas, vaid need jäävad laagriplatsile püsti järgmist karjatamiskorda ootama. Kuna oldi metsapiirist kõrgemal ja päris mäeharja peal,



tuli nii põletuspuud kui vesi alt üles laagrisse tassida. Tänapäeva dukhadel on olemas ka mõned hobused (Gompo oli Tsagaan Nuuris hobusega), väidetavalt kasutatakse hobuseid rohkem suvel ja porosid rohkem talvel. Igapäevane puuvedu alt metsast üles laagrisse toimus igatahes hobustega.

Väiksemaid lapsi oli külas 16. Seitsmeaastaselt läheval lapsed Tsagaan Nuuri internaatkooli. Õppetöö toimub halha mongoli keeles, alates viiendast klassist õpivad lapsed kaks-kolm tundi nädalas ka dukha keelt. ÜRO Inimõiguste Komisjoni 2005. aasta raportis rõhutatakse keeleõpetuse halba olukorda, õpetajate puudust ja seda, et vaid 6% dukhadest jõuab keskharidusest kaugemale ning 73%-l on ainult algharidus. Paljud lapsed langevad koolist välja riiete, toidu, õpikute jms puuduse tõttu. Dukhad ise rääkisid meile ka sellest, et nende lapsi on mongoli laste poolt halvustatud teistsuguse väljanägemise ja vaesuse pärast.

Dukhadega on veel selline lugu, et see rahvas on riigipiiriga pooleks aetud. Nagu meie setud, ainult et palju jõhkramal kujul. Enne Teist maailmasõda polnud Mongoolia ja Tuva Rahvavabariigi vahel realselt eksisteerivat riigipiiri ning dukhad rändasid koos oma karjadega Tõva ja Mongoolia vahel edasi-tagasi (arvatavalt koos jahiloomade liikumisega). Venelaste poolt varemgi kontrollitud Tuva Rahvavabariiki liideti Nõukogude Liiduga 1944. aastal ja kunagi 1950ndatel muutus riigipiir äkki realsuseks. Need dukhad, kes sel hetkel oma karjaga parasjagu Mongoolias olid, jäidki Mongooliasse, kes Tõvas olid, jäid Tõvasse. Ja nii on see tänase

päevani, õed-vennad pole seitsaati üksteist näinud. Meie sõbral Gompol oli pool aastat tagasi õnnestunud esimese ja ainsana Tõvas käia, keegi šveitslastest abielupaar oli teda viisasaamise ja asjaajamise juures nõu ja rahaga aidanud. Pärast seda kui ta oli Tõva televisioonis esinenud, hakkasid kohalikud Todža tõvalased tal hulgakaupa külas käima – et kuidas elavad minu sugulased, et kas see ja see on veel elus jne. Kõik dukhad rõhutasid meile, et nende püsimajäämiseks oleks oluline piiri avamine Tõva ja Mongoolia vahel. Kui porode juurde tagasi tulla, siis kindlasti mõjuks see ka poropopulatsioonile hästi, kui nad saaksid vanaviisi Lõuna-Sajaanides vabalt ringi rännata ja Tõva-poolsetega kokku puutuda.

Kurikuulsa turismiteemaga seoses tuleb öelda, et kohapeal nähtud pilt erines oluliselt eelnevalt kogutud informatsioonist. Ühelt noorelt ja ettevõtlikumalt mehelt, Gompo väimehelt Mungon Shagailt küsisime, kui palju turiste oleks dukhadel tema meelest mõistlik vastu võtta. Mees vastas meile, et numbritel teatavasti ülemist piiri ei ole, et mida rohkem, seda uhkem (muu hulgas plaanib Mungon ka kalastusturismi arendamist). Asi on selles, et turistide käest tuleb praegu dukhade ainukene rahaline sissetulek. Kui küsisime, kas ta ei karda, et selle all kannatab dukhade traditsiooniline eluviis, vastas ta, et ta väga austab oma rahva traditsioone ja soovib nende püsimist ja säilimist. Aga et ka dukhadel on aeg hakata elama 21. sajandis. Kas ja kuidas need kaks asja koos võimalikud on, seda me noorelt mehelt enam küsima ei hakanud. Viimasel aegadel on nende suvelaagrit külasta-



nud umbes 30 võõramaalast aastas. Kogu turisminduse juures on peamine probleem selles, et retked dukhade juurde toimuvad metsikult ja organiseerimata ning et dukhadel endil on selles suhtes küllaltki vähe kaasa rääkida. Lihtsalt üks mongolist turismiettevõtja kusagil all ja kaugel reklaamib dukha-reisid välja, organiseerib hobused ja hobusemehed ja niimoodi sõidetaksegi dukhade laagrisse sisse, et oh kui tore, siin me nüüd siis olemegi. Õnneks on nad siiski piisavalt kaugel ja küllalt raskesti ligipääsetavad. Asi on ka dukhade endi poolt veel organiseerimata ja väga algelisel tasemel – kohapeal pole näiteks võimalik aru saada, kas pildistamise eest tuleb maksta üks kord ja suurem summa külvanemale või hoopis igale pildistatavale eraldi. Meie käest kiputi vahepeal mõlemat küsima. Ja ometi olime me teatud mõttes eristaatuses tänu eelnevale registreerimisele, soovituskirjadele ja Gompo sõprusele. Enne dukhade juurest lahkumist oli meil võimalik näha ka ühe uue seltskonna saabumist. Nende vastuvõtt erines oluliselt meile osaks saanust. Korrapealt keelati igasugune pildistamine enne rahamaksmist, kogu asi oli ühemõtteliselt ja ebameeldivalt rahale orienteeritud.

Just turismi vallas oleks dukhadel vaja kaasaegselt maailmalt üht-teist õppida. On selge, et retked nende juurde ei kao kuhugi, huvi selleks on suur ja kahepoolne. Küll aga on hädavajalik, et see turism oleks korraldatud ja et dukhad ise saaksid mingiski osas seda majandusharu, sh läbikäivate turistide arvu, kontrollida. Samuti vajaksid dukhad abi ja koolitust kohapeal pakutava turismiteenuse osas. Asja mõistliku korraldamise puhul oleks dukhadel

võimalik turistide pealt tunduvalt rohkem teenida ning samal ajal ei jääks ka külastajale ebameeldivat raha väljapressimise maitset suhu. Praegu on kohaliku käsitöö müümine äärmiselt algelisel tasemel, mingit muud teenust ei pakuta üldse. Siiski – on olemas külaliste püstkoda, milles me oma seltskonnaga ööbisime ja mille eest ka väikese raha maksime. Aga sellest polnud küll võimalik aru saada, kas see raha läks kogukonnale, mingile heategevale projektile või rahakasseerijale isiklikult. Külastajad oleksid kindlasti valmis maksta ka näiteks kohaliku söögi eest. Praegu pidime eraldi küsima ja organiseerima endale poropiima ja -juustu, viimasel hommikul saime kaasa ka värskest küpsetatud leiva (jahu tuleb mitmesugustest abiprogrammidest ning tuuakse hobuste seljas alt üles). Kokkuvõttes oli juustu- ja leivamüüjatel teenistusest hea meel, aga ise nad seda pakkuda ei osanud.

Kui juba rahast juttu, siis üks seltskond dukhasid teenib teistest rohkem. Need on šamaanid ehk meie keeli nõiad. Ning nõidu ja nõidust on dukhade juures palju. Kunagi oli nõidust täis kogu Mongoolia, aga tasapisi, seoses budismi levikuga mongolite ja burjaatide seas, hakkasid laamad šamaanide rolli üle võtma. Budism tuli Mongooliasse tegelikult kahe lainena ja jäi püsima alles teise tulemise järel 16. sajandil. Osalt püüti Tiibetist tulnud lamaismi ja šamanismi kokku sobitada, rohkem aga siiski viimast välja juurida. Nii näiteks võeti 1578. aastal vastu seadus, mis kehtestas mitmeid budistlike tavaid ja keelas hulga šamanistlike rituaale, muu hulgas matmistseremooniad, mis on iga usundi üheks nurgakiviks. Šamanistlikele riitus-



tele püüti anda uut – budistlikku – sisu, loodi lamaistlikke palvetekste vee- ja maavaimudele, pühadele mägedele ja muudele paikadele. Ametlik ideoloogia jagas šamaanid õigeteks ja valedeks, valgeteks ja mustadeks. Mustad šamaanid jäid mõjukaimaks Uiguurias, Tõvas, Lääne-Burjaatias ja Hõvsgöli ümbruses (vt Purev Otgony ja Purvee Gurbadaryni raamatut “Mongolian Shamanism”). 1930. aastatel hakati Mongoolias religiooni otsustavalt välja juurima. Kümned tuhanded laamad hukati, hävitati templid ja kloostrid. Trummi taguvad šamaanid võisid esineda vaid rahvakunstiansamblites. Koos kommunismi kokkuvarisemisega asusid taas tegutsema nii budistid kui šamanistid. Kuid nii budism kui šamanism on üksteist vastastikku tugevasti mõjutanud.

Meie dukhade suvelaagris viibimise aegu toimus parasjagu uue nõia ametisse pühitsemise tseremoonia – budistliku kalendri märkide kohaselt eriti soodsal ajal. Selleks oli Ulaanbaatarist kohale tulnud dukhade hulgast pärit naisšamaan (udgan), Gompo noorem õde Tumuguu, kes tseremooniat läbi viis. Ise elab ta pidevalt pealinnas ja elabki šaanimisest ning selline asi on Mongoolias küllaltki levinud nähtus (ehkki paljud dukhad ise kommertsšamanismi õigeks asjaks ei pea). Tseremoonia toimus kolmel öhtul järjest, meil oli võimalik näha ja kuulda teise öhtu toimetamisi. Riitus seisnes selles, et vana nõid hakkas asjaga peale, pani nõiariided selga ja nõiamütsi pähe, sidus kilinad-kulinad külge, laulis ja lõi trummi kojavaimu kuju ees, jäi transsi, küsis vahepeal enda sees olevale vaimule sigarette ja teed ning siis ühel hetkel vahetati vana nõid uue

vastu välja. Selleks võeti kibekähku ja külarahva abiga kogu nõiavarustus (riidest hõlst koos kellukeste ja vöödega, pea- ning näokate, loomanahast karvased saapad) vanal nõial seljast ja pandi uuele nõiale ülle. Edasi laulis ja lõi trummi juba uus nõid. Kogu vahetus pidi toimuma hästi kiiresti ja asja mõte oli ilmselgelt selles, et niimoodi juhatati noor nõid lihtsamalt ja kergema vaevaga vaimude maailma sisse, uks oli juba enne vana nõia poolt lahti tehtud. Kogu asja juurde kuuluv atribuutika on äärmiselt sarnane Siberis sugurahvaste juures nähtuga, erinesid vaid mõned väikesed detailikesed. Näiteks dukhade nõia-trumm on veidi suurem (eelkõige paksem) kui hantide oma.

Kogu dukhade elu on nõidusest läbi põimunud, metsa- ja mäevaimudele ohverdamine on osa igapäevasest elust. Sealsamas laagri lähedal oli ohvrikoht, kus näha jäljed vanematest ja äsjustest ohvritseremooniatest. Alles paari päeva eest oli ohverdatud Gompo isa, suure šaamani surma-aastapäeva tähistamiseks. Külarahvas kiitis, et päev pärast ohverdust oli ka ilm palju paremaks läinud. Nii nagu kõigil meie sugurahvastel, on ka dukhadel tähtis komme puu külge lindi või paela sidumine (“paelaks” on neil küll budistlikud *hatakid*). Kui ohverdamiskohad on nii kõrgel mägedes, et seal puid enam ei kasva, tuuakse alt spetsiaalne ohvripuu. Selleks on noor seedermand, mis tüveotsast okstest puhtaks laasitakse, ainult ülemisse otsa jäetakse haljad oksad ja latv alles. Ning sellise puu külge siis oma paelad seotaksegi. Kõneldud ohverdamiskohas oli neid puid vanemaid ja värskemaid, samasugune puu oli toetatud koja



najale, kus toimus nõiaks pühitsemine. Oluliseks nõidumise ja ennustamise instumendiks on dukhadel veel parmupill. Tiit lasi ühel teisel külanõial – Sharkhuul – endale ennustada. Seda tehti parmupilliga, kõigepealt nõid mängis veidi ja siis heitis pilli mitu korda üle käe. Oluline tundus olevat see, mismoodi pill sellisel viskamisel kukub. Igal juhul rääkis nais-terahvas Tiidule päris olulist ja huvitavat juttu. Sama naisšamaan oli ka ainukene külas, kes oli valmis laulma meile mõned dukhakeelsed laulud. Kui palusime Sharkhuul meenutada vanu lugusid oma rahva päritolu kohta, siis pidas ta pikka aega oma mehe Kurelgaldaniga nõu, aga ütles lõpuks läbi tõlgi, et ükski lugu ei meenu.

Lõpetuseks tuletame endale veel kord meelde kamasside saatust. Kui Castrén nende juures käis, olid nad veel nomaadidest karjakasvatajad, Donneri ajaks aga juba

paikseks jäänud. Asi oli selles, et venelased ei teinud vahet kodustatud ja metsikutel põhjapõtradel ning pidasid kamasside porodele jahti nagu igale teisele metselajale. Lõpuks lasid kamassid viimased allesjäänud porod mägedesse lahti ning asusid elama Abalakovo palkmajadesse. Ago Künnapu vahendusel võime lugeda Kai Donneri poolt kirjutatud itku: “Mustad Mäed, kus ma rändlesin, jäid minust maha. Maa, kus ma rändlesin, kasvatas kuldset rohtu. Mustad Mäed jäid maha, Valged Mäed jäid maha. Meie jõud jäi meist maha. Suurest hõimust jäin mina maha. Oma sugulastest jäin mina eksides maha. Minu järved, kus ma kalastasin, jäid minust maha. Ma ei näe neid enam. Minu koja tugipuud mädanevad mahajäetuina ära, minu kokkuõmmeldud tohuribad kisuvad kõik rulli.”

Usume ja loodame, et dukhade saatus on parem.



PAUL RABINOW

REPRESENTATSIOONID ON SOTSIAALSED FAKTID: MODERNSUS JA POSTMODERNSUS ANTROPOLOOGIAS

Epistemoloogiast edasi

Oma mõjukas raamatus “Filosoofia ja looduse peegel” rõhutab Richard Rorty, et tunnetusteooria ehk epistemoloogia kui mentaalsete representatsioonide (s. o vaimsete esituste) uurimine kerkis esile just ühel konkreetsel ajastul, 17. sajandil; kujunes välja erilises ühiskonnas, Euroopas; ning pääses viimaks võidule filosoofias, olles tihedalt seotud ühe kindla rühma, 19. sajandi Saksa filosoofiaprofessorite erialaliste taotlustega. Rorty meelest polnud selle pöörde tulemused kuigi rõõmustavad: “Tunnetusteooria arendamist kannustab soov piirangute järele – soov leida “põhialuseid”, mille külge klammerduda, raamistikke, millest ei tohi hälbida, objekte, mis oleksid möödapääsmatud, representatsioone, mida ei saaks vaidlustada” (lk 315)¹. Thomas Kuhni ideid radikaliseerides kujutab Rorty meie epistemoloogiamaaniat kui üht juhuslikku ja lõppkokkuvõttes viljatut pööret lääne kultuuris.

Rorty pragmaatilisel ja ameerikalikul

teosel on oma moraal: “moodne professionaalne filosoofia esindab tõsikindluse taotlemise triumfi mõistlikkuse taotluse üle” (lk 61). Peasüüdlasteks selles melodraamas on lääne filosoofia keskendumine epistemoloogiale ning tunnetuse võrdsustamine sisemiste representatsioonidega ja nende korrektse hindamisega. Lubatagu mul siin lühidalt visandada Rorty arutluskäik, lisada sellele mõned Ian Hackingi olulised täpsustused ning seejärel näidata, et Michel Foucault’ seisukohad lubaksid meil Rorty vaateviisi mitmes suhtes täiustada. Artikli ülejäänud osas uurin, mil moel need mõttekäigud puutuvad teisesuse üle käivatesse aruteludesse. Konkreetsemalt käsitlen ma artikli teises osas hiljutisi vaidlusi etnograafiliste tekstide koostamise üle, kolmandas osas mõningaid erinevusi feministliku antropoloogia ja antropoloogilise feminismi vahel, ning lõpuks, neljandas osas, tutvustan omaenda lähenemisuunda.

Rorty väidab, et filosoofid on krooninud oma distsipliini teaduste kuningannaks, pidades end universaalsete problee-

Paul Rabinow, *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*. Rmt-s: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. by James Clifford, George E. Marcus. University of California Press, Berkeley (L.A.); London, 1986, lk 238–261.

¹ R. R o r t y, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979.



mide spetsialistideks, kes suudavad anda meie tunnetusele kindla aluse. Filosoofia peab oma valdkonnaks mõistust [*mind*], mistõttu tal olevat eelisasend mõista kohut kõikide teiste distsipliinide üle. Selline arusaam filosoofiast on aga hiljutine ajalooreng. Vanadel kreeklastel puudus terav jaotus välisreaalsuse ning sisemiste representatsioonide vahel. Erinevalt Aristoteledest aga tähendab Descartes'i tunnetus õigete representatsioonide esinemist teatavas siseruumis ehk mõistuses. Rorty kirjeldab seda järgmiselt: "Uudsuseks oli arusaam ühtsest siseruumist, milles keha ja tajuaistingud (Descartes'il taju ja kujutluse segased ideed), matemaatilised tõed, moraaliireeglid, idee jumalast, depressiivsed meeleolud ja kõik muu, mida me nüüd kutsume "mentaalseks", oleks just nagu vaatluse objektiks" (lk 50). Ehkki kaugeltki mitte kõik nimetatud elemendid polnud uued, ühendas Descartes need edukalt uueks problemaatikaks, heites kõrvale Aristotelese käsituse mõistusest kui universaalide haaramisest. 17. sajandist alates mõistetakse tunnetust millegi sise- mise, representatiivse ja hinnangulisena. Moodne filosoofia sündis siis, kui teadvus ning selle representatiivset sisu omav tunnetav subjekt muutus mõtlemise keskseks probleemiks ja kogu tunnetuse musternäiteks.

Epistemoloogia moodsas tähenduses pöördub niisiis subjekti representatsioonide seletamise ja hindamise poole. "Tunnetamine tähendab mõistusevälise reaalsuse täpset esitamist; tunnetamise võimalikkusest ja olemusest arusaamiseks tuleb mõista, mil viisil mõistus on võimeline selliseid esitusi konstrueerima. Filosoofia

püsitaotluseks on olla üldine representatsiooniteooria – teooria, mis jagab kultuuri valdkondadeks, mis representeerivad reaalsust hästi, valdkondadeks, mis representeerivad seda halvemini, ning valdkondadeks, mis ei representeeri seda üldse (ehkki pretendeerivad sellele)" (lk 3). Teadmine, milleni "reaalsuse" ja "tunnetava subjekti" representatsioonid viivad, jõutakse, on universaalne. Ja niisugune universaalne teadmine ei ole mõistagi midagi muud kui teadus.

Arusaam filosoofiast kui kohtumõistjast kogu võimaliku teadmise üle arenes täielikult välja ja kanoniseerus alles valgustusaajastu lõpul, Immanuel Kanti töödes. "Filosoofia lõplik eristumine teadusest sai võimalikuks tänu arusaamale, et filosoofia keskmeks on "tunnetusteooria" – teooria, mis erineb teadusest, sest on selle alus", väidab Rorty (lk 132). Kant kehtestas aprioorsena kartesiaanliku väite, et me võime kindlad olla üksnes oma ideedes. Kanti järgi käib "kõik, mida me ütleme, millegi niisuguse kohta, mille me oleme ise konstitueerinud, ja seetõttu hakati epistemoloogiat mõistma alusteadusena. ... Seetõttu hakkasid filosoofiaprofessorid pidama end puhta mõistuse tribunali eesistujateks, kes suudavad määrata, kas muud distsipliinid püsivad seaduslikes piirides, mille on paika pannud nende uurimisaine "struktuur"" (lk 139).

19. sajandi uuskantiaanid arendasid filosoofiat edasi kui distsipliini, millele kohaseks tegevusalaks on tunnetuspretensoonide põhjendamine, ning sellisena institutsionaliseerus see 19. sajandi Saksa ülikoolides. Kiiludes end ideoloogia ja empiirilise psühholoogia vahele, hakkas

RABINOW 133



saksa filosoofia kirjutama ka omaenda ajalugu ja kehtestas “suurte filosoofide” moodsa kaanoni. See ülesanne viidi lõpule 19. sajandi lõpuks. Narratiiv filosoofia ajaloost kui suurte mõtlejate jadast elab edasi tänapäeva sissejuhatavates filosoofia-kursustes. Filosoofia pretensioon intellektuaalsele esmatähtsusele kestis aga vaid lühikest aega ning 1920. aastateks uskusid veel vaid filosoofid ja üliõpilased, et filosoofia on erilisel pädev olema kultuuriloomingu põhjendaja ja kohtunik. Ei Einstein ega Picasso olnud üleliia huvitatud sellest, mida Husserl neist arvata võiks.

Ehkki ülikoolide filosoofiaosakonnad jätkavad epistemoloogia õpetamist, leidub moodsas mõtlemises ka sellele vastanduv traditsioon, mis järgib teistsugust teed. “Wittgenstein, Heidegger ja Dewey on ühel meelel, et tuleks hüljata arusaam teadmisest kui täpsest esitusest, mis tekib tänu erilistele mentaalsetele protsessidele, ning mis on mõistetav üksnes üldise representatsiooniteooria varal,” tõdeb Rorty (lk 6). Need mõtlejad ei püüdnud konstrueerida alternatiivseid ja paremaid mõistuse või teadmise teooriaid. Nende eesmärk ei olnud epistemoloogia parandamine, vaid teistsuguse mängu mängimine. Rorty kutsub seda mängu hermeneutikaks. Selle all mõtleb ta lihtsalt alusteta teadmist – teadmist, mis pole põhiolemuselt muud kui hariv vestlus. Rorty on siiani öelnud väga vähe selle vestluse sisu kohta, võibolla seetõttu, et selle kohta polegi palju

öelda. Nii nagu Wittgenstein, Heidegger ja omal moel ka Dewey, seisab Rorty – häiriva või lõbustava – tõsiasja ees, et kui lääne filosoofia ajalooline ja loogiline dekonstruktsioon on täide viidud, siis ei jää filosoofidel õigupoolest teha enam eriti midagi. Kui mõistetakse, et filosoofia ei põhjenda ega legitimeeri teiste distsipliinide tunnetuspretensioone, siis jääb tema ülesandeks üksnes nende tööde kommenteerimine ning vestlusse kaasamine.

Tõde vs tõde või väärus

Kui nõustuda sellega, kuidas Rorty epistemoloogiat dekonstrueerib, jäävad sellest tulenevad järeldused ikkagi väga lahtiseks. Enne kui mõnda neist uurida, tuleks rõhutada asjaolu, et epistemoloogiast loobumine ei tähenda loobumist tõest, mõistusest või hinnangustandarditest. Seda mõtet on eriti kõnekalt arendanud Ian Hacking artiklis “Keel, tõde ja mõistus”.² Analoogselt Rorty eristusega tõsikindluse ja ratsionaalsuse vahel eristab Hacking filosoofiaid, mis otsivad tõde, filosoofiatest (neid ta nimetab mõttestiilideks, et mitte piirduda üksnes moodsa filosoofiaga), mis avavad uusi võimalusi “tõe või vääruse” mõiste rakendamiseks.

Hackingi idee on olemuselt lihtne: see, mida parasjagu “tõeks” peetakse, sõltub mingist eelnevast ajaloosündmusest – teatava mõttestiili tekkest, mis alles loob tingimused väite tõese või väärana võtmi-

² I. H a c k i n g, Language, Truth, and Reason. Rmt-s: Rationality and Relativism. Ed. by M. Hollis, S. Lukes. Cambridge (Mass.), 1982, lk 185–203.



seks. Hacking kirjeldab seda nii: “Arutlemise all ei pea ma silmas loogikat. Pigem vastupidi – sest loogika on tõe säilitamine, kuna mõttestiil on see, mis toob kaasa tõe või vale võimalikkuse. Deduktsioon ja induktsioon kõigest säilitavad seda” (lk 56–57). Hacking ei ole loogika “vastu”, vaid üksnes selle pretensiooni vastu olla kogu tõe alus. Loogika on omas valdkonnas igati tore, aga see valdkond on piiratud.

Selle eristusega välditakse ratsionaalsuse täielikku relativeerimist ning subjektiivslikku arusaama ajaloos lahknevatest tõe ja vale kontseptsioonidest. Need kontseptsioonid on ajaloolised ja sotsiaalsed faktid. Hacking seletab seda kenasti: “Kuigi see, millised väited on tõesed, võib sõltuda andmetest, tuleneb nende tõe kandidadeerimise fakt mõnest ajaloolisest sündmusest” (lk 56). Teatava probleemikogumi analüüsisvahendite (nagu geomeetria kreeklastel, eksperimentaalne meetod 17. sajandil või statistika kaasaegsetes sotsiaalteadustes) muutumine on seletatav ka ilma tõe eitava relativismita. Niimoodi mõistetakse teadus jääb pealegi üpris objektiivseks “sel lihtsal põhjusel, et rakendatavad arutlusstiilid määravad ära selle, mis läheb arvesse objektiivsusena ... Väidetel, mis nõuavad arutluslikku põhjendamist, on positiivsus – tõesus või väärus – ainult tänu arutlusstiilidele, milles nad esinevad” (lk 49, 65). See, mida Foucault on nimeetanud tõe ja vale režiimiks või mänguks, on nii ajalooliste praktikate koostisosa kui ka saadus. Muud protseduurid ja objektid oleksid võinud sobida sama hästi ning võinuksid olla samavõrd tõesed.

Hacking eristab igapäevast, tavamõis-

tuslikku arutlust, kus üksikasjalikke põhjendusi rakendada ei pruugi, spetsialiseerunumatest valdkondadest, kus see on vajalik. Niisuguseid spetsialiseerunumaid valdkondi ning nendega seotuvaid mõttestiile on kultuuris ja ajaloos palju. Ajalooliste mõttestiilide, meetodite ja objektide mitmekesisuse aktsepteerimisest jõuab Hacking järeldusele, et mõtlejad said asjadest sageli õigesti aru, lahendasid probleeme ja avastasid tõesid. Kuid Hackingi järgi ei tähenda see, et me peaksime otsima ühtset, popperlikku tõesfääri, pigem peaksime Paul Feyerabendi kombel jätma oma uurimisvõimalused võimalikult avatuks. Hacking tuletab meile meelde, et vanad kreeklased ei tundnud ega kasutanud statistikat, aga see tõsiasi ei muuda ei antiikkreeka teadust ega statistikat kui sellist kehtetuks. See seisukoht ei ole relativism, aga ka mitte imperialism. Rorty nimetab oma käsitust kõigest sellest hermeneutikaks. Hacking kutsub enda oma anarhoratsionalismiks. “Anarhoratsionalism on sallivus teiste inimeste vastu, millega kaasneb omaenda tõe ja mõistuse mõõdupuude distsiplineeritus” (lk 65). Kutsugem seda lihtsalt heaks teaduseks.

Ka Michel Foucault on vaaginud mitmeid niisuguseid küsimusi paralleelsel, ehkki mitte päris samal moel. Tema “Teadmiste arheoloogia” ja “Diskursuse kord” on tõenäoliselt kõige kaugemale arendatud katsed anda meile kui just mitte teooria, siis vähemalt analüüs “tõe või vääruse” ja “mõttestiilide” kohta. Ehkki detailsem vaatlus, kuidas Foucault käsitleb diskursiivsete objektide, lausumismodaalsuste, mõistete ja diskursiivsete strateegiate kujunemist ja muutumist, jääb selle

RABINOW 135



artikli piirest välja,³ tuleks siin rõhutada mitut punkti. Võtkem vaid üks näide. “Diskursuse korras” käsitleb Foucault piiranguid ja tingimusi, mis mõjutavad tõe kui tõsiselt tõseks või vääraks peetavate väidete produtseerimist. Teiste hulgas uurib Foucault teaduslike distsipliinide eksisteerimist. Ta ütleb:

“Distsipliini olemasolu eelduseks on niisiis voli sõnastada uusi väiteid ja seda lõpmatult. ... Et väide saaks kuuluda mingisse distsipliini, peab ta haakuma teatud teoreetilise silmapiiriga ... Omaenda piirides tunneb iga distsipliin ära tõesed ja väärad väited; ent samuti tõrjub ta enda rajajoontest välja terve teadmise teratoloogia. ... Ühesõnaga, mingi väide peab täitma keerulisi ja raskeid nõudmisi, et kuuluda ühe distsipliini piiridesse, enne kui mingit väidet saab kuulutada tõseks või vääraks, peab ta ise olema, nagu ütles Georges Canguilhem, “tões”. ”⁴

Foucault toob näiteks Mendeli: “Mendel rääkis objektidest, kasutas meetodeid, asetas ennast teoreetilisele horison-dile, mis olid võõrad tema kaasaja bioloogia-le. ... Mendel rääkis tõtt, ent ta ei olnud oma kaasaja bioloogilise diskursuse “tões”” (lk 28). Sellise mõttestiili rikkalikkuse demonstreerimine on olnud Foucault’, Georges Canguilhemi ja teiste prantsuse teaduse, eriti “eluteaduste” ajaloo uurijate ja filosoofide tugev külg.

Arvatavasti pole juhuslik, et nii Rorty

kui Hacking keskenduvad füüsika, mate-maatika ja filosoofia ajaloole. Nende kirjeldustes jääb võimu ja isegi ühiskonna kategooria tagaplaanile, ehkki Hackingi hiljutine väga huvitav uurimus 19. sajandi statistikast hõlmab ka neid. Rorty jutustuse dekonstruktiivne jõud on küll vaieldamatu, kuid selle veenvust kahandab hoidumine kommenteerimast lääne ühiskonnas toimunud epistemoloogilise pöörde tagamaid (see, nagu ka galileilik teadus, lihtsalt juhtus) ja suutmatus näha teadmises midagi enamat kui vaba ja harivat vestlust. Sarnaselt Jürgen Habermasiga, ehkki arvustades Habermasi soovi leida põhialuseid, näeb Rorty lõppeesmärki vabas suhtluses ja tsiviliseeritud vestluses. Nagu ütleb Hacking: “Richard Rorty keskne õpetus vestlusest tundub ühel päeval ehk samavõrd lingvistilise filosoofiana nagu põlv-kond tagasi Oxfordist lähtunud analüüti-line filosoofia.”⁵ Vestluse sisu ja selle toimumiseks vajaliku vabaduse saavutamise viis jääb tal filosoofia valdkonnast juba välja.

Ent vestlus indiviidide või kultuuride vahel on võimalik ainult kontekstides, mida on vorminud ning piiravad ajalooli-sed, kultuurilised ja poliitilised suhted, ning neid kujundavad sotsiaalsed prakti-kad, mis on diskursiivsed üksnes osaliselt. Rorty käsitlusest puudub niisiis igasugune arutelu selle üle, kuidas on mõtlemine ja ühiskondlikud praktikad omavahel seotud.

³ Selle teema kohta vt: H. D r e y f u s, P. R a b i n o w, Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago, 1982, lk 44–79.

⁴ M. F o u c a u l t, Diskursuse kord. Tlk M. Tamm. Tallinn, 2005, lk 25–28.

⁵ I. H a c k i n g, Five Parables. Rmt-s: Philosophy in History. Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge, 1984, lk 109.



Rorty aitab küll õhku välja lasta filosoofia pretensioonikusest, aga ta jääb pidama täpselt selles punktis, kus ta peaks hakka-ma oma käsitust tõsiselt võtma: nimelt, et mõtlemine ei ole midagi enamat ega vä-hemat kui ajalooliselt konkreetsete prak-tikate kogum. Kuidas seda mõista, ilma et mindaks tagasi epistemoloogiasse või pealisehituse ja baasi kahtlase vastandami-se juurde, on veel üks küsimus, mille la-hendamata jätmises pole Rorty ainus.

Representatsioonid ja ühiskond

Michel Foucault on andnud tööriistad, millega analüüsida mõtlemist kui avalikku ja sotsiaalset praktikat. Foucault jagab põhijoontes samasugust Nietzschest ja Heideggerist lähtuvat käsitlust lääne me-tafüüsikast ja epistemoloogiast nagu Rorty, aga ta teeb sellest teistsugused järeldused, mis, nagu mulle näib, on järjekindlamad ja huvitavamad kui Rortyl. Foucault' kuul-sas analüüsis Velázqueze maalist "Las Meninas" (Õuedaamid) kohtame näiteks mitmeid samu elemente mis Rorty filosoofiaajaloo kirjelduses: moodne subjekt, representatsioonid, kord. Aga leidub ka olulisi lahknevusi. Foucault ei käsitlen representatsioonide probleemi kitsalt ideede-looliselt, vaid üldisema kultuurilise küsi-musena, millega tegeldi mitmes muuski valdkonnas. Teoses "Sõnad ja asjad" ja hilisemates raamatutes näitab Foucault, kuidas õigete representatsioonide prob-leem on kannustanud mitmeid ühiskonna

valdkondi ja tegevusalasid, alates botaanika-alastest dispuutidest kuni vanglareformi ettepanekuteni. Seega pole representat-sioonide probleem Foucault'l midagi niisugust, mis kerkis juhtumisi esile filosoofias ning valitses sealses mõtlemises kolm-sada aastat. See on seotud hulga iseseisvate, kuid omavahel seotud sotsiaalsete ja po-liitiliste praktikatega, mis moodustavad moodsa maailma, mida iseloomustab huvi korra, tõe ja subjekti vastu. Foucault erineb niisiis Rortyst, sest ta käsitlen filosoofilisi ideid sotsiaalsete praktikadena, mitte juhuslike pööretena vestluses või filosoofias.

Kuid Foucault ei nõustu paljude marxistlike mõtlejatega, kes näevad maalikunstiprobleeme juba definitsiooni poolest ühiskonnas "tegelikult" toimuva epi-fenomenidena (kõrvalsaadustena) või väl-jendusena. See toob meid ideoloogia problemaatika juurde. Foucault rõhutab mitmel puhul, et kui mõista subjekti, representatsioonide ja tõe probleeme sotsiaalsete praktikadena, siis muutub ideoloogia-mõiste ise problemaatiliseks. Ta ütleb: "ideoloogia mõiste taga on mingi nostal-gia justkui läbipaistva teadmisvormi järe-le, mis oleks vaba kõikidest vigadest ja illusioonidest".⁶ Selles mõttes on ideoloogia-mõiste lähisuguluses epistemoloogiaga.

Foucault' jaoks on moodsale ideoloogia-mõistele iseloomulikud kolm omava-hel seotud omadust: (1) vääresitusena vas-tandub ideoloogia juba definitsiooni poolest millelegi niisugusele nagu "tõde"; (2) (individuaalne või kollektiivne) subjekt

⁶ M. F o u c a u l t, Truth and Power. Rmt-s: M. Foucault, Power/Knowledge. New York, 1980, lk 117.



loob ideoloogiat tõe varjamiseks ning analüüsija ülesanne seisneb seega väärrepresentatsiooni paljastamises ning näitamis, et (3) ideoloogia on sekundaarne millegi reaalsema, mingi infrastruktuurse mõõtme suhtes, millel ideoloogia parasiiteerib. Foucault hülgab kõik need eeldused.

Me oleme juba osutanud üldisele kriitikale subjekti ning õigetele representatsioonidel põhineva tõsikindluse otsingu aadressil. Edasi keskendugem lühidalt kolmandale punktile: kas tõe tootmine on millegi muu epifenomen. Foucault on öelnud, et ta ei ürita määratleda väidete toesust ja väärust ajaloos, vaid mõista “ajalooliselt, kuidas diskursuse sees tekivad tõe avaldumised, mis iseenesest pole ei toesed ega väärad”⁷. Foucault soovib uurida nn tõerežiime kui sotsiaalsete praktikate kujundajaid.

Foucault on esitanud kolm tööhüpoteesi: “[1] “Tõe” all tuleb mõista kogumit reeglipäraseid menetlusi lausungite tootmise, reeglendamise, jaotuse, ringluse laskmise ja funktsioneerimise jaoks. [2] “Tõde” on ringseoses võimustsüsteemidega, mis teda toodavad ja ülal peavad, ning nende võimuavaldustega, mille voolu ta tekitab ja mis teda omakorda saadavad ja uuendavad. [3] Tõe režiim pole lihtsalt ideoloogiline või pindstruktuuriline; ta on olnud kapitalismi kujunemise ja arenemise tingimuseks.” Mõningaid järeldusi nendest tööhüpoteesidest vaatleme selle artikli kolmes järgmises osas.

Max Weber on vist kusagil öelnud, et 17. sajandi kapitalistid ei olnud üksnes

majandusmehed, kes tegid kaupa ja ehitasid laevu, vaid nad imetlesid ka Rembrandti maale, joonistasid maailmakaarte, neil olid oma kindlad arusaamad teiste rahvaste loomusest ning nad tundsid ärevust oma saatuse pärast. Need representatsioonid avaldasid nende olemisele ja tegutsemisele tugevat mõju. Kui hüljata Rorty eeskujul epistemoloogia (või vähemasti võtta seda lihtsalt kui üht lääne ühiskonna tähtsat kultuurivoolu) ning mõista Foucault’ eeskujul võimu jõuna, mis toodab ja läbib ühiskondlikke suhteid ning tõe tootmist, siis avanevad meie ees mitmed uued mõtlemis- ja tegutsemisvõimalused. Esitan mõned esialgsed järeldused ja uurimisstrateegiad, mis säärasest epistemoloogiakäsitusest tuleneda võivad. Ma lihtsalt loetlen need, enne kui hakkan vaatlema hiljutisi antropoloogilisi arutelusid selle üle, kuidas kõige paremini kirjeldada teist.

1. Epistemoloogiat tuleb näha ajaloolise sündmusena – ühe sotsiaalse praktikana paljude hulgas, mida hakati 17. sajandi Euroopas uutmoodi artikuleerima.

2. Meil ei ole vaja teooriaid pärismaailaste epistemoloogiast ega uut teise epistemoloogiat. Me peame silmas pidama, et oleme ajaloos kaldunud projitseerima oma kultuuripraktikaid teistele. Parimal juhul võiksime üritada näidata, kuidas, millal ja milliste kultuuriliste ja institutsionaalsete vahendite abil on teised rahvad hakanud pretendeerima omaenda epistemoloogiale.

3. Me peame Läänt antropologiseerima: näitama kui eksootiliselt on seal käinud reaalsuse konstitueerimine; rõhutama

⁷ M. Foucault, Tõde ja võim. Tlk H. Krull. *Vikerkaar* 1992, nr 11, lk 37.



neid valdkondi, mida on peetud universaalsuse tõttu kõige enesestmõistetavamaks (nt epistemoloogia ja majandus); laskma neil paista ajalooliselt nii iseäralikena kui võimalik; näitama, kuidas nende tõepretensioonid on seotud sotsiaalsete praktikatega ning kujunenud seetõttu sotsiaalset maailma mõjutavateks jõududeks.

4. Me peame oma lähenemisviise mitmekesistama: peamine samm majandusliku või filosoofilise hegemoonia vastu seisneb vastupanukeskuste mitmekesistamises; tuleb vältida vastassuunalise essentsialiseerimise viga; oksidentsialism ei ole abinõu orientalsismi vastu.

Etnograafiliste tekstide kirjutamine: Raamatukogu-fantasia

Mõisted liiguvad üle distsipliinipiiride kummalise viivitusega. Hetkel, mil ajaloolased on avastamas kultuuriantropoloogiat Clifford Geertzi (ebatüüpilises) isikus, on Geertz ise antropoloogias võetud kriitika alla. Niisamuti on antropoloogid või vähemalt mõned neist praegu ammutamas ideid dekonstruktivistlikust kirjanduskriitikast, mis kirjandusosakondades on minetanud oma kultuurilise energia ning näiteks Derrida on hoopiski avastamas poliitikat. Ehkki säärase hübriidisatsiooni kandjaid on palju (mitmed siinsel seminaril osalejad, nagu ka James Boon, Stephen Webster, James Siegel, Jean-Paul Dumont ja Jean Jamin), on nende hulgas vaid üks nn professionaal. Kui kõik teised mainitud on praktiseerivad antropoloogid, siis James Clifford on loonud ja haaranud endale meie kirjatööde ametliku krooniku rolli.

Alusepanija Geertz võib monograafiate kirjutamise vahepeal küll mõlgutada tekstide, narratiivide, kirjelduste ja tõlgenduse üle. Clifford aga peab oma pärismaalasteks ja informantideks just nimelt kunagisi ja praegusi antropolooge, kelle tööks on kas teadlikult või mitte olnud tekstide tootmine, etnograafia kirjutamine. Ta vaatleb meid ja paneb kirja.

Esmapilgul tundub, et James Clifford, nagu paljud teised selles kogumikus, järgib loomuldasa Geertzi interpretatiivset pööret. Geertzi ja Cliffordi vahel on aga suur erinevus. Geertzi (nagu ülejäänud antropoloogide) jõupingutused on endiselt suunatud antropoloogia kui distsipliini taasloomisele tekstuaalsete vahendite abil. Endiselt on nende põhitegevuseks teise sotsiaalne kirjeldamine, mida on küll teiseks andnud uued kontseptsioonid diskursusest, autorist ja tekstist. Cliffordile on teiseks aga teise antropoloogiline representatsioon. See tähendab, et Clifford on oma aine suhtes ühtaegu parasiitlikum ja domineerivam. Küsimusi püstitades on ta ees vähem piiranguid; aga tal tuleb pidevalt tootuda teiste tekstidest.

See uus eriala on alles enesemääratlemisjärgus. Esimene samm uue lähenemisviisi legitimeerimiseks on väita, et sellel on oluline uurimisobjekt, mis varem on tähelepanuta jäänud. Paralleelselt Geertzi väitega, et balilased on oma kukevõitlusi kogu aeg tõlgendanud kui kultuuritekste, väidab Clifford, et antropoloogid on alati kas teadlikult või mitte eksperimenteerinud kirjutamisviisidega. Interpretatiivne pööre antropoloogias on jätnud maha märgi (inspireerides mitmeid töid ning muutudes peaaegu aladistsipliiniks), kuid

RABINOW 139



siiani pole selge, kas dekonstruktiiv-semiootiline pööre (mõistagi väga ähmane silt) kujutab endast tervitatavat lõõgastust, uue põneva ja tähtsa töö ettevalmistust või kultuuripoliitilist taktikat, mida tuleks mõista peamiselt sotsioloogiliselt. Et ta on kindlasti nii esimest kui kolmandat, siis väärrib ta ka lähemat vaatlust.

Essees “Raamatukogu-fantasia”⁸ mängib Michel Foucault meisterlikult eri versioonidega Püha Antoniuse kiusatuse loost, mida Flaubert oma elu vältel järjest kasutas. Flaubert’i viited ikonograafiale ja filoloogiale ei olnud tühipaljalt viljaka kujutlusvõime sünnitised, vaid tema näiliselt fantasmagoorilised kirjeldused pühaku hallutsinatsioonidest põhinesid täpselt allikatel. Foucault näitab, kuidas Flaubert pöördus kogu elu vältel säärase kogemuse ja kirjutamise lavastamise juurde tagasi ning kasutas seda askeetliku harjutusena, et sünnitada ja talitseda deemoneid, kes kummitavad kirjaniku mõttemaailma. Polnud juhuslik, et Flaubert lõpetas oma kirjanikukarjääri monstroosse käibetõdede kogumikuga “Bouvard et Pécuchet”. See on pidev kommentaar teistele tekstidele, mida võib lugeda kui tekstuaalsuse täieliku kodustamist eneseküllaseks korrastamise ja kataloogimise harjutuseks: raamatukogu-fantasia.

Vastandagem argumentatsiooni huvides Clifford Geertzi interpretatiivne antropoloogia James Cliffordi tekstuaalsele metaantropoloogiale. Kui Geertz üritab endiselt

esile manada ja kinni püüda eksootika deemoneid – teatterriike, varjumänge, kukevõitlusi –, kasutades selleks teatud piirides ilukirjanduslikku lavastust, siis tekstuaalne/dekonstruktivistlik vool riskib leiutada kõigest üha nutikamaid süsteeme teiste tekstide kataloogimiseks, kujutledes, et kõik teised maailmas on ametis sellesamaga. Tahaksin rõhutada, et Cliffordi ettevõtmine on seni olnud igati teretulnud. Aeg antropoloogia enda tekstilise toimeviisi teadvustamiseks oli ammu küps. Kui ka Geertz tunnistab kohati fiktsionaliseerimise vältimatust, ei ole ta seda ideed kunagi väga kaugele arendanud. Tundub, et selle idee täie tähtsuse selgitamiseks läks tarvis mingit metapositsiooni. Hääli ülikooli raamatukogust on olnud tervitatav. Artikli selles osas tahaksin ma Cliffordi pilgule vastata, vaadelda seda etnograafide etnograafi, kes kohvikus vastaslauas istub, ning uurida tema enda kirjelduskategooriate varal tema tekstitoodangut.

Cliffordi keskseks teemaks on olnud antropoloogilise autoriteedi tekstuaalne konstrueerimine. Dan Sperber on suurepäraselt analüüsinud siirdkõnet [*free indirect style*] kui peamist etnograafiates kasutatavat kirjandusvõtet ning seda pole tarvis siinkohal korrata.⁹ Arusaam, et antropoloogid kasutavad kirjanduslikke konventsioone, on küll huvitav, aga see ei tarvitse veel esile kutsuda distsipliini kriisi. Tänapäeval väidavad paljud, et fiktsioon

⁸ M. F o u c a u l t, *Fantasia of the Library*. Rmt-s: M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*. Ed. by D. Bouchard. Ithaca (NY), 1977.

⁹ D. S p e r b e r, *Ethnographie interprétative et anthropologie théorique*. Rmt-s: D. Sperber, *Le Savoir des anthropologues*. Paris, 1982, lk 13–48.



ja teadus ei ole vastanduvad, vaid teineteist täiendavad mõisted.¹⁰ On tehtud edusamme antropoloogilise kirjutamise fiktsionaalsuse (“tehtuse” ehk “fabritseerituse” mõttes) teadvustamisel ja sellele iseloomulike võtete hõlmamisel. Eneseteadlikkus stiilist, retoorikast ja antropoloogiliste tekstide loomise dialektikast peaks aitama meil teadvustada ka teisi, kujutuslikumaid kirjutamisviise.

Clifford paistab aga ütlevat sellest enamat. Tema põhiväide on, et Malinowskist alates on antropoloogi autoriteet toetunud kahele tekstuaalsele jalale. Kogemuslik “mina olin seal” element kehtestab antropoloogi eriomase autoriteedi antropoloogina; selle allasurumine tekstis kehtestab aga antropoloogi teadusliku autoriteedi.¹¹ Clifford näitab, kuidas see võte töötab Geertzi kuulsas artiklis kukevõitlusest: “Uurimisprotsess on lahutatud tekstidest, mille see sünnitab, ning fiktiivsest maailmast, mille tekstid peaksid esile manama. Kõnesituatsioonide ja neis osalejate tegevalikkus filtreeritakse välja ... Etnograafilise tõlgenduse dialoogilised, situatiivsed aspektid püütakse lõpptekstist kõrvaldada. Kõrvaldamine ei ole mõistagi täielik: uurimisprotsessi kujutamiseks on olemas omad heakskiidetud toposed.”¹² Clifford toob Geertzi niisuguse “lummava loo” musternäiteks: antropoloog kinnitab, et oli seal, ning seejärel kaob tekstist.

Omas žanris aga kasutab Clifford samalaadseid võtteid. Nii nagu Geertz möönab möödaminnes enesekohasust (ja kehtestab sellega oma autoriteedi ühe aspekti) ning hiilib seejärel (teaduse nimel) mööda selle järeldustest, nii räägib ka Clifford palju dialoogi vältimatusest (kehtestades sellega oma “avatud” autoriteedi), aga tema tekstid ise dialoogilised ei ole. Nad on kirjutatud mugandatud siirdkõnes. Nad manavad esile “mina olin seal, antropoloogide kokkutulekul” tooni, säilitades samal ajal flaubert’liku distantssi. Ei Geertz ega Clifford kasuta enesekohasust millegi enamana kui autoriteedi kehtestamise vahendina. Cliffordi kõnekas tõlgendus Bali kukevõitlusest kui panoptilisest konstruktsioonist rõhutab seda veenvalt, aga teisel tasandil on ta ise sama puudulik. Ta loeb ja klassifitseerib, kirjeldab kavatsusi ja kehtestab kaanoni, aga tema enda kirjutamistegevus ning situatsioon jäävad vaatluse alt välja. Muidugi ei muuda Cliffordi tekstuaalsele positsioonile osutamine tema tähelepanekuid veel kehtetuks (nii nagu tema tõlgendus Malinowski tekstuaalsetest võtetest ei muuda kehtetuks kula ringi analüüsi). See lihtsalt asetab nad konteksti. Me oleme jõudnud pärismaailaste telgist Trobriandidel ülikooli raamatukogu kirjutuslaua taha.¹³

Distsiplinaarse ja subdistsiplinaarse legitiimsuse loomisel on tähtsaks võtteks

¹⁰ M. de C e r t e a u, History: Ethics, Science, and Fiction. Rmt-s: Social Science as Moral Inquiry. Ed. by N. Hahn, R. Bellah, P. Rabinow, W. Sullivan. New York, 1983, lk 173–209.

¹¹ Sellise topeltvõtte tähtsus on üks keskseid argumente mu teoses: P. R a b i n o w, Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley; Los Angeles, 1977.

¹² J. C l i f f o r d, On Ethnographic Authority. *Representations* 1, nr 2, 1983, lk 132.

¹³ Täna Arjun Appaduraid abi eest nende ja teiste ideede selgitamisel.



klassifitseerimine. Clifford eristab nelja antropoloogias kasutatavat kirjutamistüüpi, mis laias laastus kerkisid esile tema kirjeldatud järjestuses. Cliffordi essee “Etnograafilisest autoriteedist”¹⁴ on üles ehitatud selle järgnevuse ümber, aga ta kinnitab samas, et üks autoriteedivorm ei ole parem kui teine. “Selles essees vaadeldavaid autoriteedivorme – kogemuslikku, interpretatiivset, dialoogilist, polüfoonilist – võivad kasutada kõik etnograafiliste tekstide kirjutajad, olgu nad läänest või mitte. Ükski neist pole iganenud, ükski pole ehe, iga paradigma piires on ruumi uuendustele” (lk 142). Selline lõppjärelendus läheb aga vastuollu Cliffordi essee retoorilise koega. See pinge on kõnekas ning ma pöördun edaspidi selle juurde tagasi.

Cliffordi põhiteesiks on, et antropoloogiline kirjutamine kaldub välitöö dialoogilist mõõdet alla suruma, andes antropoloogile täieliku võimu teksti üle. Suur osa Cliffordi tööst on pühendatud näitamisele, kuidas uutmoodi kirjutamisviisid võiksid heastada dialoogilisuse kadumist tekstist. Ta käsitleb kogemuslikke ja tõlgenduslikke kirjutamisviise monoloogilistena ning üldjoontes kolonialismiga seonduvatena. “Interpretatiivne antropoloogia jääb oma peavoolu realistlikes suundumustes “koloniaalse” representatsiooni kriitikute tule alla, kes on 1950. aastast alates arvustanud diskursusi, mis teiste rahvaste kultuuri kujutades omaenda kultuuri küsimuse alla ei sea” (lk 133). Sellist väidet on lihtne mõista kui mõne “paradigma” eelistamist teistele. On täiesti võimalik, et Clifford ise jääb lihtsalt ambivalentseks. Aga oma

tõlgendustes kirjeldab ta mõningaid kirjutamisviise kui “peadtõstvaid” ning seega vähemalt praegusel hetkel olulisemaid. Kasutades sellist tõlgendusvõrku, kus rõhutatakse dialoogilisuse allasurutust, on antropoloogilise kirjutamise ajalugu laias laastus raske mõista teisiti kui edenemist dialoogilise ja polüfoonilise tekstuaalsuse suunas.

Kujutanud kaht esimest etnograafilise autoriteedi vormi (kogemuslik ja realistlik/interpretatiivne) peamiselt negatiivselt, asub Clifford järgmist paari (dialoogiline ja mitmekeelne) kirjeldama tunduvalt entusiastlikumalt. Ta ütleb: “Dialoogilised ja konstruktivistlikud paradigmad kalduvad etnograafilist autoriteeti hajutama või laiali jagama, sellal kui initsiatsioonilood kinnitavad uurija erilist pädevust. Kogemuse ja tõlgenduse paradigmad annavad teed diskursuse, dialoogi ja polüfoonia paradigmadele” (lk 133). Väide, et sellised vormid on peale jäämas, on empiirilisel kahtlane; nagu ütleb Renato Rosaldo: “Väed ei tule järele.” Ometi esineb selliste probleemide vastu juba märkimisväärt huvi.

Mida tähendab dialoogilisus? Clifford näikse seda terminit kasutavat esmalt sõnasõnalises tähenduses, osutamaks tekstile, milles kaks subjekti omavahel kõnelevad. “Dialoogilise” teksti esimese näitena tuuakse Kevin Dwyeri “üpris sõnasõnaline ülestähendus” kõnelusest maroko talupojaga. Ometi lisab Clifford lehekülj hiljem: “See, et etnograafia koosneb diskursustest ja need on omavahel dialoogiliselt seotud, ei tähenda veel, et selle tekstiline vorm peaks olema otseses mõttes dialoog” (lk

¹⁴ J. C l i f f o r d, On Ethnographic Authority.



135). Clifford pakub erinevaid kirjeldusi, kuid lõpliku definitsioonini ei jõua. Lõppkokkuvõttes jäävad žanri põhitunnused ebaselgeks.

“Ent kui interpretatiivne autoriteet põhineb dialoogi välistamisel, siis tõsi on ka vastupidine: puhtalt dialoogiline autoriteet varjab vältimatut tekstualiseeritust,” tuleb Clifford meile kiiresti meelde (lk 134). Seda kinnitab ka Dwyeri ühemõtteline distantseerumine antropoloogiasuundumusest, mida ta tajub tekstualistlikuna. Interpretatiivse ja dialoogilise eristus on raskemini mõistetav – mõned leheküljed hiljem kiidab Clifford tuntuimat hermeneutikut Hans Georg Gadameri, kelle tekstid ju dialooge sugugi ei sisalda, “radikaalse dialogismi” taotlemise eest (lk 142). Lõpuks rõhutab Clifford, et dialoogilised tekstid on ikkagi vaid tekstid, pelgalt dialoogide “representatsioonid”. Antropoloog säilitab oma autoriteedi kui konstitueeriv subjekt ning domineeriva kultuuri esindaja. Dialoogilisi tekste saab täpselt samamoodi lavastada ja juhtida nagu kogemuslikke ja interpretatiivseid. See esitusviis ise ei paku veel tekstuaalseid garantiisid.

Dialoogiliste tekstide järel kirjeldatakse viimaks mitmekeelsust (heteroglossiat): “mitmekesisuse karnevalilikku areeni”. Mihhail Bahtini järgides mainib Clifford Dickensi loomingut “mitmehäälse ruumi” näitena, mis võiks meile eeskujuks olla. “Dickens kui näitleja, suuline esineja ja polüfoonik vastandub Flaubert’ile, autoripoolse kontrolli meistrile, kes liigub oma tegelaste mõtete ja tunnete seas nagu jumal. Nii nagu romaan, maadleb ka etnograafia nende alternatiividega” (lk 137).

Kui dialoogilised tekstid langevad totaliseeriva etnograafilise kohandamise ohvriks, siis radikaalsemad mitmekeelsed tekstid võivad sellest pääseda: “Etnograafiasse tungib mitmekeelsus. Kui anda pärismaalaste lausungitele küllaldaselt hulgal autonoomset tekstiruum, hakkavad nende mõttekuse tingimused lahknema korrastava etnograafi lausungite mõttekuse tingimustest ... See avab võimaluse alternatiivsele tekstistrateegiale, kaasautorluse utoopiale, mis omistab kõneluspartneritele mitte üksnes iseseisva lausuja, vaid koguni kirjutaja staatuse” (lk 140).

Kuid Clifford lisab otsekohe: “tsitaadid on alati tsiteerija poolt lavastatud ... radikaalsem mitmehäälsus paigutaks etnograafi autoriteedi lihtsalt ümber, kinnitades ikkagi lõpuks üheainsa autori virtuoossust kõigi tekstis esinevate häälte orkestreerijana” (lk 139). Uued kirjutamisvormid, uued tekstieksperimendid avaksid uusi võimalusi – kuid ei garanteeriks veel midagi. Clifford tunneb selle üle ebamugavust ja läheb kaugemale. Ilmutanud entusiasmi dialoogilisuse suhtes, ohjeldab ta kohe oma kiitust. Ta juhib meid edasi mitmehäälsuse juurde; ja on sellest ühe löigu vältel lummatud, kuni näeme, et seegi jääb paraku kõigest kirjutuseks. Clifford lõpetab oma essee, kuulutades: “Ma olen näidanud, et viis, kuidas tõrksale tekstiprotsessile sidusus peale surutakse, on paratamatult strateegilise valiku küsimus” (lk 142).

Cliffordi esituses ilmneb küll selge progressioon, kuigi essee lõpul osutub see pelgalt detsisionistlikuks – meelevaldsel valikul põhinevaks. Ometi eitab Clifford selgesõnaliselt igasugust hierarhiat. Algu

RABINOW 143



arvasin, et see on lihtsalt järjekindlusetus, ambivalentsus või lahendamata loovpinge ilming. Nüüd ma arvan, et Clifford on nagu kõik teisedki “tões”. Me asume diskursiivses hetkes, mil kriitiline mõtlemine on autori intentsiooni elimineerinud või seda alatähtsustanud. Selle asemel me oleme jõudnud erinevate kirjutamisstruktuuride ja -kontuuride eneste vaidlustamiseni. Fredric Jameson on tuvastanud postmodernses kirjutamises mitmeid elemente (nt keeldumist hierarhiast, ajaloo lamesutamist, piltide kasutamist), mis tunduvad üpris hästi iseloomustavat Cliffordi projekti.

Modernismist postmodernismini antropoloogias

Fredric Jameson annab artiklis “Postmodernism ja tarbimisühiskond”¹⁵ mõned kasulikud lähtepunktid hiljutiste antropoloogiliste ja metaantropoloogiliste kirjutamisviiside asetamiseks konteksti. Otsimata ühest postmodernismi definitsiooni, piiritleb Jameson selle mõiste mahtu võtmeelementidega, nagu ajalooline asend, pastiši kasutamine, piltide tähtsus.

Jameson piiritleb postmodernismi kultuuriliselt ja ajalooliselt mitte üksnes stiilimõistena, vaid ka ajajärgu tähistusena. Seejuures püüab ta välja tuua 1960. aastate kultuuriproduktiooni tunnused ning suhestada need teiste sotsiaalsete ja majan-

duslike muutustega. Analüütiliste kriteeriumide kehtestamisel ja sotsiaalmajanduslike muutustega suhestamisel piirdub Jameson teema väga esialgse markeerimisega. Kuid teema on markeerimist väärt. Jameson defineerib hiliskapitalismi momendina, mil “viimased klassikalises kapitalismis säilinud looduse jäljed, nagu Kolmas Maailm ja alateadvus, kaovad. 1960. aastad kujunevad tohutute muutuste perioodiks, mil see süsteemne ümberstruktureerimine jõuab globaalsele tasandile”¹⁶. Siin pole õige koht kaitsta või kritiseerida seda periodiseeringut, mille esialgust Jameson isegi tunnistab. Märkimisväärt, et see annab meile võimaluse käsitleda representatsioonivormide muutumist lääne arengute kontekstis. Võtkem seda niisiis heuristiliselt.

Mitmed 60ndate postmodernismid kerkisid vähemasti osaliselt esile reaktsioonina varasemate modernistlike voolude vastu. Klassikaline modernism (kui kasutada väljendit, mis pole enam oksümooriline) tekkis kõrgkapitalistlikus ja -kodanlikus ühiskonnas ning astus sellele vastu: “ta kerkis esile kullatud ajastu äriühiskonnas kui keskklassi publikule skandaalne ja solvav – inetu, ebakõlaline, boheemlaslik, seksuaalselt šokeeriv ... õõnestav”.¹⁷ Jameson vastandab 20. sajandi alguse õõnestavat modernismi postmodernse kultuuri lamestavale, reaktiivsele iseloomule:

“Nood varemalt õõnestavad ja lahingu-

¹⁵ Eesti k-s: F. J a m e s o n, Postmodernism ja tarbimisühiskond. Tlk J. Lipping. *Vikerkaar* 1997, nr 1/2, lk 128–141.

¹⁶ F. J a m e s o n, Periodizing the 60s. Rmt-s: *The Sixties without Apology*. Ed. by S. Sayres et al. Minneapolis, 1984, lk 207.

¹⁷ F. J a m e s o n, Postmodernism ja tarbimisühiskond, lk 140.



valmis stiilid – abstraktne ekspressionism; Poundi, Elioti või Wallace Stevensi silmapaistev modernistlik luule; “internatsionaalne stiil” (Le Corbusier, Frank Lloyd Wright, Mies); Stravinski; Joyce, Proust ja Mann –, tajutud skandaalse või šokeerivana meie vanavanemate poolt, tunduvad 1960. aastatel lavale ilmuva generatsiooni jaoks *establishment* ja vaenlane – surnud, lämmatavad, kanoonilised, reifitseeritud monumendid, mis tuleb hävitada, kui tahta teha midagi uut. See tähendab, et erinevaid postmodernismi vorme saab olema niisama palju, kui eelnevalt oli olnud kõrgmodernisme, sest vähemalt algselt on esimesed ju spetsiifilised ja lokaalsed reaktsioonid nende modernismimudelite vastu” (lk 128).

Jameson on Habermasiga¹⁸ ühel meelel, et modernism sisaldas tähtsaid kriitilisi elemente. Ehkki nende arvamused ilmselt lahkneksid nende elementide määratlemisel, jagavad nad seisukohta, et mingis olulises mõttes on modernismi projekt lõpule viimata ning mõned selle tunnused (püüd olla kriitiline, ilmalik, kapitalismivastane, ratsionaalne) väärivad võimendamist.

Ma lisaksin, et kui postmodernism kerkis 1960. aastatel esile osalt vastureaktsioonina suurte modernistlike kunstnike akadeemilisele kanoniseerimisele, siis 1980. aastatel on ta ise kiiresti akadeemiasse tunginud. Postmodernism on edukalt kodustunud ja pakendunud üha uute liigi-

tusskeemide väljapakkumise, kaanonite konstrueerimise, hierarhiate kehtestamise, ärritavuse pehmemdamise ja ülikoolides käibivate normide ülevõtmise kaudu. Nii nagu New Yorgis on tekkinud grafiti-galeriisid, kirjutatakse ka avangardsemates teaduskondades väitekirju grafitist, breikantsust jne. Isegi Sorbonne’is lubati kaitsmisele väitekirj David Bowie’st.¹⁹

Mis on postmodernism? Selle esimene element on tema ajalooline asend vastureaktsioonina modernismile. Minnes kaugemale Lyotard’i²⁰ nüüd juba “klassikalisest” definitsioonist, mille järgi postmodernism tähendab metanarratiivide lõppu, määratleb Jameson selle teise elemendina pastiši. Sõnaraamatude definitsioonist: “(1) mitmest allikast tuletatud kunstiteos, (2) segapuder” – siin ei piisa. Näiteks Poundi ammutas mitmest allikast. Jameson viitab sellise pastiši kasutamisele, mis on mineetanud oma normatiivsed ankrud ja piirdubki ainult elementide kokkuseamisega.

Joyce, Hemingway, Woolf jt lähtusid seesmise ja erilise subjektiivsuse leiutamisest, mis niihästi ammutas kui ka distantseerus tavapärasest kõnest ning identiteedist. Oli “olemas teatud lingvistiline norm, millele vastandudes saab suurte modernistide stiili” rünnata või kiita,²¹ kuid millest võeti mõlemal juhul mõõtu. Aga mis juhtus siis, kui pinget kodanliku normaalsuse ja stiilipiiride modernistliku proovilepaneku vahel murdis, andes järele ühiskond-

¹⁸ J. Habermas, Modernsus – lõpetamata projekt. Tlk A. Kärssin. *Akadeemia* 1996, nr 1, lk 75–93.

¹⁹ Nagu kuulutab *Le Nouvel Observateur* 16.–22.11.1984.

²⁰ J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne*. Paris, 1979.

²¹ F. Jameson, *Postmodernism ja tarbimisühiskond*, lk 130.



likule reaalsusele, kus pole midagi peale “stiilide mitmekesisuse ja heterogeensuse” ning puudub suhteliselt stabiilse identiteedi või lingvistiliste normide (kui tahes vaieldav) eeldus? Sellistes tingimustes kaotab modernistide võitluslik hoiak oma jõu: “jääb üle vaid imiteerida surnud stiile, rääkida kujuteldavast muuseumist võetud stiilide maskide ja häälte abil. Kuid see tähendab, et kaasaegne ehk postmodernistlik kunst hakkab olema kunst kunsti enese kohta uut tüüpi viisil; isegi enam, see tähendab, et üks tema olemuslikest sõnu-meist hakkab kätkema kunsti ja esteetika paratamatut läbikukkumist, uue läbikukkumist, vangistatust minevikku” (lk 132). Mulle tundub, et see vangistatus mineviku erineb oluliselt historitsismist. Postmodernism jätab seljataha historitsismi (nüüd juba peaaegu lohutavana näiva) võõrituse, mis vaatas eemalt teisi kultuure kui tervikuid. Mina ja teise dialektika võis küll luua võõrdunud suhte, kuid sel olid omad defineeritavad normid, identiteedid ja sidemed. Nüüd asetseb võõrituse ja relativismi taga pastišš.

Selle näitlikustamiseks analüüsib Jameson nn nostalgia- ehk retrofilme. Tänapäevaseid retrofilme, nagu “Chinatown” või “Body Heat”, iseloomustab “retrospektiivne stilisatsioon”. Erinevalt traditsioonilistest ajaloolistest filmidest, mis püüavad taastada fiktsiooni mõnest minevikuajastust kui teisest, üritavad retrofilmid esile manada tundetooni, kasutades ajastutäpseid esemeid ja stiilivõtteid, mis ajapiire ähmastavad. Jameson rõhutab, et viimase aja retrofilmid leiavad sageli aset olevikus (või nagu “Star Wars”, isegi tulevikus). Ohtrad metaviited teistele rep-

resentatsioonidele lapestavad ja tühjendavad nende sisu. Üks nende filmide põhi-võtteid seisneb ohtras ammutamises vana-dest süžeedest: “Varasemate süžeede vih-jeline ja raskesti tabatav plagiaat on mui-dugi samuti pastiši tunnus” (lk 133). Need filmid ei toimi mitte niivõrd olevikku eitades, kuivõrd mineviku eripära ähmas-tades, kustutades mineviku ja oleviku (või tuleviku) kui iseseisvate perioodide piire. Need filmid representeerivad meie repre-sentatsioone teistest ajastutest. “Kui siin on säilinud mingitki realismi, siis on see “realism”, mis tuleneb šokist, kui taiba-takse seda vangistatust ja adutakse, et min-gil veidral põhjusel näime me olevat mõis-tetud otsima ajaloolist minevikku läbi meie eneste pop-kujutluste ja stereotüüpide selle mineviku kohta, mis ise jääb alatiseks kättesaamatuks” (lk 134). Mulle tundub, et siin kirjeldatakse lähenemisviisi, mis näeb oma põhiprobleemina representat-sioonide representatsioonide strateegilist valikut.

Ehkki Jameson kirjutab ajalooteadvusest, esineb sedasama suundumust ka etnograa-filises kirjutamises: interpretatiivsete antro-poloogide probleemiks on teiste represen-tatsioonide representeerimine, antropoloogia ajaloolastel ja metakriitikutel aga repre-sentatsioonide representatsioonide represen-tatsioonide klassifitseerimine, kanoniseeri-mine ja “kättesaadavaks muutmise”. Retro-filmide pastišis esinev ajaloo lapestumine kordub metaetnograafilises lapestumises, mis käsitleb kõiki maailma kultuure teks-tuaalsuse praktiseerijatena. Detailid neis narratiivides on täpsed, pildid eredad, neut-raalsus eeskujulik ja laad retrolik.



Jamesoni viimane postmodernismi-tunnus on “tekstuaalsus”. Lähtudes Lacani skisofreeniakäsitlusest, osutab Jameson tähistajatevahelise sideme lagunemisele kui ühele tekstuaalset suundumust defineerivale omadusele: “skisofreeniline kogemus on kogemus katkendlikest, seosetutest, isoleeritud materiaalistest tähistajatest ... tähistaja, mis on kaotanud oma tähistatava, on seeläbi muutunud pildiks” (lk 136–137). Ehkki termin *skisofreeniline* muudab asja segasemaks, on idee ise kõnekas. Kui tähistaja vabastatakse seosest välise referendiga, ei jää ta hõljuma vabalt, ilma igasuguse referentsiaalsuseta; pigem saavad selle referendiks teised tekstid, teised pildid. Jamesoni meelest esineb postmodernistlikes tekstides (ta mainib “keelepoeete” [*Language Poets*]) paralleelseid käike: “Nende referendiks on teised kujutised, teine tekst, ja luuletuse “ühtsus” ei asu üldsegi mitte teksti sees, vaid väljaspool seda, ühe eemaloleva raamatu kokkukõidetud ühtsuses” (lk 139). Me oleme tagasi “raamatukogu fantaasia” juures, seekord ei ole see mitte mõru paroodia, vaid ülistav pastišš.

Loomulikult ei tähenda see, nagu saaksime käesoleva representatsioonikriisi lahendada mingi tahteaktiga. Naasmine varasemate enesest mitteteadlike representatsioonide juurde ei oleks sidus taotlus (ehkki see uudis ei ole veel jõudnud enamikku antropoloogiaosakondadest). Aga me ei saa seda lahendada ka representatsioonivormide ja sotsiaalsete praktikate vahelisi suhteid ignoreerides. Kui me püüame elimineerida sotsiaalset referentsiaalsust, siis püüavad tühje positsioone hõivata teised referendid. Seetõttu ei ole

Dwyeri marokolasest informandi vastus (küsimusele, milline osa dialoogist teda kõige enam huvitas), et teda ei huvitanud mitte ükski Dwyeri poolt esitatud küsimus, häiriv senikaua, kui teised antropoloogid tema raamatut loevad ja selle oma arutelluse lülitavad. Kuid enesestmõistetavalt poleks ei Dwyer ega Clifford sellise vastusega rahul. Nende kavatsused ja diskursiivsed strateegiad on omavahel vastuolus. Tundub, et just viimased neist on ummikusse jooksnud.

Interpretatiivsed kogukonnad, võimusuhted, eetika

“Noorkonservatiivid võtavad omaks ... detsentreeritud ... töö ja kasulikkuse imperatiividest vabastatud subjektiivsuse ilmutused – ja murravad selle abil modernistlikust maailmast välja. ... Nad paigutavad kujutlusvõime, enesekogemuse, afektiivsuse spontaansed jõud ümber kaugesse ja arhailisse...”

(Jürgen Habermas, “Modernsus – lõpetamata projekt”, lk 91).

Möödunud kümnendil käsitlesid mitmed olulised kirjutised maailma makropoliitika ja antropoloogia ajaloolisi suhteid: lääs vs ülejäänud maailm, imperialism, kolonialism, uuskolonialism. Alates Talal Asadi töödest kolonialismi ja antropoloogia kohta kuni Edward Saidi käsitlusteni lääne diskursusest ning teisest on need küsimused jõudnud praeguste vaidluste tulipunkti. Ometi, nagu märgib Talal Asad, ei tähenda see veel, et antropoloogilised vaidlused oleksid kuidagi oluliselt mõjutanud

RABINOW 147



makropoliitilisi majandustingimusi. Me teame ka üpris palju neist võimu ja diskursuse suhetest, mis kehtivad antropoloogi ja inimeste vahel, kelle seas ta töötab. Võimu ja diskursuse makro- ja mikrosuhted antropoloogia ning tema teise vahel on lõpuks uurimise alla võetud. Me tunneme mõningaid küsimusi, mis väärivad küsimist, ning nende küsimine on võetud meie distsipliini päevakorda.

Metarefleksioonid representatsiooni-kriisi üle etnograafilises kirjutamises näitavad huvi nihkumist suhetelt teiste kultuuridega meie enda kultuuri representeerimistraditsioonidele ja metarepresenteerimise metatraditsioonidele. Ma olen proovikivina kasutanud Cliffordi metapositsiooni. Ta ei käsitle esmajärjekorras suhteid teisega, välja arvatud siis, kui neid vahendavad diskursiivsed troobid ja strateegiad, mis on tema analüüsi huvikeskmes. See on õpetanud meile olulisi asju. Ma väitsin aga, et sel lähenemisviisil on huvitav “pimetähn”, eneserefleksiooni vältimine. Tutvustasin Fredric Jamesoni analüüsi postmodernistlikust kultuurist kui teatavat antropoloogilist perspektiivi kultuuri arengule. Jameson näitab, olgu õigesti või valesti (minu silmis pigem õigesti), kuidas mõista selle uue representatsioonikriisi teket ajaloolise sündmusena, millel on omad eriomased ajaloolised piirangud. Teisisõnu, Jameson laseb meil näha, et postmodernist on rohkem kui

teiste kriitiliste hoiakute kandjad (kellel on omad iseloomulikud pimetähnid) pime omaenda asendi ja asetatuse suhtes, sest ta on seotud erapoolikuse ja muutlikkuse doktriiniga, mille jaoks isegi sellised asjad nagu uurija enda situatsioon on nii ebastabiilsed, nii identiteedivabad, et ei saa olla kestvama refleksiooni objektiks.²² Postmodernistlik pastišš on ühtaegu nii kriitiline positsioon kui ka meie kaasaegse maailma aspekt. Jamesoni analüüs aitab aru saada nendevahelisest seosest, vältides seeläbi nii nostalgiat kui ka väga konkreetse ajaloolise olukorra üldistamise või ontologiseerimise viga.

Minu arvates ei ole hiljutistes kirjutamisalastes debattides olnud panused sõna tavapärase mõttes otseselt poliitilised. Ma olen juba mujal väitnud, et ainus poliitika, mis siin kaasa mängib, on akadeemiline poliitika, ning seda poliitikatasandit ei ole uuritud.²³ Kultuuripoliitiliste küsimuste esitamisel on abiks Pierre Bourdieu tööd.²⁴ Bourdieu on õpetanud küsima, millises võimuväljas ning milliselt positsioonilt selles väljas konkreetne autor kirjutab. Tema uus kultuuriproduktiooni sotsioloogia ei ürita teadmist taandada sotsiaalsele positsioonile või huvile *per se*, vaid pigem asetada kõik need muutujad komplekssetesse raamidesse (Bourdieu *habitus*'se), milles neid toodetakse ja kogetakse. Eriti tähelepanelik on Bourdieu kultuurilise võimu strateegiate suhtes, mis

²² Tänan James Faubioni selle idee eest.

²³ P. R a b i n o w, Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts. *Journal of Dialectical Anthropology* 1985, kd 9, nr 10.

²⁴ P. B o u r d i e u, Dictinction. Cambridge (Mass.), 1984; P. B o u r d i e u, Homo Academicus. Paris, 1984.



toimivad, eitades oma seotust otseste poliitiliste eesmärkidega, ning akumul eerivad nõnda sümboolset kapitali ja omandavad “kõrge” struktuuripositsiooni.

Bourdieu lähenemisviis sisendab kahtlust, et tänapäeva akadeemilised antikolonialismi-kuulutused ei väljenda oma kiiduväärsusest hoolimata veel kogu tõde. Neid üleskutseid tuleb näha poliitiliste käikudena akadeemilises kogukonnas. Ei Clifford ega keegi teine meist kirjuta hihlistel 1950ndatel. Meie lugejaskonnaks pole ei koloniaalametnikud ega koloniaalvõimu egijdi all töötajad. Me tegutseme tuttavamal poliitikaväljal: 1980. aastate akadeemilises sfääris. Representatsiooni-kriisi paigutamine dekolonisatsiooni murangulisse konteksti ei ole seega küll päris vale, kuid ei taba siiski märki. Teatud määral on ju õige, et antropoloogia peegeldab laiemaa maailma sündmuste kulgu ning eriti seda, kuidas muutuvad ajaloolised suhted rühmadega, mida ta uurib. Väide, et uut tüüpi etnograafiline kirjutamine kerkis esile dekolonisatsiooni tõttu, eirab aga just täpselt neid vahendatusi, mis aitaksid antropoloogia praegust uurimisobjekti ajalooliselt mõtestada.

Nõnda jõuame tõlgendamispoliitika vaagimiseni tänapäeva akadeemilises sfääris. Küsimus, kas pikemad, hajusad ja mitme autoriga tekstid tagavad autoritele kindlamini akadeemilise tööposti, võib ju tunduda väiklane. Kuid need on võimuhete aspektid, mida Nietzsche kutsus meid üles hoolikalt tähele panema. Seda tüüpi võimuhete olemasolus ja nende mõjus tekstide tootmisele ei ole kahtlust.

Need argisemad, ent vahetult kammitsevad tingimused nõuavad meilt rohkem tähelepanu. Nende eritlemise tabu on tunduvalt rangem kui kolonialismi hukkamõistu takistavad piirangud; antropoloogia antropoloogia võiks neid käsitleda. Nii nagu vanasti takistas (nüüdseks lahtiharutatud) diskursiivne umbsõlm käsitlemast neid välitöö praktikaid, mis määravad antropoloogi autoriteedi,²⁵ jäävad nüüd enamasti uurimise alt välja akadeemilise elu mikropraktikad.

Asja võiks näha ka “kuluaarivestluste” probleemina. Aastaid on antropoloogid välitöö kogemusi omavahel mitteametlikult arutanud. Kuulujutud antropoloogi välikogemustest moodustasid olulise osa tema reputatsioonist. Kuid “tõsiselt” neist asjadest kuni viimase ajani ei kirjutatud. See kõneaine jäi kuluaaridesse ja teaduskondlikesse klubidesse. Kuid mida ei saa avalikult arutada, seda ei saa ka analüüsida ega kummutada. Valdkondi, mida ei saa analüüsida ega kummutada, kuid mis ometi on hierarhia seisukohalt kesksed, ei maksa süütuks ega tähtsusetuks pidada. Me teame, et eliitgruppide üks tavalisemaid taktikaid on keelduda arutlemast teemade üle, mis on nende jaoks ebamugavad, tembeldades need vulgaarseks ja ebahuvitavaks. Kui välitööd puudutavatest kuluaarivestlustest saab avaliku arutelu aine, saame teada paljugi. Antropoloogilise teadmise tootmise tingimuste väljatoomine kuulujuttude sfäärist, kus need jäävad vaid nende omandiks, kes neid pealt kuulevad, ja nende muutmine teadmiseks oleks samm õiges suunas.

²⁵ P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley; Los Angeles, 1977.



Veian kihla, et tingimused, mille alusel inimesi tööle võetakse, avaldatakse, pärjatakse, neile akadeemiline positsioon antakse ja grante määratakse, oleksid uurimist väärt.²⁶ Mil moel on “dekonstruktivistlik” suund erinenud viimase kümnendi teisest peamisest akadeemilisest suundumusest, nimelt feminismist?²⁷ Kuidas nüüdisajal karjääri tehakse? Kuidas karjääre hävitatakse? Millised on maitse piirid? Kes on neile kommetele aluse pannud ja kes neid jõustab? Kui me ka midagi muud ei tea, teame kindlasti seda, et tekstuaalse suundumuse õitsengu materiaalsed tingimused peavad hõlmama ka ülikooli, selle mikropoliitikat ning seal valitsevaid tendentse. Me teame, et see võimusuhte tasand on olemas, mõjutab meid ja meie teemasid, vorme, sisu ja lugejaskonda. Need aspektid väärivad tähelepanu – kas või selleks, et nende suhteline osakaal kindlaks teha. Seejärel, nagu ka välitöö puhul, võime edasi liikuda globaalsemate teemade juurde.

Aitab mõtestamisest: dialoog ja identiteet

Väga teravas ja mõtteid äratavas artiklis “Maailmavaate nihutamine: väljakutse ja

vastuväljakutse feminismi ja antropoloogia suhetes”²⁸ on Marilyn Strathern astunud olulise sammu tekstualistlike strateegiate kontekstiasetamisel, võrreldes neid antropoloogiliste feministide töödega. Strathern eristab feministlikku antropoloogiat (antropoloogia alldistsipliin, mis annab panuse antropoloogia üldisesse arengusse) ning antropoloogilist feminismi (mille eesmärgiks on luua feministlik kogukond, kelle eeldused ja eesmärgid erineksid antropoloogia omadest ning vastanduksid neile). Teine ettevõtmine väärtustab erinevust ja konflikti kui identiteedi ja teadmise ajaloolisi tingimusi, mitte aga teadust ja harmooniat.

Strathern avaldab pahameelt selle üle, et üks ta vanem meeskolleeg on kiitnud feministlikku antropoloogiat distsipliini rikastamise eest. Too öelnud: “Õitsegu tuhat lille.” Strathern ütleb: “Üldiselt on küll tõsi, et feministlik kriitika on antropoloogiat rikastanud – avanud uusi arusaamu ideoloogiast, sümbolisüsteemide konstrueeritusest, ressursside haldamisest, omandi mõistetest jne.” Antropoloogia on oma suhtelises avatuses ja eklektilisuses need teaduslikud edusammud alul vastumeelselt, kuid praeguseks juba innukalt endasse lülitanud. Kasutades Kuhni paradigma-mõistet, näitab Strathern, et nor-

²⁶ Martin J. Finkelstein on teinud väärtusliku kokkuvõtte nendest küsimustest sotsiaalteadustes: M. J. F i n k e l s t e i n, *The American Academic Profession: A Synthesis of Social Scientific Inquiry Since World War II*. Columbus (Oh.), 1984.

²⁷ Need küsimused leiavad käsitlemist Deborah Gordoni California Ülikoolis (Santa Cruz) kaitsstud silmapaistvas doktoritöös.

²⁸ M. S t r a t h e r n, *Dislodging a World View: Challenge and Counter-Challenge in the Relationship Between Feminism and Anthropology*. Rmt-s: *Changing Paradigms: The Impact of Feminist Theory upon the World of Scholarship*. Ed. by S. Magarey. Sydney, 1984.



maalteadus niiviisi töötabki. Ometi häiris teda “õitsegu tuhat lille”-tüüpi sallivus; hiljem mõistis ta, et see johtus äratundmisesest, et feministid peaksid tegema tööd teistel väljadel, mitte lisama lilli antropoloogiasse.

Strathern distantseerib oma tegevuse normaalteadusest kahel viisil. Esiteks väidab ta, et sotsiaal- ja loodusteadused erinevad: “mitte lihtsalt sellepärast, et mis tahes distsipliini sees võib leida erinevaid koolkondi (mis on nõnda ka loodusteaduse puhul), vaid nende aluseeldused on konstrueeritud üksteisega konkureerivalt”. Teiseks, see konkurents ei puuduta vaid epistemoloogiat, vaid lõppkokkuvõttes ka poliitilisi ja eetilisi erinevusi. Essee “Mis muudab interpretatsiooni vastuvõetavaks”²⁹ väidab Stanley Fish sama (ehkki teistsugustel põhjustel ja eesmärkidel). Ta ütleb, et kõik väited on tõlgendused, ning igasugune apelleerimine tekstile või faktidele põhineb ise tõlgendustel; need tõlgendused on kollektiivsed, mitte subjektiivsed (või individuaalsed) – see tähendab, et tähendused on kultuuris või ühiskonnas ligipääsetavad, neid ei leiutata *ex nihilo* individuaalse tõlgendaja poolt. Ja lõpuks: kõik tõlgendused, eriti need, mis salgavad oma tõlgenduse-staatust, on võimalikud ainult tänu teistele tõlgendustele, mille reegleid nad eitamise kaudu jaatavad.

Fish väidab, et me ei lahenda kunagi eriarvamusi, faktidele või tekstile apelleerides, sest “faktid kerkivad esile vaid mingi vaatenurga kontekstis. Sellest tuleneb, et nende vahel, kel on eri vaatenurgad (või

kes on eri vaatenurkade võimuses), peabki esinema eriarvamusi ning neis on kaalul õigus määratleda, mida võib edaspidi faktideks nimetada. Eriarvamusi ei lahendata faktide abil, vaid nad on vahendid, mille abil faktid paika pannakse” (lk 338). Strathern demonstreerib seda meisterlikult, vastandades antropoloogilist feminismi ning eksperimentaalset antropoloogiat.

Nende jaoks, keda huvitab etnograafias eksperimentaalne kirjutamine, on Stratherni meelest põhiväärtuseks dialoogilisus: “eesmärgiks on luua suhe Teisega, otsides väljendusvahendit, mis võimaldaks vastastikust tõlgendust, võib-olla ühise teksti vormis või millegi diskursusest enama”. Feminism seevastu lähtub Stratherni sõnul esmasest ja taandamatust domineerimisfaktist. Feministlike arusaa-made lülitamist täiustatud antropoloogia-teadusse või uude dialoogiretoorikasse võtab ta järjekordse vägivallaaktina. Feministlik antropoloogia üritab muuta diskursust, mitte parandada paradigmat: “see tähendab, et ta teisendab kuulajaskonda, lugejaskonna piire, autori ja lugeja interaktsiooni ning teisendab vestluse teemat nii, et ka teised sõna saaksid – seda, millest kõneldakse ja kellele kõneldakse”. Strathern ei püüa leiutada uut sünteesi, vaid süvendada erinevust.

Siinkohal tekkivad iroonilised aspektid on üpris huvitavad. Eksperimentalistid (kes peaaegu kõik on mehed) on hoolivad ja optimistlikud, ehkki pisut sentimentaalsed. Clifford väidab, et ta lähtub 60ndate idealismi ja 80ndate iroonia kombinatsioonist.

²⁹ S. Fish, What Makes an Interpretation Acceptable? Rmt-s: S. Fish, Is There a Text in This Class? Cambridge (Mass.), 1980.



nist. Tekstuaalsed radikaalid taotlevad suheteloomist, sidemete ja avatuse tähtsustamist, vastastikuse suhtlemise ja mõistmise võimaluste edendamist, jäädes võimu ja sotsiaalmajanduslike piirangute käsitlemisel ebamääraseks. Stratherni antropoloogiline feminist nõuab fundamentaalsete erinevuste, võimusuhte, hierarhilise domineerimise silmaspidamist. Ta püüab rajada kollektiivset identiteeti konfliktile, eraldusele ja antagonismile; seda osalt reaktsioonina armastuse, vastastikususe ja mõistmise paradigma piiratuse vastu, milles ta aimab muid motive ja struktuure; osalt võttena, mille abil säilitada tähenduslikku erinevust *per se* kui iseväärtust.

Erinevus ilmneb kahel tasandil: feministide ja antropoloogia vahel ning feministliku kogukonna sees. Väljapoole rõhutatakse suurimate väärtustena vastupanu ja assimileerumatust. Selle uue interpretatiivse kogukonna sees aga rõhutatakse dialoogiliste suhete voorusi. Kogukonna sees võivad feministid vaielda ja konkureerida, aga nad teevad seda omavahel. “Just sellepärast, et feministlik teooria ei mõista oma minevikku “tekstina”, ei saa see kuidagi olla lihtviisil antropoloogia lisandiks või asendajaks. Sest kui feministid säilitavad alati vastandumise Teisega, siis omavahel, vastupidi, loovad nad midagi pigem diskursuse kui teksti sarnast. Ning selle diskursuse iseloom läheneb säärasele “vestluslikule ühisteosele”, mida taotleb uus etnograafia.” Troobid on küll kõigi kasutada, aga tähtis on nende kasutamise viis.

Eetika ja modernsus

“Kildkondade esilekerkimine varem keelatud tegevusalal on kindel märk ortodokse staatuse saavutamisest”

(Stanley Fish, “Mis muudab tõlgenduse aktsepteeritavaks?”).

Viimase aja arutelud etnograafiliste tekstide loomise üle on paljastanud nii erinevusi ja vastandumisi kui ka olulisi valdkondi, kus valitseb üksmeel. Veel üht Geertzi fraasi laenates võib öelda, et meil käib tulus vaidlus, mis on interpretatiivse edu proovikiviks. Artikli viimases osas esitan ma oma seisukohad, mis vastanduvad varem kirjeldatud kolmele positsioonile. Ehkki iga positsiooni mõnda aspekti suhtun ma kriitiliselt, pean ma neid kuuluvaks kui just mitte samasse interpretatiivsesse kogukonda, siis vähemalt samasse interpretatiivsesse föderatsiooni kui ma ise.

Antropoloogid, kriitikud, feministid ja kriitilised intellektuaalid huvituvad kõik tõe ja selle sotsiaalse asendi küsimusest; kujutlusest ja representatsiooni vormiprobleemidest; domineerimisest ja vastupanust; eetilise subjektist ja selleks saamise tehnikatest. Neid teemasid tõlgendatakse aga erinevalt, tuuakse välja erinevaid ohte ja võimalusi ning rõhutatakse erinevaid hierarhiaid nende kategooriate vahel.

1. *Interpretatiivsed antropoloogid.* Valitsevateks mõisteteks on tõe ja teadus kui interpretatiivsed praktikad. Nii antropoloogi kui pärismaalase tegevust mõistetakse igapäevaelu tähenduste tõlgendamise-na. Mõlema jaoks on keskel kohal representatsiooniprobleemid, mis on kultuu-



rilise kujutluse fookuses. Representatsioonid pole aga midagi eriomast, nad on elumaailmadele tähenduse andmise (ja nende konstrueerimise) vahend ning seetõttu võivad nende funktsioonid erineda. Antropoloogi ja pärismaalase eesmärgid erinevad. Üks näide: teadusel ja religioonil kui kultuurisüsteemidel on omad strateegiad, eetosed ja eesmärgid. Poliitilised ja eetilised positsioonid on tähtsad pidepunktid, mis aga enamasti otsest väljendust ei leia. Weberi kaksikideaal teadusest ja poliitikast kui kutsumusest saavad uurijas kehastunult eetilise subjekti aluseks. Kontseptuaalselt on interpretatiivse antropoloogia keskmis kultuurilise erinevuse teaduslik analüüs. Seestpoolt nähtuna seisneb suurim oht teaduse ja poliitika segiajamises. Suurim nõrkus väljastpoolt nähtuna on interpretatiivse teaduse ümber moodustuv ajalooline, poliitiline ja kogemuslik sanitaarkordon.

2. *Kriitikud*. Juhtprintsip on vormiline. Primaarne on tekst. Tähelepanu pööramine troopidele ja retoorilistele võtetele, millega autoriteeti konstrueeritakse, võimaldab sisse tuua domineerimise, välistamise, ebavõrdsuse teema. Kuid see on vaid materjal. Sellele annab vormi kriitik/kirjutaja, olgu ta antropoloog või pärismaalane: "Teised hõimud, teised kirjutajad" [*Other tribes, other Scribes*]. Me muudame enast peamiselt kujutluskonstruktsioonide abil. Me tahame saada avatumaks, vastuvõtlikumaks, umbusklikumaks metanarratiivide suhtes; pluraliseerijateks. Kuid autoripoolne kontroll näib kammitsevat eneserefleksiooni ja dialoogilist impulssi. Oht: tähendusrikka erinevuse ähmastamine, maailma weberlik museumifitseeri-

mine. Tõdemust, et kogemus ja tähendus on vahendatud representatsioonidega, võidakse kuritarvitada kogemuse ja tähenduse samastamiseks representatsiooni vormilise aspektiga.

3. *Poliitilised subjektid*. Põhiväärtuseks on kollektiivse poliitilise subjektsuse moodustumine. Antropoloogilised feministid vastustavad teise kujutamist olemuslikult teistsuguse ja vägivaldsena. Kogukonna sees kannustab nii tõeotsingut kui ka sotsiaalset ja esteetilist eksperimenteerimist püüd dialoogilisusele. Fiktiivne teine laseb ilmned erinevuste paljusel. Risk on selles, et neid võimalusi loovaid erinevuse fiktsioone võidakse reifitseerida ja seega hakkavad nad dubleerima rõhuvaid ühiskonnavorme, mida pidid õõnestama. Strathern väljendab seda mõtet nii: "Kui feminism ei jaga antropoloogia preentsiooni luua (informandi) kaasautorlusel põhinevaid uurimusi, siis antropoloogia kahtleb feministide taotluses saavutada uurija ja informandi soovitat lahushoid."

4. *Kriitilised kosmopoliitilised intellektuaalid*. Ma olen rõhutanud nii ülimalt interpretatiivse teaduse kui ka ülimalt suveräänse representeerimisega kaasnevaid ohte ning ma ei saa ise otseselt osaleda feministlikus dialoogis. Neljanda figuurina tooksin esile kriitilise kosmopoliitilisuse. Põhiväärtuseks on eetilisus. See on vastanduv positsioon, mis suhtub kahtlusega suveräänsesse võimu, universaalsesesse tõdedesse, liigrelativistlikku täpsustaotluse, lokaalsesse autentsusse, kõrg- ja madalmoralismi. Teiseks väärtuseks on mõistmine, aga see on mõistmine, mis kahtlustab iseenda puhul imperialistlikke kalduvusi. See üritab olla väga tähelepanelik

RABINOW 153



(ja lugupidav) erinevuse suhtes, kuid väldib igati erinevuse essentsialiseerimist. Meie eksistentsi ühine tingimus – mida tänapäeval tõstab esile meie võime ja puhuti ka soov üksteist hävitada – on ajaloolise kogemuse ja koha eripärasus, mis võib olla väga keerukas ja vaieldav, ning ülemaailmne vastastikune makrosõltuvus, mis hõlmab mis tahes kohalikke erisusi. Me kõik oleme niisuguses olukorras, meeldigu see meile või mitte. Ma nimetan niisugust kaksikväärtustust kosmopolitismiks, kasutades väljendit, mida eri ajastutel (ja eri tähenduses) on kasutatud kristlaste, aristokraatide, kaupmeeste, juutide, homoseksuaalide ja intellektuaalide kohta. Defineerigem kosmopoliitilisust vastastikuse makrosõltuvuse eetosena, mida iseloomustab selge (sageli inimestele peale surutud) teadlikkus kohtade, iseloomude, ajalootrajektoiride ja saatuste möödapääsmatusest ja erilisusest. Ehkki me oleme kõik kosmopoliidid, on *Homo sapiens* olnud selle olukorra vilets tõlgendaja. Tundub, et meil on olnud raske tasakaalu leida ning me eelistame kas kohalike identiteetide reifitseerimist või universaalsete identiteetide konstrueerimist. Meie elame aga vahealal. Heaks fiktiivseks figuuriks niisuguse positsiooni iseloomustamisel võiksid olla sofistid, kes olid läbini kreeklased, kuid sageli oma polisest pagendatud, erilise ajaloolise kultuurimaailma kosmopoliitiliste insaiderite autsaidrid; universaalsete, jumalale, impeeriumile või mõistuse seadustele alluvate režiimide mitteliikmed; retoorikale pühendujad, kes seetõttu tundsid selle kuritarvitamise võimalusi; päevasündmustest huvitujad, kes varjusid iroonilise reserveerituse taha.

154 RABINOW

Minu enda töö keskmes on olnud subjektiivsuse, tõe, modernsuse ja representatsioonide problemaatilised suhted. Tundes, et mu varasemad, Maroko-alased tööd kaldusid võimu ja representeerimist käsitlema liiga lokaalselt, valisin ma uurimisteema, kus neid kategooriaid laiemalt kasutada. Temperamendi poolest pigem opositsionäärina võtsin ma uurimise alla rühma Prantsuse halduseliidi liikmeid – koloniaalametnikke ja ka ühiskonna reformijaid, kes olid kõik 1920. aastatel seotud linnaplaneerimisega. Leidsin, et mul on mugavam n-ö uurida alt üles, kui “anda sõna” domineeritud ja marginaalsetele rühmadele. Valisin rühma võimukaid mehi, kes olid seotud poliitika ja vormi küsimustega; see, et tegu polnud ei kangelaste ega antikangelastega, aitas mul säilitada vajalikku antropoloogilist distantsi; samas olid nad piisavalt teistsugused, et nendega mitte liiga kergelt samastuda, ja ometi piisavalt lähedased, et võimaldada heausket, ehkki kriitilist mõistmist.

Moodsat linnaplaneerimise distsipliini hakati Prantsuse kolooniates, eriti Marokos rakendama kindralkuberner Hubert Lyautey (1912–1925) valitsemisajal. Koloniaalajastu arhitektid ja planeerijad ning koloniaalvalitsuse ametnikud, kes neid palkasid, kujutlesid oma linna sotsiaalsete ja esteetiliste laboratooriumidena. See keskkond andis mõlemale rühmale võimaluse katsetada uusi ja mastaapseid planeerimiskontseptsioone ja plaanide poliitilist efektiivsust kolooniates ning nad lootsid, et hiljem õnnestub neil seda teha ka kodumaal.

Kolonialismi on kuni viimase ajani uuritud peaaesjalikult domineerimise, eks-



pluateerimise ja vastupanu dialektika võtmes. See dialektika oli ja on oluline. Kuid omaette võetuna eirab see vähemalt kaht peamist koloniaalsituatsiooni aspekti: kultuuri- ja poliitikavälja. See on viinud mitme üllatava tagajärjeni; kummalisel kombel on kolonistid ise pärvinud ajaloolistes ja sotsioloogilistes uurimustes kõige vähem tähelepanu. Õnneks on pilt muutumas ning on hakatud mõistma sotsiaalse kihistumise mitmesuguseid süsteeme, mis koloniaalelus valitsevad, ning kultuurilist keerukust, nii nagu see paiguti ja ajastuti on varieerunud.

Koloniaalkultuuri käsitlused on muutunud nüansirohkemaks ja ma arvan, et meil oleks tarvis ka nüansirohkemat arusaama võimust kolooniates. Need kaks on seotud. Võimu mõistetakse sageli isikustatud jõuna: ühtse rühma, kolonistide omandina. Selline arusaam on mitmel põhjusel ebaadekvaatne. Esiteks olid kolonistid ise väga killustunud ja kihistunud. Teiseks peaksime märksa rohkem teadma riigist (ja eriti koloniaalriigist). Kolmandaks, käsitlus võimust kui asjast või omandist, mis valgub ühesuunaliselt ülalt alla ja toimib peamiselt jõu varal, on nüüdseks tõsise kahtluse alla seatud. Prantslased suutsid 1920. aastatel vähem kui 20 000 sõduriga hoida Indohiinat oma võimu all niisugusel määral, mis ameeriklastele 50 aastat hiljem 500 000 sõduriga osutus saavutamatuks. Võim tähendab enamat kui relvi, kuigi ta neid muidugi ei välista.

Michel Foucault' tööd võimusuhte

kohta pakuvad kasulikke analüüsivahendeid. Foucault eristab ekspluateerimist, domineerimist ja subjektsiooni.³⁰ Ta väidab, et enamik võimuanalüüse keskendub peaaegu täielikult domineerimis- ja ekspluateerimissuhetele: kes valitseb keda, kes võtab tootjalt toodangu. Kolmas termin, subjektsioon, tähistab võimuvälja seda aspekti, mis jääb otsesest jõukasutusest kõige kaugemale. See on võimusuhte aspekt, milles on kaalul indiviidide ja rühmade identiteet ning kus võtab kuju kord selle kõige laiemas mõttes. Selles valdkonnas on kultuur ja võim omavahel kõige tihedamalt põimunud. Foucault nimetab neid suhteid mõnikord "valitsuslikkuseks" ning see mõiste on väga kasulik.

Jacques Donzelot on Foucault'd järgides väitnud, et 19. sajandi teisel poolel konstrueeriti uus, suure ajaloolise tähtsusega suheteväli: ta nimetab seda "sotsiaalsuseks".³¹ Teatud valdkonnad, mitte peeti sageli poliitikaväliseks – näiteks hügieen, perekonnakorraldus ja seksuaalsus – said riikliku sekkumise tandriks. Sotsiaalsus muutus piiridega eraldatud ja objektiveeritud praktikate kogumiks, mida uued sotsiaalteaduse distsipliinid osalt konstrueerisid ja osalt mõtestasid. "Sotsiaalsusest" sai poliitilise ratsionaalsuse uute vormidega eksperimenteerimise põhivaldkond.

Lyautey väga rafineeritud käsitlus kolonisatsioonist lähtus vajadusest tuua sotsiaalsed rühmad teistsuguste võimusuhte väljale kui need, mis kolooniates varem

³⁰ M. Foucault, *The Subject and Power*. Rmt-s: M. Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Ed. By H. Dreyfus, Paul Rabinow. Chicago, 1982, lk 212.

³¹ J. Donzelot, *The Policing of Families*. New York, 1979.



olid valitsenud. Tema meelest võis seda saavutada ulatusliku sotsiaalse planeerimise abil, kus keskset rolli pidi mängima linnaplaneerimine. Nagu ta ütles kiidukõnes oma peaplaneerijale Henri Prostile: “Näib, et urbanismikunst ja -teadus, mis klassikalisel ajajärgul olid nii õitsval järjel, on pärast Teist keisririiki täielikult varju jäänud. Urbanistika, inimkoosluste moodustamise kunst ja teadus, sünnib taas Prosti käe all. Prost on praegusel mehaanilisel ajastul “humanismi” kaitsja. Prost ei töötanud mitte ainult asjade, vaid ka inimestega, erinevate inimtüüpidega, *la Cité* on talle tänu võlgu märksa enama kui üksnes teede, kanalite, kanalisatsiooni ja transpordisüsteemi eest.”³² Lyautey ja tema arhitektide meelest ei tulnud uut humanismi rakendada mitte üksnes asjadele, vaid ka inimestele, ja mitte inimestele üldiselt – see polnud Le Corbusier’ humanism –, vaid erinevatest kultuuridest ja sotsiaalsetest oludest pärit inimestele. Probleem oli selles, kuidas säärast mitmekesisust hõlmata. Nende arhitektide, planeerijate ja haldusametnike ülesanne seines uue sotsiaalse *ordonnance*’i kavandamises ja loomises.

Seetõttu olidki Maroko linnad Lyautey silmis nõnda tähtsad. Nad näisid pakkuvat lootust, võimalust vältida nii Prantsuse kui Alžeeria ummikteid. Lyautey kuulsat ütlust “*Chantier* (ehituspaik) on pataljoni väärt” tuli mõista sõna-sõnalt. Lyautey kartis, et kui prantslased jätkavad oma tavapärasest poliitikat, on tulemused katastroofilised. Otsest poliitilist lahendust aga käepärast ei olnud. Pakiliseks abinõuks pidi saama

uus teaduslik ja strateegiline sotsiaalne kunst; see oleks võimaldanud poliitikat ületada – ja muuta tõeliseks “*ordonné*ks”.

Need mehed, nagu paljud teisedki 20. sajandil, püüdsid poliitikat vältida. See aga ei tähenda, et neid võimusuhted ei huvitanud. Kaugel sellest. Nende eesmärgiks oli omamoodi tehnokraatlik enesekolonisatsioon: kujundada välja uut tüüpi võimusuhted, milles saaksid areneda “eluterved” ühiskonna-, majandus- ja kultuurisuhted. Selles skeemis oli keskne koht “uue valitsuslikkuse” leiutamisel, mis aitaks ümber kujundada ka prantslaste (nende meelest) fataalselt dekadentlikke ja individualistlikke kalduvusi. Nad konstrueerisid ja artikulueerisid niihästi moodsa korra uusi representatsioone kui ka tehnoloogiad selle jõustamiseks. Need representatsioonid on moodsa ühiskonna faktid.

Mu artikkel osutas mõnele elemendile moodsa representeerimise kohta käivates diskursustes ja praktikates. Seoseid praktilise poliitikaga puudutati vaid mööda minnes. See, mida, kuidas ja keda võiksid meie mõttekaaslased representeerida, jääb väljapoole meie standardseid sotsiaalse subjekti ja poliitilise retoorika kategooriaid. Lõppkokkuvõttes tahaksin ma seda ruumi vaid markeerida. Kui Foucault’le heideti ette, et hoidudes end sidumast mõne kindlapiirilise ja poliitiliselt lokaliseeritava rühmaga, ei saavat ta enam pretendeerida kellegi või mingite väärtuste esindajaks, ütles ta: “Rorty osutab, et nendes analüüsides ei apelleeri ma ühelegi ‘meiele’ – mitte ühelegi neist “meiedest”,

³² L’Oeuvre de Henri Prost: Architecture et urbanisme. Ed. par J. Marrast. Paris, 1960, lk 119.



kelle üksmeel, väärtused, traditsioonid moodustaksid mõtlemisraamistiku ning määratleksid selle kehtivaks tunnistamise tingimused. Aga probleem seisneb just otsustamises, kas selleks, et jaatada printsiipe, mida sa tunnistad, ja väärtusi, mida

sa aktsepteerid, on õige asetada ennast mingi “meie” hulka; või kas pole pigem tarvis luua võimalusi mõne tulevase “meie” kujunemiseks.”³³

Inglise keelest tõlkinud Toomas Gross

³³ M. Foucault, *Polemics, Politics, and Problemizations*. Rmt-s: *The Foucault Reader*. Ed. by P. Rabinow. New York, 1984, lk 385.



TOOMAS GROSS

SOTSIAALSE JA KULTUURILISE REAALSUSE ESITAMISEST ANTROPOLOOGIAS

Käesolevas *Vikerkaare* erinumbris ilmutav Paul Rabinowi artikkel on üpris iseloomulik näide 1980. aastatel eelkõige Ühendriikide antropoloogias toimunud aruteludest. Toonased vaidlused keskendusid mõistmise, representatsiooni ja kirjutamise teemadele. Neis osalejad, kaasa arvatud Rabinow, kutsusid üles liikuma antropoloogias suurema refleksiivsuse, introspeksiooni ja eneseanalüüsi suunas, ning pöörama senisest tunduvalt enam tähelepanu tekstile, kirjutamisele ning erinevatele väljendus- ja esitusviisidele. Püüan siin anda põgusa ülevaate intellektuaalsest kontekstist, milles Rabinowi artikkel ilmus, ning 1980. aastate postmodernismi laineharjal toimunud arutelude mõjust antropoloogiale tervikuna.

Antropoloogiat eristab muudest sotsiaalteaduslikest distsipliinidest kaks olulist aspekti. Esiteks kasutavad antropoloogid oma uurimustulemuste esitamisel – peamiselt tekstina, kuigi järjest suurem roll on ka visuaalsel antropoloogial – sagedamini ilukirjanduslikke võtteid ja vahendeid, kui see on tavaks teistes distsipliinides, näiteks politoloogias. See asjaolu on andnud paljudele kriitikutele alust kahelda antro-

poloogia “tõsiteaduslikkuses” või – kirjan-dusteaduse poolelt vaadatuna – pidada antropoloogide sulest ilmunud tekste “väärtkirjanduse” kahvatuks ja küündimatuks varjuks. Nii näiteks on filosoof Alfred R. Louch nimetanud antropoloogiat “halvaks reisikirjelduseks”¹ ning isegi Briti antropoloogia klassik *Sir* Edmund Leach on möönnud, et antropoloogid on läbikukunud kirjanikud.²

Teiseks on antropoloogi kontakt uuritavatega vahetum ja tema mõju neile seega suurem kui teistes sotsiaalteadustes. Selle tulemusena on ka uurimistulemused antropoloogias subjektiivsemad ning nende esitus sageli mõjutatud antropoloogi isikomadustest ja muudest uurimisevälistest teguritest. Sageli esile tõstetud näiteks selle kohta on Robert Redfieldi, ühe esimese Mehhikos välitööd teinud ameerika antropoloogi 1930. aastal avaldatud teos “Tepoztlán: Mehhiko küla”.³ Funktsionalismile, tolle ajastu valitsevale teoreetiliselt suunale vastavalt käsitles Redfield Tepoztláni küla muust maailmast isoleeritud mikrokosmosena ning kirjeldas seda kui harmoonilist ja ideaalses tasakaalus olevat sotsiaalset süsteemi. 1950. aastate

¹ A. R. L o u c h, *Explanation and Human Action*. Oxford, 1966.

² E. L e a c h, *Social Anthropology*. Oxford, 1982.

³ R. R e d f i e l d, *Tepoztlán: A Mexican Village*. Chicago, 1930.



nn poliitiline antropoloogia seevastu seadis uurimistöö fookuse muutusele, protsessile ja konfliktile, mis uue koolkonna jaoks, erinevalt funktsionalismist, polnud mitte ühiskondade anomaalne, vaid “normaalne” olek. Säherdune nihe teoorias mõjutas otseselt seda, *mida* antropoloogid uuritavates ühiskondades üldse märkasid, *kuidas* uuritavaid ühiskondi, kultuure või kogukondi kirjeldasid ning *millise tähenduse* nad sotsiaalsetele faktidele andsid. Nii kirjeldab Oscar Lewis paarkümmend aastat hiljem sedasama Tepoztláni kui küla, kus sotsiaalsete suhete määravateks omadusteks olid tasakaalutus, vägivaldsus, kadedus ja ihnsus.⁴

Et teooria meetodit ja empiirilisi tulemusi mõjutab, pole loomulikult ainult antropoloogia ega ka laiemalt sotsiaalteaduste probleem. Tähelepanuväärne on aga see, et antropoloogias võivad esitamist üpris tugevasti mõjutada näiteks ka uurija sotsiaalne päritolu ja poliitilised eelistused. Redfieldi “rousseauilikku” kirjeldust Tepoztlánist on peale funktsionalistliku maailmanägemise seletatud (ja Redfield on seda ka ise mõõnnud) tema pärinemisega Chicagost, millega võrreldes, eriti 1930. aastatel, polnud Mehhiko väikeküla harmoonilise ja tasakaalustatuna näha ja romantiseerida kuigi raske. Antropoloogide poliitiliste eelistuste mõju sotsiaalse reaalsuse esitamisele on püüdnud seletada näiteks Rod Aya,⁵ uurides muuhulgas seda,

miks paljud antropoloogid, kes 1960. ja 1970. aastatel Ladina-Ameerikas maapiirkondade rahvarahutusi uurisid, neid kapitalismivastaste revolutsioonidena tõlgendasid, kuigi faktid seda ei tõendanud. Aya arvates oli põhjus lihtsalt selles, et enamik toonaseid Ameerika ja Euroopa haritlasi, vähemasti antropoloogid, kaldusid ise oma poliitilistes eelistustes vasakule ning kandsid sarnase suhtumise üle ka Kolmanda Maaailma talupoegadele.

Kõigele sellele vaatamata pööрати kuni 1980. aastateni antropoloogi isikule, välitöödel toimuvale ning kirjutamisprotsessile väga vähe tähelepanu. Üksikud näited, mis antropoloogilist üldsust šokeerisid, näiteks Bronislaw Malinowski päevaraamatu avaldamine⁶ või Derek Freemani hävitav kriitika Margaret Meadi Samoal tehtud välitööde kohta,⁷ jäid pigem juhuslikeks kõrvalepõigeteks antropoloogiliste uurimuste peateelt, mida iseloomustasid antropoloogi “mina” iseenesestmõistetav elimineerimine tekstist ning veendumus, et antropoloogilised tekstid peegeldavad “objektiivset reaalsust”.

Postmodernistliku kriitilise mõtlemise kandumine sotsiaalteadustesse 1980. aastate alguses tõi muuhulgas kaasa suurema tähelepanu osutamise varem vaieldamatuks peetud metodoloogilistele ja teoreetilistele eeldustele antropoloogias. Kuigi teadlikkus antropoloogi mõjust uurimistulemusele ning huvi kirjutamise kui prot-

⁴ O. L e w i s, *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana, 1951.

⁵ R. A y a, *Rethinking Revolutions and Collective Violence: Studies in Concept, Theory, and Method*. Amsterdam, 1990.

⁶ B. M a l i n o w s k i, *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London, 1967.

⁷ D. F r e e m a n, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, 1983.



sessi vastu kasvas järk-järgult, on nn post-modernistlikku pööret antropoloogias võimalik ajaliselt üpris täpselt paika panna. Selleks on 1984. aasta aprill, mil Santa Fes, New Mexico osariigis, toimus kaheksa tuntud antropoloogi (nende hulgas Paul Rabinow, aga ka James Clifford, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Talal Asad jt), ühe ajaloolase ja ühe kirjan-dusteadlase osavõtul seminar, mille ees-märgiks oli arutleda “etnograafiliste teks-tide tootmise” üle. Seminaril käsitletud teemad ei piirdunud vaid kirjutamisprot-sessi lahkamisega, vaid sellel osalenute sõnum oli laiem – heita kinnas kogu dist-sipliini senisele ajaloole ja kutsuda üles tegelema “antropoloogia antropoloogiaga” ehk ärgitada antropoloogiat ja antropolo-oogi kriitilisele eneseanalüüsile.

Säherdune üleskutse polnud 1984. aas-tal kuigivõrd uudne – vajadust antropolo-oogia meetodi ja uurimisprotsessi olemuse üle juurelda olid varem rõhutanud juba mõned teisedki. Jean-Paul Dumont näiteks kõneles vajadusest kirjeldada “antropolo-oogia enda toimimist” (*the happening of the anthropology itself*)⁸ ning Clifford Geertz taotles suuremat tähelepanu “mõistmise mõistmisele” (*understanding of under-standing*).⁹ Nn Kolmanda Maailma antro-poloogid ja mitmed feministliku suuna esindajad olid tegelikult antropoloogilist *establishment*’i raputanud ning uut antro-poloogilist perspektiivi “leiutada” püüd-

nud juba 1960. aastatest alates. Ent dist-sipliini angloameerikalikust peavoolust jäid nende hääled ometi kõrvale. Santa Fe seminari osalised tulid aga otse antro-po-logia keskmest, ning seda tugevamini ja laiemalt nende kriitika antropoloogia kui distsipliini enesehinnangut mõjutas ning antropoloogi kui teadlase autoriteeti vapus-tas.

Konkreetseks mõjutajaks ja raputajaks sai seminaril esitatud ettekannete põhjal kokku pandud ning James Cliffordi ja George Marcuse poolt toimetatud artik-likogumik. See, 1986. aastal ilmunud teos kandis pealkirja “Writing Culture”.¹⁰ Eesti keelde võiks seda tõlkida vähemalt kolmel erineval viisil, mis kõik üpris sobiksid kirjeldama antropoloogiat ja antropolo-oogide tööd: *kultuuri ülestähendamine* (antropoloogilise välitöö eesmärgi tähendu-ses), *kultuuri kirjutamine* (ehk kultuuri loomine kirjutamise teel) ning *kirjutamis-kultuur* (viidates nii antropoloogide viljel-dud tegevusele kui ka antropoloogidele rühmana, mida kollektiivselt määratlevaks tegevuseks on kirjutamine). Kogumiku alapealkiri “Etnograafia poetika ja poliitika” (*The Poetics and Politics of Ethno-graphy*) omakorda viitab, et teose autorite huvikeskmes polnud mitte üksnes teksti-loome, vaid ka kirjutamise laiemad mo-tiivid. Heaks näiteks siinkohal on just Rabinowi artikkel, mis peale representat-siooni problemaatika käsitles ka akadeemi-

⁸ J.-P. D u m o n t, *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*. Austin, 1978.

⁹ C. G e e r t z, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York, 1983.

¹⁰ *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. by J. Clifford, G. E. Marcus. Berkeley, 1986.



lise antropoloogia institutsionaalseid küsimusi.

“Writing Culture” on üldtunnustatult “postmodernse antropoloogia” nurgakivi, esimene teos, mis süstemaatiliselt ja eri autorite koostöös heitis kriitilise pilgu kirjutamisele kui tähenduste loomise protsessile ning antropoloogile kui *autorile* (ja mitte pelgalt “kroonikule”). Nagu kogumiku üks toimetajaid James Clifford raamatu sissejuhatuses märgib: “Kirjutamises ei nähta enam marginaalset ja varjatud mõõdet, vaid see on saanud keskse koha antropoloogide tegevuses nii välitööde aegu kui nende järel. Tõsiasi, et seda ei ole kuni viimase ajani kirjeldatud või selle üle tõsiselt arutletud, peegeldab arusaama, mille kohaselt representatsioon on läbi paistev ja kogemus vahetu.”¹¹

Cliffordi arvates on seni samahästi kui olematu tähelepanu kirjutamisprotsessi vastu antropoloogias seda hämmastavam, et antropoloogid on tegelikult alati kasutanud ilukirjanduslikke meetodeid. Kirjandusteooria ja -praktika vastu on huvi tundnud näiteks sellised 20. sajandi teise poole tuntud antropoloogid nagu Victor Turner, Clifford Geertz, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss ja Edmund Leach. Ent sama kehtib ka varasemate klassikute kohta. Juba Malinowski sai olulisel määral mõjutusi Joseph Conradilt. Cliffordi sõnusti pidasid ka mitmed Franz Boase kuulsad õpilased, näiteks Margaret Mead, Edward Sapir ja Ruth Benedict, end nii antropoloogideks kui ka kirjanikeks.

Miks on siis antropoloogid, kes on

oma distsipliini algusaegadest peale olnud *kirjutajad*, pööranud kirjutamisprotsessile enesele nii vähe tähelepanu? Üks põhjus võib olla selles, et kirjutamine on informatsiooni edastamise viis, mida kasutavad ühtviisi nii teadus kui ka ilukirjandus. Kirjutamise kui uurimistulemuste esitamise (representatsiooni) protsessi kriitiline analüüs võib aga hägustada piirjoont teaduse ja ilukirjanduse vahel. Tunnistada ilukirjanduslike elementide, näiteks metafooride, narratiivsuse jne kasutamist oma artiklites ja raamatutes on olnud antropoloogidele vastumeelt, sest need elemendid ei mõjuta mitte ainult seda, kuidas kirjeldavat üles tähendatakse ja esitatakse, vaid ka tulemusi ja järeldusi endid. Veelgi enam vastumeelt aga on antropoloogidele olnud mõõnda, et kirjutamine on alati mõjutatud ajaloolisest, poliitilisest ja institutsionaalsest kontekstist, milles see toimub. Kõik need tõdemused oluksid ohtlikud, sest vähendanuksid kirjapandu “objektiivsust” – teadusteksti vältimatut tingimust, ning koos sellega murendanud ka antropoloogi kui teadlase autoriteeti. Antropoloogid ilma autoriteedita polnuks enam teadlased, aga mitte ka romaanikirjanikud. Neist oleksid saanud lihtsalt “ebaõnnestunud kirjanikud” (*novelists manqué*), nagu Clifford neid kutsus.

“Writing Culture” asetas niisiis varem “tähelepandamatu” antropoloogi prožektorite kriitilisse valgusse, rõhutamaks, et antropoloog pole uuritava suhtes neutraalne ja distantseerunud vaatleja ega teksti seisukohalt pelk ülestähendaja, vaid tä-

¹¹ J. C l i f f o r d, Partial Truths. Rmt-s: Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, lk 2.



hendusi loov autor ning osaleja oma ise-loomu, ajaloo ning epistemoloogilise piiratudusega. Sellest äratundmisest tulenevalt on “Writing Culture” sõnum paratamatult üpris pessimistlik. Teose autorid tõdevad, et antropoloogia on poliitilises ja epistemoloogilises kriisis: möödas on ajad, mil lääne antropoloogid kirjutasid mittelääne kultuuridest vaidlustamatu ja enesestmõistetava autoriteedi positsioonilt. Kultuuri- lise representatsiooni protsess on paratamatult juhuslik, ajalooline ja vaidlustatav. Etnograafilised tõed, nagu James Clifford kogumiku sissejuhatuses märgib, on vaid “osalised tõed” (*partial truths*).

Teisalt ei tuleks etnograafiliste tekstide retoorilisust pidada tingimata nende tõeväärtust vähendavaks teguriks. Vähemasti mitte võrreldes teiste teadusharude ja meetoditega, kui meenutada näiteks McCloskey väiteid majandusteaduse¹² või Kuhni¹³ ja Feyerabendi¹⁴ ideid teaduse kohta tervikuna. Nagu väidab Clifford: “Tunnistada etnograafia poeetilist mõõdet ei tähenda, et faktid ja nende täpne ülestähendamine peaksid taanduma poesia vabamängulisuse ees. “Poesia” ei tähenda vaid romantilist või modernistlikku subjektiivsust: see võib olla ajalooline, täpne, objektiivne. Ning loomulikult on see niisama konventsionaalne ja institutsionaalselt määratletud kui proosagi. Etnograafia on hübriidne tekstuaalne toiming: see ületab

žanride ja distsipliinide piire.”¹⁵

Samuti üritab “Writing Culture” pak- kuda antropoloogidele välja ka alternatiive omaenda ja oma tekstide epistemoloogilise piiratudusega toimetulemiseks. Lahenduseks on nn postmodernne etnograafia, nagu kogumiku üks autoreid Stephen Tyler seda nimetab. “Postmodernsed etnograafilised tekstid” teadvustavad epistemoloogilisi probleeme, mis kultuurilist Teist uuriva antropoloogi ees seisavad. Nendes teksti- des eksperimenteeritakse uute kirjutamis- viisidega, et vähendada antropoloogi mõju tekstile või vähemasti teksti ühehäälsust. Sellisteks uuteks tekstivormideks on näi- teks dialoogilisus, mitmehäälsus, samuti kaasautorlus – informantidega kahasse kirjutatud tekst. Niisuguste tekstiekспери- mentide varaseimad ja ilmselt ka tuntui- mad näited on Vincent Crapanzano “Tu- hami”¹⁶ ja Marjorie Shostaki “Nisa”.¹⁷ Postmodernse antropoloogia äärmuslikuks väljendusvormiks sai aga nn metaantropo- loogia ehk “antropoloogia antropoloogia”, mille tuntuim viljeleja on James Clifford. Cliffordi “informantideks” ei ole inime- sed, vaid teiste antropoloogide tekstid.

On selge, et “Writing Culture” ilmumi- ne tõi kaasa paradigmaatilise nihke anglo- ameerika antropoloogias. Sellele järgne- sid mitmed samatoonilised teosed, näiteks George Marcuse ja Michael Fischeri samal aastal ilmunud raamat “Antropoloogia kui

¹² D. N. M c C l o s k e y, The Rhetoric of Economics. Madison, 1985.

¹³ T. S. K u h n, The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962.

¹⁴ P. F e y e r a b e n d, Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London, 1975.

¹⁵ J. C l i f f o r d, Partial Truths, lk 26.

¹⁶ V. C r a p a n z a n o, Tuhami, Portrait of a Moroccan. Chicago, 1980.

¹⁷ M. S h o s t a k, Nisa: The Life and World of a !Kung Woman. Cambridge (Mass.), 1981.



kultuurikriitika”.¹⁸ Ka Marcus ja Fischer kuulutavad, et antropoloogia on kriisis, nimetades seda “representatsioonikriisiks”. Madalseisu põhjuseks on tõdemus, et etnograafiline kogemus on alati komplekssem kui selle tekstiline esitus (representatsioon).

Pürgimused “antropoloogia radikaalsema antropoloogia” (*a more radical anthropology of anthropology*) suunas, kui kasutada Paul Kamolnicki väljendit,¹⁹ jätkusid ka 1990. aastatel. 1997. aastal, üksteist aastat pärast “Writing Culture’t”, ilmus kõneka pealkirjaga teos “Pärast kirjutamiskultuuri: epistemoloogia ja praktika tänapäeva antropoloogias” (*After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*).²⁰ Kui “Writing Culture” autorkond oli koosnenud peaauglikult Ameerika antropoloogidest, siis selle raamatu autorid olid peamiselt britid. Kogumiku toimetajad (Allison James, Jenny Hockney ja Andrew Dawson) möönavad, et kümmekond aastat pärast Santa Fe seminari on seal tõstatatud teemad – “teine” (uurimisobjekt), välitöö (uurimismeetod), meedium (tekst, monograafia) ning missioon (pigem teavitamine kui praktika) – endiselt peamiseks vaidlusi tekitavateks sõlmküsimusteks antropoloogias. Nad rõhutavad, et “After Writing Culture” püüab reageerida Santa Fe seminaril tõstatatud küsimustele ning vastuastuda antropoloogias representatsiooni-

ja epistemoloogilise kriisi tulemusena süvenenud pessimismile.

Kogumiku autorid paistavad uskuvat, et väljapääs kriisist on võimalik. Nende kirjutistest jääb mulje, et “postmodernne mäng” antropoloogias on määratud lõppema, pessimistide ja nihilistide mäss on maha surutud, metaantropoloogia “haigus” läbi põetud ning võimusuhted distsipliini sees taaskehtestatud. Igatahes on nende eesmärk antropoloogia kui vaieldamatult modernistlik ettevõtmine postmodernismi ennasthukutavast haarest päästa. Kuigi “modernismi kriis” on sundinud meid tõdema, et ka modernistlikud käsitletused teadmisest ja selle kogumisest on kultuuri- ja ajakontekstist sõltuvad, ei maksa koos modernismiga üle parda visata ka usku inimeseksolemise ühisjoonte olemasolusse ja nende kirjeldamise võimalikkusesse. Pole üllatav, et seda rõhutavad just Briti antropoloogid, kes on ajalooliselt alati antropoloogiat mingil määral “oma” distsipliiniks pidanud. Teose kaasautorite poolt “taasloodud” antropoloogia pole aga kriisieelne distsipliin, vaid süntees traditsioonilisest etnograafilise välitöö meetodist ning enesekriitilisest omaenda epistemoloogilise piiratuse tunnistamisest, millele viitas “Writing Culture”. Seda võiks nimetada “post-postmodernseks antropoloogiaks”.

Kuigi mitte samavõrd radikaalselt meelestatud, keskendub ka “After Writing

¹⁸ G. Marcus, M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago, 1986.

¹⁹ P. Kamolnick, *Sociology, Anthropology, and the Postmodern Challenge. Philosophy of Social Sciences*, kd 24, n 3, 1994, lk 377–382.

²⁰ *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. Ed. by A. James, J. Hockey, A. Dawson. London; New York, 1997.



Culture” epistemoloogia, poliitika ja antropoloogilise praktika suhetele. Kui “Writing Culture” äratatud debattides pöördus peatahelepanu eelkõige antropoloogi kui autori problemaatikale, siis “After Writing Culture” tõstab kirjutamise ja antropoloogiliste tekstide kontekstiga seotud küsimusi üldisemalt ja laiemalt, arutledes näiteks nende sotsiaalsete protsesside üle, mille toel antropoloogilised tekstid saavutavad autoriteedi, ehk siis selle üle, mis juhtub tekstidega *pärast* kirjutamist. Siit ka teose pealkirja mitmetähenduslikkus.

“Writing Culture” vaimus keskenduvad ka “After Writing Culture” autorid *representatsioonile*: kes, mida, kuidas ja miks antropoloogias esitab, on küsimused, millele vastust otsitakse. Nagu kogumiku toimetajad möönavad: ““Writing Culture” debatt on sundinud antropolooge pöörama suuremat tähelepanu nende representatsioonide epistemoloogilistele alustele, ning enamgi veel – see on neid sundinud juurdlema selle refleksiooniprotsessi praktilise tähtsuse üle, nii antropoloogilise uurimise kui ka igasuguse uurimise subjektide seisukohalt.”²¹

Representatsiooni problemaatikale pihut laiemalt lähenedes võtab “After Writing Culture” luubi alla muuhulgas representatsiooniprotsessi subjektiivsuse, küsimuse sellest, kelle representatsioone tegelikult esitatakse ja kelle poolt, küsimuse vormist, mille representatsioon võtab, ning representeerimise poliitika ja eetika. Lõpp-

kokkuvõttes on teose autorid sunnitud nagu nende eelkäijadki möönma, et pole tähendust ilma kontekstita ning et antropoloog on ise tähenduste looja. Kogumiku toimetajad küsivalt endalt, nagu seda teeb tänapäeval enamik antropolooge: “Kas antropoloogid saavad veenvalt väita, et nende tekstid on aktsepteeritavad, kui seda, mida nad pakuvad, tuleb pidada pealiskaudseks tulemiks interaktsioonist, mis toimub nende kui individuaalsete antropoloogide ja individuaalsete informantide vahel, kes lävivad omavahel ning kirjeldavad üksteist? Kas on võimalik heaks kiita distsipliini, kus iga uurimus sõltub välitöödel toimunud konkreetse interaktsiooni kontekstist ning antropoloogi intellektuaalsest miljööst?”²²

Lõpetuseks tuleb siiski tõdeda, et kõigi antropoloogide hulgas pole “Writing Culture” algatatud postmodernistlik ja eneseanalüütiline lähenemisviis leidnud positiivset vastuvõttu. Oma äärmuslikul kujul tähendas postmodernism antropoloogiale eneseeitust ja taandumist kirjanduskriitika allharuks. Eriti Euroopa antropoloogide, näiteks Ernest Gellneri²³ arvates viis Santa Fe seminarilt alguse saanud enesekriitikalaine antropoloogias absurdse olukorran, soiguva sõnamänguni, kus keskenduti pigem sellele, *kuidas* “antropoloogiat tehakse”, kui sotsiaalse ja kultuurilise reaalsuse analüüsimisele. Sama võib väita äärmusliku relativismi kohta, millest pi-mestatuna antropoloogia kaotab oma et-

²¹ A. J a m e s, J. H o c k e y, A. D a w s o n, Introduction: the Road from Santa Fe. Rmt-s: After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology, lk 3.

²² Sealsamas, lk 5.

²³ E. G e l l n e r, Postmodernism, Reason and Religion. London, 1992.



nograafilise uurimisobjekti ja koos sellega ka õigustuse eksistentsile *teadusena*. Antropoloogid ei saa enam eirata representatsiooni konteksti ja situatsiooni, kuid samas välistaks äärmuslik relativism ja antropoloogilise teksti liigne individualiseerimine üldistamisvõimaluse ning muudaks igasuguse uurimuse pelgaks anekdoodiks. See omakorda teeks kõik pürgimused objektiivse “tõe” poole võimatuks.

Pealegi on “postmodernistlikus etnograafias” ja tekstieksperimentides olnud vorm tihti olulisem kui sisu. Tõdemus, et

antropoloogias on loomulik kasutada ilukirjanduslikke elemente, on pahatihti viinud liigselt ilutseva ja edeva kui mitte lausa tühisõnalise stiili või põhjendamatult keerulise sõnastuseni, nagu näiteks “Writing Culture” kaastoiimetaja George Marcuse hilisemate tekstide puhul. Värvikat “stiili” kasutatakse kriitikute arvates tihtilugu ka selleks, et korvata kasinat empiirilist andmestikku või vähest lugemust – nii on väidetud näiteks Michael Taussigi sürrealistlike, fantaasia ja tõelisuse piiril kõikuvate teoste kohta.



TRIIN KALLAS

OLEMUS VÕI KONSTRUKTSIOON?

Epistemoloogilised vaidlused ühiskonna- ja kultuuriteaduses on pea pool sajandit keskendunud küsimusele, kas uuritavad objektid on "loomulikud" või "konstrueeritud", kuidas sellest sõltub nende uurimise meetod ning millised järeldused sellest tulenevad uurimistulemuste usaldusväärsuse kohta. Ühelt poolt on see olnud seotud vajadusega eristada humanitaarteaduslikke meetodeid loodusteaduslikest, näiteks tõestada, et antropoloog ei saa uurida mingi kultuurikogukonna käitumismustreid samamoodi, nagu bioloog uuriks sipelgaliigi käitumist. Teiselt poolt on ka traditsiooniliselt rangeid meetodeid kasutavate teadusalade sees üha rohkem hakatud arutlema selle üle, mil määral mõjutab teaduslikkust uurijapoolne suva: ka täiesti ümberlükkamatu empiirilise materjali ja täpsete meetodite puhul tuleb teooria konstrueerida uurija poolt, keda mõjutab lugematu hulk väliseid tegureid, ning järeldused tuleb väljendada keeles ehk paratamatult kokkuleppeliste ja muutlike märkide abil. Iseenesest ei ole kummaski midagi uut – vaidlused teadmise iseloomu üle on sama vanad kui vaidlemine ise –, kuid ometi on teema läinud nii teravaks, et kasutusele on tulnud militaarsed terminid ning jutt käib "teadussõdadest".

Kes on sõdivad pooled? Püüan siin vi-

sandada need põhiseisukohad, mille vahel vastasseisu nähakse, ehk koondada vaateid ideelistele poolustele, mis peaksid olema teineteist vastastikku välistavad. Kuna leidub ka autoreid, kes pakuvad lahenduseks teatava kolmanda tee, vaatlen selliseid lahendusi eraldi, küsides, kas vajadus kolmanda tee järele tuleb olemasolevate variantide piirastest, nende halvast mainest või pelgast mittemõistmisest.

Nimetagem neid pooli siin "essentsialismiks" ja "konstruktivismiks". Sõltuvalt erialast on vastavate koolkondade eristamiseks loodud mitmesuguseid termineid, näiteid leiab kas või *Vikerkaare* viimaste numbrite lehitsemisel: Raivo Vetik kasutab Ernest Gellneri jt autorite eeskujul vastandust primordialistlik/modernistlik,¹ Maurice Bloch evolutsionistlik/difusionistlik² jne. Mõlemad paarid väljendavad uuema koolkonna vastuseisu vanale "ajast ja arust" teooriale ning samas piinab autoreid kahtlus tolle uue suhtes, mis näib liialt relativistlik. Tunnistan, et nende mõistepaaride taandamine essentsialistlikuks ja konstruktivistlikuks mõtteviisiks võib olla ülekohtune mõne konkreetse teooria nüansside suhtes ning et just nende terminite valik peegeldab siinse kirjutise autori tausta, pärinedes filosoofiast.

¹ R. V e t i k, Rahvusluse mõtestamisest. *Vikerkaar* 2007, nr 3, lk 54–63.

² M. B l o c h, Kuhu kadus antropoloogia? Ehk vajadus "inimloomuse" järele. Käesolevas *Vikerkaare* numbris.



Sellepärast nimetan essentsialismi ja konstruktivismi üldisteks *mõtteviisideks* – kumagi puhul ei ole tegu ühe ja ühtse positsiooni või teooriaga, vaid suhtumise ja vaatenurgaga, millele omaseid jooni on võimalik üldistatult esile tuua.

Teadmine kui sotsiaalne konstruktioon

Üks põhilisi tülikäsimusi selles dialoogis tuleneb teadmise määratlemisest: väide, et teadmine on sotsiaalne ehk loodud kultuurilise läbikäimise käigus, läheb vastuollu kahe olulise intellektuaalse traditsiooniga. Esiteks ollakse läänemaailmas harjunud teadmise subjektiks pidama ratsionaalset, vaba tahet ja erapooletut intellektuaalset huvi omavat indiviidi, kes püüdleb tõe poole sisemiselt (enamasti heasoovlikul) sunnil. Teiseks satub kahtluse alla tõe mõiste: teadmine ei ole enam selle indiviidi poolt ideaalselt endasse haaratud “seal väljas” olev tõde, olenemata sellest, kas tolle välise tõe tagab jumalik või looduslik ülim reaalsus.

Suhtumises tõekäsimusse võib konstruktivism esineda tugevamas või leebemas vormis: tugevam tähendaks, et ka teadmise objekte mõistetakse sotsiaalselt konstrueerituna, leebem jätab välise tõe alles, kuid seab piirid inimlikule teadmisele sellest. Leebema variandi tuntuim näide on ehk Immanuel Kant, kes pööras kogemuse kirjelduse ümber, nii et kogetava reaalsuse struktuur ei tulene välismaailmast, vaid subjekti enda kogemuseelsest olemusest

(muidugi, see subjekt on kontekstivaba ja puhtalt formaalne, mis tagab teaduse selektusjõu). Tõe subjektiivsuse tunnistamine oli varemgi filosoofidele pettumust valmistanud: “Meie mõistust tuleks pidada teatavaks põhjuseks, mille loomulik tagajärg on tõde; kuid niisugune tagajärg, millele võib sageli saada takistuseks teiste põhjuste sissetung või meie vaimsete võimete küündimatus. See tõttu mandub igasugune teadmine tõenäosuseks, ning tõenäosus võib olla suurem või väiksem, sõltuvalt kogemusest.”³ Tühimiku looduse kausaalses ahelas oli märgatud; nüüd oli küsimus selles, kas kurvastada inimesele ettemääratud “olemuse” puudumise pärast või rõõmustada kättevõidetud vabaduse üle. Mulle tundub, et positiivset nägi teadmise suhtelisuses alles Hegel, kes ei pea küündimatuks mitte inim mõistust, vaid seniseid katseid dogmaatiliste väidete abil maailma adekvaatselt kirjeldada. Teda võiks ki pidada konstruktivismi tugevama versiooni väljaütlejaks: maailma ei saa kirjeldada väljastpoolt; me oleme ise nendesamade jõudude meelevallas, mida me uurime. Tõdesid on palju ning nad muutuvad ajas. Nüüd pole jutt enam arvamuste paljususest, mis ühel või teisel moel tõe lähenevad, vaid *tõest endast*, mis muutub ja teiseneb. Muutub see, kuidas asjad on, mitte (ainult) see, kuidas neid teatakse. Ei ole olemas reaalsust teispool seda, mida peetakse reaalseks. Siin on toimunud hüpe epistemoloogiast (“teadmised maailmast on konstrueeritud”) ontoloogiasse (“maailmad on konstrueeritud”), mis osutub kriitiliseks momendiks paljudes essentsialismi/konstruktivismi vastasseisudes.

³ D. Hume, A Treatise of Human Nature. Ed. P.H. Nidditch. Oxford, 1990, lk 180.



Ehkki need ideed olid olnud õhus juba pikka aega, seostatakse konstruktivismi või interpretatiivse sotsiaalteaduse teket teatud kindlate 1960. aastatel ilmunud teostega.

1962. aastal ilmunud Thomas Kuhni “Teadusrevolutsioonide struktuur”⁴ on tänu laiale loetavusele ilmselt mõjukaim käsitus teadmise sotsiaalsest iseloomust. Kuhn põhjendab, miks uute teadmiste loomine sõltub teadlase poolt omaks võetud mudelitest ja eeskujudest, nii et erinevas teaduslikus “reaalsuses” tegutsevad teadlased võivad sama probleemi lahendamisel isegi üht ja sama empiirilist materjali kasutades jõuda erinevate tulemusteni. Teadlane ei seisa kunagi üksi silmitsi oma uurimisobjektiga, vaid teda mõjutab keeruline suhtevõrgustik, mis kujundab nii teda kui tema loodavat teadmist.

Peter Bergeri ja Thomas Luckmanni 1966. aastal kirjutatud raamat “The Social Construction of Reality” tõi avalikkuse ette sotsiaalkonstruksionismi⁵ mõiste. Autorid ütlevad olevat oma kavatsuseks uurida maailma, mis tekib igapäevastes tegudes ja mõtetes ning “mida hoitakse alal reaalsena”, st subjektiivsete protsesside ja tähenduste objektivatsoone, mille abil konstrueeritakse intersubjektiivne tervemõistuslik maailm. Nad nimetavad oma meetodit fenomenoloogiliseks ja puhtanisti kirjeldavaks: “Igapäevaelu (või õigemini selle subjektiivse kogemise) fenomenoloogiline analüüs hoiab igasugustest kausaalsetest või geneeti-

listest hüpoteesidest, nagu ka väidetest analüüsitavate fenomenide ontoloogilise staatuse kohta. Seda on oluline meeles pidada. Terve mõistus sisaldab arvukalt eel- ja kvaasiteaduslikke tõlgendusi igapäevase reaalsuse kohta, mida ta peab enesestmõistetavaks. Et kirjeldada tervemõistuslikku reaalsust, peame neile tõlgendustele toetuma ning arvesse võtma nende enesestmõistetavust – aga me teeme seda fenomenoloogiliste sulgude sees.”⁶ Bergeri ja Luckmanni kirjeldatud konstrueeritav reaalsus on seega “reaalsus” – see kogum uskumusi, millesse igapäevaelu seisukohalt on mugavam suhtuda kui reaalsesse. Nad hoiduvad tegemast ontoloogilisi järeldusi, kuid pole raske näha, et ühiskonna toimimise seisukohalt ei olegi oluline, kas usutav reaalsus on tegelik või illusoorne – oluline on, kuidas see mõjutab *tegelikku* käitumist. Taas on rõhk sellel, et konstrueerimine on *sotsiaalne*: tegelikkus sünnib praktikate käigus, kuid üksikindiviid ei saa valida, kuidas ta kujundab oma ettekujutuse iseendast või “oma” maailma. Igaüks sünnib juba olemasoleva konstruktsooni sisse ning õpib seda tõlgendama, muutes ta enda jaoks objektiivseks reaalsuseks, millele vastata.

Berger ja Luckmann toetuvad oma üldistustes paljudele varasematele ideedele, eelkõige ideoloogia- (Karl Mannheim) ja hegemoonia-alastele (Antonio Gramsci) teooriatele, sümboolsele interaktsionismile (George Herbert Mead), dramaturgilisele

⁴ Eesti k-s: Th. K u h n, Teadusrevolutsioonide struktuur. Tlk R. Lias. Tartu, 2003.

⁵ Ingliskeelses kirjanduses on enamasti kasutusel termin “social constructionism”, mis otseselt seostub teadmiste sotsioloogiaga. Harvemini kohtub samas tähenduses ka sõna “constructivism”, mis esineb veel ka kunstivoolude ja pedagoogiliste teooriate kontekstis.

⁶ P. B e r g e r, T. L u c k m a n n, The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. New York, 1966, lk 20.



sotsioloogiale (Erving Goffmann) ja etnometodoloogiale. Kui nende enda fenomenoloogiline meetod on eelkõige kirjeldav, siis paljud mainitud ühiskonnateooriad – eriti marksistlikud ja nende edasiarendused – taotlevad sotsiaalsetele konstruktsioonidele tähelepanu juhtides kehtiva olukorra muutmist. “Konstruktsioon” tähendab siin “kunstlik, kuid vaikimisi toimiv”: kui alam-

klassid mõistaksid, kuidas kapitalism neid kodanlike väärtuste abil kontrollib, laguneks kehtiv hegemoonia koost. Niisugune seemine konstruktsioon tugineb loomulikkuse-illusioonile ning on seetõttu raskemini märgatav kui väljastpoolt jõuga peale surutud totalitaarne võim. Peatun nüüd kahel mõistel, mille konstruktivistlikud tõlgendused on ehk kõige selgemalt kaasa toonud maailmavaatelise nihke.

Näide 1: rass ja sugu

Rassiline ja sooline (*gender*) kuuluvus on nüüdseks klassikalised näited konstrukti-

vistlikust arutlusviisist. Tüüpilisemad argumendid on järgmised:

Essentsialism	Konstruktivism
Inimene kui liik jaguneb nahavärvi jm tunnuste alusel rassideks ning sootunnuste alusel mees- ja naissooks.	Rassilisus ja soolisus on sotsiaalsed faktid. Kultuurilised erinevused on õpitud, mitte bioloogiliselt määratud. Harva leidub puhtaid vorme, näiteks sugupoole “tüüpilisi omadusi” esineb sageli teise soo esindajatel.
Rasside- ja sugudevahelised erinevused (aafriklastel on tumedam nahk, asiaatidel sirgemad juuksed, naistel hapram kehaehitus) on bioloogilised faktid.	Kõik eristused väljendavad eristuse looja väärtushinnanguid ja väljakujunenud, enesestmõistetavaks peetavaid hierarhiaid.
Peale eristavate välistunnuste on tõendamist leidnud ka erinevused aju suuruses, talitluses ja psühholoogilistes mehhanismides.	Iga fakti määramisel on eetilised ja poliitilised tagajärjed: erinevusse uskumisega kaasneb sellele vastav käitumine, näiteks teise rassi või soo esindaja teistsugune kohtlemine.

Kas on rassism see, kui ma väidan, et Aafrika päritolu inimestel on tumedam nahk, või see, kui ma väidan, et neegrid on tõenäoliselt loomu poolest valgetest alamad,

kuna nende hulgas pole olnud ühtki tsiviliseeritud rahvust?⁷ Ilmselt pole raske nõustuda, et rassistlik on teine väide, juba sõna “neeger” kasutamine asetab väite autori ras-

⁷ D. Hume, Of National Characters. Essay XXI, Part I. Rmt-s: D. Hume, Essays, Moral, Political, and Literary. Cosimo Classics, 2006, lk 213.



sistlikku diskursusse ehk niisuguse mõtteviisi esindajate hulka, kes oma suhtumises ja käitumises piisavalt ei arvesta teistsugusesse gruppi kuuluvate inimeste huvisid. Esimene väide – et erinevused maailmas eksisteerivad – võib iseenesest olla neutraalne: sõltub kontekstist ning järeldest, mis sellega kaasnevad. Oleks naiivne loota, et inimene tänavalt või sotsiaalteadlane teeks niisuguse tähelepaneku “putukateadlase erapooletu pilguga” – kui teekski, siis ei oleks sellel erilist tähendust. Seega pelk fakt, et erinevused eksisteerivad, ei olegi küsimus, mille üle vaielda. Võitlus käib õiguse pärast kehtestada oma norme, määratledes keskmist, õiget, normaalset käitumist. Kummalisel moel on just konstruktivismi kritiseerijad väitnud, et rassilisuse või soolisuse sotsiaalset iseloomu pooldavad teoreetikud soovivat erinevusi eitada või kõike ühetaliliseks muuta. Vastupidi. Sääraste arvamused avalduste autorite mõtteviisi võiks võrrelda näiteks rangete islamitraditsioonide järgi elava afgaani pereisa omaga, kellele öeldakse, et ka tütreid peaksid saama õiguse tänaval joosta ja koolis käia, ning kes näeb selles katset kasvatada tema tütardest mehi – sest haridus kuulub ju meheksolemise mõiste juurde.

Näide 2: rahvus ja kultuur

Teine levinud eelarvamus, mis on seotud ka nn keelelise pöörde triviaalsete tõlgendustega, samastab konstrueerimise pelga nimetamisega. Kas eesti rahvus “tekkis” siis, kui sakslased teatud ideoloogia mõjul

selle nimetuse kasutusele võtsid, või siis, kui end ühtse rahvana tunnetades naabritele vastandati? Gellneri väide, et eestlus loodi nimetamise teel, põhineb argumentil, et varem puudus siinsetel aladel elanud rahval “vähimigi etniline eneseteadvus”.⁸ See on väga vaieldav eeldus, kui võtta arvesse, et oma keel ja muud kultuuritunnused olid “maarahval” olemas pikki sajandeid enne romantilise rahvus-suhtekorraldus-kampaania algust. “Võiks ju öelda, et kogu meie rahvuslik projekt on algusest peale seisnenud varjupaiga taotlemises. Selleks, et tõestada varjupaiga taotlemise õigust, tuli kõigepealt muidugi luua “oma kultuur”: mitte küll sellepärast, et varem poleks olnud kultuuri – keelt, traditsiooni ja rahvast, vaid et see oleks olnud mõistatav neile, kellel oli voli anda asüüli ja moodustada reservaat.”⁹ Hasso Krull väljendab siin tabavalt konstruktivistliku mõtteviisi riugast, mis nii paljudel kahe silma vahele jääb: millegi konstrueerimine ei tähenda selle loomist *ex nihilo*. Baltisaksa ideoloogid ei aretanud ega külvanud siia maale uut sorti rahvast, aga nad “vormistasid” siinse seltskonna iseseisva rahvusena.

Selle asemel et mõtestada rahvusliku eneseteadvuse (iseeneslikku) kujunemist sajadite vältel, nähakse konstrueerimises vaid teadlikku kampaaniat, nimeandmise või mainekujunduse projekti. Paljude kriitikute jaoks konstruktivism just seda tähendabki: kui tähendused on konstrueeritud, siis järelikult saab neid ka kampaania korras luua või ära kaotada. Minu arvates väljendab see

⁸ R. V e t i k, Rahvusluse mõtestamisest, lk 55.

⁹ H. K r u l l, Müütiline varjupaik. *Sirp* 05.04.2007.



suhtumine esialgse idee mandumist, mis kahjuks kaasneb mõtteviisi massiliseks moevooluks muutumise ja sellest johtuvate väärtõlgendustega. Seesuguste vangerduste tulemusel omistab Raivo Vetik näiteks Clifford Geertzile usu rahvustesse ja rahvusluse kui “*etteantud substantssidesse*, mis on olemas olnud ennemuistsetest aegadest peale, põhinevad ürgsetel identiteetidel ja kujutavad endast looduslikke nähtusi”.¹⁰ Käesolev *Vikerkaar*e number pakub võimaluse lugeda Geertzi enda artiklit ning veenduda, et ta mõistab kultuuri läbinisti sotsiaalse nähtusena, mis ei ole mingil juhul lahutatav tegevusest, mis kultuurilisi tähendusi (tõlgitsetavaid märke ehk sümboliteid) kannavad. Antropoloog ei talleta kaduvates hetkedes toimunud tegevuste jälgi, et anda neile hiljem omapoolseid seletusi – nagu võiks teha ajaloolane –, vaid “loeb” märke, üritades tabada tähendusi, mida see hetk käesolevas tegevuses osalejate jaoks omab. Kultuuri ei ole *enne*, kui on olemas need ühised tähendused: antropoloog rekonstrueerib kultuuri konstrueerimist. Erinevalt varastest essentsialistlikest antropoloogidest, kes soovisid kindlaks teha võõra (“primitiivse”) kultuuri unikaalset olemust ning kirjeldasid selle tegevusmustreid ühildumatu teisena, taotleb Geertzi kultuurianalüüs teise kultuuri *normaalseks* muutmist sel teel, et meile saab mõistetavaks tema aluseks olev loogika. Sellega suudab ta hoiduda kultuurirelativismi negatiivsetest järeldustest – et ühtse “loomuseta” inimese käitumine on meelevaldne või juhuslik – ning pakkuda

välja “kliinilise järeldamise” ehk lokaalse sotsiaalse diskursuse analüüsi, mis on osutunud märksa produktiivsemaks kui üldised teooriad “inimloomusest”, mille kadumise pärast muretseb Maurice Bloch. Küllap on tal õigus, et Tylori ajal oli teadlastel aega süveneda ning suudeti hoiduda paljudest tänase projektipõhise teaduse hädadest, kuid imelik oleks arvata, et see annab põhjuse Tylori vaadete juurde tagasi pöörduda. Ka tema poolt välja pakutud funktsionalism mõjub pigem meeldetuletusena neile, kes kipuvad unustama või on jäänud uskuma konstruktivismi kriitikute õlgkujusid – näiteks sellest, nagu mõistetakse kultuuri kehatu sümbolite kogumina.

Ühes autobiograafilises ettekandes meenutab Geertz, et tajus teatud *Zeitgeist*’i või ideede nakkuslikku levikut 1960. aastatel, avastades, kui paljud autorid töötasid sellesamas suunas, kuhu tema enda arvates esimese vakra teerajajana liikus. Tähendusloome (*meaning-making*) oli korraga saanud arvestatavaks teaduslikuks probleemiks, mis pakkus keskkonda ja spekulatiivseid vahendeid teadlasele, kes nägi inimest “omakootud tähendusvõrkudesse köidetuna”. Pole kahtlust, et kultuur on Geertzi jaoks reaalne elav substant, kuid mitte mingil juhul etteantud asi – “kultuuri” mainides lisab ta sulgudes: *mot*, mitte *chose* ... *chose*’i ei ole olemas.¹¹

Kui ka suhtevõrgustikuna konstrueeritud kultuuril on oma seesmine loogika ning uurija näeb teda tervikliku süsteemina, mitte suvalise praktikate puntrana, kas me pole

¹⁰ R. V e t i k, Rahvusluse mõtestamisest, lk 56–57.

¹¹ C. G e e r t z, A Life of Learning: Charles Homer Haskins Lecture for 1999. <http://www.acls.org/op45geer.htm> (08.04.2007)



siis tagasi “olemuse” juures? Vahe on siiski ilmne: kui antropoloog asub uurima kultuuri, mille olemuse ta on eelnevalt piiritlenud, siis uurib ta ainult neid praktikaid, mis tema kultuuri-mõistega haakuvad. Kultuur, piltlikult öeldes, on siis see, mille tema kultuuriministeerium on määratlenud kultuurina. Tähenduste poolt konstrueeritud kultuur aga hõlmab kõiki praktikaid, mis võivad olla tähendusrikkad, ega tee vahet “kõrgel” ja “madalal”, “ehedal” ja “kitšil”.

Konstruktivistlik mõtteviis suutis paljusid veenda selles, et teadlasel ei ole võimalust representeerida reaalsust “nii nagu see on”, isegi kui ta näiliselt tõlgendamast hoidub. Vaevast arvaks me, et CNNi uudiste “kommentaardeta” rubriik vaatajale midagi “ei ütle”. Isegi kui teadlane ei lisa faktidele midagi omapoolset, on ta mingil põhjusel välja valinud just need faktid, ning tema uurimuse adressaadis tekivad paratamatult tähendused. Need tähendused on märkamatult sünenenud sotsiaalsete suhete ja ühiste arvamuste mõjul, mille kujunemist ning toimumist konstruktivistlikud uurimused avavad ja kirjeldavad. Oluline on rõhu asetamine protsessidele, näiteks kõigile suhetele, mille tagajärjel luuakse inimese minapilt või rahva identiteet – välistades arusaama, et see minapilt või identiteet on teatava seemise olemuse poolt määratud, kuid välistamata arusaama, et protsessi üksikutele tasakaaluetappidel on tegu konkreetse kin-

nistunud pildiga või identiteediga. Seetõttu on “konstruktsioon” mõnevõrra eksitav termin, sest viitab püsivale ülesehitusele või struktuurile;¹² konstruktivism kui mõtteviis tegeleb pigem konstrueerimiste kui protsessidega. Väga paljud konstruktivistlike vaadetega autorid seda terminit kunagi ei kasutagi või siis kasutavad mõnd muud, omaloodud mõistet. Michel Foucault’ “genealoogia” või Niklas Luhmanni bioloogiast laenatud “autopoiesis” on näited sisuliselt tabavamatest, kuid vähem ilma teinud mõistetest.

Teadussõjad

Kuid ka otsesõnu millegi “konstrueerimist” paljastavad kirjutised on end viimastel aastakümnetel akadeemilises maailmas massiliselt sisse seadnud. Mida kõike ei konstrueerita... Ian Hacking esitab retooriliselt mõjusa tähestikulises järjekorras nimekirja, kus iga tähe all on toodud näiteid konstrueeritud objektidest, ning näitab, et moevooluks muutununa on konstruktivismist saanud surnud metafoor: mõistet kasutades ei mäletata enam algseid tähendusseoseid.¹³ Püüan siin välja tuua “konstrueerimise” põhitüüpe, et aru saada, kus tema kasutajate kriitikameel kõige enam alt veab.

1. *Probleemide konstrueerimine*. Tuuak-

¹² Ian Hacking leiutab sõna “konstruktsionaalsus” (*constructionalism*), tähistamaks loogilisest positivismist välja kasvanud koolkondi, kelle jaoks konstruktsioon ongi ülesehitus, *Aufbau*. Siia traditsiooni kuuluvad Russell, Goodman, Quine jt, kes võivad küll nõustuda, et konstruktsioonid on inimeste loodud, kuid ei uuri nende tekkimise ajaloolisi või sotsiaalseid tekkelugusid ning on skeptilised nende reaalsuse suhtes. – I. H a c k i n g, *The Social Construction of What?* Cambridge (Mass.), 1999, lk 41–48.

¹³ Sealsamas, lk 1 ja 49–50.



se välja kontekst, milles teatud (enamasti uus) ühiskondlik valupunkt on esile kerkinud ning kas teadlaste, meedia või tavateaduse jaoks probleemina teadvustatud. Küsimus võib olla kui tahes “ebareaalne” või kujutletud, kuid selle tagajärjed avalduvad konkreetsete inimeste peal – näiteks meedias loodud kõhnuseideaal ja anoreksia levik. Peale nende seoste väljatoomise, mis viitavad probleemi olemasolule, kuuluvad siia ka paljastused, kuidas mõni küsimus on probleemiks kujundatud, ilma et selleks reaalselt alust oleks – näiteks “rasvumise epideemia”¹⁴ ülespuhumine. Niisuguste konstruktsioonide paljastamine on juba tõeline detektiivitöö, kuna põhjusi otsitakse osalejate majanduslikes, poliitilistes või muudes võimuga seotud huvides (“rasvumise” hirm on kasulik dieedipreparaate ja koguni vaktsiine tootvatele ravimifirmadele). Sageli kujunevad välja vaidluspooled; mõlemad toetuvad oma argumentides teaduslikele faktidele, kuid jõuavad vastandlike järeldusteni. Küllap tuntuim näide on kliimamuutuse probleemiga seotud ekspertide vastasseis.

2. *Mõistete konstrueerimine*, uute liigituste loomine. Hacking toob hulga värvikaid näiteid, kuidas on konstrueeritud “sarimõrvareid”, “laps-teletarbijaid”, “suulu natsionalismi”, “reisimeliste rasedust”, “naispõgenikke” ja mitmesuguseid haigusi.¹⁵ See on konstruktivismi-vastaste iroonia lemmik-

märklauaks, kuid peaks olema kinnitama-tagasi selge, et nende käsitluste autorid ju ei kahtle, et uuritavad nähtused tegelikkuses eksisteerivad. Nende huvi on suunatud sellele, kuidas teatud mõiste oma kasutuskontekstis toimib – sageli on tegu tähenduse muutumisega mingi sündmuse või ühiskonnamuutuse tagajärjel. Teatud juhtudel võib esineda kombinatsioone probleemi piiritlemisest ning selle kaudu teatud grupi objektiveerimisest, näiteks *kurtuse sotsiaalne konstrueerimine*¹⁶ käsitleb nii kurdi inimese sotsialiseerumist puudelisena (enese määratlemist kurdina) kui ka kurtide kui sotsiaalse grupi (lingvistilise vähemuse) määratlemist. Alati ei suudeta vahet teha, kas küsimus on tingimata “konstrueerimises”, ning seda sõna tarvitatakse harjumusest või moe sunnil, kuigi sama hästi võiks rääkida ka mõiste “määratlemisest”, “kasutamisest” või “defineerimisest”, eriti kui teatud tähendusvarjundi annab uurija – näiteks kirjanusteoreetik – ise ning tegu ei ole sotsiaalselt kinnistunud arusaamade analüüsiga. Veelgi keerulisem on mõistete tahtlik asendamine, kui diskursusanalüüs on näidanud nende negatiivset varjundit – näiteks rahvuste (lapi/saami, eskimo/inuiti, indiaani/põlisameerika) või muude gruppide puhul (vanurid/eakad, venelased/muulased). Ehkki heade kavatsustega algatatud, põhineb selline ettevõtmine pettekujutelmal, nagu oleks konstruktsioon midagi nii pinnapealset, et

¹⁴ L. F. M o n a g h a n, Discussion Piece: A Critical Take on the Obesity Debate. *Social Theory & Health*, 2005, nr 3, lk 302–314, jt artiklid samas numbris.

¹⁵ Eriti vaimuhaigusi, millele keskendub tema raamat: I. H a c k i n g, *Mad Travelers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses*. Charlottesville (Va.), 1998.

¹⁶ H. L a n e, *Constructions of Deafness*. *Disability and Society* 1975, nr 10, lk 171–189.



sõna muutes muutub automaatselt ka sisu ehk tähendus ja sellest johtuv praktika.

3. *Faktide konstrueerimine*. Tõsine kriitika tabas konstruktiviste siis, kui nad sisesid “kõvade” teaduste mängumaale. Kõige vastuolulisemad näited on siin Bruno Latouri ja Steve Woolgari 1979. aastal ilmunud “Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts” ning Andrew Pickeringi “Constructing Quarks” (1984). Nende eesmärk oli näidata, et (looduslikud) faktid ei põhjusta teaduslikku teadmist, vaid vastupidi – fakt on teadusliku tegevuse ja huvi tagajärg, kuna teadlane lähtub enda jaoks sõnastatud probleemist (siin oleme tagasi ühe juba varem toodud näite juures: kliimadebatis on mõlema poole esindajatel oma väiteid kinnitavad teaduslikud faktid). Latouri huvitab eelkõige see, kuidas teadus toimib ühiskonnas, kuidas tõestused piisava veenvusega “kokku kirjutatakse” (*conscription*) ning mille alusel inimesed neid kuulda võtavad – näiteks, kuidas saavuta-

da, et fakt “suitsetamine põhjustab kopsuvähki” parandaks maailma.

Mulle tundub, et teadusfilosoofide kriitikatuli on õigustatud neid juhtudel, kui mõistetega on lohakalt ümber käidud, kui kasutusel on surnud metafoorid. Eelkõige langeb selle kriitika ohvriks konstruktivismi nõrgem variant: kui autor näeb konstruktiooni mingi ähmase lisandusena (ideoloogiana), mis varjutab või moonutab tõelist reaalsust. Kui võtta omaks mõtteviis, et inimmeelest sõltumatu reaalsuse kujutelmise on üks ideoloogiatest või illusioonidest ning tõelisemat maailma ei ole meile “antud”, tunduvad vaidlused dinosauruste konstrueerituse üle suhteliselt mõttetud. Olenevata sellest, kas dinosaurused eksisteerib minu jaoks usu, arvamuse või teadmise kujul, on ta minu maailmas olemas, ning minu maailm on loodud läbikäimises teiste maailmadega, millega suhtlemine on minu jaoks tähendusrikas. Ja nii saame me mõelda ja rääkida. Kas või dinosaurustest.



INTERVJUU

Intervjuu Claude Lévi-Straussiga

Üheksakümnendad oli üks kummaline aeg. Kõik teed olid äkitselt lahti, miski ei tundunud võimatu. Noored inimesed olid otsast otsani enesekindlust täis. Ei tea küll, kust selline enese väärtusse uskumine tuli, aga jätkus seda iga tahes paljudele ja jäi ülegi. Nii juhtuski, et kui Marek Tamm hakkas Varrakus kavandama oma ajaloo ja sotsiaalteaduste sarja ning jutuks tuli Lévi-Strauss, ei kõhelnud ma hetkegi: muidugi tuleb tõlkida. Ja muidugi just “Nukker troopika”, mis on tema tuntuim ja laiemale lugejaskonnale huvipakkuvaim raamat.

Silmade avamise eest võlgnen tänu Ain Kaalepile. Andsin talle lugeda paar-kolm lõpuni viimistlemata lehekülge, lootuses saada soovituskirja ei mäleta enam millise fondi või kapitali tarvis. Kui paar päeva hiljem kohtusime, ütles Kaalep: “Teate, see teie asi teeb mulle muret. Ma ei saanud selle pärast kohe magadagi.” Ta soovitas esialgu igasuguse tõlkimise pooleli jätta ja õppida eesti keelt. Põhjalikult. Lugeda Tammsaaret, Tuglast ja teisi hea keelega klassikuid. Õppisingi, lugesingi, aga tõlkimist, mis kestis kokku kuus aastat, pooleli ei jätnud. Küllap oli toimetajate Tiinu ja Tatjana Hallapi töö seetõttu raskem, aga käega nad õnneks ei lõonud ja lõpuks sai tõlge selline, et kõlbab enam-vähem lugeda küll.

Raamatusari oli kavandatud nii, et selle kvaliteet torkaks kohe kaugelt silma. Autorid olid aukartustäratavad ja kui võimalik, püüdis Marek iga teose juurde saada kas autori saatesõna või intervjuu. Eks võtsin minagi südamet

rindu ja kirjutasin Lévi-Straussile (õieti kirjutas selle ilusas prantsuse keeles mu hea õpetaja Eva Toulouze). Esimene katse läks paraku aia taha. Selgus, et Varrak pole Prantsuse kirjastajaga veel ühendust saanud, nii et autori vastus oli lühike: enne kui nii suure töö ette võtate, vaadake ikka, et paberiasjad korda saate. Vaatasime, saime. Ka teisele kirjale vastas Lévi-Strauss lakooniliselt: oma teoste tõlgetele ta põhimõtteliselt saatesõnu ei kirjuta. Intervjuugi suhtes ei olnud ta teab kui entusiastlik, kuid soostus siiski kohtuma, tingimusel, et jutt tuleb lühike.

1997. aasta kevadel see siis siindiski. Olin püüdliku koolipoisi kombel küsimused ette valmistanud, arvestades, et üle kümne minuti pole mul lootust elavat klassikut kinni pidada. Pealegi oli Lévi-Strauss siis juba 89-aastane. Kuidas sa ikka vanainimest pikalt pinnid? Samas, kui mõelda sellele, et nüüd on ta 99 täis ja Prantsusmaa valmistub tähistama tema teist juubelit, oli ta tollal ju õieti päris noor mees...

Kohtumispäigaks sai Pariisi Ladina kvartalis asuv Lévi-Straussi enda asutatud Sotsiaalanthropoloogia laboratoorium, prantsuse antropoloogide püha paik. Iga sammuga, mis sinna lähemale viis, tundsin, kuidas kunagine enesekindlus mind üha enam ja enam maha jätab. Mul oli tunne, et ma kahanen silmanähtavalt. Uks taha jõudes olin juba päris pisikeseks muutunud. Õhku kippus väheks jääma ja peas vasardas ainult üks küsimus: miks ma pidin emast selle supi sisse mässima? Miks?

Silmast silma kohtudes oli Lévi-Strauss tunduvalt sõbralikum ja avatum, kui varasema kirjavahetuse järgi arvata võinuks. Pakkus

INTERVJUU 175



võimalust kasutada laboratooriumi rikkalikku raamatukogu, lubas lahkesti edaspidigi kiisida, kui tõlkimisel midagi arusaamatuks jääb. Ja ütles: “Mul on teist päris kahju, et te seda raamatut tõlkima peate.” Igati sümpaatne vanahärra. Väike ja tudisev. Hirmsasti linnu moodi. Nagu inimese kuju võtnud kotkas või kull, ainult röövlinnu kalgi pilgu asemel vana mehe mõistev ja sõbralik silmavaade. Julgustav, nii nagu pikkade aastatega elutarkust kogunud inimesed sageli on. See aga ei tähendanud veel, et algaja kiisija oleks päinest vabaks saanud ja suutnud suurmehega sundimatult vestelda. Hea, et jagus häält ette valmis kirjutatud küsimusedki paberilt ette lugeda. Ebameeldiv surin kadus kätest ja jalgadest alles mitu tundi hiljem.

Ja intervjuu sai just niisugune, nagu see nüüd lugeja ette jõuab, ei parem ega halvem. Raamatuga kaasa ma seda tollal panna ei tahtnud, tundus liiga saamatu ja ühekiülgne, mida ta ju tegelikult ongi. Vestlusest nopitud mõtteid kasutasin raamatule kirjutatud järelsõnas, mis sai tänu neile loodetavasti huvitavam. Jutuajamisest on möödas täpselt kümme aastat. Otsustasime koos “kaassüüdlase” Marekiga, et kui eellugu kõik ausalt ära rääkida, siis võib selle sisu nüüd avaldada küll.

Indrek Koff

I. K.: “Nukker troopika” on Teie ainus raamat, mis erineb teistest selgelt oma žanri poolest – tegemist ei ole teadusliku teosega, pigem võiks öelda, et see on Teie kogemusel põhinev mõtisklus Teie ameti üle, inimese ja maailma üle. Raamatu ilmumisest on möödas juba üle neljakümne aasta. Olete Te kunagi mõelnud kirjutada veel midagi sellelaadset, uuesti ana-

lüüsida oma etnoloogikogemust?

C. L.-S.: Ei. See on raamat, mis tekkis minu elus niisugusel hetkel, kui mul oli olnud ametialaseid ebaõnnestumisi, kui mu eraelus oli samuti toimunud muutusi ja kui mul oli tunne, et olen ülikoolitööst täiesti kõrvale astunud, ning kui ma võisin endale lubada seda, et kirjutan raamatu, mis ei taotle vähimalgi määral teaduslikkust, milles ma aga räägin kõigest, mis pähe tuleb, olgu see siis õige või vale. Nii et see oli just nagu mingi vahepala, kuid isegi kirjutamise ajal tundsin end süüdlasena ja mõtlesin, et pean võimalikult kiiresti teaduse juurde tagasi pöörduma – ning just sellepärast ma raamatu nelja kuuga kirjutasingi.

I. K.: See on tõesti väga lühike aeg. Ja hiljem olete mõelnud ainult teadusele?

C. L.-S.: See oli tõepoolest ainus asi, mis mulle lõbu pakkus.

I. K.: Teie raamatul oli suur menu. Koguni Goncourt'i akadeemia näitas selle vastu üles suurt huvi, kahetsedes, et ei saa Teile auhinna anda, kuna tegemist ei ole romaaniga. Algselt aga pidi “Nukker troopika” olema pealkirjaks just nimelt romaanile. Millest see romaan rääkima pidi?

C. L.-S.: Oh, ma ei teagi öieti. Ütleme, et see oli lugu väljarändajatest, kes sõitsid ühele Vaikse ookeani saarele. Selles loos oli palju etnoloogilisi seiklusi ja tegelastevahelisi psühholoogilisi draamasid. Igatahes oli see väga vilets.

I. K.: Sellepärast Te seda lõpuni ei kirjutanudki?

C. L.-S.: Ma vaevalt alustasingi. Juba esimestest lehekülgedest peale sai mulle selgeks, et see pole mitte midagi väärt.

I. K.: See “Nukker troopika”, mille Te valmis kirjutasite, nagu ka kõik teised Teie tööd, paistab silma oma hea stiili poolest. Kas Te



pöörate kirjutades stiilile, keelele palju tähelepanu?

C. L.-S.: Jah. Mitte et mul oleks mingeid stilistilisi ambitsioone, vaid sellepärast, et seda, mis mõttes on, tuleb püüda väljendada võimalikult täpselt. Ja see tähendab tohutut tööd keelega.

I. K.: Te olete Prantsuse Akadeemia liige, ja sellena on üks Teie tegevusaladest prantsuse keel, selle kaitsmine. Kuidas Te mõistate keelt? On see väljendusvahend? On see miski, mis loob mõtteviisi?

C. L.-S.: Arvatavasti on, aga eelkõige pean ma keelt, ükskõik millist keelt, monumendiks, samamoodi kui mõnd arhitektuurimälestist või suurt kunsti- või muusikateost. See on midagi väga keerulist, väga peenelt korraldatut, see on inimvaimu suurteos. Ja ma arvan, et neid suurteoseid tuleb austada täpselt samamoodi, nagu meie arvates tuleb austada ajaloomälestisi.

I. K.: Oma karjääri jooksul olete analüüsinud väga palju müüte, ja paljusid neist tõlgete vahendusel. Kas Teil pole kunagi olnud tunnet,

et uuritava rahva keelt osates oleks mõnele probleemile olnud lihtsam läheneda?

C. L.-S.: Ma ütleksin, et mõnikord oli see tõesti võimalik, sest tegemist oli kas selliste rahvaste müütidega, keda ma tundsin ja kelle keele kohta mul olid vähemalt algelisedki teadmised, või siis müütidega, mille originaaltekst oli olemas, ja seda sai siis hoolikalt võrrelda tõlgetega; ja mõnikord on mul kasutada olnud isegi vastava keele grammatika; nii et iga kord, kui see võimalik on olnud, olen ma keelele ka tähelepanu pööranud. Kuid põhimõte, mille pooldajate hulka ma kuulun, on niisugune, või ma ütleksin isegi, et neid on kaks – üks neist on teoreetiline, ja selle järgi on müüt lugu ning sellest loost saadakse aru, missugune ka ei oleks keel, milles seda jutustatakse, olgu tõlkes või originaalis; teine põhimõte on see, et kui ma oleksin keelt nii oluliseks pidanud, ei oleks ma midagi ära teinud, ja mitte keegi ei oleks midagi ära teinud, sest müüte, mida ma olen analüüsinud, on räägitud sajas, võib-olla isegi kahesajas



Michel Foucault, Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes. Maurice Henry karikatuur, 1967.

INTERVJUU 177



keeles, ja maailmas ei ole kedagi, kes neid sadat või kahtsadat keelt oskaks. Nii et tuli otsustada, tuli vette hüpata, kui nii võib öelda. Ja kui tulemus on huvitav, siis oli mul õigus; kui ei, siis ma eksisin. Ma kujutan ette, et hea keeleoskus lisaks dimensioone, lisaks nüansse, detaile, kuid mitte midagi põhilist, sest põhiline on lugu. Ja selge on see, et kui meile jutustatakse ükskõik millisest ühiskonnast pärinevat müüti, siis jutustatav lugu puudutab meid. Ma lisaksin veel, et paljude müütide puhul on meil olemas mitu versiooni, mis on kogutud eri aegadel erinevate informantide käest, ja et võrdluse põhjal on võimalik neid kriitiliselt analüüsida.

I. K.: Paljud niinimetatud “primitiivsed” rahvad, keda Te olete uurinud, on kadumas, paljud on kohanenud eluviisiga, mille Lääne tsivilisatsioon on neile peale surunud. Rahvastevahelised erinevused vähenevad pidevalt. Mis saab selles muutuv maailmas etnoloogiast, mis suuna peaks see teadus valima?

C. L.-S.: Minna võib mitmes suunas. Etnoloogia võib ennast käsitada kui rühmade- ja rahvastevaheliste erinevuste uurimist, võttes sealjuures arvesse, et neid erinevusi on maailmas alati – need ei jää endisteks, kuid tekib uusi – ja et etnoloogide ülesandeks on nende uurimist jätkata. Teine asi, mida tuleks arvesse võtta, on see, et näiteks Kreeka ja Rooma kadusid kahe või kahe ja poole tuhande aasta eest ja ometigi on inimesi, kes uurivad edasi kreeka ja rooma kultuure, mütoloogiat, ühiskondlikku korraldust ja saavutavad ka tulemusi, ja et nende rahvaste kohta on nii palju materjale, mis on kas avaldamata, mida on valesti kasutatud või mis on vähetuntud, et ma olen veendunud, et isegi siis, kui näiteks bororo ühiskonda kui niisugust enam olemas ei ole, on veel aastaküm-

neid võimalik bororo materjalide kallal töötada ning nende kohta midagi uut öelda ja avastada.

I. K.: Võib vist öelda, et Te olete üks meie sajandi tuntumaid antropolooge.

C. L.-S.: Ma ütleksin, et ma olin seda, sest minu vastu ei tunta enam kuigi suurt huvi.

I. K.: Ometi on palju inimesi, kes ei olegi ehk Teie erialaga seotud, kuid kes tunnevad Teie nime väga hästi.

C. L.-S.: Oh, kas teate, kui mulle Prantsusmaal öeldakse, et mul on kuulus nimi, siis arvab ütleja kindlasti, et ma leiutasin teksapüksid.

I. K.: Nende jaoks, kes juba teavad, et Teie neid ei leiutanud, on Teie nimi seotud mitmete võtmesõnadega. Uurimisobjekti tasandil võiksid nendeks olla näiteks “sugulussüsteemid” ja “müüt”, teadusliku paradigma tasandil “strukturealism”. Te olete öelnud, et olete sünnipärane strukturalist. Kas olete selleks jäänud?

C. L.-S.: Muidugi, minu aju on niimoodi ehitatud, ja see jääb nii kuni minu surmani.

I. K.: Nii et naljaga pooleks võib öelda, et tegemist on mingi bioloogilise omadusega?

C. L.-S.: Ei, nii kaugele ma ei läheks. Aga kalduvusi mul selleks muidugi on.

I. K.: Teie viimased teosed on kaks pildiraamatut: “Saudades do Brasil” ja “Saudades de São Paulo”. Mida Te praegu teete? Kas jätkate endiselt teadustööd?

C. L.-S.: Jätkan, aga raamatuid ma enam ei kirjuta.

I. K.: Olete Te kindel, et ei avalda enam midagi?

C. L.-S.: Aeg-ajalt mõne artikli, aga raamatuid enam mitte.

I. K.: Ka mitte mälestusteraamatut?

C. L.-S.: Seda kindlasti mitte, sest ma unustan kõik ära.



AKEN

WILLIAM PFAFF

Palju õnne sünnipäevaks!

Pühapäeval, 25. märtsil, tähistas Euroopa Liit, mis nüüdseks on kasvanud 27-liikmeliseks, viiekümne aasta möödumist ajast, mil kuus Euroopa riiki 1957. aastal kirjutasid alla Rooma lepingule, rajasid tolliliidu, ühisturu ja majandusliku koostöö institutsioonid. Märtsikuu algupoole aga tähistati üht teist aastapäeva. Ameerika Ühendriigid, tema koalitsioonipartnerid ja Iraak märkisid nelja aasta täitumist verise rahvusvahelise sõja puhkemisest Iraagis, mida Washington oli alustanud rahu kehtestamiseks Lähis-Idas.

Ma seostan neid kaht tähtpäeva selleks, et rõhutada: ehkki külma sõja aegses Euroopas valvas rahu NATO, oli Euroopa Liit see, kes rahu tegi. Aastapäevapidustustel ülistati seda "Euroopat", mis vaid veidi üle viiekümne aasta tagasi oli laastatud poliitiline tallermaa – rahvaid hukutav sõda, totalitaarne poliitika, piinamised, salapolitsei ja hävinud sugupõlv, ning millest on saanud rahuliku koostöö ja sõjaeetuse tsoon, kus poliitiline ja majanduslik progress, sotsiaalsed edusammud ning institutsionaalne altruism on jõudnud rahvusriikide süsteemis ennenägematu õitsenguni.

Oma 2003. aastal ilmunud raamatus

"Paradiis ja jõud" nimetas mõjukas Washingtoni autor Robert Kagan seda Euroopat "Paradiisiks", soovides näida üleolevalt heatahtlikuna. Ta andis mõista, et see "Paradiis" eksisteerib üksnes tänu Ameerika Ühendriikidele, mis on tuntud ka "Jõu" nime all. Euroopa on otsekui Venus, ütles ta, kes enesega rahulolevalt peesitab rahu, progressi ja jõukuse paistel, sellal kui Mars, st valvsad ja ennastohverdavad Ühendriigid, hoiab ja kaitseb neid samu eurooplasi Hobbesliku välismaailma eest – nagu neokonservatiivid seda armastavad nimetada – mis, küüned-hambad irevil, aina otsib võimalust Venust vägistada.

Tema raamatu eesmärk oli tõsta ameeriklaste, nõrgemate kaitsel seisva mehise rahva enesehinnangut ning häbistada külma sõja järgset Euroopat, et see toetaks jõulisemalt Ühendriike nende invasioonides, sõdades, inimröövides, seadusevälistes atentaatides, piinamistes ja salajastes vangistustes, mis on suunatud Iraagi, Iraani ja Põhja-Korea taoliste terroristlike või paariariikide, Afganistani ja Somaalia taoliste ebaõnnestunud riikide, aga ka Al Qaeda, Hamasi ja Hezbollah' habetunud palgamõrtsukate ja nende kaasmuslimite vastu kõikjal kogu planeedil.

Selle asemel mürdsid need eurooplased pead hoopis selle üle, kuidas juhendada ja

William Pfaff. Happy Birthday! *The New York Review of Books*, kd 54, nr 7, 26. aprill 2007.

AKEN 179



subsideerida varem Nõukogude ülemvõimu all olnud Balti regiooni ja Varssavi Pakti riike, mis olid tihti kannatanud eriti ränga võõra- või omamaise rõhumise või siseriiklike etniliste konfliktide all; kuidas arendada seal demokraatlikke institutsioone ning progressiivset majandust, et kujundada neist Euroopa Liidule vastuvõetavad liikmesriigid. Tänapäevaks kuulub enamik neist juba EL-i 27 liikmesriigi hulka, ja liikmesuse taotlejaid on teisigi. Mitte kõik Liitu pääsenud ei ole kõige üle õnnelikud. Üle kogu Liidu läbi viidud küsitlused näitavad, et liikmesust hinnatakse – mitte just vaimustunult, kuid siiski – isegi Suurbriitannias ja Poolas, kus avalik arvamus on Liidu suhtes kõige vaenulikum. EL-i aastapäeva eelõhtul möönis isegi Charles Moore Liidu-vastaselt häälestatud *Daily Telegraphist*: “Liituda soovijate saba on alati olnud pikem kui nende hulk, kes kindlalt on otsustanud välja jääda. Mis puudutab lahkuda soovijate saba, siis seda ei ole olemaski.”

Tulevase Euroopa Liidu tegelik algusaasta ei olnud siiski 1957. Tõeliseks alguseks oli 1951. aasta aprillis sõlmitud Pariisi leping, millega Lääne-Saksamaa, Belgia, Holland, Luxembourg, Itaalia ja Prantsusmaa – viimase initsiatiivil – oma sõjatööstused ühise juhtimise alla koondasid. Eesmärgiks oli muuta rahu Euroopas püsivaks. Kui Prantsuse ametnik Jean Monnet andis Saksamaa kantslerile Konrad Adenauerile edasi prantslaste ettepaneku söe- ja teraseühenduse moodustamiseks, vastas Adenauer: “Kakskümmend viis aastat olen ma sedalaadi ettepanekut oodanud... Saksamaa teab, et tema saatus on seotud Lääne-Euroopa kui tervikuga.”

Kaks aastat varem, 1949. aasta aprillis, oli samal eesmärgil moodustatud NATO, mis sidus Ameerika Ühendriigid ja Kanada Lääne-Euroopa demokraatlike riikidega vastastikust kaitset tagavaks sõjaliseks alliansiks. Need kaks institutsiooni osutusid määratult edukamaks, kui enamik inimesi toona oleks osanud ettegi kujutada. Aastaks 1990 oli Nõukogude Liit vajunud ajalukku, Varssavi pakti riigid olid vabad. Kuidas sellega hakkama saadi?

Põhiliselt sai sellega hakkama Euroopa Liit. NATO, nagu osutus, oli olnud vajalik ettevaatusabinõu – 1949. aastal olnuks hullumeelsus mitte arvestada Nõukogude agressiooni võimalikkust. Kuid see, mida me praegu antud perioodist teame, lubab arvata, et Nõukogude laadvik ei võtnud kordagi tõsiselt kaalumisele sihiteadlikku rünnakut Lääne vastu. Nõukogude süsteemi hävitas tema moraalne, aga ka poliitiline ja majanduslik allakäik ja langus. Poliitiliselt ja rahvusvaheliselt diskrediteeris selle Lääne-Euroopa muundumine Euroopa Liiduks.

Kommunistliku Partei liidrid tõrkusid pikka aega seda tunnistamast, isegi veel pärast 1956. aasta sündmusi Poolas ja Ungaris ning “Praha kevade” allasurumist 1968. aastal. Veel 1984. aasta juunis tunnistas ametlikul jutuajamisel mulle üks noor Ida-Saksamaa parteifunktsionäär, kes oli mõnevõrra alkoholi pruukinud, et teab küll, et Saksa Demokraatlikus Vabariigis on paljud asjad kehvasti, ent ehkki ta on käinud nii Lääne-Saksamaal kui ka Ühendriikides, eelistab ta oma lapsi kasvata SDV-s, kus valitseb humanistlik eetika, mitte aga Lääne-Saksamaal ega Ühendriikides, kus väärtused on läbi ja



lõhki materialistlikud. Ma küsisin, miks ta toob võrdluse just nende konkreetsete riikidega, andes mõista, et SDV võiks võtta eeskujuna ka Taanist, Hollandist või Rootsist. Ta hüüatas: “Aga need riigid on ju veel mahajäänud kui meie!”

Nõukogude Liidu lüüasaamise eest külmas sõjas langeb Euroopa Liidule suurem vastutuskoores kui ühelegi teisele üksiktegurile. Seda võitu ei saavutanud mitte Ameerika relvad, ükskõik kui vajalikud need ka ei olnud nii NSV Liidu heidutamiseks kui ka lõplikule äratundmisele jõudmiseks, et Ühendriikide relvastuskuulustega võistelda on võimatu.

Lõpuks osutus oluliseks ikkagi moraalne võistlus, või vähemalt nii usun mina. Mihhail Gorbatšov sai Nõukogude Liidu Kommunistliku Partei peasekretäriks 1985. aastal. Varsti pärast seda algas “glasnost” – tõerääkimine, ja “perestroika” – ümberkorraldus. Gorbatšov uskus, et Nõukogude Liidu reformimist võiks alustada selle kujundamisest ühiskonnaks, kus seaduste võim kehtib. Olemasolevat, nime poolest demokraatlikku valitsus- ja administratiivõigust oli alati eiratud, sest tegelikult valitses riigiga paralleelne Kommunistliku Partei struktuur nii riiki kui ka ühiskonda täiesti omavoliliselt, salapolitsei vahendite ja vägivalla abil.

Sellest, et Gorbatšovi programm on siiras – millesse Läänes suhtuti alguses skeptiliselt – sain ma aru üsna varsti pärast muutuste algust, kui leidsin end Stockholmis avalikult poodiumilt koos ühe Nõukogude ametnikuga, kes oli veetnud palju aastaid Pariisi saatkonnas ja keda Pariisi ajakirjanikud üldiselt pidasid staažikaks KGB-laseks. Ta alustas oma kõnet sõnade-

ga: “Minu riik on sügavas moraalses kriisis...” See ei olnud KGB keel.

Nõukogude salateenistused juba teadsid, milline on Läänega võistlemise materiaalne reaalsus. Pingelõdvendus oli võimaldanud Moskva parteifunktsionääridel ja teistelgi Euroopas vabamalt ringi rännata. 1985. aasta lõpupoole kirjeldas Gorbatšov Genfis Nõukogude esinduses pidulikul lõunasöögil Ronald ja Nancy Reaganile kaht eraviisilist kolmenädalast puhkust, mille ta enne peasekretäriks saamist oli veetnud oma naise Raissaga Itaalias ja Prantsusmaal.

Gorbatšovi reformiprogrammide edu võimalusi ei pandud kunagi päriselt proovile, sest nagu teised reformistidest “revolutsionäärid” enne teda, nii ei jõudnud temagi pidada sammu sündmustega – Varssavi pakti lagunemisega ja konservatiivide riigipöördekatsega 1991. aastal, mida oskas kiiresti ära kasutada Boriss Jeltsin. Jeltsin saatis Nõukogude Liidu laiali ja käskis sellesse kuuluvate riikide liidritel haarata keskuselt enda kätte nii palju võimu, kui nad vähegi kasutada suudavad. Ometi võib olla, et nood Gorbatšovide abielupaari kaks suvepuhkust, mil nad võisid oma silmaga näha rahulikku ja progressiivset Lääne-Euroopat, andsid lõppude lõpuks tähtsama panuse külma sõja lõpetamiseks, paljastades nende pilgule võistluse, mille Nõukogude süsteem oli juba kaotanud ja millel ei olnud midagi pistmist võidurelvastumisega.

Venus võitis külma sõja Euroopas. Jääb ainult küsida, mis on juhtunud Marsiga?

Inglise keelest tõlkinud Triinu Pakk-Allmann



JAN-WERNER MÜLLER

Kas “mõtlemispaus” ilma mõteteta?

Juba 2005. aastal märkis Luxembourg'i peaminister Jean-Claude Juncker ametliku mõtlemispausi kohta, mille EL oli välja kuulutanud pärast seda, kui Prantsuse ja Hollandi valijad konstitutsioonile “ei” ütlesid: “Ma näen küll pausi, aga mitte kuigi palju mõtlemist.” See olukord ei ole tänini kuigivõrd muutunud. 2006. aasta keskpaiku pikendasid Euroopa poliitilised liidrid mõtlemisega veel aasta võrra, uusi põhjanevaid visioone ei ole nad aga Euroopa kodanikele pakkunud, ehkki Juncker oli kurnud – paatosega, mis pole EL-iga seotud retoorikas just ebatavaline – et kodanikud ei “armasta” enam oma Liitu ja et EL ei ärata neis enam “unistusi”. Samal ajal ei paista Euroopa eliit soovivat pühenduda ka tahtlikult visioonivabale pragmatismile, mis teoreetiliselt oleks üks võimalus edasiliikumiseks. Kuidas siis tuleks kujutleda seda Euroopa “uut alust”, millele Angela Merkel viitas oma esimeses Euroopa-poliitikale pühendatud kõnes Saksamaa Liidunõukogus?

Kas selle pausi näiv mõttelagedus on seotud ka asjaoluga, et akadeemilised diskussioonid Euroopa-kontseptsioonide teemal on jõudnud ummikusse ega suuda seetõttu pakkuda ei kodanikele ega poliitikutele värsket mõtlemisainet? Mitte tingimata. Teoreetiliselt on olemas kolm põhilist omavahel võistlevat nägemust EL-

ist, mille kilde imbub aeg-ajalt isegi poliitilistesse vaidlustesse, moodustamata siiski iga kord järjekindlat tervikut. Seega oleks vaeva väärt mõningad nende visioonide plussid ja miinused läbi vaielda.

Esiteks leidub ikka veel üksikuid EL-i kui tulevase “rahvusriikidest koosneva riigi” eestkõnelejaid. Need eestkõnelejad, keda mõnevõrra ebatäpselt nimetatakse föderalistideks, on alati pidanud konstitutsiooni olemuslikult tähtsaks sammuks teel föderaalset Euroopa riigi poole. Niisuguse föderaalriigi vajadust võib õigustada mitmeti: teadlikult eetilistel alustel, väites, et klassikalise rahvusriigi sõjakas minevik on selle moraalset substantsi põhjalikult kompromiteerinud; või ka praktilise preventiivse vahendina konfliktialtide rahvusriikide ohjeshoidmiseks.

Ent Euroopa Liitriiki saab õigustada ka täiesti teistsuguselt, mõneti isegi vastandlikult positsioonilt. Näiteks Briti politoloog Glyn Morgan on oma paljuvaieldud raamatus “Euroopa üliiriigi idee” püüdnud demonstreerida, et jõuline üleeuroopalise julgeoleku idee nõuab ka üleeuroopalist riiki – Morgani sõnul on Euroopa eliidist lihtsalt vastutustundetu jääda rahulikult lootma oma kestva strateegilisele sõltuvusele USA-st.¹ Ja muidugi kehtib alati seegi argument, et ainult tugev EL võib päästa “euroopaliku ühiskonnamudeli”.

Viimastel aastatel on ilmnenud, et praktiliselt kõigis Euroopa riikides lihtsalt puudub see enamus, kellele oleks meele

Jan-Werner Müller, Denkpause ohne Gedanken? *IWM Post* 94, sügis 2006, ja Eurozine (www.eurozine.com). © Jan-Werner Müller.

¹ G. Morgan, *The Idea of a European Superstate*. Princeton 2005.



järele Euroopa föderaalne riik; konstitutsiooniteemalised vaidlused on selle – vastupidiselt paljude eurofiilide ootustele – enam kui selgeks teinud. Niisugune skeptitsism on mõistagi tärnanud asjaolust, et paljud föderalistlikud argumendid paistavad lähemal vaatlusel üpris kahtlased: näiteks ei ole olemas mingit üht ja ainukest euroopalikku ühiskonnamudelit. Erinevused näiteks Skandinaavia riikide, Vahemeremaade ja Iirimaa või Suurbritannia taoliste “Atlandi-äärsete liberaalsete riikide” vahel on mõnes osas märksa suuremad kui erinevus Euroopa kui terviku ja USA vahel.

Teisalt on viimastel aastatel teadliku alternatiivina föderaalriigi unelmale hakanud maad võtma niisugune nägemus Euroopast, mida võiks nimetada “rahvusüleseks multikulturalismiks”. See perspektiiv taotleb niisugust Liitu, mille ülesanne seisneks eeskätt mitmekesisuse ja erinevuste tunnustamises ja säilitamises. Selle asemel et püüelda klassikalise homogeense riigi poole, püüaks säärane Euroopa saada “erinevuste ühenduseks”, omamoodi “Teise riigiks”, kui tsiteerida mõjukat õigusteadlast Joseph Weilerit. Siin saab Euroopa tähtsaimaks vooruseks sallivus; seda, et liit on föderaalse õigusega, kuid ilma föderaalsete riigita üksus, ei peeta enam nõrkuseks, vaid pigem osaks üleeuroopalisest moraalsest “ümberkasvatusest” või isegi emantsipeerumiseks eurooplaste varasemast rahvuslikust identiteedist. Weileri järgi kutsutakse eurooplasi üles EL-ile kuuletuma, kuid keegi ei saa neid selleks sundida, sest EL-il kui niisugusel puuduvad survevahendid oma kodanike sundimiseks. Ent “Euroopa rahvaste nimel”

vastuvõetud seadustele kuuletumine saab vahendiks, mille abil saab “natsionalisti meie sees” pidevalt ohjes hoida ja sallivust harjutada. Nagu Euroopa föderaalriigi pooldajad, nii näevad sellegi nägemuse toetajad Euroopas lõpuks kõlbelise kasvatuse vahendit – ainult mitte päris nii silmatorkavalt.

Väärrib rõhutamist, et mitte mingil juhul ei taha sedalaadi rahvusülese multikulturalismi pooldajad Liidu kujundamist föderaalseteks demokraatiaks. Pigem kujutlevad nad mingisugust niinimetatud “demoi-kraatiat”, mis ei tähenda mitte ühe rahva ehk ühe “deemose”, vaid pigem sellist rahvaste – ehk “demoi” – võimu, kus rahvad teadlikult kinnitavad ja soovivad säilitada oma erinevusi. Selles nägemuses on palju säärast, mis mõjub ahvatlevalt. Tekib ainult küsimus, kui usaldusväärsed on Euroopa liidrid sedalaadi rahvusülese multikulturalismi propageerides, kui nad samal ajal kodus naiivse “multikulturalismi” oletatavaid illusioone rõhukalt tõrjuvad, nagu seda kuuleb praeguseks juba peaaegu kõigi riikide tavalises poliitilises retoorikas. Kas vastastikuse tunnustamise põhimõtet on võimalik meelevaldselt suruda üksnes teatavate poliitikalõikude või -tasandite raamesse?

Ja edasi tahaks küsida, kas ei ole õilis jutt “Euroopa võitlusest tunnustuse eest” pelgalt suitsukatteks faktile, et sellest “tunnustamisest” kõneldes peetakse eeskätt silmas läbinisti proosaliste rahvuslike korralduste ja normide tunnustamist? Kahtlemata oleksid prantslased tunnustanud seda nüüdseks juba kõnekäänuliseks muutunud “Poola torumeest” ühes kõige tema kultuurilise eripäraga – oleks ta vaid kodus

AKEN 183



püsinud, selle asemel et pürgida Pariisi bideesid parandama. See ongi peamine põhjus, miks sallivust ning Euroopat kui teekonda ja “igavest saamist” puudutav retoorika Euroopa juhtide suus nii võlsilt kõlab. Juba enne 2005. aasta referendumit kirjutasid Dominique de Villepin ja Jorge Semprún raamatus “Euroopa inimesest”, et Euroopa olemust võib kirjeldada kui “oma teed käivat unelmat”, *un rêve qui voyage*². Nii briljantsed fraasid kõlavad kahtlemata pilkena nende kõrvas, kes ei pea Euroopat neoliberaalseks, töökohti hävitavaks bürokraatiamasinaks.

Rahvusülese multikultuuralse Euroopa peamine eeskuju on Kanada – isegi kui selle vaate pooldajad alati asja nii ei esita. Kanada on ainuke riik, mis on ühekorraga nii sisserändajate maa, paljurahvuseline poliitiline lapitekk kui ka riik, mille konstitutsiooni on sisse kirjutatud multikulturalismi printsiip. Kui asja seega vaadata vaikumisi kanadalikust perspektiivist, siis ei ole konstitutsioonilepingu esialgne läbikukkumine mingi tragöödia. Kanadalased on enam kui kaks aastakümnet pingutanud mingi konstitutsioonilise “kokkuleppe” saavutamise nimel – siiani tulutult. Tulemusest tähtsam on aga asjaolu, et see protsess – või vestlus, nagu seda tihti nimetatakse – üha kestab; see annab võimaluse tõmmata kaasa uusi hääli, arutelu süvendada ja laiendada. Pole ime, et kanadalased selle lõputu konstitutsioonilise vestluse kohta ütlevad “see me olemegi” – otsekui oleks riigist saanud gadameriaanide rahvus.

Kolmas nägemus Euroopast ei ole tegelikult midagi muud kui olemasoleva Brüsseli bürokraatia õigustus, mis viib mõtted tagasi Helmut Schmidt kuulsale märkuse juurde, et see, kellel on nägemusi, peab arsti juurde minema. Sellest tehnokraatlikust vaatenurgast täidab Brüssel tänapäeval samalaadseid funktsioone, nagu rahvusriigid neid delegeerivad mittevõlitlevatele institutsioonidele – klassikaliseks näiteks on keskpangad (ehkki paljude tehnokraatliku perspektiivi propageerijate meelest on Euroopa Keskpank tegelikult juba liiga sõltumatuks muutunud: isegi Saksa föderaalpangal ei olnud nii ulatuslikku manööverdamisruumi).

Teisalt, kinnitavad tehnokraadid, jäävad kodanike jaoks kõige olulisemad poliitika valdkonnad – eeskätt sotsiaalpoliitika ja haridus – liikmesriikide kontrolli alla. Sellest perspektiivist vaadates ei ole Brüssel niisiis mitte aeglaselt kujunev valitsus, vaid pigem kobar reguleerivaid agentuure, ja seda tihti Euroopa tarbijate hüvanguks, kes varsti ei pea näiteks enam maksma oma mobiiltelefonide üle mõistuse käivaid *roaming*-tasusid. Need agentuurid omakorda on osa riiklike ja rahvusülestest kontrollimehhanismide süsteemist, mis võivad tõkestada kõikvõimalike despootlike tendentside teket Brüsselis. Niisiis on nuri nad Liidu oletatava demokraatiadefitsiidi üle tehnokraatide meelest parimal juhul fõljetoniaine, halvimal juhul aga väikeste Madisonideks pürgijate kunstlikult elushoitavad debatil, et Brüsselist ikka edaspidigi voolaks raha “Euroopa demokraa-

² D de Villepin ja J. Semprún, *L'Homme Européen*. Pariis 2005.



tia” teemalisteks uuringuteks.

Nende kolme Euroopa-nägemuse üle vaidlemiseks on piisavalt põhjust – kindlasti ei ole ükski neist ei Euroopa Liidu tänase olukorra ega tema võimaliku tuleviku osas jäägitult eksiteel. Föderaalne riik on kauge nägemus, kuid poliitilistes kõnedes seatakse seda jätkuvalt eesmärgiks, nagu oleks mingi teistsugune lõpptulemus täiesti mõeldamatu; tehnokraadid omalt poolt leiavad iga päevaga üha uut kinnitust oma usule, et legitiimsuse oletatav kriis ei olegi tegelikult kriis, sest EL elab ja toimib silmanähtavalt edasi. Samal ajal võidavad “demoi-kraadid” endale üha enam poolehoidjaid ülikoolides – mitte viimases järjekorras vahest just seetõttu, et normatiivselt kipuvad nad õigustama *status quod*, jättes samal ajal tuleviku tarbeks avatuks peaaegu kõik võimalused.

Ent selge on seegi, et debatt Euroopa tuleviku üle peab jõudma kaugemale lihtlabasest küsimusest: “Kui palju Euroopat me õieti tahame?” Esiteks tuleb täpsemalt määratleda selged kriteeriumid, mille abil mitmesuguseid Euro-visioone mõõta – ehkki mitte kõik kriteeriumid ei ole omavahel lepitatavad ega isegi mitte ühismõeldulised. Selles osas põrkuvad need, kes

soovivad mõttepausi tõesti järelemõtlemiseks kasutada, märksa sügavamale küsimusele: kas on olemas mingit üksmeelselt või vähemalt enamuse poolt tunnustatavat üleeuroopalikku poliitilist mõtet? Kui vastus peaks eitav olema, siis võiks põhimõttekindel pühendumine pragmatismile ja Liidule kui omamoodi rahvaste ühendusele olla praegu kõige ausam alternatiiv suuresõnalistele nägemustele. Klassikalist hai- ehk jalgrattaargumenti – et EL peab pidevalt edasi liikuma, et mitte surra või ümber kukkuda, ja vajab seetõttu ikka uusi suuri projekte silmapiiril – ei anna empiirilisel tõendada: praegune paus võib föderaliste küll nõrritada, ent näitab ka, et paigalseisev EL ei pruugi tingimata kohe hingusele minna. On ülimalt tõenäoline, et Brüsseli eliit ei taha seda fakti alguses tunnistada – nende retoorika kõigub jätkuvalt viimsepäeva-stsenaariumi ja sama laadi euro-suhtekorralduse vahet, mis oli levinud juba ammu enne referendumeid ja mis tegeleb alati ainult sellega, kuidas Euroopa end kõige paremini “müüa” saaks.

Saksa keelest tõlkinud Triinu Pakk-Allmann



VAATENURK

MART VELSKER

Raamatu näol ei ole tegu mingi kontseptualistliku kamarajuraga

ANTI SAAR. KUIDAS SA ÄRA LÄKSID JA MINA MAHA JÄIN. Eesti Keele Sihtasutus, Tallinn, 2006. 152 lk. Hind 146 kr.

“Kuidas sa ära läksid ja mina maha jäin” on minu jaoks pärisraamat, osutusin olema selle pärislugeja. Ma ei ole sellega õelnud, et Anti Saar on minu ideaalkirjanik või mina tema ideaallugeja. Ma pole kindlasti mitte implitsiitne lugeja, kelle kirjanik on monteerinud teksti sisse – kui säherdune olend üldse käesoleval juhul eksisteerib, kui ta mahub kirjaniku ja keele vahele, kui tal pole seal liiga kitsas. Aga see kõik ei välista ju ülilähedast kontakti raamatuga, kui kuskil on kitsas, siis ongi olemine tihkem. Ja teadagi ootan huviga Saare järgmist raamatut, seda enam et maitseproov (*Vikerkaar* 2007, nr 3) lubab midagi erinevat.

Mida kogu see jutt võiks tähendada, vajab selgitamist, mis aga ei saa siinkohal tuua lõplikku selginemist, sest kirjeldan poolintuitiivset tunnet. Sellist tunnet on ka varem olnud, aga aasta-aastalt harvemini, nii on põhjust olla tänulik ei-tea-millele või -kellele, et see üldse veel peale tuleb. Paistab, et “päris”-tunde tulemist soodustavad kaks asja: esiteks – miski kõnetab mind isiklikult; teiseks – tunnen, et tekstis

on kõik väga täpne, et seda ei saa muuta – isegi kui muutmine “tegelikult” oleks võimalik. See täpsus oleks nagu samasugune lähedus keelega, mis Saarel selleski raamatus keelele tuleb: “Kusagil meie koreda ühiskeele tundlikul limaskestl on lünk, kus sõnad saavad korraga lõhna ja maitse ja värvi; kus lausuja, kuulja või lugeja satub hoobilt lühiühendusse sõnade tähendustega ... Tuleb välja, et häälikute reastumine sõnadeks on aset leidnud ainu võimalikul moel ja kõrgema suva järgi. Igasugune juhuslikkus näib korraga võimatu” (lk 49). Saar rõhutab häälikute kõla ja objekti vältimatut ühtelangemist, mina võibolla mingit muud paratamatust, mis ei lase objekti enam lausumisest välja – aga ma arvan, et räägime ikkagi sarnastest asjadest.

Lood on segased ka isiklikkusega, kuigi sedagi võin ma täpipealt tajuda – segadus pole tunde või teose ebatäpsus, vaid ikka tõlgendava keelepruugi nõtrus. Minust see raamat ei räägi, mina pole kirjanikku seni tänaval teretanud. Kuigi võibolla neist tänavatest ja mitteteretamistest asi ikkagi hargnema hakkab. Me oleme Tartus korduvalt kohtunud, me tunneme teineteist nägupidi, aga sellel tundmisel pole piisaval määral seltskondlikku katet, seepärast teeme nii, et äratundmist nagu poleks. Ma ei taha aga siin rääkida selle mittetundva tundmise elulistest tagamaadest, Tartu-suures linnas on selline situatsioon tavaline – ja selle raamatu puhul on isiklik-



kusel kindlasti geograafiline tähendus, geograafilised koordinaadid (jah, ka laius- ja pikkuskraadidena, rohkem aga ikka tänavavõrguna) on kirjutatud nii sellesse teksti kui minu pähe. Minu ja raamatu maastikud kattuvad küll vaid osaliselt, kuid see loobki vabastava lõtku äratundmise ja võõruse vahel. Raamatu-Tartu on peamiselt Karlova, see algab kuskilt jõe lähedalt (aga jõgi pole siiski eriti näha), põrkab Kuu tänavat pidi Kesk tänavale (aga Kuu on tupik ning “kinni ehitatud” on ka Kesk) ja jõuab lõpuks uue kaubamaja pöördukseni. Vahepeal on tehtud ka hüpeid mujale Tartu parkidesse ja uulitsatele, kuid need on ikkagi haagid ega kuulu ju-tuveeretuse südamikku. Kõige vähem on raamatus alasid, mis jäävad teisele poole jõge, see on võõras ja ohtlik maa. Ülejõe pargis juhtub midagi kriminaalset (lk 127), Ihaste lõhnab mõõduka jõukuse ja stressi järele ning “Anne 2. mikrorajoon eritab teinekord öösiti kuritöö lõhna” (lk 15). Kuski selle mikrorajooni tagumisel serval olen praegu mina ja kirjutan seda arvustust, vormistan öö hakul oma kuritöö ja kontrollin lõpuks tsitaadid üle. Aga ma tean siiski Karlovast midagi, olen minagi aastate eest kotid maha pannud Lootuse tänaval.

Teeks nüüd katse end mälestustest kor-rakski lahti kiskuda, püüda midagi “objek-tiveerida”, kuigi kirjaniku vaatepunktilt on see mõttetu üritus. Aga ikkagi: raamatus “Kuidas sa ära läksid ja mina maha jäin” on kohaga seotud tähendused olulised. Ruumipoeetika rullib end lahti niimoodi, et poeetika kahvatub ning ruum avaneb ise: eriti Tartu ja Pariis, sinna vahele on kiilutud Emajõe kolhoosi territoorium.

Selles näiliselt ebaselges, kuid ometi nii täpses raamatus saaks tegevuse kanda kaardile, üks oluline liikumisskeem on ka raamatusse joonistatud (lk 42). Asi on aga täpne ka sõnades, tänavanimed on kirjas, marsruute kirjeldatakse arusaadavalt, kui sellesse kõigesse tuleb ka mõni häire, siis tundub, et seegi võib olla sellisena täpi-pealt õige. See, et ma ei leidnud Pariisist Beaumarchais’ bulvarilt Fred Perry kohvi-kut, võib olla minu viga, sest ma pole seal kunagi käinud. Aga see võib olla ka kir-janiku, teksti ja lugejate ühine “viga”, sest “Sina oled kohviku sees ja kohvik sinu ümber ja teie olete üks ruum” (lk 62). Või kelle “viga” peaks olema see, et Lõuna-Eesti Koortekeskuse aadressi (Kalevi 75) asemel on tekstis Salemi kiriku aadress (Kalevi 76; lk 124)? Räägitagu, mis iganes, usun, et need nihked, tühikud ja kadumi-sed on täpsuse tööriistad. On olemas sel-list täpsust, kus kirikust saab koortekes-kus, Pariisist saab Tartu, kohvikust nimega Polidor saab Polidar, sõnast “oddy” saab “odity”, millest omakorda saab “odüs-seia”, laulja David Bowie muutub astro-naut David Bowmaniks, kes omakorda kehastub kosmoseodüsseias major Tomiks, kes omakorda saab proosanarra-tiivi “minaks”, kes kannab nime Anti Saar.

Kirjanik Saar kirjutab paigal-olu kirjan-dust, mis on ka metakirjandus, uss, kes õgib oma saba. Metalisusest, erakorralis-test lausetest, teoretiseerivast mõtlemis-sundusest pidanuks alustamagi, see annab iseloomuliku valguse kogu tekstile – täna-vatest võib jooksuga üle lugeda, aga me-tasse takerdub igaüks, nii tänulik, tänama-tu, tänavune kui ka tänavlik lugeja. Olek-

VAATENURK 187



singi alustanud sellest, kui isiklikkus poleks oma ruumilise laiutamisega ette jõudnud. Aga kas isiklikkus on antud juhul seotud ainult linnaruumiga ja mitte näiteks keeleroomiga? Kas mul “isiklikult” pole erilist nõrkust metakirjanduse vastu? Siiski mitte, hoolimata sellest et mõnedki mu varasemad lugemisehmatused, mõnedki eesti-keelde-keerdumised (Madis Kõiv, Jaan Undusk) on olnud mõneti samalaadse iseloomuga. Metakirjanduslik pädevus võib anda tunnistust, et kirjanikul on silma keele peale (silm keele peal?), kuid meta-hoiak iseenesest ei paista mulle mingi iseväärtusena. See võib olla tüütugi juhtudel, kui tähistamismäng kisub end maast lahti ja upub enesepeegelduste sügavikku. Aga Saare raamatus seda pole, ta on maas kinni, näpuga kaardis. Kriitik Piret Põldver arvab, et Saare raamatut “oleks küll sulaselge ülekohus” pidada hämuajamiseks (*Eesti Päevaleht*, 12.01.2007). Sulatõsi, seda ütleb ka raamatu esitlust reklaaminud afišš, kust laenasin oma arvustuse pealkirja ja mida kasutab ka Põldver. Raamat ei ole kontseptualistlik kama-rajura, mitte sugugi.

Kirjutamisviisi teoreetiliste tagamaade avamine kõlaks *Eesti Ekspressi* stiilis nii: intellektuaalide salaseltsides on kultustoseks saanud Anti Saare bakalaureusetöö, seda levitatakse hämarates kohvikusoppides vaikselt sosistades, ühelt diilerilt sain minagi pdf-faili (“Tähesadu. Preikonoograafilise intuitsiooni võimalikkus”, 9,68 megabaiti, 307 lehekülge, Tartu, 2005), vahendaja nimi jääb arusaadavatel põhjustel saladuseks. Aga *Eesti Ekspress* vaikib Anti Saare saladusest ning lõpetegu klišeemän-

gitsus siis sellega. Tekib põhjendatud ahvatlus võtta tähesajust pajatav bakalaureusetöö selleks metatekstiks, mis seletaks proosaraamatu ambitsioone olla metatekst. Nii ma siiski ei tee, sest ma pole selle bakalaureusetöö pärislugeja, pole päris minu liikumisviis see peadpööriv libisemine, Derrida pikalt ees ning Deleuze ja Guattari kuklasse hingamas. Kuigi ma põnevusjudinat kõhus võin isegi tunda, kuigi ma näen kahe töö ilmset paralleelsust ja imetlen siiralt Tartu Ülikooli semiootika osakonna tollase bakalaureandi ja nüüdse doktorandi pöörasust ja täpsust suurürituses, mis ignoreerib (ikka tugevama õigusega) suurt osa akadeemilise töö kirjutamise nõuetest. Ma olen valmis siit varastama mõttekäike, nimesid, sõnu (homonüümia, intuitsioon, iha, sulatõsi, Undusk, valgumine, valgus), kuid ma panen neid kokku erinevalt (või ikkagi erinevalt?). Aga mis veel olulisem: ma arvan, et raamatu isolemine võiks vastasel korral jääda varju, võiks hakata tunduma, et tegemist on teoreetiliste spekulatsioonide juurde käiva ilukirjandusliku abivahendiga. Mida ta pole.

Mis ta siis on? *Vikerkaares* ilmus ligemale pool aastat enne raamatut üks tükk Anti Saare teksti, mida nimetati “katkendiks romaanist” (2006, nr 6). Kriitik Greta Tamošiunaite ütleb, et Saare teos on nii lühijuttude kogu kui ka romaan (*Värske Rõhk* 2007, nr 9). Sulatõsi, teos on nii seda kui teist. Tänapäeva lugeja on žanrilise ambivalentsiga nii harjunud, et asja üle pikalt arutama nagu ei peakski. Aga ei saa praegu ka arutamata jätta, sest ühtelangelmise ja erinevuse üheaegsus on siin võibolla keskmisest tähtsam, võibolla



peegeldub siin kogu eksistentsi üks- ja lahusolu. Raamatus on värsivormiline eessõna ja kolm juttu: “Lünk Karlova kohal”, “Kuidas sa ära läksid ja mina maha jäin” ning “Kosmoseodüsseia”. Kõigil kolmel on eraldiseisev kese, kahes esimeses on see rohkem narratiivi moodi, kolmandas nagu vähem, sest räägitakse ootamisest, võimalusest jääda talvel ellu, vähem lehekülgi on antud sündmusele. Aga seda tähtsamaks millegi-kellegi sündimine saab, seda selgemini ta kinnikülmanud ootuse taustal välja tuleb.

Romaani peaks miski koos hoidma, peaks siis saama žanrimääratlusele juurde kleepida midagi sellist, mis ei lase enam viimaselgi leheküljel lahti. Liitsõnadeks kokku panna on siin üht-teist võimalik, on ehk eelnevast jutust juba arugi saada, et see on metaromaan. Siin räägitakse kirjutamisest, Kohila kladest, pastakast, see on tekst, mille eneseidentsus sünnib kirjutamisprotsessis, see on kirjutamine, mis muutub eluks endaks. See on ka ruumiroomaan. Mitte ainult tekst, mis räägib liikumisest linnatänavatel, vaid ka tekst, kus “Linn tulvab me ihudesse kõikidest pooridest” (lk 70), tekst, kus kirjutamine otsib endale kohta, otsib nagu enesele vasturääkivaltki püsivat aset. Igaveses valgumises ja pöörllemises on maailma keskpunkt, sellel on ruumilised ekvivalendid kuskil Karlovas, Pariisi 4. ja 15. linnajaos, on Tartu kaubamaja pöördukes: “Ma kõndisin ümber mõistuspärase maailma telje. Kõndisin ümber ukse südamikule – ainsama elu, ukse ainukese hinge, mis pealtnäha õõnsa postina paigal seistes hingas ja liikus iseeneses, märkamatus puhtas ajas; ootuse, sündimise ja kadumise ajas; töötas

tegijata, töötas tegutsemiseta” (lk 140).

Kirjandussõprade rõõmuks peab tunnistama, et Saare raamat on ka hingeminev armastusromaan, kus öeldakse: “ma armastan sind, sest sa oled elu.” Jätan ütle mata leheküljenumbri, kust tsitaat pärit, selleni peab kirjanik end ise kirjutama ja lugeja lugema. Aga asju, mis raamatu kolme osa seovad, on siin veel. Seni on tähtsamaist nimetamata aken, milleta ei saa end kirjutatuks kirjutada ükski raamatu lugudest, aknata ei pääse pilk läbi maailma tähendust varjavatest takistustest. Need tähendused ei püsi paigal, mina jällegi olen liiga püsima, et kõikidest neist akendest siin üksipulgi kirjutada. Aga tähele võiks ju ikkagi panna, et aken on vaatamiseks (välja ja sisse), see on teatri lava, pilt ja ka pilti piirav raam. Kui Saar võtab kirjeldada Gustave Caillebotte'i maali, siis ikka selle, kus noormees seisab avatud aknal. Maailma kogemine pildina pole raamatus ainuke võimalus (kuidas saaks, raamat on täis sõnu, isegi Andres Rõhu kaanekujunduses on sõnu, kuid pildilisus on siiski üks olulisemaid, sellele toetub nii belletristika kui kartograafia. Noormehega aknal on seal Caillebotte'iga seotud tekstikohas tõsisemad lood, vaatamine jõuab kirjutamisse, üks mina vaatab aknast, teine vaatab vaatajat ja kirjeldab nähtut sõnadega: “Iseenese selja taga istuksin laua ääres, pastakas peos” (lk 31). Sellist enese selja taga vaatamist tuleb raamatus veelgi ette, kuigi akent siis pole (lk 65), igasuguseid muid vaatamisi (külje pealt ja kuidas iganes) ei jõua siin üles lugedagi, aga neid tekstikohti peaks lugeja siis ikkagi hoolega vaatama.

Raamatu üks võtmelise tähendusega

VAATENURK 189



pilte on jalgratturist, keda nähakse “Kosmoseodüsseias” välkvalgusel ja aknast. Jalgratturit nähakse aga ka mujal. “Lünk Karlova kohal” kirjeldab ratturit samamoodi, nagu kirjeldatakse teda ka hiljem, sõitja on tardunud üleloomulikult selgeks ja liikumatuks pildiks, vaataja vaatab ratturit ja iseenast: “Seal näen ma ennast seisvat ... sadulas istuja on põlve sirgu lasknud, ta on liikumatu, täiesti tardunud asendis. Tema inertne kuju möödub minust küll, aga iialgi täielikult ei möödu ... need pildid nõuavad pikka säritusaega, see-eest on aga kujutis haruldaselt selge” (lk 17–18).

Vaataja vaatamine on väikestviisi meta-kirjandusliku hoiaku eeldus. Mis sellise hoiaku kandjate seas Saart eristab, tõeliselt nähtavaks teeb? Ma arvan, et teda eristab täpsus kõige selle kirjapanemisel, täpsus, millest olen rääkinud, aga kavatsengi rääkima jääda, sest usun sellesse mingis veidras hardumuses ja usun ka, et seda täpsust tuleb selles keeles harva ette. Aga midagi enduvat on siin veel. Saart eristab paljude meta-meeste müttamistest see jalgrattur, õigemini siis jalgratturi nägemise ja kirjeldamise viis. Pilt inimesest jalgrattal pole kogemuslikus plaanis midagi, mis oleks lihtsurelikule kättesaamatu, ilmselt on väga paljud tajunud välguvalgusel mingi liikumise üleloomuliku selgust, kõikehõlmavust ja täieliselt peatatud paigal-olu. Aga on vähe kirjanikke, kes on sellisel viisil paiganud oma teksti täis piltidega, kus liikumine seisab ja ainus liikuja on aeg. Või siis vastupidi: keegi liigub, aga aeg seisab, on päevahari. Minu lihtsa-meelsele pilgule pakub see jalgratturi-pilt kahte toredat asja. Ühelt poolt nimetatud tasakaal. Saar kirjutab aja ja ruumi suhetest ja kirjutab ebalooslikult tasakaalust: rattur

püsib kahel rattal, “arvutuse nullkraadi” suhe on üks – “kahe jagu” on üks ja see on vaikus. Kõigele sellele on mõeldud ja seda mõtlemist ei võta tagasi mitte ka see, kui absoluutne tasakaal pole võimalik, kui pastakas ei püsi püsti: “Tõstsin tera peale seisma – ei jäänud. Kuulutan kirjutuse nullkraadil võimatuks” (lk 81). Teiselt poolt paistab olulisena, kuidas kõik tuleb korraga meelde, kõike nähakse täielises selguses, keele-eel-susesse küünitavate algolekute absoluutsus laseb kõike mõista ühes väikeses kontsentreeritud hetkes. Meeldetule(ta)misestki kõneleb see raamat ja see tulemise-minemiste värk tehakse klaariks kohe alguses: “Õigem olekski ütelda, et telefoninumber läheb *keelest*, kogemus – see läheb *meelest*” (lk 11).

Metakirjanikuna on Saar valgumise ja libisemise kuulutaja, mina tahaksin teda heameelega paljastada püsivuse, paigal-olu kirjanikuna. See ei ole kerge, Saar räägib kõik argumendid pea peale ja asjad liikuma, kui see talle vaid tarvilik peaks olema (minema kihutab jalgratturgi, see see õige meeldetulemine ehk ongi). Aga tehtagu veel üks väike katse, lastes vaksa võrra edasi liikuda tsitaadil, mida alustasin arvustuse alguses. Saar kirjutab: “Tuleb välja, et häälikute reastumine sõnadeks on aset leidnud ainuvõimalikul moel ja kõrgema suva järgi. Igasugune juhuslikkus näib korraga võimaliku ning välistab omakorda kergekäelise suhtumise näiteks homonüümiasse – keelab uskumast, et üks sõna võinuks *kogemata sattuda* esindama mitut asja korraga. “Looja karja minek” peab tähendama, et *minnaksegi looja* (et “eluõhtu” nimetab olukorda hoopis otsemini kui mõni muu metafoor); looja hoolde kukutakse õhtupäi-



kese kombel üle maailma serva, et peagi tiiruga tagasi olla ja ilmarahva rõõmuks särada” (lk 49). Kas kuulsid, armas lugeja! Kogemata ei juhtu midagi, juhuslikkus on võimatu, kõik on hirmtäpne. Kirjutus “homonüümilises võttes” kisuks meid nagu libedale teele, kus me ei tea ette ennustada, kuhu me satume, kuhu suunas lingutatakse meid järgmises lauses. Aga asja veidi kõrgemalt vaatepunktilt kaedes võib siiski selguda, et juhuslikkus on võimatu, on hetki, mida ei saa relativeerida. Ja veel veidi kõrgemale tõustes võib selguda, et oleme sattunud kogu maailma algsesse üksiolemisse, millesse kindlasti kuulub ka lühiühendus keelega. Mina ütlesin, et jõuame eksistent-si endaksolemise viimasesse ringi, totaalsesse isomorfsusesse, Saar küllap keelaks mind seda öelda (homonüümia ja isomorfus pole sama asi), kuid mida ta ikka nii väga keelata saab, ega ma teksti monteeritud ole. Ja nimetagu retsensent, kuidas ta seda nimetab, kirjanik on oma raamatus oleku ikkagi väga täpselt kirja pannud. Mitmesuguseidki olekuid, kuid nende hulgas midagi sellist, kus kõik narratiivijupid ühte langevad, saavad üheks looks, Anti Saare romaaniks.

Illustreerin väidet arvustuse lõpetuseks ja lõpliku selguse huvides väikese näitega: “Nullkraadist irdunud, kistud vaikus on see, milles mina seisan Emajõe bulvari kaldal, paju-plaatani varjus, pastakaritv peos, ja õngitsen vastust su suust; see, milles vastuse tahan välja *lugeda* sinu huultelt, ja sina pead vastuse *nimetama* – paberil võnklevas joones, mis katkeda ei tohi. Sest selline on kistud vaikuse nõue: et üks meist oleks *lugeja* ning teine *nimetaja* (ja ümberpöör-dult), ning et seda suhet ei iseloomustaks sõnatu *üks meel*” (lk 80).

TOOMAS RAUDAM

Anti aeg

ANTI SAAR. KUIDAS SA ÄRA LÄKSID JA MINA MAHA JÄIN. *Eesti Keele Sihtasutus, Tallinn, 2006. 152 lk. Hind 146 kr.*

Igal kirjanikul, kes kirjutab lapsepõlvest, täpsemalt sellest, kuidas on see seotud ajaga, mida saab (või ei saa) taastada vaid (kirjalik) meenutus, tuleb välja kannatada võrdlus Marcel Proustiga. Ka mina kavatsen seda teha, kuid mitte ülemäära rõhutades, pigem vaikimisi, vakatamisi (mis on ka vaadeldava teose üks tähtsamaid tähendussõnu).

“Kuidas sa ära läksid ja mina maha jäin” konstateerib fakti, see pole küsimus, vaid juba ka vastus: nii juhtus. *Kuidas* kõneleb, *mis* mõtleb. Lugu ise on mitu lugu: nimi-lugu, mille juhatab koos eelnenud, raamatu sisu kokku võtva luulenäolise sissejuhatusega (*avant propos*) sisse “Lünk Karlova kohal”, kõige lõpus aga seisab “Kosmose-odüsseia”. Kõik kolm koosnevad tärniga (kipuks ütleva, et tähniga, mis viitab silmale, nägemisele üldse) eraldatud lühikestest lõikudest, mis on omakorda kahe reavahega veel väiksemateks kildudeks hakitud. Nii moodustub omapärane visuaalne rütm – väga väikestest, mõnerealistest sähvatustest leheküljepikkuste voogudeni. Kõik laused on täpsed, kõik sõnad omal kohal. Ülearu-ne peaaegu (sellest edaspidi) puudub. Räägitakse teemade kaupa, teemad omakorda vahelduvad ja tulevad tagasi veidi muutunud kujul. Üks tähtsamaid teemasid ongi aja ja kirjutamise vahekord, sellega raamat algab:

“Kirjutamine ei alga siin. Või õigemini: algab küll siin, sellesama rea alguses, aga

VAATENURK 191



algab kui saamatu asendus päristisele, esimesele kirjutamisele. Tollele, mis ammu on möödas; tollele, millest on alles ainult lünk – puudumise teravalt tajutav kohalolu, niipea kui on registreeritud kohalolu puudumine – väljakutsuvalt haigutav tühimik: täida mind! Kirjuta mind täis! Kukuta end mu põhjatusse!” (lk 11).

Kirjutaja teab väga hästi, et see, mida ta nimetab tühjuseks, on tegelikult “tühjus”, alasti ning üksik-külm sõna (nagu ka põhjatususe põhipõhjus “põhi”), millele saab sulgi ümber kasvatada vaid teiste, tollest ühest sõnast näivalt vaid õige vähe erinevate, kuid ülimalt oluliste sõnadega. Ja kui need sõnad puudutavad, on kõik korras, kirjutaja hing rahul: “...sõnad – kõik sõnad – ... maskeerivad silmsidet, puudutust ja suusooja hingehõngu kõneleja ja kuulaja, kirjutaja ning lugeja vahel” (lk 47).

Kõik, mis järgneb, on selle ühe ja ainsama, armsama teenistuses. Tunne, puudutus on sõna eesmärk ja teener, ta on Absoluut.¹ Ikka ja jälle pöördub kirjutaja selle juurde tagasi, kord kindlamalt, kord kahtlevamalt, kuid alati veendunud selles, et proovida tasub, proovima PEAB.

Kirjutaja kirjutab kladesse, kodusse. Kuid on veel üks teine kodu, *päristine*. Sõna ise – päris+pärast – on aja sõna. Kui *pärist* ükskord käes on, on aeg edasi nihkunud, tormanud või (mäletaja temperamendist sõltuvalt) roomanud ning sellest, mida me toona kogesime (=päris), on säilinud riismed, mis ise omakorda sõltuvad vaatenurgast ja ajast, kuhu vaateleja oma torni on püsti

ajanud. Vaid sõnas endas võivad aeg ja tõde kokku saada, muidu mitte. Ultimaativselt on kõik sõnad aja-sõnad. Nad on nagu tilgad, mis kukuvad ükshaaval, kuid moodustavad kokku nire. Paraku on tegemist illusiooniga: ükski sõna ei ole üksi, ükski sündmus pole lahutatav teisest. Nii viibib kirjutaja olnu suhtes pidevas kahtluses. Päris-aeg saab olla vaid aja-vaba, tal on üks vorm, üks haaravus ja haavatavus, üks embus – ajatus. Või surm.

Vastmainitud sundus – PIDI või muidu pole midagi, ei olnud, olevat ega tulevat – on nagu mast, mille külge kirjutaja ennast kinni köidab ja kõrvad kinni topib, et mitte kuulda midagi liigset, eksitavat. Kuuleme seda ikka ja jälle. PEAB, PIDI(N) on raamatu leitmotiiv, sõna leiab sagedast kasutamist läbi kogu teose (mille erivormiks klade kui selline pikkamööda muutub, rääkimata seda teostavast riistast, pastakas-pistodast), eriti intensiivseks saab ta aga just kadunud-kaotatud aja taasajastamisel, ruumistamisel ja elustamisel. Paar näidet:

“Ma pidin olema kodust ära, endast ära...” (lk 16).

“Kellaeg pidi olema üle südaöö...” (lk 17).

“...ma pidin seisnud olema juba tükimat aega, kui see poleks nii, siis ma ratturit ei mäletaks – need pildid nõuavad pikka säritusaega, see-eest on aga kujutis haruldaselt selge (mitte nagu mõni tuhatjalgne futukoer); võiksin sõrmega vedada mööduja selja täpse kumeruse” (lk 17).

Üsna varsti – üle Sina – jõuab kirjutaja põhisündmuseni. Selleks on teekõverik,

¹ Puudutuse ihulis-hingelise olemuse kohta on ilmunud väga huvitav teos, mis on olnud mulle mitmeti abiks: J. D e r r i d a, On Touching – Jean-Luc Nancy. Trans. C. Irizarry. Stanford, 2005.



mille tegelik läbimisaeg ei vasta kogetule: “Kusagil oli viga, kusagil oli kojukõnd aeglustunud ja seierid auru juurde pannud. Kus ometi? Ja kuidas?” (lk 36).

Ning siis kohe jälle PIDI: “Pidi olema lämmatavalt palav. Pidi olema roidumus, mis ajaga ei süvene (sest koju lõpuks ju jõuti), aga üle ka ei lähe” (lk 36).

Ning siis avastus: “Seal, kus ei ole aega, on ajatus” (lk 43).

Anti (Saare) aeg on ajatus. Ta on poiss, kes on maha matnud maksakotletid, mis talle kaasa anti, ja vajunud ajatusse aega, unne, unelusse. Ta on luuser, kes varastab päevast päikese, ta on päevavaras.

Tal on häbi, tal on piinlik, tal on paha olla.

Kas ei peaks ta piinlema ka selle üle, et see, mille avastamiseks temal kulus paar lehekülge, võttis ühel teisel kirjanikul terve elu? Ei, seda mitte. “Igatseksin kirjutada midagi sellist, mis imbub asjadest nagu vein viinamarjadest” (Walter Benjamin, “Hašišist”). Just nii võiks ta olematule süüdistusele vastata, sõnadega, mis pole tema omad, kuid ei kuulu ka nende kirjutajale, kuna on kirjutatud, kirjutatud ära – ühisesse kasutamisse, koos-hingamisse.

“Kirjandusteost interpreteerides ei ürita me leida mitte ükskõik milliseid raamatu atmosfääris leiduvaid emotsioone, vaid neid, mis on sugulussuhetes teose sisuga – lugejate tähelepanu köitvaid emotsioone, neid, mille ümber on organiseeritud tema struktuur ja mitte neid, mis niisama ja muuseas ümberringi hõljuvad.”²

Anti Saare raamatu põhitoon on hämmastavalt altruistlik, kuid samas ka vähe-

malt samavõrd egoistlik. Mõlemast on ta ise teadlik. Sõnastan viimase nii: “Ainult mina võin sind kirjutada, sest armastan sind. Ma peidan su oma sõnadesse ja olgu sul siis seal hea olla, ehkki sa mõnikord lööd ukse kinni ja lähed mu juurest ära, aga ma toon su enda juurde tagasi, sest minu käes on sõna, sõna-armastus. Kui tahad mind armastada, pead mäletama ja mõistma kõiki sõnu, mida olen sinust mõelnud ja kirjutanud!”

Saar: “Omaenda pähe kirjutaksin aimatavad mõtted... Sellesse pähe aga kirjutaksin andeksanni, otsuse ja loa – võid tagasi tulla. Pead tulema! Tule!” (lk 31).

Selgesti joonistub välja ka too teine, õigemini esimene tunne, esiemotsioon. Sõna peab puutuma, kuid ei tohi teha haiget! Paraku juhtub see nagoonii, valust ja valu tegemisest pole vaba ükski, ülevaim või üllaim üllitis.

Saar: “Palun andeks – andeks kirjutamise eest. – Sest ainult ja ainult kirjutamises kogu süü ongi, ainult sõnades – ainult vaikuse murdmises vastutus” (lk 72).

Altruismiga haakub ka huumor, mis nii mõnegi surmtõsise analüüsi orna muigega lõpetab: “Sest Päevaharja ajatuses Pajukurmu ja kodu vahel pole ruumi – pole rada, mida vedada algpunkti ja sihtmärgi vahele; pole olnud ega tulevat, Eerit ega maksakotlette – tädi Vestast ja janusse lämbuvatest tomatitest rääkimata” (lk 57).

Kõike seda teades – ja veel seda ja seda ja seda... – on kummastav lugeda kohti, kus teost seni iseloomustanud sosinrääkimine muutub valjuks. See juhtub siis, kui kirjutaja otsustab teksti lükkida “toimetuse kirjad” autorile. Alarmeeriv seik leiab aset “Kos-

² M. N. N u s s b a u m, *Upheavals of Thought*. Cambridge, 2003, lk 271.



moseodüsseias”, just seal, kus teose kui terviku sisemise loogika kohaselt peaks pseudosõnalunastust asendama tõeline, ainumõeldav tegelikkus, lunastus ja lootus: vast-sündiva või juba sündinud lapse pröök. Paraku pole neid kirju kirjutanud ükski toime-tus, vaid need kuuluvad autorile, kes sel moel jätkab salgamatult oma egoistlikku ise-juttu. Nii käituda on eetiliselt väär! Aga mis siis, kui samal ajal juhtub see, mida kirjutaja hing nii kaua on igatsenud? Mis siis, kui isa ei ole lapse sünni juures? Mis siis, kui sõnad, alati olemuslikud abi-sõnad on eemal, ära, mujal ja ei aita sidet luua? Kirju on palju, kuue lehe jagu ning kuigi ka neis võib tükati kohata lapse-teemat, laps-teemat, Last, on need võõrad elud ja teised lapsed, isegi mitte sohilapsed (mis veel kuidagi võiks kirju motiveerida), kes kirjutaja tähelepanu arusaamatul moel ja ohtlikult pikalt köidavad. On selgemast selge – kirjutaja on jät-nud kõnetamata (=puudutamata) kõik need inimesed, kellele kirjades viidatakse (kirjel-dus ise on veenev, kuid hoopis teises emot-sionaalses registris), kuid motiveeringuks sellest ei piisa. Ei kehti ka algul välja kuu-lutatud: “...ise tean, mida kirjutam ja kuidas – kirjutus on minu kontrolli all. Tahan, heietan; tahan, targutan; tahan, ajan jama” (lk 13). Pigem teravustab see veelgi tähele-panu kõige liigse, raamatusse orgaaniliselt mitte kuuluva või sinna sunnitu suhtes, mis võib ju mingis intellektuaalses aspektis ehk isegi õigustatud olla. Näiteks: kirjutaja kom-penseerib oma kõneta-matus-süüd, kuid pakub sellega üle, nõuab endale tähelepanu,

ta võib ju olla isegi ahastuses, paraku siis küll vaikimisi. Ning kas pihitoolis, kuhu teos meid oma usaldusliku tooniga on viinud, ikka räägitakse nii valjult, iseenda üle iro-niseerides?

“Ja ma armastan sind – sest ma ei näe selleks mingit põhjust” (lk 140).

See ja veel palju muudki (sest raamat on väiksusele vaatamata väga rikas) lubab mul seda etteheidet teha.

Kuid see ei jää viimaseks. Paaril korral kasutatakse kirjandusfilosoofilist parasiitsõna “iha”. Ning kuigi kontekst seda õigustab – autor filosofeerib! – paneb mind ohkama, kui igatsemise või soovimise asemel ihatakse:

“Too öine Karlova mu peas, seal ja siis – kunsti arhitektst kõige puhtamal kujul, vaba mateerist, kasutamiseks kõlbmatu ja just sellisena puhas tähendus, iha ja loomine ise, mitte ta kahvatu jälg” (lk 19).

Nagu ei saa ühte patta panna headust ja armastust,³ nii ei saa võrdsustada ka iha ja loomingut. Headus ja looming on definee-rimatud ning iha on vaid üks osa armastu-sest, kui just ei taheta mõisteid pea peale pöörata, millega – osast terve tegemisega – moodne filosoofia mõneti ju tegelema kipub.

Pro: “...igatsus ja loomine, mitte ta [ma-teeria] kahvatu jälg.”

Subjekt ja iha on paarisrakendid, neid ollakse harjunud koos kasutama:

“Tema, kes ütleb “sina”, kõnetab subjek-ti *iha* kaudu...” (lk 22, autori rõhutus).

Pro: “Tema, kes ütleb “sina”, kõnetab subjekti *igatsuse* kaudu...” (minu rõhutus).

Vakatan.

³ “Meil on vaja moraalfilosoofiat, kus armastusel, mida filosoofid tänapäeval nii harva maini-vad, oleks jälle keskne koht.” – I. M u r d o c h, *The Sovereignty of Good*. London; New York, 2004, lk 45.



MARKOMAXREBUKOMPUS

Meie oma Püha-Paha Jüri

JÜRI ÜDI. TIIBADEGA RAAMAT. Valinud ja koostanud Hasso Krull. Tänapäev, Tallinn, 2007. 158 lk. Hind 179 kr.

§ 1. Ei tea, kas koostaja just seda mõtles, aga pealkiri “Tiibadega raamat” ja avaluuletus (luuletus, mis on enne fotot) annab huvitava kombinatsiooni suurest tiibadega rästikust. Püha Jüri, kes loob oma lohema; ja meie, kes me loeme seda lohema. Ent kas saab siis teda enam nimetada pühaks, kas me ei peaks ütleva: Paha Jüri.

§ 1.1. Ikka selle esimese luuletuse juures:

ma ei kirjuta vastikuid ridu

(Mõte on selge: see eesti luule, mis oli enne, on lausa vastik.)

ma ei kirjuta nastikuid ridu

(See eesti luule, mida kirjutavad mu kaasaegsed, on mürgihambutu.)

ma kirjutan rästikuid ridu

suuri rästikuid ridu

(Palun väga: siin on teile tõeline eesti ussimürk – väikestes kogustes ravib, suurtes tapab.)

§ 1.2. Järelikult, vaadates sellele luuletusele järgnevat portreefotot, ärme lase me ennast petta! Tegelikult on see Paha Jüri, kelle suust kukub rästikuid, ainult et ta näitleb nii osavalt, et me näeme haarava žestiga näitlejat; üpriski inimlikku.

Veel kord, ei saa ütlemata jätta, et Hasso Krullil on õnnelikku kätt, kuigi pigem tal võiksid õnnelikud jalad olla.

§ 1.3. Raamatu formaadil pole viga,

lugemiseks ja käeshoidmiseks on tüsedust küllalt, ainult et millepärast peab Tänapäeval nõnda kuradi iganenud matusekujundus olema? Pole ju ometi tegemist mõne teisejärgulise poeediga, et ei saaks vahendeid kohastele piltidele kulutada. Kes pani selle papi tasku? Või kui pappi ei olnud, siis mis kultuurriigis me elame?

§ 2. Üldiselt võiks selle raamatu rahulikult lugemata jätta – loetud on juba küllalt! Vaadatud isegi esikaant. Lugeda võiks neid raamatuid, mis raamatu lõpus bibliograafias on üles tähendatud, enamasti on nende tiraaž, nagu tolele ajastule kombeks, piisav, et neid endale muretseda. Hoidkem käes ehedat! Hoidkem neid raamatuid, mida Paha Jüri on isegi käes hoidnud! Siis saame poeediga olla osades mitte ainult rästikute, vaid ka paberi kaudu.

§ 3. Siiski neile, seitsmekümnnendate üdilatele, kes tuleriidaks raamatust veel puid ei nõiu, veel mõned nopped lohest – ja muudatused uueks lugemiseks.

Suur saladus saab tema ainueluks – Suur saladus on tema ainuelund.

Juhan Viidingu ninas on sõõrmed, neist vabaneb maailma ping. – Nahuj Viidingu minas on sõõrmed, neis vabandab alailma pingviine.

Musträстал murti lõpused Arnold Rüütel
ja vaalal vaagnahu tere agan luules
mu lemmikautor Hemingway sööming
vaibub
on jälle õnnetu üpris autotu

Nagu näeme, on need suurepäraseid tekstid loovaks lugemiseks. Olgu ta tänatud ja olgu me tänatud, kui me seda ei ka-

VAATENURK 195



suta, kui me ei tuhni selles raamatus, käed sõnadega kui taignaga koos, kui me ei kypseta seda tainast oma ihul. See on me võõrandamatu õigus, see on me otselugemine, me okselugemine, sest kas pole me olnud, ei ole, ei saa olema see oks, mida saab Üdi, Paha Üdi.

SEL POISIL OLI RASKE VERETÕBI – KEELT PAITAS KASUKATES NÖGES

§ 4. Üdi oleks võinud olla hea luuletaja, aga ta sai halvaks luuletajaks. Paluks siinkohal luuletajat mitte ära segada poeetiga, sest ainult poeet võib saada heaks või halvaks luuletajaks. Nõnda siis Üdi sai halvaks luuletajaks, võibolla yheks halvimaist, kes möödunud sajandil eesti luules oli, aga ma võin ka eksida, sest ta on liiga lähedal ja pimestab. Halb – sest üldtuntud. Halb – sest armastatud. Halb – sest

näitleja. Halb – sest mängur.

§ 5. Me vajame ausaid üdilugemisi. Peame rohkem kahtlema. Ehk ei olegi müüri taga ilu, võibolla me ei ehitagi müüri, vahest üksnes luuletaja sisendab oma luuletusega meile, et on olemas mingi müür, mingid ehitajad, mingid kivid, mingi ilu; petab meid halastamatult meie endiga; räägib meile mingist häbist, saladusest ja aust; elab sellesse ossa osavalt sisse, otsekui oleks ta saladuse valdaja ja juba iseend läbinud. Tutkit! Kui ta oleks seda, siis ta nii ei kirjutaks. Kuid kuna ta kirjutab – ta luuletab, luulutab... Suur saladus on tema ainuelund!

Siiamanu tundub paras välja rebida kaks lauset Hasso Krullilt, raamatut saatvatest sõnadest: “See ebareaalne keel aga puudutab otse keelise reaalsuse tuuma, andes aimu kõhedast tõsiasjast, et inimene

iaalgi täielikult ei taju, mida kõike keel temaga teeb. Veel enam, me ei teadvusta lõpuni isegi seda, mida me ise räägime.”

§ 5.1. Üdi! Üdi! kuhu põrgu sa meid saadad!

§ 5.2. Muidugi, kui keegi tahab teada midagi Üdi ja ta luule kohta konventsionaalset, lugegu ta selle raamatu saatesõna. Seal on korralikult ja kenasti paljugi kena ja kasulikku öeldud. Eriti neile, kellele meeldib käibel olevaid või käibele minevaid tõdesid nämmutada. Siin selleks kohta pole, see oleks lausa kohatu. Tahame ju pigem ohtu, Mitteüdi kui Üdi, pigem mängida kui mängust jahuda. Puistata täis jahu suud-silmad-ülikonnad ja teha üks vägev puntratants, mis on puntratants. Keskel on jahune Üdi ja meie oleme puntras ümber. Lõbu on otse laialt! Jahu veel rohkem!

§ 5.2.1. Milleks küll Üdile meie võidunud armastus, meie võidusõiduarmastus eesti luules, olgu ta siis pealegi seitsmekümnnendate esimene? Küsimus on ju selles, kas ta meid armastas. Kas ta üldse kedagi armastas? Võibolla me peaksime rääkima Üdist kui autost, samas ka autojuhist, igast luuletusest kui kuullaagrist või süüteküünlast; autost, mis saavutas seitsmekümnnendail oma suurimad spidomeetrimärid, siis aga kulus, hakkas logisemajupsima, muutus Viidinguks? Praegu juba tundub, et võib ta võtta unikumide hulka, käia paraadidel, näitustel, tõsta kapott üles, lasta rahval kaeda mootorit, et oi! elektroonikat pole ollagi – ja millised süüteküünlad! Ehtsad Krauklised!

§ 6. Muideks, veel üks, 574. luuletus Krauklisest.



Mees, laps, naine, hullumaja;
Krauklis, Krauklis, riimid raugastuvad.
Mina, sina, topsid õnneliku aja
mummulisse rongi astuvad.

Ära sõitnult tagasi see tuli,
kelle laul on kasvand tuvidega rohtu.
Võta süda, pingi peal on tuli,
mille valgel näed sa talle anda

ROHTU.

§ 6.1. Krauklisest sai keele maakuulaja
Lätimaalt, Lätimaast sai loits, soditud Eesti
sahtlipõhja. Krauklis ise ongi see keele
sahtlipõhi sydamepõhjas, tunnistus Püha
Maa üksildusest. Kaaren ja kivi. Visatud
esimesena.

§ 7. Teade Christian Morgensternile.

Etilum gege fole gege urusta renfo
nustam, hoid-hoid mitk rupi mitk gege.
Has matu bletti! Nene vimi? Ügil kelgi
gege, tilin peram nekap fole urup, napita
roup. Ügil oa peratu klurp's!!!, blettik
lehte forda uk uni.

Mittetõlge.

Üks isukamaid luuletusi yldse, kuigi
üksik nagu äraeksinud paitus rusikahoo-
pide keskel. Vahest ainuke sissepääs räs-
tikuurgu. Lugeja paitagu vastu ja ta kistak-
se pöörasesse seiklusesse, otse maagilisuse
kõhtu. Klurp's!!!

§ 8. Neile, kes ei ole ikka veel aru
saanud, ütlen selgelt: ostke raamat! mat-
sutage! mõnu garanteeritud!

KADRI TÜÜR

21. sajandi Runnel

WIMBERG. KÄRPPSED. Rõõmu sõnadest
2000–2006. Soome keelde tlk Mikä
Keränen, ingl keelde tlk Kalju Kruusa.
Jutulind, Tallinn, 2006. 120 lk. Hind 115
kr.

“Seevastu sellised nagu Hando Runnel, kes
viimased kümmekond aastat on vahtinud
ilma ja inimesi ainult kõmmis näoga nagu
viimne tigidik, ei suuda, olgugi täiesti
elujõulises eas, enam midagi asjalikku
kirjutada”

(M. Suviste, Wimberg: Kirjanik olgu
kogu elu noor, *Maaleht*, 07.10.2004).

Seoses Wimbergi teise luulekoguga tun-
dub olevat kohane sissejuhatuseks vaadel-
da noort autorit eesti kirjandusloo konteks-
tis pisut laiemalt. Teose enda kohta on
mitmed arvustajad juba tavapäraseid kii-
dusõnu lausunud ning nendele midagi uut
lisada oleks raske.

Harjumuspäraselt paigutatakse kirjanik
tema kirjandussetulekut ümbritsenud selts-
konda, hoolimata sellest kui erinevaks või
iseseisvaks keegi õpipoisiaastatest välja
kasvanuna ka kujuneb. Wimbergile jäävad
niisiis ikka raamiks ja rangideks kaela
Tallinna Noored Tegijad, Urdu, sõber
Jürgen Rooste, õpetajad Toomas Liiv ja
Jaanus Vaiksoo ning vaimse kasvupinna-
sena Tallinna Pedagoogikaülikool. Mulle
tundub siiski, et väga mitmed parameetrid
ühendavad Wimbergi hoopis (rohkem)
Lõuna-Eesti vanapoeedi Runneliga. Püüan-

VAATENURK 197



gi siin mõningaid neist eritleda.

Esmaolt muidugi keel. Wimbergi silmatorkavalt ebaortodoksne ortograafia, mida ta ise on seletanud kui vägagi reeglipärast ja suulise kõne edasiandmiseks sobivat, on kriitiliste lugejate seas leidnud nii taunimist, aasimist kui mõningast poolehoidu. Runnel on oma “erikeelsust” algusest peale markeerinud murdesõnade ja regilaulu-pärasustega, mis samuti viitavad suulise eneseväljenduse eelistamisele. Valdavalt kirjatähekeske endamisi-lugemise-kultuuri ajajärgul (mis võib-olla hakkab rääpluule laineharjale tõustes taanduma?) on see üpris jõuline seisukohavõtt: mis te nohistate, ninad raamatus, luule on valju häälega kuulutamiseks! Runneli tekstide veetus on laulutegijate silmis olnud suur. Wimbergi on elu suunanud samuti looma mitmesuguseid tekste, mida esitavad-laulavad professionaalsed näitlejad.

Raskem on lugu tsiteerimisega, nagu on osutanud Peeter Künstler Runneli luulest kirjutades (*Vikerkaar* 2000, nr 11/12). Tekst on lugedes lihtne ja lausuv, väga loomulik ja samal ajal poeetiline – kuid neist näiliselt lihtsatest konstruktsioonidest midagi näidiseks välja noppida on ääretult keeruline, kuna nii läheb kaotsi tervikpildi fluidum. Olen veendunud, et Wimbergi luulega on sama lugu. Tema miniatuure luuleliseks muutev puänt on tavaliselt peidus loo viimases lauses, kuid pole mingit mõtet hakata püüdma seda tsiteerimise kaudu edasi anda sellele, kes teksti lugenud ei ole. Ka rohkem luuletuse moodi tekstides kehtib Wimbergi puhul seesama – nelikvärsi armutu paroodiana jutustavad need sisuldasa mõnd lahendat lugu, aga tsiteerimiseks välja tirida pole midagi.

Wimbergi ja Runneli loomingut kui teraviku üks ühisjooni on seegi, et mõlema luuletused on võimelised ühesuguse enesestmõistetavusega seisma nii *Vikerkaares* kui *Tähekeses*; ka nn suurte inimeste luulekogus võib teiste vahele olla poetatud lastele löbu pakkuvaid salme. “Kärppsed” lööb oma tubli pudrusööja loo letti kohe pärast arveteõiendust Heiti Talvikuga, Runnelil on seda laadi piirid kogude kompositsioonis olnud vahest pisut vähem järsud. Ometi võib olla kindel, et mõlemad mehed jätavad oma suure jälje eesti lasteluule klassikasse. Urmet on ühes usutluses isegi möönnud, et Runneli lasteluule on olnud talle suureks eeskujuks.

Sarnasusi on Runnelil ja Wimbergil ka ainevalla valikus. Mõlemat paelub meelisklemine minevikus. Kui Runnel on luulendanud peaaesjalikult 19. sajandi isamaalis-patriarhaalse talupojaelu hõllandusi, siis Wimbergi vaim liigub 20. sajandi viimase veerandi algusaegade individuaalloomapidaja vaikselt tiksuvas eluringis. Tõsi küll, ka viimasest esineb väike põige sügavale 19. sajandi pastoraalsesse idüllis Jakob Chr. Wimbergi nahas (lk 63–66).

Kui lugeda Wimbergi “Kärppseid” kõrvuti Runneli teise luulekoguga “Laulud tüdrukuga” (1967), leiab hämmastavalt sarnaseid pildistusi ja sugulaslikku tonaalsust. Ümbritseva maaelu ja inimeste vaatlustes on mõlemal peategelasteks vanad naised, vanad mehed ja nende koduloomad, kõike seda rahulikus ja eeleegilises atmosfääris.

Runneli “Üks naine lehmaga läks üle mäe” (lk 41) lugedes kerkis kohe silma ette Wimbergi pilt sellest, kuidas vanaisa tuleb poest (“Kärppsetes” küll juba soome-



keelsena), ehkki objektiivselt võttes need sarnasena tunduvad kujundid neis kogudes mõnevõrra siiski lahknevad: Runnel piilub minejat melanhoolselt selja tagant, Wimberg aga ootab, silmad pärani ja põnevus hinges. Tegelikult leidub “Kärppsetes” aga Runneli lehmaajajale veelgi lähedasem motiiv, juba mainitud 19. sajandi hõngulise tsüklilise luuletuses “Lipamäe”: “Siin vanamehe südames / üks mure valutas / kui lehma koplust õhta eel / ta koju talutas” (lk 66). Võrdluseks Runnel: “Üks naine lehmaga läks üle mäe. / Nii aastaid läks, nii läheb iga päev. / Ja tõusku luik või tähelaev, / ei unune see lihtne maine vaev – / üks naine lehmaga läks üle mäe” (lk 41). Loomad on mure ainsad tunnistajad, nagu näiteks Runneli luuletuses “Nänn” (lk 20). Vana naine teeb laari saia, lootuses, et lapsed tulevad koju. Kui seda ei juhtu, ei taha ta küpsetatud ka loomale sööta ning kõvaks-läinud saiategu kõrgub sahvris otsekui oomen talu peatsest tühjaksjäämisest. Wimbergi “Piparkoogid” kujutab samalaadset olukorda, kuid seal kajastub siiski ka rõõm valmimisprotsessist ning viimase liigutusega heidetakse inimesi ükskõikseks jätvad piparkoogid koerale, nentides rahulolevalt: “See siis ragistas neid”. Muidugi võib sedagi pildikest lugeda pessimistlikus võtmes, nagu Runneli oma, kuid Wimberg juba postmodernistlikust ambivalentsusest puudutatud poeedina võimaldab mitmetisemat tõlgendust.

Vanaemade kainestavat mõju kasvuaas noormeestele on samuti käsitletud mõlemad poeedid. Runneli “Värsid eneseteostusest” (lk 51–52) lõpevad sellega, et palgikelguga põhjanabale reisida ihkajad

kupatatakse peenraid kastma või puid lõhkuma, “Kärppsetes” võib selle vastet näha luuletuses “Kull” (lk 73), kus õues logelev ja taevasse vahtiv poiss kamandatakse puid tooma – kui süüa tahab.

Ühesuguse sümpaatiaga on antud lüürilised portreed vanadest meestest. “Meis / jääb olema midagi ühist,” lõpetab Wimberg loo sellest, kuidas ta südaöösi koos vanaisaga vaikides kartulit ja silku sööb (eesti keeli “Maaaraamatus”, soome keeli “Kärppsed”, lk 109). Runneli “Natüürmort vanapoisiga” (lk 22) pakub täpselt sama pilti, ainult et pisikest Jaaku pole seal veel peal.

Kahe mehe vaheline vaimne side ilmneb ükskõik kummast ajatelje otsast vaadates. “Kärppsetes” esineb ühe Runneli pühaliku luuletuse töötlus, mis kindlasti rõõmustab iga kunagise ajalehe *Sitatorn* lugeja südant. Kuid isegi kärbsed on Runnel juba ammu enne Jaaku luuletuse sisse pannud (“Nägin kärbeste armuelu...” – “Punaste õhtute purpur”, 1982, lk 73). Wimberg lihtsalt arendab kujundit oma vaatenurgast edasi, seda mõnevõrra leebemaks muutes. Kärbes kui tegelane ilmub Wimbergi luulesse “Maaaraamatus” (“Sonett kärppsete ja kassiga”, “Kurb ja nukker II”, “Kust praost”); nüüdses kogus on nimikangelasest ja moto inspireerijast otsest õigupoolest suhteliselt vähegi räägitud (“Seitsmeseid uudiseid täna sumistatakse”, mõõndustega ka “Võidupüha”). Pildiliselt on “kärppsed” siiski kohal, nii raamatu seljal (see on vist uuemate lasteraamatute mood, et ikooniline tegelane peab ka raamatuseljal näha olema, vrd kas või Lotte) kui ka vinjettidena eri tsükleid eraldamas.

Üksikute luuletuste tasandilt pisut kõr-

VAATENURK 199



gemale tõustes võib mitmeid sarnasusi leida ka Wimbergi ja Runneli tegutsemises kirjandusväljal. Esmalt juba kogude koostamise-esitamise poliitikas: lisaks ametlike kanaleid pidi ilmutatud kogudele ripub Wimbergil võrgus valdavalt mitmesegaseid juhuluuletusi koondav nn *bootleg*,¹ mida ta pole soovinud paberkandjal avaldada, aga ka mitte raatsinud päris sahtlisse jätta. Runnel kui kirjastaja (mida muuseas on nüüd ju ka Urmet) on oma juhuluuletusi avaldanud väikesetiraažiliste trükistena, näiteks Ilmamaa 10. olemasoluaastapäevale pühendatud kogumik kõigi kirjastuse kaastöötajate lüüriliste portreedega.

Ühel või teisel määral siseringile suunatud suhtlus tundub olevatki nii Runneli kui Wimbergi puhul mõnevõrra vältimatu. Mõlema luules leidub sedavõrd palju alusioone ajastu- ja kohaspetsiifilistele nähtustele, et neid on võrdlemisi raske panna edukalt keele- või kultuuripiire ületama. See nõks, mida Wimberg “Kärppsete” lõpus kasutab, et on lasknud kimbukese luuletusi tõlkida soome ja teise kimbukese inglise keelde (vastavalt emakeelena kõneleja ning lihtsalt väga hea filoloogi poolt), on juba Sinijärve käest *Sirbis* kiita saanud. Tõesti kaval ja turunduslikult igati pädev tegu. Samas paistab neis tõlgeteski kohe silma, kui raske on peale keele ka kultuuri tõlkida. Soomekeelsete tõlgete seast jääb kuidagi eriti õnnestununa meelde “Oi banaanit” lõpp: “Oi banaanit, Moskovan tuliaisest!”. Kuid kõlades kahtlemata kaunilt, ei räägi tekst banaanide pideva saadaoleku tingimustes elanud soomlasele ometi, kui suur asi oli see, kui keegi mõnest

Nõukogude Liidu suurlinnast seesuguse eksootilise saagiga naasis. Keeruline on lugu ka inglise keelde pandud “Parteikoosolekuga” (“Party meeting”), kus lisaks pealkirjas nimetatud üritusele esinevad veel niisugused kummalised nähtused nagu villis, kissell, sahver... Ühe, olgu või leksikaalselt laimamatult originaalile vastava sõnaga nende olemust ja tähendust välismaalasest lugejale selgeks ei tee. Siin oleks vaja kas tervet joonealuste märkuste süsteemi või siis üldse tõlkimatu tõlkimisest loobumist. Sel juhul tuleks muidugi loobuda suure osa Wimbergi kirjutatu tõlkimisest üldse, kuid sugugi mitte seda laendust ei taha ma siin propageerida.

Kui lõpetuseks veel kord “Kärppsete” raamatu kui sellise juurde naasta, tuleb tõdeda mitmeid paralleelle juba nähtu ja tehtuga. Kaanekujunduse võib üpris kergesti 2000. aastal ilmunud “Maaaraamatu” omaga segi ajada – ikka kaanel suur traktor, mis suudab vaimustada juba väga väikesi poissegi. Sisus on toimunud teatav edene mine, eriti kui võtta võrdluseks kampa sama autori seni tüsedaim proosateos “Lipamäe”. Kadunud on maaelu asjatu müstifitseerimine, jäänud on kirkaid hetki ja kontemplatiivseid pildikesi tabavalt paberile püüdev kirjanikukäsi. Kahtlusi, et Wimberg kipub end lapsepõlvemälestusi luulendades peatselt ammandama, on varemgi väljendatud. Ühinen nendega, kuid olen lootusrikkalt veendunud, et küll ta leiab väljapääsu. Runnelgi on leidnud ja end lausa ülejäärgmisse sajandisse edukalt välja vedanud. Pikka iga!

⁰¹ [http://www.hot.ee/irboska/Wimberg_-_Bootleg_\(2006\).pdf](http://www.hot.ee/irboska/Wimberg_-_Bootleg_(2006).pdf)



MIHKEL KAEVATS

Luule piiridel trallitav trükkal

*KAUPO MEIEL. POLÜGRAFISTI KÄSI-
RAAMAT. Jumalikud Ilmutused, Pärnu,
2006. (Ji; 4). 72 lk. Hind 85 kr.*

Kaupo Meieli “Polügrafisti käsiraamat” on veel üks teos 2006. aasta debüütluulekogude jadas. Uusi luuletajaid on sel aastal tõesti palju esile kerkinud. Mitte ainult verinoori, kuigi traditsiooniliselt on neid vist kõige enam, vaid ka, kuidas öeldagi, juba palgatööl olevaid, veidi küpsemaid kirjutajaid. Meiel on viimaste seast, *Pärnu Postimehe* kultuuri- ja arvamustoimetaja, sündinud 1975. aastal.

Eesti Päevalehe intervjuus (25.11.2006) räägib ta, et raamat sai kirjutatud eesmärgipäraselt, tähtjaks. Et võtsid koos Kivisildnikuga, kes on raamatusarja “Ji” väljaandja, koos asja ette, Meiel muudkui kirjutas ja Kivisildnik toimetas. See töötamisviis paistab ka raamatut lugedes välja: tekstid on tahtlikult üsna kergekaalulised ja istuvad kenasti kokku.

Raamatus leidub kaht tüüpi tekste, mis paiknevad eri tsükleis laiali. Säärast kaheksajagunemist seletab Meiel samas intervjuus sellega, et n-ö seemneks olid mõtted ja märkmed, mis tal tekkisid T. J. Tsigelmani, A. V. Sidorova ja G. A. Tali koostatud õpikut “Polügrafisti käsiraamat” lugedes. Ülejäänud kirjutas ta Kivisildniku abil ja utsitamisel. Nii et eristamine tsüklitesse töötab pigem eleveerivate vahepealkirjade kaudu, lugu ise läheb aina ühtmoodi edasi.

Tänu mainitud tööstiilile on raamatusisene lugu kergesti jälgitav ja luuletused jär-

jestikku loetavad. Oluline on, et pinge ei lange ja luulekaugelgi inimesel on seda kogu arvatavasti huvitav lugeda. Samuti ei ole raamat veninud liiga pikaks, puudub ballast. Domineerivad intellektuaalsed kalambuurid, habemega kohti ei ole. Luuletaja ei ole luuletamisega end eriti vaevanud, mõlemad põimuvad liinid on pigem aforistlikud – aga kus lõpeb luule? Selles suhtes liigub Meieli looming kuskil luule piirimail. See pole kriitika, lihtsalt tähelepanek. Poeetilises mõttes tegeleb Meieli teos üsna pretensioonitu katsetamisega. See tuleb kindlasti raamatule kasuks – puuduvad alaväärsus, üleväärsus ja muud raamistavad asjaolud. Kaante vahele paigutatud on vaba ennast määratlenud poeedi hoiakuist – need on ühe kirjaoskaja inimese vaimukad vimkad ja mõtted. Raamatu teema on võluv – muudkui korrutada polügraafia erinevaid tehnilisi aspekte. Kinnismõtteline sobramine trükikunstis tundub sümpaatse kiiksuna, kuigi Meiel ise väidab, et pole trükkal-hull.

Arvustamist vajab aga ka üks veidi tekstiväline asi – Kivisildniku kui kirjastaja ja toimetaja roll. Meiel on juba teine Kivisildniku kirjastatu, kes mainib, et Kivisildnik domineerib üsna jõuliselt oma raamatusarja autori üle (ta ütleb, et teede ristumine Kivisildnikuga “annaks umbkaudu sama tulemuse, kui inimese tee ristuks buldooseri omaga”). Seda asjaolu mainis vestluses ka Ivar Sild, kelle raamatu “Spermaga ja puha” vormis suuresti just Kivisildnik. Eks aeg näitab, kas selline tegevus on produktiivne või ei. Võibolla saab millalgi rääkida “kivisildniklastest”... Juba praegu võib öelda, et endale omaselt on Kivisildnik Ji-sarjagagi üsna märgatava märgi maha jätnud.

VAATENURK 201



Meieli kogu püramine, raamatuplaani täites kirjutatud tekstitüüp kannab niisiis tugevat Kivisildniku-pitserit. Autor, kes oma sõnul eesti kaasaegset luulet eriti ei tunne, on lasknud end tuntavalt mõjutada vanema ja autoriteetsema kolleegi loomingust ja soovitusist.

Mulle tundub tekstidena huvitavam ja originaalsem pigem see trükikunsti õpikust inspireeritud pool. Selle veidi tehnokraatlik, veidi esseistlik-aforistlik stiil mõjub tänapäeva luule kontekstis värskena. Luulekonteksti puudumine pole lasknud autoril sumbuda klišeedesse. Raamatut lahti lüües juhuslikult esimesena ettejäanud võib pidada ka “Polügrafisti käsiraamatu” programmiliseks luuletuseks: “Loomine, ülestähendamine ja paljundamine võivad / tähistada mõtte kulgu, nagu see jada on tähistanud / inimese kulgu. Levitatud sõnad jõuavad paberile, need / omakorda inimeseni, ja mitte keegi ei pane tähele, / millal mõte kaotsi läheb” (“Polügraafia – see pole ainult paberi katmine...”, lk 40). Võib ju tekkida tahtmine nuriseda raamatu pealkirja kallal – et miks lihtsalt korrata-kopeerida õpiku oma, kui tegelik haare on laiem? Meiel seletab sellegi ära: “Kopeerimine on omane igale kunstialale. Olgu see / kujutav kunst, kirjandus või helilooming” (lk 18).

Meieli iroonilised kalambuurid jäävad pähe kummitama. Olgu see siis kirjandusteose rütmi klapitamine trükimasinate töö-rütmiga (lk 22) või tehniliste vigade kunstilist tähendust loovaks instrumendiks ülen-damine (lk 18). Ta on teinud tugeva avalöögi oma potentsiaalsel luuletajateel ja jääb lootat, et ta viis asju veidi omamoodi näha domineerib tema loomingus ka edaspidi.

R. I. FILIMONOV

Paraguai hinge eripära

LJUDMILA ULITSKAJA. LÕBUS MATUS. Vene k-st tlk Ilona Martson. Tänapäev, Tallinn, 2006. (Punane raamat). 142 lk. Hind 175 kr.

Peaaegu kõigis mulle tuntud Ulitskaja raamatutes sureb keegi ära. Tavaliselt üks peategelastest. Ja kõigis raamatutes on see surm liikumapanev jõud: teda on vaja justkui selleks, et ellujäänud tegelased avastaksid enda jaoks, et elu on tegelikult elamist väärt ega lõpe isegi mitte lähedase inimese surmaga. Jah, las “surnud matavad oma surnuid”, siinpoolsusse jäänutel on veel jõudu ja särtsu edasi elada. Ulitskaja järgi pole surm üldsegi hirmus asi.

Selline ta on, Ljudmila Ulitskaja, praeguse vene kirjanduse üks kuulsamaid naiskirjanikke. Ühest küljest ei saa teda määratleda lausa tänapäeva meelelahutuskirjanduse koletislapsena (pean silmas neid tuhandeid vene naiskriminullikirjutajaist paberimäärilaid), aga teisalt pole ta justkui ka päris tõsine kirjanik, uue sõna ütleja. Ta on tüüpiline *mainstream*-autor, kõigi oma plusside ja miinustega. Kirjutamistehnikat valdab ta suurepäraselt, ta romaanid on kergelt ja kiiresti loetavad, ei pane lugejat tööle, kuid samas ei anna ka aega igavleda.

“Lõbus matus” ei ole erand. Romaani tegevus keerleb surma ümber. Nimelt on 1991. aasta augustis USAs suremas üks vene emigrantlik kunstnik. Tegevusaega saab täpselt määrata, sest samahästi kui viimane, mida surev Alik telerist näeb, on Moskva 1991. aasta riigipöörde algus ja selle



ebaõnnestumine. Ei oskagi öelda, kas selles peitub mingi sügav sümboolne või allegooriline tähendus, et Aliku surm langeb kokku N. Liidu agooniaga. Kas pole mina lugejana tasemel või on Ulitskaja selle sümboolika väga kavalalt ära peitnud. Alik sureb salapärasesse haigusse, üksteise järel lakkavad töötamast ehk paralüseeruvad kõik ta kehaosad ja -organid – just nagu endised liiduvabariigid, mis üksteise järel loobusid toimimast ühtse kunstorganismi osadena. Selline võrdlus on võimalik, kuid tundub millegipärast liiga vägisi kokkupanduna või kistuna. Aga mine tea.

Niisiis Alik sureb ja ta teab seda. Erilist rikkust ei õnnestunud tal elu jooksul koguda, kõige olulisemana on talle jäänud tema sõbrad ja ta naised. Neid naisi on ta ümber eriti palju, ettevalmistamata lugeja võib end täitsa sisse mässida. On Aliku praegune abikaasa; ta armuke, kellest ka abikaasa on teadlik; ta endine armastatu; sellest endisest armastusest sündinud tütar (aimatav on see sugulusside algusest peale, kuid lõpliku selguse saabumise jätab Ulitskaja alles raamatu lõppu – justkui avastusena), ning naabrinaised, juhukülalised, isegi mingi itaallanna, kelle sattumise põhjus nii Aliku surivoodi juurde kui ka romaani üldse on määratud igavesti saladuseks jääma, jne jne jne. Kõik need naised ja sõbrad on Alikule igati abiks, hangivad talle ravimeid ja arste, kutsuvad külla eri usutunnistuste preestreid, et tema surma kuidagi vaimulikustada, lihtsalt elavad Aliku korteris – arvatavasti selleks et tal oleks kergem surra (inimeste keskel!) ning et siis pärast surma üheskoos sujuvalt ja efektiivselt matuseid-peiesid korraldada. Aliku rikkus on nendes inimestes.

Siin ongi, minu arvates, raamatu kõige

olulisem mõte. Alik nimelt ei ole andekas kunstnik. Vähemalt jääb selline mulje kuni kõige viimaste lehekülgedeni, kus Ulitskaja rikub selle melodramaatilise efektiga: surma järel hakkab tema pilte järsku ostma mingi tuntud galerii. Asjata, asjata. Andekaid kunstnikke on sadu, häid inimesi palju vähem. Niisuguse hollywoodliku lõputa oleks raamatu sõnum palju jõulisem olnud. Sest põhimõtteliselt õnnestus Alikul elus vahest just see kõige tähtsam – tuua rõõmu ja õnne teda ümbritsevatele inimestele. Naistele, keda ta oskas armastada kõikvõimalikul moel ja kellest ükski ei jätnud teda ise maha. Sõpradele, kelle jaoks ta oli alati elurõõmu allikaks, energia ja löbu ilutulestikuks. Isegi tema ümber tegutsenud ameeriklased – kõiksugused poeomanikud, rabid ja muud – armuvad Alikusse otsekohe ja nii sügavalt, et annavad ta matuste korraldamiseks suuri rahasummasid ning aitaavad veel ka lesknaist pärast mehe surma. Kõik peale korteriomaniku, kuid tema on sel puhul reegliti kinnitav erand, ei muud.

Kuid nagu öeldud, rikub Ulitskaja – oma muinasjutulise lõpuga – selle võluefekti ära. Tegelikult on raamatul küll kaks “lõppu”, mille mõlemaga tahab Ulitskaja lihtsakoeiliselt haarava romaani raamest välja rabelda mingisuguste filosoofilis-allegooriliste üldistusteni. Ja kumbki ei ole kuidagi veenev. Esiteks see juba mainitud avastus, et Aliku tööd siiski pakuvad galeristidele huvi, et tunnustus lõppude lõpuks ikkagi saabub ja inimese headus saab tasutud (kuigi pärast surma) – nagu on igati kristlik ja õige. Teine lõpp asub tekstis füüsiliselt juba eespool: Aliku peiedel esitatakse ta vahetult enne surma lindistatud pöördumine sõprade poole. Seal räägib ta, et surm ei ole üldse midagi

VAATENURK 203



erilist ja peaks aina lõbutsema ja kõik peaksid ennast täis jooma, ja muidu elust rõõmu tundma. Siit ka raamatu pealkiri. See lõhnab natuke banaalselt.

Ulitskaja lühiromaanis on veel kolmaski sõlmpunkt, kus autoril on õnnestunud, kas siis teadlikult või mitte, võtta ette tõeline sõöst tõsise kirjanduse poole. Au anda tuleb talle igal juhul. Kui see oli teadlik, on ta lihtsalt tubli kirjanik. Kui see sündis teadvustamatult, on tegemist talendiga. Selleks kolmandaks sõlmpunktiks on Aliku surmaeelsed suhted usuga, või õigemini, uskudega. Rahvuselt on ta juut, ta alkohoolikuna poolhulluks läinud naine palub tal lasta end enne surma õigeusku ristida. Lõpuks nõustub Alik kohtuma õigeusu preestriga, kuid palub naisel kutsuda ühtlasi rabi, et keegi seisaks ka tema isade usu eest. Mõlemad tulevad, mõlemaga leiab Alik ühise keele. Aga vahetult enne lõppu kutsub ta külla ka paraguai indiaanlaste orkestri, kes ta akna all New Yorgi tänaval oma mänguga raha teenib ja kelle muusika saatel ta suremine on kulgenud. Oma tavade kohaselt hakkavad surrijat nägevad paraguailased mängima surmapala ja tantsima surmatantsu.

Seda võib tõlgendada vähemalt kaheti. Kavala inimesena kindlustab Alik ennast kõigil kolmel käepärasel viisil. Teine võimalus – lõplikku õigust pole kellelgi ja samas on õigus kõigil. Kõik kolm usku tajuvad surma omamoodi. Paraguailaste jaoks see on vaid loomulik, isegi lõbus sündmus. Oli surm, elu läheb edasi. Ja kuigi elu loksub varsti oma tavalistesse roobastesse, tulevad kunagi jälle surm ja järjekordne surmatants. Selline on paratamatu tsükkel, härrased.

Selles mõttes on “Lõbus matus” täitsa buidistlik raamat.

LAURI EESMAA

Analüütiline esteetika?

MAREK VOLT. ESTEETIKAST. *Sirp, Tallinn, 2006. (Sirbi raamat; 10). 176 lk. Hind 129 kr.*

Marek Voldi raamatut “Esteetikast” läbib väga tugev sund määratleda oma koht filosoofilise esteetika diskursuses – samahästi kui igal võimalusel rõhutatakse, et tegemist on just analüütilise esteetikaga. Erinevalt teistest sarjas “Sirbi raamat” ilmunud essee- ja artiklikogumikest on Voldi oma temaatiliselt selgemini keskenatud ning tal on teatav misjonärlik alaatoon, mis sugeneb autori järeldusest, kui ta annab ülevaate Eesti mõtlejate poolt ülepea avaldatud filosoofilis-teoreetilise esteetikast: “Maarjamaal on angloameerika analüütilisel suunal filosoofilistest esteetikatest kõige väiksem esindatus ja tuntus. Eestis on küll ilmunud ingliskeelse esteetikamaailma [või pigem selle üksikute probleemiseadete] kriitilis-tutvustavaid kirjutisi ja tõlkeid, kuid puudub analüütilise esteetika põhitunnuste lähem iseloomustus” (lk 13).

Marek Volt ei anna oma raamatus analüütilise esteetika traditsiooni olulisemate esindajate ja suundade tutvustust, kuid seab eesmärgiks “näitlikustada konkreetsete juhtumite abil” “analüütilise esteetika põhitunnuseid ja intellektuaalseid voorusi” (lk 13). Seega peab esseekogumik andma sünteetilise ülevaate ja tutvustuse analüütilisest esteetikast kui teatavast ühtsetele üldistele väärtustustele ja vaadetele tuginevast mõtlemisviisist ning mõjuma teisalt



kui hea reklaam – autor püüab lugejale selgeks teha, miks on just analüütiline lähenemisviis see õige ja miks sellega tegelda tasub. Misjonärlikku alatooni aitab siiski leevendada suuresti anglosaksi kirjutustraditsioonist üle võetud humoorikus, mida Eesti filosoofiakeeles väga tihti ei kohta (eriti nauditav on see artikli “Kas kunsti defineerimine on kahjulik” puhul, mis on kirjutatud iroonilises ja vahest mitte ülemäära nõudlikus laadis – ning just see läbi mõjub ehk hoopis kõnekamana).

Nagu raamatu esimesest kirjutisest “Kas Eestis on esteetikat?” selgub, käsitab Volt analüütilist esteetikat esteetikavooluna, mis tekkis vastureaktsioonina eelnenud esteetikatraditsiooni idealistlikule, romantilisele ja essentsialistlikule põhihoiakule ning mille meetodiks sai loogiline ja kontseptuaalne analüüs (seega on põhitähelepanu pööratud kunstist kõnelemisel kasutatud keelele). Esteetika ülesandeks on analüütikute meelest kunstdiskursuse mõistete analüüsimine, väidete argumenteerimine ja eelduste kriitiline uurimine ning nii võib teda vabalt nimetada kunstikriitika filosoofiaks. See jaguneb mittenormatiivseks ja normatiivseks suunaks (õigem oleks küll öelda, et vähem ja rohkem normatiivseks suunaks). Esimene neist tähendab wittgensteinliku “teraapilise” keelefilosoofia rakendamist kunstist kõnelemise keelele, et vabastada see keel paljusõnalisusest, “üliemotsionaalsest argumenteerimata eulogiseerimisest” (lk 15) ja kontseptuaalsest ebaökonoomsusest. Teine suund on (traditsioonilises mõttes) filosoofilisem ning tegeleb kunsti defineerimise, kunsti väärtuse selgitamise, sisu ja vormi vastanduse ja muude juba traditsioo-

nilisest esteetikast tuntud küsimustega. Seejuures keskendutakse konkreetsele kunstielule ning põhilise tähelepanu all on küsimuste ja vastuste loogiline staatus.

Küsimuseasetuste näitlikustamisel tegutseb Volt nimetatud artiklis aga põhiliselt keelelisi viirussümptomeid raviva wittgensteiniaanina. Ta toob ära kunstdiskursuse mõningad kontseptuaalselt või argumentatiivselt vigased laused ja näitab, mida üks analüütiline esteetik nende juures teistmoodi teeks või miks ta neid väldiks. Ja õigus tal on, kui ta kirjutab, et “sageli vaevaliselt rassiv analüüs ei suuda võistelda “teooria” glamuuriga” (lk 23). Toodud näited ja nende lahendused vaevalt et kuidagi analüütilise esteetika ligi kutsuvalt mõjuvad, sest enamik vigaseks tunnistatud tekstikatkeist mõjub vähemalt *intuitiivselt* mõistetavatena (ja ehk oma kontekstis ka enam-vähem arukatena), toodud analüüs aga – ninaka tähenärimise ja pilli lõhkipuhumisena. Kui parafraseerida artikli alguses seisvat motot Johannes Semperilt, mis pärineb tolle arvustusest Villem Ridala raamatule Croce esteetikast, võib öelda, et Voldi artiklis – vastupidiselt Ridala raamatule – küll selgub, “missugused meetodid tal [siin: analüütilisel esteetikal] on”, kuid ikkagi “võõrutatakse inimesi huvi tundmast filosoofilisemate ainete vastu” (lk 7).

Õnneks ei kohta sellist vaimu raamatu järgmistes artiklites (v.a ehk neis, kus kõneldakse Linnar Priimäe klassitsismikäsitusest ja Heili Einasto raamatust “100 aastat moderntantsu”), arutlused lähevad konstruktiivsemaks ja huvitavamaks. Üheks põhjuseks on ka see, et kirjutaja suhtub nüüd oma vestluspartneritesse jär-

VAATENURK 205



gu võrra tõsisemalt – enamik neist on ikkagi analüütilised filosoofid või siis filosoofid, kellele vastandudes analüütiline esteetika oma alguse on saanud.

Voldi raamatu kirjutised võib jagada kolme rühma: 1) retsensioonid raamatu-test-näitustest-etendustest; 2) artiklid mõne filosoofi-esteetiku panusest esteetikasse või mõne küsimuse-probleemiseade “olemusest” (artiklid “Mis on “mis on kunst?””, “Kas kunsti defineerimine on kahjulik?”) – käsitluslaad on siin populariseeriv-ülevaatlik; 3) artiklid-esseed, mis keskenduvad mingile ühele konkreetsele esteetika-küsimusele või kellegi teooria sõlmpunktile – käsitluslaad on filosoofilis-analüütiline.

Viimane rühm moodustab kahtlemata raamatu kõige põnevama ja kõnekama osa. Siin käsitletakse juba klassikalisestki esteetikast tuntud probleeme (eriti palju tähelepanu pööratakse kunsti defineeritavuse ja hindamisega seotud küsimustele, samuti sisu-vormi eristusele, vahetule kogemusele jne), kuigi analüüsi objektiks on analüütiliste esteetikute pakutud lahendused neile. Kirjutistes toodud vastuargumendid kuuluvad enamasti analüütilise esteetika klassikasse, autori enda algupäraseid väiteid kohtab võrdlemisi vähe, aga tundub, et sellist pretensiooni seatud ei olegi. Tegemist on tõesti puhta analüüsiga, kuid sugugi mitte kitsalt wittgensteinlikus mõttes. Samas demonstreerib autor ka märkimisväärt lugemust ja erudeeritust – kasutatud kirjanduse nimekiri on silmapaistvalt pikk.

Ent kui raamatu lõppu jõudes pilk tagasi heita ja mõelda küsimuse üle, millega on siis tegu, kui jutt on *analüütilisest* es-

teetikast, satume kimbatusse. Sünteetiliselt ülevaadet analüütilisest esteetikast ei anta, kõnelematagi sellest, et päritaks analüütilise esteetika enda aluste, eelduste, eelarvamuste järele. Vahest on põhjuseks ka see, et eelneva positivistliku mõtlemise eskujul on analüütilinegi traditsioon kuulutanud end täiesti eelarvamusvabaks mõtlemisviisiks. Mõningat kahtlust selle eelarvamusvabaduse suhtes avaldab Marek Volt isegi, kui vihjab, et “huvitav oleks analüüsida, missugused on teadusfilosoofias läbinämmutatud teooria vaatlusest sõltuvuse probleemi [autor on teinud siin väikese näpuvea ja seda tuleks siiski lugeda: “vaatluse sõltuvus teooriast”] kunsti-filosoofilised konsekventsid” (lk 39), kuid see jääb vaid huvitavaks kõrvalepõikeks ning oma analüüsides ta sellele aspektile edaspidi mingit tähelepanu ei pööra.

Veel rohkem küsimärke tekitab toosama raamatu avakirjutises esitatud analüütilise esteetika määratlemine vastureaktsioonina eelneva esteetikatraditsiooni idealistlikule, romantilisele ja essentsialistlikule põhihoiakule. Järgmistes kirjutistes nimelt veeretab autor kõik need varasemat esteetikat iseloomustanud põhihoiakud ükshaaval kaela ka analüütilistele esteetikutele, ehkki traditsioonis endas võib eristada teooriaid, mis on hoiakult antiessentsialistlikud või essentsialistlikud jne. Vahest vaid wittgensteiniaanid võivad pretendeerida kõigile kolmele anti-määratlusele (ja sedagi vaid mõõndustega), kuid nagu Volt Arthur C. Dantole viidates märgib, taandub nende kunstifilosoofiline tegevus vaid keelekasutuse sotsioloogiale (lk 40) ja nad ei küsigi esteetikuid (ka analüütilisi esteetikuid) tõeliselt liigutavaid küsimusi.



Jutu analüütikute keskendumisest konkreetsele kunstielule aga lükkab Volt ise lausa selgesõnaliselt ümber, kui väidab, et “suur osa analüütilist esteetikat on institutsionaalses mõttes enesekeskne. Seal punutakse juuksekarva neljaks ajavaid analüüse ja argumentatsiooniridu ning tegeletakse sageli defineerimisega defineerimise enese pärast” (lk 59).

Vahest ainus analüütilisi esteetikuid üldiselt iseloomustav joon, mida antud raamatu põhjal saaks neile omistada, oleks rõhutatud keskendumine kontseptuaalsele analüüsile ja määratluste loogilisele esitusele. Kuid keskendumine mõistete ja nende kasutuse analüüsile ei ole midagi analüütilisele traditsioonile eriomast, pigem kuulub see iga filosoofia juurde, mis ülepea tahab pälvida filosoofia nimetust. Ehk ainult loogika tõstmine esirinda on midagi sellist, millega kõik filosoofiad meelsasti kaasa ei tule. Naljakal kombel püüab aga ka Marek Volt tihti oma arvustustes vältida loogilis-filosoofilist terminoloogiat ja mis tahes teooriaid. Eriti paistavad sellepoolet silma artikkel “Claire Filmoni improvisatsioonitants” ja juba pärast raamatut ilmunud arvustus “Katkendeid lugemispäevikust” Eia Uue romaani “Kuu külm kuma” kohta (*Sirp*, 14.04.2006).

Analüütilise esteetika olemust siit kätte ei saa, sest autor ei too esile võrdlusi esteetika teiste suundadega (raamatu avartikli näitelauseid mitte ei esinda mingeid teisi esteetikasuundi, vaid on lihtsalt filosoofiliselt nõrgad sõnastused – aga nende autorid pole ka filosoofid), et näidata, miks tuleks just analüütilist esteetikat eelistada. Nii jäävad ka analüütilise esteetika kiituseks lausunud laused loosungli-

kuks. Epiteet “analüütiline” tundub liituvat sõnaga “esteetika” pelgalt juba siis, kui esteetik elab Ameerikas või Inglismaal ja kirjutab inglise keeles või ka mujalt pärinevana toetub oma kirjutistes 20. sajandi (teise poole) ingliskeelses esteetikas avaldatud kirjutistele.

Sellest hoolimata on Marek Voldi raamatu “Esteetikast” puhul tegemist kõneka kirjavara ja suurepärase sissejuhatusega esteetika alusküsimustesse. Siin pakutakse terve hulk eri lahendusteid neile küsimustele vastamiseks ja ka nende lahenduste kriitikaid (need tunduvad peaaegu eranditult väga adekvaatsed ja seisavad sootuks enam maa peal kui enamik analüütilisest keele- või vaimufilosoofiast tuntud kriitikaid mõne vaate suhtes). Raamatut võiks võtta kui viidetekogu edaspidiseks süvenemiseks esteetikaküsimustesse, ning süvenema raamat tõesti kutsub, kuigi küsimuste kerkimise pinnasest ja mõningatest mõistetest arusaamiseks eeldab siiski algteadmisi filosoofiast ja esteetikast. Marek Voldi arutlused on selged, argumentatsioon täpne ja väited konkreetsed ning teos on väga hästi ja kergelt loetav. Ja kuigi ta räägib pidevalt analüütilisest esteetikast kui millestki eelistusväärsest, paistab ta oma analüüsides väga liberaalne ega hoidu kritiseerimast ka analüütikuid mitteanalüütiliste esteetikateooriate väärtõlgendamise eest, juhul kui nad seda tõesti on teinud. Raamat võiks olla hea lugemisvara kõigile, kes tunnevad huvi kunsti loomuse vastu või tahavad ka lihtsalt teada, kuidas eesti keeli toimib selge, ökonoomne ja konkreetne argumentatsioon.

VAATENURK 207



LINDA KALJUNDI **Teejuht kultuuriajaloo** **laienenud valdustesse**

PETER BURKE. KULTUURIDE KOHTUMINE. Esseid uuest kultuuriajaloo. Inglise k-st tlk Ainiki Väljataga. Varrak, Tallinn, 2006. (Ajalugu. Sotsiaalteadused). 294 lk. Hind 219 kr.

Kui olin selle raamatu lugemisega umbes poole peale jõudnud, meenus mulle järsku eredalt üks paar aastat tagasi Tartus toimunud semiootikute ja ajaloolaste sügiskool, mis päädis ootamatult kirglikuks paisunud aruteluga selle üle, kas “mitteaialoolastest” kulturoloogid peaksid oma tegevusvaldkonda määratlema “kultuuriajaloo” või “kultuuriloo”. Peagi selguski, et mulle esialgu kummalisena tundunud probleem ei kuulunud pelgalt mõistekasutuse valda: suur osa kohalviibijatest mitte ainult ei eelistanud terminit “kultuurilugu”, vaid ka rõhutas, et just see tähistabki õiget kultuuriajalugu, mis keskendub vaimsete artefaktide analüüsimisele ega lase end eksitada neid ümbritsenud ajalooliste ja sotsiaalsete arengute pealispinnast.

Tuleb muidugi tõdeda, et säärasel klassikalisel kultuurilool, mis käsitleb oma objekte, kui Norbert Eliase tabavat väljendit kasutada, nagu “lillekesi aasal”, on siinmail niihästi märkimisväärne ajalugu kui ka seniajani kehtiv autoriteet, mis kehastub muuhulgas riilulitāies auväärsete “kultuurilugude” (aga ka raamatu-, kunsti-, spordi- jne lugude) köidetes, kust “aeg” on tõepoolest vahelt ära ununenud. Seda lõhet on omakorda aidanud süvendada aja-

loo eri distsipliinide (poliitiline, sotsiaalne ja kultuuriajalugu jne) ikka veel jäigad valdkonnapiirid, nagu ka “pärisajaloolaste” kalduvus käsitleda kultuuriajalugu millegi marginaalsena.

Sellel kultuuri(aja)lool on kummatigi kaks kohe silmatorkavat olulist puudust. Esiteks seisab see suuresti lahus sotsiajaloolisest uurimusest ega pööra tähelepanu kultuuri artefaktide ning poliitilise, majandusliku ja ühiskondliku sfääri vastasmõjule; või, mis pole sugugi parem, on oma kõige lihtsustavamas variandis allutatud erisusi tasalülitavale rahvuslikule pseudoajaloolisele raamjutustusele, mille kohaselt kõneleb “meie” kultuur 700 aastaks orjusesse mõistetud rahva eneseväljendusest. Teiseks, klassikalisest ja suuresti eelkõige Saksa traditsioonist mõjutatuna piiritletakse “kultuur” siin kitsalt kõrgkultuuri vaimsete, kunsti- ja teadusalaste saavutustena. Kuigi Eesti kultuuriajaloo kaanonis moodustab suure erandi endale auväärse koha kindlustanud rahvakultuur, täidavad ka need regilaulud ja rahvakombed, talutared ja triibulised seelikud seal eelkõige sajandeid puudunud “oma” kõrgkultuuri aseaine funktsiooni – kehastada rahvuse vaimu.

Niisiis – muretsemiseks pole põhjust ning tulevik töötab palju: põnevam osa Eesti kultuuriajaloo on alles kirjutamata. Viimasel ajal annab paljususest juba üsna elavalt märku huvi Nõukogude argikultuuri vastu, kusjuures pööratakse tähelepanu nii olmele kui ka näiteks käitumis- ja seksuaalnormidele. Peamiselt etnoloogide ja folkloristide kirjutatud sellealaste uurimuste teaduslik tase peaks ühtlasi aitama juurduda veendumusel, et kogu



see pudi-padi, mida siiani on valdavalt harjutud pidama “asjaarmastajate”, kirjanike (Tiia Toomet, Mati Unt), ajakirjanike (Enno Tammer), kunstnike (Ruth Huimerind), koduloolaste jt pärusmaaks, võib olla ka ajaloolaste uurimisobjektiks.

Nõnda tekibki kiusatus väita, et ühe tuntuma ja viljakama Briti ajaloolase, Cambridge’i ülikooli emeriitprofessori Peter Burke’i (s 1937) raamatu ilmumine on erakordselt hästi ajastatud. Enamgi veel, huviliste seisukohalt jõuab raamat meie poelettidele ka üleilmselt õnnelikul ajal, mil ajaloo- ja sotsiaalteadustes on “kultuuriline pööre” juba toimunud ning kultuuriuuringud kõikjal õilmitsevad.

Peter Burke’i puhul on kahtlemata tegemist autoriga, kes on ühelt poolt lausa märkimisväärselt erudeeritud nii ajaloos kui seda ajalugu uurivate teaduste ajaloos, teisalt aga näikse teda olevat õnnistatud oskusega alati otsekui õhust ennustada sotsiaal- ja humanitaarteaduste uusimaid suundumusi. Milliseid impulsse see valdavalt 1980.–1990. aastatel ilmunud artikleid koondav ja originaalis 1997. aastal ilmunud kogumik siis anda võiks? Usun, et esmajoones võikski ta aidata “kultuurilist pööret” senisest jõulisemalt läbi viia ka siinmail: kinnistada arusaama mõiste “kultuur” tähenduse olulisest laienemisest ja kultuuri sotsiaalajaloo vajalikkusest. Sest alustanud küll hoiatusest, et küsimuses, mis on kultuuriajalugu, leidub niisama vähe üksmeelt kui selles, mis on kultuur (lk 9), pakub raamat ometigi nii meisterlikult resümeeritud ekskursse nende küsimuste keerdkäikude ajalukku kui ka inspireerivaid visioone kultuuriajaloo tulevikust.

Nii nagu eestikeelse tõlke pealkiri ka viitab, ei seikle see teos mitte üksnes mitme kultuuri ja ajaloo, vaid ka mitme kultuuriajaloo ning vastavate teadustraditsioonide ja distsipliinide rajamaadel. Olles ise Oxfordi kasvandik, on Burke’i kujunemisele esmajoones avaldanud mõju *Annales*’i koolkond, kelle salajaseks kaasreisijaks ta ongi end hiljem nimetanud – ja seda juba 1960. aastatel, mil empirismi ja metodoloogilise individualismi vaimus kasvanud briti ajaloo- ja sotsiaalteadlastele jäi prantsuse teooria veel valdavalt võõraks keeleks (nii et nende umbusku võib võrrelda briti filosoofide reaktsiooniga Jean-Paul Sartre’i ja Maurice Merleau-Ponty töödele). Burke’ist sai üks olulisemaid *Annales*’i koolkonna tööde tutvustajaid angloameerika kultuuriruumis ning oma teoses “The French Historical Revolution: The Annales School, 1929–89” (1990) tõdebki ta ketserlikult, et suur osa kõige uuenduslikumast ja kaalukamast ajalookirjutusest on 20. sajandil loodud Prantsusmaal. Sellest aga, et ta prantslastega sugugi niisama jänest ei sõida, annab märku ka ta töö haakumine *Annales*’i koolkonna liikmete poolt välja kuulutatud põhimõtetega: juba enam kui 30 aastat on Burke viljelenud probleemikeskset, analüütilist ja võrdlevat ajaloouurimist, mille huvidepiir hõlmab ühiskonda ja inimkäitumist tähelepanuväärselt laia haardega ning mille meetodid on kujunenud välja dialoogis teiste distsipliinidega.

Ent ajaloolase töödes, kes juba perekondlikust ja eluloolisest taustast tingituna (iiri ja poola-juudi päritolu esivanemad, sõjaväeteenistus Singapuris) puutus varakult kokku mitme keele ja kultuuriga, ei

VAATENURK 209



lõimu mitte ainult mõlemal pool Kanalit sündinud teadustraditsioonid, vaid ka geograafilised ja ajalised piirid. Oma varasema põhimise uurimisvaldkonna, Itaalia renessansikultuuri ajaloo ja varauusaegse rahvakultuuri kõrval pöörab Burke viimasel ajal üha enam tähelepanu Uuele Maailmale, inspireerituna nii 1930. aastatel tegutsenud Brasiilia ajaloolase ja sotsioloogi Gilberto Freye kirjutistest kui kahtlemata ka oma brasiillannast abikaasast, ajaloolasest Maria Pallares-Burke'ist. Samuti ei tõmba Burke piire õpetatud ja rahvakultuuri vahele: kui ta kutsub üles loobuma eliidikesksest kultuurikäsitlusest, siis ei soovi ta eliidi kultuuri mitte kõrvale jätta, vaid uurida koos nii eliidi- kui ka rahvakultuuri (lk 198). Nõnda polegi üllatav, et raamatu kese asub eri teadusvaldkondade ja eri ajastute ja piirkondade rajamaadel ning et autorgi kuulutab lõpetuseks: tänapäeval toimub põnevam osa uurimistööst piirialadel (lk 212).

Kinnitades, et kultuuriajalugu on praegu vajalikum kui kunagi varem, kuid et selle uute suundade paljus on tekitanud ka vajaduse uute enesemääratluste järele, alustab Burke kultuuriajaloo hägustunud identiteedi otsinguid selle distsipliini ajaloost. Ajalookirjutuse ajalugu, teooria ja tulevikuväljavaated on kahtlemata valdkond, kus Burke on aegade jooksul olnud eriti viljakas. Siiski pole tegemist huviga distsipliini ajaloo vastu iseeneses, vaid tema tähelepanu pälvib esmajoonel kultuuriajaloolase objekti kujunemine ja muutumine läbi aja. "Kultuuride kohtumine" algab peatükiga kultuuriajaloo lätetest, mis annab ülevaate nii kultuuriajaloo objekti kui kultuuriajaloolase rolli muutumisest

alates antiikajast kuni klassikalise kultuuriajaloo sünnini 18. sajandi Saksamaal, seejärel aga ka ajaloo professionaliseerumise ja poliitilise ajaloo esiletõusuga 19. sajandi alguses tekkinud lõhest, mis tõrjus kultuuriajaloo asjaarmastajate pärusmaaks. Seda täiendavad artiklid kahest viimastel aegadel nii mõjukaks kujunenud suunast, mentaliteedi- ja mäletamisajaloost, mis vaevad kummagi suundumuse ajalugu, tugevusi ja nõrkusi ning üha lahvatavaid teravaid terminoloogilisi vaidlusi. Täna Eestis kõlavad ilmselt eriti kõnekalt Burke'i tähelepanekud ühiskondliku mälu kasutamise ja edasikandumise viisidest, selle rollist rahvusajalugude loomisel 19. sajandil ning sõjast mälestuse pärast tänapäeval. Ajaloo unustamine on võitjate privileeg, märgib autor, ent see ei tähenda, et kaotajad oleksid ühiskondlikust amneesias vabad (lk 61–69). Nii väljajoonistuvale arengukaarele on vääriliseks jätkuks lõpupeatükk, mis võrdleb klassikalist ja uut kultuuriajalugu ning tõstatab raamatu ühe põhiküsimuse: milles ikkagi seisneb selle distsipliini ühtsus ja mitmekesisus? Kas nii oma uurimisaineselt kui meetoditelt näiliselt kõikehõlmavaks paisunud kultuuriajalugu ongi määratud killunema?

Sellele küsimusele tasub otsida vastust ka raamatu ülejäänud osas sisalduvatest lühiuurimustest. Need kujutavad endast metodoloogilisi uurimusetki, mis ühelt poolt tegelevad kultuuriajaloo praktika üldiste probleemidega ning teisalt avavad ja piiritlevad mitut suhteliselt uut uurimisvaldkonda. Käsitlemist leiavad unenägude kultuuriajaloo, žestide sotsioloogia ja nalja sotsiokultuuriajaloo võimalikkus, aga ka avaliku ja privaatsfääri muutumised linna-



ruumi ajaloos ning rahva- ja eliitkultuuri vastasmõjud. Varauusajal Milanot väisanud Inglise reisimeeste näitel osutatakse reisi- kirjadele kui ühele kõige perspektiivika- male kultuuriajaloo allikaliigile (mille ülesanne on tõlkida võõras “tuttavalt võõ- raks”, lk 107) – ning kultuuride “tõlke” analüüsisivõimalusi vaadeldakse ka Uue Maailma rüütliroomaanide ja karnevalide varal.

Allikaliselt tugineb see tulevärk peami- selt suhteliselt piiratud hulga varauusaeg- se Itaalia ja Uue Maailma materjalidele. Ning kuigi Burke'i andunud austajad tunnevad kogumiku lehekülgedel ära terve hulga autorile tüüpilisi näiteid, osutab see samas veenvalt, et huvitav küsimuseasetus võib anda märksa huvitavama ja olulise- magi tulemuse kui (paratamatult vaid näi- lisele) kõikehõlmavusele püüdleva allika- tekorpuse koostamine. Samuti ei maksa unustada, et kasutatud allikaliikide spekter on vägagi lai, hõlmates eri tüüpi kirjalikke ja visuaalseid allikaid, sõnavara jne. Seegi annab ühtlasi hea pildi autori huviderin- gist: Burke'i huviobjektide hulka kuuluvad keele ja suhtlemise sotsiajalajalugu, aga ka visuaalkultuur.

Niisiis ei vaata selle raamatu lehekül- gedelt kindlasti mitte vastu too arusaam kultuurist, mis tundus veel nii enesest- mõistetav ajal, mil kultuur tähendas kunsti, kirjandust ja ideed, “veetlust ja valgust” – ning mil seda leidis peamiselt läänemaa- ilmas (lk 193). 1980. aastatel tuule tiiba- desse saanud “uue kultuuriajaloo” (*new cultural history*) ühe nimekama esindajana vastandub Burke selgelt klassikalisele kultuuriajaloole, mille huvid piirnesid kõrgkultuuri, kaunite kunstide ja teaduse-

ga ning mis käsitles kultuuri ühtse ja kon- sensuslikuna. Nagu Burke siinsamas raa- matus tabavalt osutab, ei ole vana kultuu- riajalugu tänapäeval ka lihtsalt enam asja- kohane: seda ei kirjutata enam eliitidele eliitide kohta ega üheainsa suure Lääne traditsiooni embuses, vaid multikultuursel ja kolonialismipärandi seedimisele pühen- dunud ajastul (lk 198). Uus kultuuriajalu- gu, mida võib nimetada selle antropoloogiliseks mudeliks, aga ka kultuuri sotsiaal- ajalooks, käsitleb “kultuuri” märksa laie- malt: see hõlmab inimtegevuse sotsiaalseid mõõtmeid ja kommunikatsioonisüsteeme, rahva-, tava- ja argikultuuri, mentaliteetide ja mõtete ajalugu, uskumuste süsteemide ja teadmiste sotsioloogiat, igapäevaelu, eluviise ja selle reegleid, hoiakuid ja väärtusi ning nende väljendusi artefaktides ja tegevustes, “kollektiivsetes representat- sioonides” ja praktikates – ega erista enam kultuuriga ja kultuurita ühiskondi.

Seeläbi on kultuuriajaloo piirid laiene- nud valdkondadeni, mida kunagi peeti muutumatuks või kõrvalisteks: lapsepõlv ja perekond, unenäod ja hullumeelsus, žestid, tundmused ja tajud, keha ja seksuaalsus, suudlused ja aevastused jne – ning see vallutuskäik rõhutab nimelt “tri- viaalsete asjade tähtsust” (lk 71). Kuna see kõik meenutab väga Lucien Febvre'i oma- aegseid üleskutseid, siis sobikski toimu- nud muutust hästi iseloomustama ka tõ- demus, millega Burke on võtnud kokku *Annales*'i koolkonna olulisima panuse: uus kultuuriajalugu on laiendanud ajaloo- lase territooriumi esmapilgul isegi üllatus- likuna mõjuvatesse inimkäitumise vald- kondadesse ning juhtinud ta uurima neidki sotsiaalseid grappe, kes varem jäid välja-

VAATENURK 211



poole ajaloolaste huvipiire (“The French Historical Revolution”, lk 110).

Loobudes uurimisobjektidesse puutuvatest hierarhiatest, pole uus kultuuriajalugu ometigi toonud kaasa uut metoodilist ja teoreetilist ortodoksiat – nagu raamatu lõpus toodud intervjuustki selgub, pole tegemist mitte ühise metodoloogilise platvormi, vaid ühise mõttevahetuste ruumiga. Uus kultuuriajalugu küll vastandub traditsioonilisele kultuuri-, sotsiaal- ja poliitilisele ajaloole, ent samavõrd ka nende distsipliinide üksteisest eraldatusele ja kapseldumisele, ning tema kujunemist on suuresti mõjutanud dialoog teiste humanitaar- ja sotsiaalteaduste, eriti antropoloogia ja kirjandusteadusega. Eri teadusharude koostöö ja selle ajalugu on pärvinud Burke’i tähelepanu nii mitmetes lühemates kirjutistes kui ka mahukamates käsitlustes nagu näiteks “History and Sociology” (1980; uusversioon “History and Social Theory”, 1992) ning andnud nii olulise panuse puhumaks häält sisse sellele, kui Burke’i sõnu laenata, kurtide dialoogile, mis nendes ühiskonda ja inimekäitumist käsitlevates teadustes veel hiljuti valitses. Autori enda koostöövalmidusest annab aimu juba seegi, et “kultuuriajaloo” asemel kasutab ta harilikult selliseid mõisteid nagu kultuuri sotsiaaliajalugu, ajalooline antropoloogia või ajalooline sotsioloogia.

Mitmel puhul on Burke pidanud vajalikuks käsitleda ka kultuuriajaloolase vahetorka positivismi ja konstruktivismiga. Vältides ühelt poolt vanamoodsat positivismi ehk empirismi, püüab ta teisalt vältida ka moodsat konstruktivismi, ideed reaalsuse kultuurilisest või diskursiivsest

konstrueeritusest, ning väidab, et selle ettekujutus reaalsusest on üsna kõhnuke, sest kõrvale on jäänud kultuurilised praktikad ja ülehinnatud on inimese vabadust. Siinses raamatus peegeldab seda ilmekalt arutlus metafooride üle. Rõhutades, kui vajalik on uurida metafooride kui mõtlemise struktureerijate ajalugu, hoiatab ta samas, et tuleb ka tajuda konstitueerimisvõime piire: maailm ei ole üleni vormitav. Vahest avaldub niisuguseski usus paindliku ja uurimisobjektiga kohanduva metodoloogilise kesktee võimalikkusse, aga ühtlasi usalduses ajaloolase intuitsiooni ja *common sense*’i vastu selle maailmaränduri muidu justkui kaotsi minev britilikkus.

Sellesama paindlikkuse seisukohalt on huvipakkuvad ka Burke’i mõisteloolised ekskursid. Raamatus “History and Social Theory” väidab ta, et mudelite ja mõistete kasutamine on ajalooteaduses vältimatu ning ka teooriatõrksad ajaloolased kasutavad neid – varjatult ja sageli teadmatult. Seega tuleb mõisted “lahti pakkida”, kasutada neid valvsalt ja teadlikult, pöörata tähelepanu nende sisu muutumisele ajas, aga neid vajaduse korral ka teisendada, laiendada ja ajakohastada. Seega ei kutsu Burke üles klassikalistest mõistetest loobuma, vaid neid ümber mõtestama. Selles teoses iseloomustab seda kujukalt näiteks väide, et “on viimane aeg loobuda sellest, mida võiks nimetada traditsiooniliseks arusaamaks traditsioonist” (lk 198). Mitme uuema termini puhul, nagu “ühiskondlik mälu” või “mentaliteediajalugu” (needki kaks on brittidele pikka aega olnud vastuvõetamatud mõisted), tõdeb ta aga korduvalt, et kuigi nende kasutamises peitub teatud oht, ei saa neist ka loobuda



– vajadus ideedeajaloo ja sotsiaaalajaloo vahelise mõisteruumi täitja järele on olemas. Lahendust näeb ta suurema tähelepanu pööramises nii ideoloogiatele ja skeemidele, stereotüüpidele ja vormelitele kui nende muutumisele ja “tõlgetele”. Burke’i enda lemmikmõisteteks näikse selles kogumikus olevatki kultuurilised skeemid ja stereotüübid, kuid veelgi kesksamaks märksõnaks kujuneb siin “tõlge” – mida ta nimetab üheks kultuuriajaloo põhiprobleemidest (lk 174).

Ühelt poolt puudutab see kultuuride kohtumist ajas: üle aegade ulatuvat tõlget ja seega ka traditsiooni mõistet, mille edasikandumist tõlgendatakse üha enam mitte passiivse vastuvõtu, vaid loomingulise kohandumisena (sellele osutavad ka mitmed uued terminid, nagu reprodutseerimine või retseptsioon, lk 203). Teisalt on see mõiste kohaldatav kultuuride kohtumisele ruumis ning selles tähenduses kasutavad teda ka antropoloogid (Edward Evans-Pritchard). Siingi peab Burke vajalikuks uurida mitte kahe homogeense kultuuri kui terviku kohtumist, vaid keskenduda nende pidevatele vastasmõjudele ja muutustele (lk 211–212). Kuid kõrvale ei jäta ta tõepoolest ka tõlgete ja tõlkijate eneste ajalugu, vaid kutsub ühes oma äsjailmunud artiklis sellegi kultuuriajalugu põhjalikumalt uurima (“Lost (and Found) in Translation: A Cultural History of Translators and Translating in Early Modern Europe”, *European Review*, kd 15, nr 1, 2007, lk 83–94).

Kõik see võimaldab tõlgendada kultuuride ajalugu tervikuna kui vastasmõjude,

muutuse ja tõlgete ajalugu. Ent ühtlasi jõuavad need arutelud välja võimaluseni tõrjuda nii kultuuri kui kultuuriajaloo killustumise ohtu, mida kätkeb nii selle ainevallas kui metodoloogias valitsev paljus. Tuleb vältida kaht äärmust, nii kiisatust pöörduda tagasi eksitava eelduse juurde teatud ühiskonna ja ajastu homogeensusest kui ka arusaama kultuuri olemuslikust killustumisest – ning teadvustada, et me kõik loome pidevalt individuaalseid ja kollektiivseid pidžineid (lk 220). Enamgi veel, “tõlge” peidab endas ka kultuuriajaloo enesemääratlust: see on kultuuriline tõlkimine, mille eesmärk on teha nähtavaks mineviku teistsugusus (lk 202).

Selle raamatu puhul võib tõlget lugeda kahekordselt kordaläinuks: õnnestunud on nii Burke’i tõlkeversioon minevikust kui Ainiki Väljataga tõlge eesti keelde. Siiski tuleb raamatut käest pannes tõdeda, et need uurimused, mille eesmärk on “jutustada lugu ning samal ajal selle üle mõtteid mõlgutada ja seda koguni õõnestada” (lk 11), lõpevad sageli just seal, kus järgmiseks võinuks aimata ja oodata süvitsiminekut. Seega on meil Burke’i puhul esmajoones tegemist teejuhiga, kellele meeldib kutsuda üles avastama uusi valdkondi ning kuulutada välja “pöörded” – ning nendes tekstides tulekski autori sõnul eekätt näha “ajaloolase luurekäike” (lk 31). Niisiis võib Cambridge’i professori käitumisjoonises aimata ka teatud pedagoogilist rebasekavalust: hüljatud, kuid januseks jäetud lugejale on rada kätte näidatud, et ise juba järgmise peenra poole kaduda.



VIKERGALLUP

Eesti kirjandus 2006

Küsisime 27-lt arvustajalt, saime 19 vastust. Nagu viimastel aastatel kombeks, oli erinevaid arvamusi peaaegu niisama palju kui arvajaid.

Kolm vastajat pidas parimaks 2006. aastal ilmunud UUDISRAAMATUKS eesti ilukirjanduses HASSO KRULLI luulekogu “TALV” (kirjastus Tuum). Jan Kausi romaan “Tema”, Madis Kõivu raamatut “Näiden-did I”, Jaan Pehki luulekogu “Tuigu kui tuled” või Tarmo Tedre romaani “Onanis-tid” eelistas kaks kriitikut. Ühe arvustaja hääle teenisid Kristiina Ehini proosaraamat “Pillipuhujanaine ja pommipanijanaaine”, Kivisildniku luulekogu “Vägistatud jäämägi”, Marko Kompuse luulekogu “Vallaliste jõgede tõkkejooksja”, Mathura luulekogu “Kohalolu”, Rein Põdra romaan “Eike”, Indrek Ryytle luulekogu “Inglid rokijaa-mas”, Triin Soometsa luulekogu “Väljas” ja Ervin Õnapuu romaan “Meie igapäevane jää”.

DEBÜÜTTEOSTEST korjasid KAUPU MEIELI luulekogu “Polügrafisti käsiraa-mat” (Jumalikud Ilmutused), ANTI SAA-RE proosaraamat “Kuidas sa ära läksid ja mina maha jäin” (Eesti Keele Sihtasutus) ja ANDRA TEEDE luulekogu “Takso Tallin-na taevas” (Verb) kõik ühtviisi kolme, Maarja Kangro luulekogu “Kurat õrnal lumel” kahe kriitiku hääled. Oma toetaja leidsid ka Andrus Elbingu luulekogu “Siin Beebilõust, tere!”, Tiina Ilvese juturaamat

“Augustihambad”, Indrek Koffi luulekogu “Vana laul”, Eliina Kortsu luulekogu “Löök-laused murravad metsi”, Carolina Pihelga luulekogu “Sõrmemuster” ja Paavo Piigi luulekogu “Kummuli linnad”.

VAHUR AFANASJEV:

Väga tore ja väga imelik, et hea eestikeel-se kirjanduse tootmine jätkub, ehkki erine-valt ka keskpärastest sportlastest ei saa isegi meie tippkirjanikud Eesti riigilt oma põhi-seaduslike ülesannete täitmiseks piisavalt raha. See pole ehk õige koht, aga siiski – miks ei kaaluta sportlaste rahata jätmist, äkki tuleksid nendegi saavutused muu töö kõrvalt?

Nii et oli rammus kirjandusaasta, nagu need ikka ja aina enam kipuvad olema. Kui midagi, siis piiride kompamise julgust võiks rohkem olla.

Mitte niivõrd vormi mõttes. Tekstima-sinad jmt ei köida kaua; tegin ise postmo-derni luulekogu Tartust, sain pärjatud ja puha... Pean silmas pigem piire kirjutaja sees – sellest, mis teeb tõelist valu või rõõmu, ei juleta kirjutada, jäädes pidama konstruee-ritud kujundite ning mudeldatud tõsielu maile, selmet iseennast paberile panna.

PEETER HELME:

Kummaline küll, aga kuigi lugesin möödu-nud aastal eesti ilukirjandusest romaane kahtlemata rohkem kui luulet, pean parima-



teks raamatuteks siiski kaht luulekogu. Ja mis veelgi veidram – kaht luulekogu, mis on ilmunud ühes sarjas. Nimelt on minu silmis parim 2006. aastal ilmunud raamat Kivisildniku “Vägistatud jäämägi” ja parim debüüt Kaupo Meieli “Polügrafisti käsiraamat”.

See ei tähenda, et oleksin meeleheitlikult püüdnud üksteise järel ritta laduda kõiki sel aastal ilmunud ilukirjandusteoseid. See on üsna võimatu ja kirjanduse reastamine headuse järgi on niikuinii teatud mäng – paremal juhul tähelepanu juhtimine teatud teostele, teatud tendentsidele.

Sealjuures esindavad minu poolt eelistatud Kivisildnik ja Meiel ilmselt kahte väga erinevat, isegi vastandlikku tendentsi. Esimene on vähemalt teoreetiliselt üsna lugesõbralik, kindlat värsimasina-süsteemi rakendav ning sellisena ootuspärane ja äratuntav. Iseasi, kas Kivisildniku rõõmsalt morbiidne huumor just masse ligi meelitab. Meiel kirjutab seevastu hoopis enam luuletaja-luulet, kirjandusinimese-kirjandust. Ta lammutab küll lahti, kuid tema eitus on eituse eitus, mis kirjandusest kõrval seisjale võib mõjuda võõristavalt.

Eesti kirjanduses on muidugi veel mitmeid teisi telgi, mida mööda seda harutada või mõtestada. Minu esitatu ei pretendeeri sellele, et olla ainuvõimalik, küll aga üks võimalik vaatenurk, mille ainus eesmärk on näidata, et ka nii on võimalik.

Arvan, et nimetatud “ka nii on võimalik”-seisukohta on Eesti kirjanduselus aastal 2007 üsna oluline meenutada. Küll räägitakse meil sotsiaalsusest, küll senise kirjanduse lammutamisest või asendamisest uuega. Samas unustatakse, et tõeliselt sotsiaalne on selline kirjandus, mis kõnetab ühte konk-

reetset inimest ning mõjutab selle konkreetse inimese kaudu maailma. Milline see kirjandus on vormi, sisu või stiili mõttes, polegi nii väga oluline. Piltlikult öeldes võib lõpuks ühiskonnas või mõtteloos endaga plahvatuse kaasa tuua esmapilgul täiesti hermee-tilisena mõjuv tekst. Mulle tundub, et ma ei eksi, kui arvan, et eesti kirjanduses on taas kord tekkimas rohkem ruumi žanrirohku-sele ning selle kaudu järjest erinevamaid inimesi kõnetavale kirjandusele ning et kirjandus muutub seega kõige laiemas ja üldisemas mõttes sotsiaalsemaks. Kirjanikud leiavad oma lugejaid, ei tunne enam vajadust kirjutada mitte “rahvale”, vaid pigem “inimestele”, ja see on hea.

MIHKEL KAEVATS:

Lugesin üle oma eelmise aasta vastuse. Vaja oleks vaid nimesid muuta, aga sisuliselt – luuleaastad on seekord vennad, lahjavõitu sellised, ja võiksin vabalt uuesti saata ka eelmise aasta teksti. Diplomaatilises mõttes olekski nii sobivam, sest üldiselt vaadates on tänavune aasta veelgi hallim. Oli palju noori debüüte, mitmed neist vääriksid julgustamist, aga vajaksid samahästi ka toimetamist ja enesedistsipliini. Luuletaja olla on popp, või Hip! – ja seotud, rohkem kui peaks, edevusega. Teiste seast tõusevad esile küpsemad debütandid Maarja Kangro, Kaupo Meiel ja Indrek Koff. On märkimisväärne, et kaks viimast niivõrd mitte ei pannud oma kogusid kokku olemasolevaist luuletusist, vaid pigem *kirjutasid valmis luulekogu*.

Kirjanduslik institutsioon töötab, õigemi-ni trükikojad töötavad, toodavad kvantiteeti; puudu jääb kvaliteedist ja eelkõige lugejaist.

VIKERGALLUP 215



Oleme parasjagu sellises “kõik on tore”-nõutuses, millele suurepäraselt sekundeeriks jõuetu viisakus. Imestas in, mõnikord, *millest* küll kriitika hästi kirjutas: need imestamisväärsused peegeldavad minu arvates lihtsalt süvenematust ja mittesisulisust.

Ainuke, mis mind tõeliselt puudutas, oli Mathura “Kohalolu”. Aga see on kõik, mida hing tahta võib, sest näiteks eelmisel aastal nii tugevat kogu ei ilmunud. Luule otsimised, päralejõudmised ja kohalolemised ongi veidi pika (ja veidi pikema, kui sageli arvatakse) vinnaga – nii võib loota, et ehk sai 2006. aastal vähemalt korralikult külvatud.

KÄTLIN KALDMAA:

Kui siinkirjutajal oleks voli anda välja auhind kõige paremale eelmisel aastal ilmunud eesti keeles kirjutatud raamatule, läheks see otsejoones Hasso Krulli luulekogule “Talv”.

Kirjandusmaastikust kõneldes võib tõepoolest nentida, et aastaid paigal seisnud tiigikeses on kerge lainetus tekkinud. Eks ole ju kirjandus omal moel majanduse peegelpilt. Nii saadab peost suhu elamist väärtuspunkte torkiv napsõnaline luule ning majanduskasv toob kaasa külluse ka sõnatandril – kahe žanri piiril õõtsuva draama õilmitsemine paneb varem või hiljem purskama proosavulkaani.

Luule trooni kõigutatakse kahelt poolt korraga – esiteks on mõned luuletajad nii suurteks kasvanud, et nende ütlemissed ei mahu enam hillitsetud luulevormi sisse ära, ja teisalt on suureks saanud rida noori inimesi, kes julgevad kohe proosažanris katsetama hakata. Kahjuks ei tähenda see esialgu veel žanri rikastamist, vaid lihtsalt sidumata

kõne üleskirjutust. Arenguruumi on, antagu vaid aega. Osalt on proosa taastulekus kindlasti süüdi ka kirjutajate kõvahäälnõudlus uue eesti proosa järele.

Salamisi loodan kangesti, et proosa mõttes väga vaikne seitsmekümnendatel sündinute põlvkond kord kõnelema hakkab. Need inimesed, kelle täiskasvanuks tunnistamine just vabaduse taassaavutamise ajale langes. Rääkigu need seni olematud raamatud kas või esimesest keskeas kriisist. Kenderist ja Kivirähkist jääb ühe põlvkonna jäädvustamisel lihtsalt väheks.

ALVAR LOOG:

Eesti kirjandusel pole häda midagi. Ma ei leia, et ma lugejana paremat väärisksin. Vaadeldes aga mullu avaldatud kodumaist kirjavara hetkeks tolliametniku pilgul kui tulemustele orienteeritud profisporti, pean tõdema, et need teosed, mis annaksid nii minu ((laste)laste) elu(de)le kui ajaloole uue mõõtme ja sisu, jäid vist paraku seekord ilmutamata. Kirjanduse kui protsessi seisukohast on see küllap igati normaalne ja isegi ootuspärane.

Miinuspoolele paneksin tähelepaneku, et juba pikemat aega ei loo eesti emakeelne kaunistkirjandus mingit rahvuslikku või regionaalset sidusust; lihtsalt pole raamatuid, mida märkimisväärne osa kohalikest kirjaoskajatest lugenud oleks (meeldivaks erandiks ehk ainult mõned Andrus Kivirähki teosed). Kirjanduse kvaliteedi ja kõnekuse üheks (ehkki mõistagi mitte ainsaks või peamiseks) kriteeriumiks on selle konverteeritavus teistesse meediumidesse. Meie kohaliku proosa suhtelisest ebaatraktiivsusest vestab aga tõik, et sel puudub häiriva



enesestmõistetavusega peaaegu igasugune väljund nii filmi, teleseriaali kui teatrilavale. Eesti kirjandus on stabiilselt hea, ent mitte eriti kõnekas või meelelahutuslik; väljapool raamatukaasi ja väljavalitute kitsast ringi tema hääli lihtsalt ei kanna. Pole siin õiget kommertsit ega avangardi – üksnes tuim ja introvertne tindisolkimine. Teoste esmase ühisenimetajana tõuseb esile nende autokommunikatiivsus; kriitiliselt suur hulk sootsiumi poolt ülalpeetavaid literaate kirjutab üksnes iseendale.

Otsides mullusest äramärkimiseks konkreetseid nimesid, olen sunnitud taas kord tunnistama, et üks kalendriaasta on hoomamatult lühike ja käestpudenev aeg nii elus kui kirjanduses. Just käesoleva küsitluse käigus avastan igal kevadel üha uuesti, et teoste vaheldumine minu lugemislaua lülil ilmuvaga peaaegu sünkroonis, ent paariaastases nihkes. Nii näiteks võiksin oma mulluse kirjandussündmusena deklareerida juba tunamullu ilmunud raamatu “Jaak Rand ja teisi jutte”. Kestvat elamust pakuvad artisti Orelipoiss mitmed laulutekstid (autoriks vist Jaan Pehk).

Parima raamatuna nimetaksin Marko Kompuse “Vallaliste jõgede tõkkejooksjat” (meelde on jäänud veel Ivar Sild, InBoil, Kivisildnik jt), säravaim debüüt oli minu silmis Eliina Kortsu “Lööklaused murravad metsi”.

LEO LUKS:

Eesti kirjandus võttis tippsportlaste kõnepruuki kasutades *vaheaasta*. Tehti küll, aga rahulikult omal tasemel, ennastületavat kvaliteedihüpet sooritamata. Kui vaadata Kulka kirjanduse sihtkapitali aastapreemiaid, siis ka need olid elutöö- või ergutus-

preemia maigulised. Kolme nädalaga, mis preemiate jagamisest möödas, olid mul laureaate nimed juba ununenud ning netistki oli leidmisega tükk tegu.

Positiivsena tõstan esile mitmeid pealkirja järgi huvitavana tundunud kirjarahva konverentse, mis toimusid küll kahjuks enamasti argipäeviti ja Tallinnas, mistõttu ühelegi ei jõudnud.

Mõnel aastal olen tundnud kõhklust, kas nimetada parimaks tõesti oma lemmik või siis mõni teine teos, mis tundus “objektiivselt” parim, sel aastal aga tippude puudumise tõttu sellist dilemmat ei tekkinud. Kuid aasta-aastalt on mus süvenenud kahtlus Vikergallupi üldistusjõu suhtes. Vanamoealiselt väidan, et kriitika peab suhestuma (parem kui süvenevalt) oma objekti(desse). Toon nüüd esile mõned arvud. Vikerkaare poolt saadetud eelmise aasta ilukirjanduse nimestikus oli, kui ma õigesti lugesin, 149 teost. Hinnangut paluv kiri saabus nädal enne tähtaega. Eks midagi oli juba enne läbi loetud, aga mu lõpphinnang kujunes järgmistest numbrite põhjal: läbi loetud 6 tk, hoolikalt läbi sirvitud ka 6 tk – seega alla 10% üldarvust!

Tahaks loota, et ma olen kõige laisem eesti kirjanduse lugeja gallupis osalejate seas. Kuid pole väga suurt vahet, kas lugeda läbi 10% või 20% koguarvust, üle 30% loevad kindlasti vähesed. Nõnda kujunebki valim, mille vahel kaaluma hakatakse, kaudselt, põhiliselt meedia mõjutustel.

Lõpetan mõttega, kuidas olukorda parandada. Vähemalt suuremates linnades tuleb koostöös raamatukogudega avada gallupieelsel ajal tuba, kuhu koondatakse kogu möödunud aastane uudiskirjandus. Selles toas päevakese veetes saavad kriiti-



kud veenduda, kas meedia poolt unustatud omakirjastusliku massi hulgas ei sädele mõnd pärlit.

BRITA MELTS:

Ilmsesti ei ole ma kuigi pädev kõnelema kirjandusaastast 2006 üldises plaanis, kuna olen jõudnud pilku heita vaid viiendikule kõigist ilukirjanduse uudisteostest. Aga sellest, mis silma hakkas või kõrvu kostis: nagu alati, ilmneb ka mõnes eelmise aasta teoses leigust ja rabadust, paiguti liigset ebakindlust, ka igavat matkivust, kuid suuresti nähtub noortest autoritest ometigi tugevat tahtejõudu ja loomelusti ning vane-mad olijad kinnitavad oma väarikust; loetu seas domineerib kõigiti meeldiv kirjandus ja vaimustavat oli nii mõndagi. Aasta raamatuks on Hasso Krulli “Talv”, mis võlus oma filigraansusega, terviklikkuse ning seoste tihedusega, kuid kohe selle kannul on Jan Kausi “Tema” – kuna luule ja proosa toimivad minu jaoks üsna erinevalt, siis on raske mõelda, kumb tegelikult kaalukam on. Haaravat ja põnevat oli muudki, näiteks Soomets suutis jätkuvalt kõita ning Baturingi pakkus omajagu lusti. Debütantidest saab esikoha Carolina Pihelga “Sõrmemuster”, kuid järgmiseks positsioneerub kohe Anti Saare “Kuidas sa ära läksid ja mina maha jäin” – mõlemad üksjagu kummastavad, lummasid, sõnamaagiast moodustunud tõeliselt kaunis kirjandus, mis jääb meeli kummitama.

Kirjanduse hetkeseis näib olevat igati positiivne, jagub mõjusaid sõlmpunkte, mis liiguvad ajas ning tekitavad üha uusi pin-geid. Ajuti küll tekib mõte, kas on üldse veel võimalik kirjanduses midagi uutset

luua, kuna pikemalt tagasi vaadates paistab, et aegade jooksul on kõik juba ära öeldud, kõik sõnad on vajalikul kujul kirja pandud, kirjandus on täiel määral juba olemas. Siis-ki, lõplikult valmis ei ole veel midagi, ei saagi kunagi olema, ning eesti kirjandussegi tekib jätkuva hooga mingeid uudseid, teise-laadseid ja ennekõike mitmekesiseid ole-misi. Nõnda ka möödunud kirjandusaastal. See oli võrdselt huvitav nii luule kui proosa poolest ja eks seda hetkeseisu saabki praegu pelgalt kirjeldada. Üldistus, kas ka mingeid pöördelisi protsesse ja nihkelisi hüppeid läi-nud aastal toimus, kujuneb ilmsesti alles mõne aja pärast, tagasivaateliselt.

AARE PILV:

“Kirjanduselu kliima” kohta ei oska eriti midagi rohkemat öelda kui oma möödunud aasta kommentaaris. Kuid tahaksin jagada üht tunnet, mis on küll isiklik, kuid puudu-tab n-ö laiemat kirjanduselu kulgu. See tuleb juba paar aastat käivast ja üsna hoogsaks muutunud debüütide lainest.

“Uus põlvkond, teda tuleb nagu rahet”. Lõpuks on minus tekkinud nn põlvkonna-teadvus, st tunne, et ma kuulun mingisse kooslusse, mis aja silmis jääbki igavesti sellisena kokku kleepuma. Mu põlvkondlik kuuluvus on nüüdseks paratamatu, ja mul pole enam teistsuguseid põlvkonnakaaslasi kuskilt võtta. Nüüdseks on selge, et seits-mekümnendail sündinud ja üheksakümnen-dail kirjutama ja arvustama hakanud selts-kond on enam-vähem kinnistunud komp-lekt. Uute tulijate laine puhul on selge tun-ne, et nad on meist nooremad, mitte enam meiega koos tulijad (st “meid” pole enam tulemas, tulemas on “järeltulijad”).



Me oleme põlvkonnana sisenenud aega, kus (Rummot tsiteerides) “tulek on minevik”. Me oleme põlvkonnana valmis. (Teisest suunast pani selle tunde minus idanema Undi surm – otsast hakkas murenema turvaline tunne, et “enne meid on veel keegi”). Ja sellelt horisondilt vaadates tundus just Anti Saare raamat möödunud aasta debütantide kõige huvitavam – ühelt poolt näib kinnistavat noore metafiktsionaalse proosa vaikset kujunevat traditsiooni, mis algas Ehlvestist ja on võtnud äärmuslikumaid vorme näiteks Luugi ja Kanguri-Ranna-Ravi tekstides, teisalt aga haarab tagasi kõivulike eksistentsiaalsete ja tajuliste tähelepanusfäärideni. Tema kauge eelkäija Madis Kõivu näidendite esmatrükikidele lähebki mu teine hääl.

PIRET PÕLDVER:

Möödunud aasta parim raamat on Jaan Pehki “Tuigu kui tuled”. Luule on minimalistlik, kuid tabanud seeläbi just naelapea pihta. Absurd igasuguse liialduseta. Kohati esinev roppus ei pane hetkekski kulmu kortsutama. Tegu pole labase artistlikkusega, vaid pigem irooniaga selle kulul.

Parim debüütteos on Anti Saare “Kuidas sina ära läksid ja mina maha jäin”. Noor autor on andnud väga hästi edasi tunnetust, mis teda kirjutamisel valdas. Teoses oli kindlasti nii mõtete kui hetkede kordamist, pikki mõtisklusi, liigsena tunduvat seletamist, kuid idee edasi andmiseks oli asi omal kohal ning kaunilt selgeks tehtud. Teoses avaldus kirjutamismõnu, mis hiljem ka lugejale naudingut suudab pakkuda.

Kahtlemata jääb möödunud aasta debütantidest mõnigi kirjandusmaastikul silma

torkama ka aastate pärast (peale Anti Saare võib juba kas või Indrek Koffilt ja Tiit Aleksejevilt oodata edaspidigi midagi huvitavat). Samas on loomulik, et nii mõnedegi debütantide kui ka vanemate suleseppade kirjutised ei küüni millegi uue loomiseni, raamat küll valmis ja välja antud, kuid ometi ei usu neist saavat püsivamasse ja suuremasse kirjandusse kuulujaid. Põhjuseid on kindlasti erinevaid, alati polegi raamatu kirjutamise ja trükki andmise mõte aegade taha kosta (näiteks “Mülleri jutlused: karupunne ja poeese”).

Üldistavalt tahaks veel mainida, et huvitav oli lugeda uute lahendustega, kuid ometigi mitte vaid sellele orienteeritud raamatuid. Teoseid, mis on võtnud malli siit ja sealt ning selle abil iseenda omapärase loominguni jõudnud. Alati on meeldiv lugeda teoseid, mis ei püüa lugejale meeldida, vaid teevad seda oma loomuliku sarmiga. Seesugust kirjanduslikku maagiat ei saagi ühe aasta sisse üleliia palju koguneda.

JÜRGEN ROOSTE:

Luules oli debütide hulk just selline, et kvantiteedi tõusu tõttu kannatas veidi kvaliteet. Igatahes ilmutas esimese raamatu vähemasti neli-viis autorit (nii prosaisti kui luuletajat), kes meid kindlasti veel millegagi rõõmustavad. Ülejäänud võivad ka. Nii rõõmustada kui kurvastada. Indrek Koffi “Vana laulu” on süüdistatud liigeses lihtsuses, aga mulle oli see tekst just nimelt oma lihtsuses ootamatu – tundus lausa ühe väljapeetuma, otsast lõpuni stiilsema ja terviklikuma tekstina läind aastast üldse. Küps raamat, suure üldistusjõuga, väga lihtsate kujundite

VIKERGALLUP 219



ja piltidega rääkimas valusaist asjust, mu jaoks puhas lugemisnauding – lisaks suudluse meditatiivne biit teadvusse kummitama... Ilus asjake. Jah, aga noorte kirjanike kõrval peaks kasvama enam ka toimetajaid ja kriitikuid, nendeta on olukord halvem. Ning kõige rohkem kannatavad siin kirjanikud. *Värske Rõhk* on oiuline kanal, ma arvan, et säält suurde kirjandusse tormamisega ei peaks nii kolekiire olema. Samas, mässuvaim ja põrpimine on lahedad, miks ka mitte, ainult et selle eluväe ja lusti kõrval kannatab tõesti püüisut lugemisnauding. Mis teha. Aega on meile õnneks veel veidi antud.

Tegijailt ilmus hulgi häid luuleraamatuid, mis pole mingi ime – see on lihtsalt too tase. Sommeri retk *Loomingu* veergel läbi läind aasta luule oli kuidagi inimlik, puudutav, tabas säält mõnd olulist seika. Aga ei olnud mingit põhjust irisemiseks ka romaanisaagi üle. Vähemasti kolm-neli korralikku romaaniteksti, mis kannatasid lugeda, tõmbasid endasse ja endaga ning suutsid pidada lugejaga inimlikku ja filosoofilist vestlust. Enim neist puudutasid mind Tedre “Onanistid”, mis ei ole mu jaoks niisama lihtsalt kõrvutatav sauterliku ulanaturalismiga (kuigi seegi on “Vere jooksus” asetunud teravamalt väljajoonistat vormiraamistikku, mis mulle hästi istub) – Tedre grotesk ja eksistentsialistinaer, –pilge ja absurdiesseed sattusid mulle õige närvi pihta, kuigi ma mõistan, et see pole raamat kõigile, raamat massidele või rahvale. Mulle küll. Las ta siis olla selle aasta märk.

IVAR SILD:

Üha rohkem kinnistub minus arusaam, et ühes ajahetkes kirjandusaastale tagasi vaa-

data on peaaegu mõttetu tegevus nagu ka igasugune loomingu edetabeldamine või ühe raamatu võitjaks kuulutamine. Küllap tuleb nõustuda paljude kolleegidega, et on positiivses mõttes stabiliseerumise aasta. Oli mitmeid väga toredaid debüüte, mis annavad tunnistust kirjanduse järkuvast elujõust. Oli küpsuse tasandile jõudnud autorite kinnistumist, oli palju väarikaid juubeleid. Suuri vapustusi vahest mitte. Mainimisväärse joonena tuleb tunnistada modernistlikuma kirjutamislaadi väikest esiletõusu (Enn Põldroos, Nikolai Baturin, Ji-raamatusari), mis küll ei pruugi vastata n-ö laiatarbe lugeja ootusele. Tänu Mats Traadi pärjamisele on taas kord päevakorras monumentaalse romanistika küsimus: kes nooremast põlvkonnast võtaks ette suurvormilise proosa ja millal? Küllap ühiskondliku rahunemise taustal on ka julgemalt hakatud kõnelema kirjanikukutsest kui professionaalsest ametist. Mis monumentaalsusest saab rääkida, kui kirjanik siirast missioonitundest peab jõudma kirjutada teoseid ja samas kuidagi ka leivarahta teenima?

Isiklikult minu jaoks on aga küsimus pigem kriitika vallas. Piisavalt, et häirida, on olnud väiklasi ütlemisi eesti kriitika allakäigu kohta. Samas ei taheta märgata, et vastavalt ajavaimule on ammu välja kujunenud kaks suunda. Neist üks on päevakajalisem ja lihtsam arvustamine, mis aitab ka “lihtsal lugejal” kergemini orienteeruda raamatumaailmas. Teine on põhjapanevam kriitika, mis analüüsib teoseid ja autoreid igavikulisemas ja teoreetilisemas plaanis, mis rohkem suunatud kirjandusspetsidele. Seega võiks rääkida eelkõige eesti kriitika kontekstis kirjandusteadusest ning jätta arvustamine selleplaanalises analüüsis omaette žanrisse.



Meil on väga head kriitikud ning küllap ka vajalikke ja häid arvustajaid. Heade raamatute väärtusi analüütilisest või emotsionaalsest küljest lahates suudavad tabada mõlemad, ei ole tegelikult mingit ületamatut lõhet nende suundade lõpptulemuste vahel. Hea raamat õigustab ennast ise paremini kui paika pandud õiged ja valed kriitika-suundumused. Nõnda aga lisandub meta-kirjanduses palju erinevaid nüansse, mida ühes teoses on võimalik näha.

MATIS SONG:

Eelmisel aastal hakkas mulle silma tugeva eneseminaga debüteerijate esiletulek (Kaupo Meiel, Anti Saar) – kontseptuaalne, läbitunnetatud hingamine. Head meelt teeb ka see, et debütantide seas on neid, kelle poeesid on tekitanud väga vastandlike ja konfliktseid tundmusi. Seda olen täheldanud eriti Martin Vabati ja Meelis Oidsalu luule puhul. Aga üks luule ongi selline ambivalentne žanr. Ühele meeldib tunne, teisele sotsiaalsus. Eesti naisluule seisab jõuliselt horisondil (Triin Soomets “Väljas”). Proosa poolelt jäi silma Kristiina Ehini tulek proosasse. Oma-laadne luule- ja proosapiiril hõljumine.

Muret teeb see, kui palju on võimalik anda raamatudele vastukaja. Kas kriitikaküljed tavameedias muutuvad reklaamlehtedeks või on võimalik mingi tagasitulemine sügavama analüüsi juurde. Oleks vaja päris oma kirjanduskriitikakirja, kuid see on tänapäeva Eesti ahtakese turu puhul utopia. 21. sajandi formaat kipub olema millegi lõpu kuulutamine – kirjanduse lõpp, raamatu lõpp. Kuid mulle tundub, et eestimaalane tahab miskipärast ikkagi kirjutada. Hoolimata internetikoskedest. Ning raamatulu-

gemine on üks võimalus võtta enesele aega ja tunda vaikust enda ümber. Seda, mida meil praegu kipub kõige rohkem nappima.

Kui mõelda tänavuse aasta peale, siis julgen väita, et tulemas on paar head uut nime proosavallas. Aga jäägu need nimed veel saladuseks

JAAK URMET:

Mulluse kirjandusaasta kokkuvõtte võiks kõlada: lastekirjandus muutub järjest jõulisemaks ja põnevamaks, palju on peale tulemas noori luuletajaid, on mõningaid eredaid hetki luules üldse – aga kehvasti on pikema proosaga (romaaniga) ja elulookirjutusega.

Romaani kirjutamine on muutunud asjaks, millega tegelevad vanad inimesed. Näete: Heljo Mänd (80), Raimo Männis (75), Erik Tohvri (73), Helga Nõu (72), Mats Traat (70), Nikolai Baturin (70), Enn Vetemaa (70), Oskar Tanner (67), Aarne Biin (64), Rein Pöder (63), Olev Remsu (59), Kalle Käsper (54), Ervin Õunapuu (50), Rein Tootmaa (49), Tarmo Teder (48), Veiko Belials (40)... Ja see on veel kvantitatiivne tasand. Ainsad nooremateks kvalifitseeruvad autorid, kes mullu arvestatava romaaniga esile astusid, olid Tiit Aleksejev (38) ja Jan Kaus (35) – sest Sass Henno (24) “Elu algab täna” oli 2002. aastal võrgus juba ilmunud teose uusversioon.

See on masendav. Sest see mitte ainult ei anna eesti proosale täiesti ebaproportsionaalselt raugalikku ilmet, vaid on märk närusest suundumusest: romaani kirjutamiseks vajalikku aega on võtta ainult vanadel inimestel, kellel ei ole enam tarvis rajada kodu, kasvatada lapsi ega maksta pangalaene. Nooremad kirjanikud peavad aga seda

VIKERGALLUP 221



kõike tegema – teenima kümne töökoha peal pappi nii et selg märg, saamata pühenduda süvenemist nõudvate asjade kirjutamisele. Sellepärast vedeleb näiteks Jürgen Roostel juba teab mitmendat aastat arvutis poolik romaan, mis ilmudes oleks aasta teos, samal ajal kui autor peab andma Soomes vastuseid küsimustele, kas Eestis on poed lihavõttepühade ajal lahti. Tean, et ka Jan Kausi romaan “Tema” sündis suurte eneseületustega kirjanike liidu esimehe töö kõrvalt. On muidugi neidki nooremapiilseid romaanikirjanikke, kellele piisab ühest töökohast ja kellel on kirjutamiseks seetõttu küllalt aega (Hargla, Kivirähk), aga nemad on erandlikus seisus.

Siit kaks üleskutset. Esimene noortele debütantidele, kes veel keskkoolis-ülikoolis käivad. Kirjutage oma esimene romaan valmis enne, kui tööle lähete! Sest järgmise kirjutate te siis, kui lähete pensionile! Ja teine üleskutse, kultuurifunktsionääridele: kui te ei taha, et eesti romaanis jääkski tooni andma kuldne pensionipõlv, siis kärutage uskilt välja rämedalt pappi ja andke see noortele kirjanikele, et nad saaksid teha seda, mida nad teha tahavad – kirjutada.

BERK VAHER:

Mõjusaim debüüt oli Anti Saare “Kuidas sa ära läksid ja mina maha jäin”, teos üldse – Ervin Õunapuu “Meie igapäevane jää”. Postmodernismi nimi võib olla surnud, aga võttestik elab. Kes ei usu, lugegu ka Afanasjevit ja Meielit. Ja kuigi “Kangelasema toitepiim” vaataski enamjaolt tagasi kümnendi algupoolde, on seda enam lust jälgida Veiko Märka verist meediaheitlust “miibi”-tondiga, mis sellest vaid taaskehas-

tumise märke näitab.

Nurjunud on ju vaid too umbsem ja piiratum osa eesti po-most – sajandi hakul ihatud-vihatud algupärane popkirjandus suutis tekitada napilt paar-kolm teost ja autorit, mis-kes on enamat pelgast ajamärgist. Edukamad meedialemmikud on siirdunud parematele jahimaadele, kuivalejäänud järelpopparitest on saanud võitlevad konservatiivid.

Meeleparandusele manitsev (agraar-) luterlus on keskmes tagasi (tõsiklassikuist patriarhid Traat ja Runnel, *wannabe*’d Veidemann ja Mutt). Teisalt lisandub kaasamõtlejaid olmerägastiku ilmamüütilistele rajaleidjatele (Mathura ja Kristiina Ehin ajavad sama rida mis Hasso Krull ja mitte halvemini, kuigi Väljataga viimast tunnustab ja esimesi mitte).

“Psühholoogiline realism”? Peamine eestkõneleja Jan Kaus on selles küll oma kirjanikuhääle leidnud, aga Tiit Aleksejevi “rida” võiks olla fantaasialennukamgi. Armin Kõomäelt võiks jällegi eeldada satiirist just psü-realismi liikumist. Anti Saar näitab, et po-mo ja psü-realism ei pea teineteist välistama. Ning *Värske Rõhu* autorite hulgas on viimast üha ja enam ja oma siiruses ehk veenvaimaltki.

2007? “Gigantide heitlust” aimdub proosas – kui aasta algul tundus, et Kivirähk on tänavuse eesti proosa ühtlasi lõpetanud, siis gallupi avaldamise ajaks on väljas ka Ene Mihkelsoni uus romaan. Luules võiks Aare Pilve kogu tuua kogu ta loomingule suurema tähelepanu uuel ja vaimunõudlikumalt kirjandushuviliste ringilt. Mitmete sajandihaku kirjakiibitsete poolt anti-Kenderina ekspluateeritud ja Kenderi taandumisel jõhkralt maha kantud Mehis Heinsaare



varasemate tekstide omailma nood noored juba (taas)avastavad.

Oletatavalt kasvavaid trende: proamerikanism, matemaatika, enesehaletsus, lastekirjandus, SMS/MSN-kirjandus, koomiks, luuletajate proosa, prosaistide teatri- ja filmiprojektid, üleminekuaja “surnud põlvkond”... Viimaks jälle ka (tõsise) kirjanduse sõna kaal ühiskonnas.

MARILIIN VASSENIN:

Pilt, mis avaneb eelkõige luules, sarnaneb minu jaoks Eesti Kunstnike Liidu aastanäitusega “Elamise kunst”. Ekseldes saalides, mida sisustavad enamjaolt katsetuslikud või heietav-pateetilised teosed, aga ka klassikute tööd ning mõned sellised, mis kannavad eneseiroonia templit (andes tunnistust heast üldseisundist; luules on analoogideks Indrek Ryytle või Jaan Pehk), võite korraga sattuda

üsna pimedasse ja vaiksesse ruumi. Ukselt avaneb vaade paari meetri kaugusel ruumi keskel asuvatele valgetele koonustele, mille ümber hõljub ebamaist tossu. Tegemist on Mare Mikoffi installatsiooniga “Elevandi-luust torn”. Tundub, et ka eesti luules on sel-line “koht” – luule, mida iseloomustab rahu, ligipääsmatus, pürg kõrgustesse, ajaliku ja ajatu ühendamise ja hävinematute struktuuride esiletoomise soov. Sellise luule esindajatena võib näha Krulli ja Kangrot, ka Mathurat, Koffi, Afanasjevit. Taolise ruumi ja tornide olemasolu loob kindlustunde, sest see näitab, et kohati kitsaks jääva tunde- ja mässuluule kõrval eksisteerib tugev tendents haarata inimkogemust üldisemalt, ühendada (tavaliselt ühe läbiva motiivi abil) selle tahud ja moodustada neist mingi tervik. Ja see on ju “meie” säilimise seisukohalt ülioluline.



www.eurozine.com

The most important articles on European culture and politics

Eurozine is a netmagazine publishing essays, articles, and interviews on the most pressing issues of our time.

Europe's cultural magazines at your fingertips

Eurozine is the network of Europe's leading cultural journals. It links up and promotes over 100 partner journals, and associated magazines and institutions from all over Europe.

A new transnational public space

By presenting the best articles from the partner magazines in many different languages, Eurozine opens up a new public space for transnational communication and debate.

The best articles from all over Europe at **www.eurozine.com**

eurozine