

# Kultuuriajaloo ühtsus ja mitmekesisus

Peter Burke

Me elame ajal, mil inim- ja ühiskonna uurimise vallas on käimas nn. kultuuriline pööre. “Kultuuriuringud” [*cultural studies*] lohkavad paljudes õppeasutustes, eriti ingliskeelses maailmas.<sup>1</sup> Hulk teadlasi, kes kümnekond aastat tagasi oleksid end nimetanud kas kirjanduskriitikuteks, kunsti- või teadusajaloolasteks, eelistavad ennast nüüd määratleda kultuuriajaloolastena, kes uurivad “visuaalkultuuri”, “teaduskultuuri” jne. Politoloogid ja poliitikaajaloolased uurivad “poliitilist kultuuri” ning majandusteadlased ja majandusajaloolased on oma pilgud suunanud tootmiselt tarbimisele, seega kultuuri poolt vormitud soovidele ja vajadustele. Tänapäeva Suurbritannias ja mujalgi on “kultuur” saanud igapäevaseks väljendiks, mida tavalised inimesed kasutavad kõneldes oma kogukonnast või eluviisist.<sup>2</sup>

Sellelgi poolest ei ole kultuuriajalugu kindlat positsiooni saavutanud, vähemalt mitte institutsionaalses mõttes. Sealjuures polegi küsimusele “Mis on kultuur?” nii lihtne vastata. Seda mõistet on pea sama keeruline defineerida, kui ilma selleta läbi ajada. “Kultuuriajalooa” on maailma eri paigus väga erineval moel tegeldud alates 18. sajandi lõpust, mil mõiste Saksamaal esmakordselt kasutusele võeti.<sup>3</sup> Viimastel aastatel on kultuuriajalugu veelgi enam killustunud. Ajalooteadus hargneb üha uuteks allharudeks ning enamik teadlasi eelistab anda panuse pigem mõnesse ajaloo “sektorisse”, nagu teadus, kunst, kirjandus, haridus või historiograafia ise, kui kirjutada tervikkultuuridest. Igatahes on kul-

tuuriajaloo olemus või vähemalt selle määratlus üha rohkem vaidluse all.

Tundub olevat paras hetk teha inventuur ja esitada bilanss. Alustan lühikese ülevaatega traditsioonilisest kultuuriajalooost ja lähen edasi nn. uue kultuuriajaloo juurde, mis vastandub traditsioonilisele, ning lõpuks arutlen selle üle, mida teha: kas langetada valik uue kultuuriajaloo kasuks, pöörduda tagasi vana juurde või püüda neid sünteesida. Olgu siinkohal öeldud, et ma ei pea ennast asjatundjaks kogu sel uuratul “väljal”. Nagu teisedki ajaloolased, kaldun ma uurima üht kindlat perioodi (16.–17. sajandit) ja teatavat piirkonda (Lääne-Euroopat, eriti Itaaliat). Käesolevas artiklis aga kavatsen ma üle astuda neist ruumi-, aja- ja erialapiiridest ning vaadelda kultuuriajalugu (selle seesmisest jagunemisest hoolimata) kui tervikut.

## Klassikaline kultuuriajalugu ja selle kriitikud

19. sajandi keskel, kui Matthew Arnold pidas loenguid teemal “Kultuur ja anarhia” ning Jacob Burckhardt kirjutas teose “Kultur der Renaissance in Italien”, tundus idee kultuurist lausa enesestmõistetav. Olukord ei erinenud suurt ka 1926. aastal, kui Johan Huizinga pidas Utrechthis oma kuulsa loengu “Kultuuriajaloo ülesanne”.

Kõigi kolme teadlase jaoks tähendas “kultuur” kunsti, kirjandust ja ideesid, “veetlust ja valgust”, nagu ütles Arnold, või siis Huizinga proosalisesmas, kuid täpsemas sõnastuses: “kujundeid, motive, teemasid, sümboleid, mõisteid, ideaale, stiile ja tundmusi”.<sup>4</sup> Kogu seda kirjandust, ideesid, sümboleid, tundmusi jne. leidis peamiselt Lääne traditsioonis juba kreeklastest alates ja kooliharidusele ligi pääsenud eliidi seas. Ühesõnaga – kultuur oli midagi sellist, mida mõnel ühiskonnal (või täpsemini, mõne ühiskonna mõnel rühmal) oli ja teistel mitte.

Selline on kultuuri “ooperiteaterlik” kontseptsioon, nagu seda on nimetanud üks Ameerika antropoloog.<sup>5</sup> Sellel rajaneb kultuuriajaloo

<sup>1</sup> S. Hall. *Cultural Studies: Two Paradigms*. – J. Storey (toim.). *What is Cultural Studies*. London, 1996, lk. 31–48; G. Turner. *British Cultural Studies*. London, 1990, 2. kd.

<sup>2</sup> G. Baumann. *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. London, 1996, lk. 4, 34.

<sup>3</sup> Vt. mu esseed “Origins of Cultural History”. – P. Burke. *Varieties of Cultural History*. Ithaca, New York, 1997, lk. 1–22.

<sup>4</sup> J. Huizinga. *The Task of Cultural History*. – J. Huizinga. *Men and Ideas*. New York, 1960, lk. 17–76; vrd. F. Gilbert. *History: Politics or Culture*. Princeton, 1990, lk. 46–80.

<sup>5</sup> R. Wagner. *The Invention of Culture*. Chicago, 1975, lk. 21.

“klassikaline” variant, mis on klassikaline mõlemas tähenduses – see rõhutab suurteoste klassikat ehk kaanonit ning on samas ise aluseks mitmetele klassikalistele ajalooteostele, eelkõige Jacob Burckhardti “Itaalia renessansikultuurile” (1860) ja Johan Huizinga “Keskaja sügisele” (1919), kusjuures teine neist püüab paljuski esimest niihästi matkida kui ka ületada. Nende tööde ning kunstile, kirjandusele, filosoofiale, muusikale jne. spetsialiseerunud ajalouurimuste erinevus seisneb esimeste üldistavas vaatenurgas, huvis kõikide kunstide ja nende omavaheliste suhete ning “ajastu vaimu” vastu.

Burckhardti ja Huizinga mainitud uurimused – rääkimata samade autorite teistest väljapaistvatest töödest – on suurte ajaloolaste suurepäraseid teoseid. Mõlemal autoril oli annet minevik ellu äratada ning samas näidata seoseid erinevate tegevusalade vahel. Ent sellegipoolest püüan ma näidata, et nende lähenemine ei saa olla ega peagi olema eeskujuks tänase kultuuriajaloo kirjutamisel, sest see ei suuda rahuldavalt toime tulla teatavate raskustega. Erinevalt oma järgijatest olid Burckhardt ja Huizinga neist raskustest vähemalt kohati teadlikud, kuid enamasti kasutasid nad siiski klassikalist lähenemisviisi. Kultuuriajaloo klassikalisele traditsioonile on võimalik esitada vähemalt viis tõsist vastuväidet.

1) See jääb õhku rippuma, sest ei pööra tähelepanu (või vähemalt paneb vähe rõhku) ühiskonnale – majanduslikule infrastruktuurile, poliitilisele ja sotsiaalsele struktuurile jne. Burckhardt tunnistas ka ise hiljem, et tema raamat pööras ebapiisavalt tähelepanu renessansi majanduslikele alustele, samas kui Huizinga käsitles hiliskeskajast huvi surma vastu, seostamata seda katkulainetega, mis laastasid Euroopat 1348. aastast saadik. Sellist üldist kriitikat rõhutasid esimesed õpetlased, kes klassikalist mudelit kritiseerisid – marksistid ehk täpsemalt marksistide see tiib, mis kultuuri tõsiselt võttis.

1940.–1950. aastatel pakkusid kolm Kesk-Euroopa pagulast Inglismaal, Frederick Antal,

Francis Klingender ja Arnold Hauser alternatiivse kultuuriajalooona välja kunsti ja kirjanduse “sotsiaalajaloo”.<sup>6</sup> 1950.–1960. aastatel jätkasid või kohandasid seda traditsiooni Raymond Williamsi, Edward P. Thompsoni ja teiste kultuuri- ja ühiskonnaalased käsitlused.<sup>7</sup> Thompson näiteks seisis vastu rahvakultuuri paigutamisele tähenduste, hoiakute ja väärtuste “höredasse õhku”, nagu ta seda nimetas, ning püüdis seda asetada selle “õigesse materiaalsesse elupaika”, “ekspluateerimise ja ekspluateerimisele vastuhaku toisesse keskkonda”.<sup>8</sup>

Selle traditsiooni raames tehtud alternatiivsel kultuuriajalool oli nii mõndagi öelda Marxi mõistes “pealisehituse” ja selle majandusliku “baasi” vahekorra teemal, olgugi et nii Thompson kui ka Williams tundsid selle metafoori pärast ebamugavust.<sup>9</sup> Samuti ilmutasid nad huvi selle vastu, mida sotsioloogid nagu Max Weber olid nimetanud kultuuri “kandjateks”. Nad vaatlesid kultuuri kui sõnumite kogumit, mille puhul on oluline kindlaks teha, “kes ütleb kellele mida”. See vaatenurk polnud aga omane muuseas üksnes marksistidele.

Näiteks sotsiaalantropoloogias kritiseerisid funktsionalistliku kultuuriteooria pooldajad nn. kultuurimudelite teooria [*pattern theory of culture*] pooldajaid, kelle morfoloogiline lähenemisviis oli mõneti sarnane näiteks Huizinga omaga. Funktsionalistliku koolkonna juhtfiguure Bronislaw Malinowski tõi näiteks kepi, mida saab kasutada kaevamiseks, paadi lükkamiseks, jalutamiseks või võitlemiseks. “Iga kasutusviis asetab kepi isesugusse kultuurilisse konteksti; see tähendab, et seda kasutatakse erinevalt, ümbritsetakse erinevate ideedega, sellele omistatakse erinev kultuuriline väärtus ja tavaliselt märgistatakse seda ka isesuguse nimega.”<sup>10</sup>

2) Teiseks kritiseeritakse klassikalist kultuuriajalugu peamiselt selle tõttu, et see põhineb kultuurilise ühtsuse ja konsensususe eeldusel. Mõned selles traditsioonis kirjutajad armastasid kasutada Hegeli mõistet “ajavaim”, *Zeitgeist*, ja isegi kui sõna ennast ei kasutatud, lähtuti siiski sellest keskest eeldusest. Nii kirjutas Burckhardt “renessansikultuuri” ja Huizinga soovitas kul-

<sup>6</sup> F. Antal. *Florentine Painting and Its Social Background*. London, 1947; F. Klingender. *Art and the Industrial Revolution*. London, 1947; A. Hauser. *The Social History of Art*. London, 1951.

<sup>7</sup> R. Williams. *Culture and Society*. London, 1958; R. Williams. *The Long Revolution*. London, 1961; E. P. Thompson. *The Making of the English Working Class*. London, 1963.

<sup>8</sup> E. P. Thompson. *Customs in Common*. Harmondsworth, 1991, lk. 7.

<sup>9</sup> R. Williams. *Marxism and Literature*. Oxford, 1977.

<sup>10</sup> B. Malinowski. *Culture*. – *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, 1948, 4. kd., lk. 621–645; vrd. M. Singer. *Concept of Culture*. – *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, 1968, 3. kd., lk. 527–543.

tuurialoolastel otsida “kvaliteeti, mis ühendab kõiki ühe ajastu kultuurisaadusi ja muudab need homegeneks”.<sup>11</sup> Samal moel pani Paul Hazard oma uurimusele 17. sajandi lõpu intellektuaalidest pealkirjaks “Euroopa teadvuse kriis” (“Crise de la conscience européenne”, 1935) ja Pierre Miller pealkirjastas käsitluse akadeemiliste ideede ajaloost Harvardis ja selle lähistel kui “Uus-Inglismaa vaim” (“The New England Mind”, 1939). Arnold Toynbee võttis ühtsuse ideed veelgi otsesõnalisemalt ja ehitas oma võrdleva uurimuse “Study of History” (1934–1961) üles kahekümne kuue eraldiseisva “tsivilisatsiooni” ümber. Samal ideel või eeldusel põhinesid Oswald Spengleri mahukad köited “Õhtumaa allakäigu” (“Der Untergang des Abendlandes”, 1918–1922) kohta.

Probleem on selles, et kultuurilise ühtsuse eeldust on erakordselt raske õigustada. Ja taaskord olid marksistid need, kes seda kritiseerima asusid. Näiteks Thompson märkis, et “juba mõiste “kultuur” iseenesest, seostudes teatud hubase konsensusega, võib juhtida tähelepanu kõrvale sotsiaalsetelt ja kultuurilistelt vastuoludelt”<sup>12</sup>. Sama argumenti on kasutatud Émile Durkheimi traditsiooni järgivate sotsiaalantropoloogide vastu. Omamoodi irooniline on see, et Ernst Gombrich esines samasuguse kriitikaga nii marksistliku ajaloolase Arnold Hauseri kui ka Burckhardti, Huizinga ja kunstiajaloolase Erwin Panofsky aadressil, heites neile ette “aja vaimu” eeldamist, mille eredaks näiteks on Panofsky elegantne essee “Gooti arhitektuur ja skolastika” (“Gothic Architecture and Scholasticism”, 1951).<sup>13</sup>

Probleem on selles, et kultuurilist konsensust või homegeneust on väga raske tuvastada. Näiteks kultuurivool, mida me kutsume renessansiks, oli vool eliitkultuuri sees, mis tõenäoliselt ei puudutanud elanikkonna talupoeglikku enamust. Ja eliit ise oli omakorda kultuuriliselt kihistunud. Patroone paelusid jätkuvalt nii traditsiooniline gooti kunst kui ka uudne renessansstiil. Frederick Antal läks isegi nii kaugele, et väitis, justkui väljendanuks Gentile da Fabriano

rikkalike detailidega ja dekoratiivne kunst feodaaladli maailmavaadet, kuna Masaccio lihtsakoelisem ja realistlikum kunst Firenze kodanluse oma. Selline vahetegemine kahe kunsti ja kahe klassi vahel on kaugelt liiga lihtne, ent mõte, et Firenze 15. sajandi kõrgklasside kultuuri sees esines erinevusi, väärib tõsiselt võtmist.

Samamoodi erines varauusaegses Euroopas ka rahvakultuur mitte üksnes piirkonniti, vaid see võttis erinevaid vorme linnades ja külates, meeste ja naiste hulgas. Isegi üksikisiku kultuur võib olla kaugel homegeneususest. Varauusaegse Euroopa ülemklasse võib kirjeldada kui “kahekultuurilisi” selles mõttes, et nad osalesid täielikult rahvakultuuris, kuid samal ajal oli neil veel oma kultuur, millest tavalised inimesed osa ei saanud.<sup>14</sup> Ja näiteks 19. sajandi Jaapanis hakkasid vähemalt mõned kõrgklassi mehed elama omalaadi “topeltelu”, mis oli ühtaegu nii läänelik kui ka traditsiooniline, tarbides kahte laadi toitu, kandes kahte moodi rõivaid, lugedes kahte liiki raamatuid jne.<sup>15</sup>

3) Klassikalise kultuurialaloo keskne mõiste, mis on üle võetud kirikust, on “traditsioon”, mille põhiideeks on esemete, praktikate ja väärtuste edasiandmine põlvest põlve. Traditsiooni täiendavaks vastandiks on “retseptiooni” idee, näiteks Rooma õiguse retseptioon või renessansi retseptioon väljaspool Itaaliat. Kõigil neil juhtudel üldiselt eeldati, et see, mis vastu võetakse, on seesama, mis antakse üle: kultuuripärand (nagu kunagi kuulsal uurimussarja pealkirjadeski “The Legacy of Greece”, “The Legacy of Rome” jne.).

Seda eeldust õnnestasid sakslane Aby Warburg ja tema jüngrid (interdistsiplinaarse “kultuuriuuringute” suuna ehk *Kulturwissenschaft*’i pioneerid 1920. aastatel) rea väljapaistvate monograafiatega klassikalisest traditsioonist keskajal ja renessansiajastul. Näiteks tõid nad välja, kuidas paganlikud jumalad keskajal “jäid ellu” üksnes teatavate märkimisväärsete muundumiste hinnaga: näiteks Mercuriust kujutati vahel inglina, sagedamini aga piiskopina.<sup>16</sup> Warburg oli eriti huvitatud

<sup>11</sup> J. Huizinga. The Task of Cultural History, lk. 76.

<sup>12</sup> E. P. Thompson. Customs in Common, lk. 6.

<sup>13</sup> E. Gombrich. In Search of Cultural History. – E. Gombrich. Ideals and Idols. London, 1979, lk. 25–59. Esmakordselt ilmunud 1969.

<sup>14</sup> P. Burke. Popular Culture in Early Modern Europe. (1 tr. 1978), Aldershot, 1994, lk. 23–64.

<sup>15</sup> J. Witte. Japan zwischen zwei Kulturen. Leipzig, 1928; E. Seidensticker. Low City, High City: Tokyo from Edo to the Earthquake 1867–1923. Harmondsworth, 1983.

<sup>16</sup> A. Warburg. Gesammelte Schriften. Leipzig–Berlin, 1932, 2. kd.; J. Sez nec. The Survival of the Pagan Gods. New York, 1953. Esmakordselt ilmunud 1940.

traditsiooni elementidest, mida ta nimetas “skeemideks” [*schemata*] või “vormeliteks” [*formulae*], ning mis – olgu visuaalsed või verbaalsed – säilisid sajandite vältel, kuigi nende kasutus- ja rakendusviisid muutusid.<sup>17</sup> Stereo-tüüpide, vormelite, käibetõdede ning tekstides, kujundites ja toimingutes korduvate teemade tuvastamise ning nende muutumise uurimine on saanud kultuuriajaloo tähtsaks osaks, millest annavad näiteks tunnistust viimasel ajal tehtud uurimused mälu ja reisimise kohta.<sup>18</sup>

Traditsioon, nagu on öelnud üks Vana-India spetsialist, sisaldab konflikti põlvest põlve edasi antavate printsiipide ja nende muutuvate rakendamisolukordade vahel.<sup>19</sup> Ehk teisisõnu, traditsiooni kirjatähe järgimine võib viia kõrvalekaldumisele selle vaimust. Pole siis ime, et näiteks Konfutsiuse või Lutheri õpilaste puhul lähevad asutajate ja jüngerite teed sageli lahku. Traditsiooni fassaad võib tegelikult varjata innovatsiooni.<sup>20</sup> Seda mõtet võib kohaldada ka ajalookirjutusele enesele. Ranke ei olnud rankelane, Burckhardt burckhardtlane ega Marx marksist.

Eric Hobsbawm on allutanud traditsiooni idee veelgi hävitavamale kriitikale, väites, et paljud tavad, mida peetakse väga vanaks, on tegelikult leiutatud üsna hiljaegu, Euroopa puhul sageli ajavahemikus 1870–1914 vastukaaluks sotsiaalsetele muutustele ja üha enam tsentraliseeritud rahvusriikide vajadustele.<sup>21</sup> Võib vastu väita, et Hobsbawm teeb leiutatud ja “ehtsatel” traditsioonidel liiga teravalt vahet. Traditsiooni edasiandmist iseloomustab alati mõningane teadlik või ebateadlik kohandamine, mida eriti dramaatiliselt illustreerib Jack Goody näide Lääne-Aafrikast.<sup>22</sup> Ent Hobsbawmi väljakutsele tuleb kultuuriajaloolastel sellegipoolest vastata.

Arvestades traditsiooni idee ebamäärasust, võib küsida, kas ajaloolastel poleks targem jätta see tervikuna kõrvale. Mina isiklikult arvan, et ilma selleta on kultuuriajalugu kirjutada samahästi kui võimatu, ent on viimane aeg loobuda

sellest, mida võiks nimetada traditsiooniliseks arusaamaks traditsioonist, ning teisendada seda nii, et teha ruumi kohastumustele ja ülevõtmistele ning rikastada seda ideedega “retseptiooni-teooriast”, millel peatume allpool.

4) Neljandaks kritiseeritakse klassikalist kultuuriajalugu “kultuuri” mõiste kitsa käsituse pärast. Esiteks võrdsustab see kultuuri kõrgkultuuriga. Eriti viimase põlvkonna ajaloolased on teinud palju selleks, et tasakaalu uuesti jalule seada ja tuua välja tavainimeste kultuuri ajalugu. Ent isegi rahvakultuurialased uurimused käsitlevad kultuuri sageli kui rida “teoseid”, kui näiteid “rahvalaulust”, “rahvakunstist” jne. Antropoloogid on mõistet “kultuur” kasutanud tavaliselt laiemas tähenduses, tähistades mingi ühiskonna hoiakuid ja väärtusi ning nende väljendusi või kehastusi “kollektiivsetes representatsioonides” (Durkheimi väljend) või “praktikates” – mõiste, mida on hakatud seostama selliste viimase aja ühiskonnateoreetikutega nagu Pierre Bourdieu ja Michel de Certeau. Endised kirjanduskriitikud Raymond Williams ja Richard Hoggart, kes panid aluse briti “kultuuriuringutele”, on liikunud samas suunas, kirjandustekstidest rahvalike tekstide ning sealst edasi eluviiside juurde.

5) Kultuuriajaloo klassikalist traditsiooni saab kritiseerida veel sellegi eest, et see pole tänapäeval enam asjakohane ega adekvaatne. Kuigi minevik ei muutu, tuleb ajalugu põlvest põlve ümber kirjutada – selleks, et minevik jääks muutuvale olevikule mõistetavaks. Klassikalist kultuuriajalugu kirjutati Euroopa eliitidele Euroopa eliitide kohta. Tänapäeval aga huvitab kultuuriajalugu nii geograafiliselt kui ka sotsiaalselt laiemat ja kirevamat publikut. Mõnedes riikides seostatakse sellist huvi kasvu multidistsiplinaarsete õppekavade tekkimisega “kultuuriuringute” raames.

Klassikaline kultuuriajalugu rõhutas Euroopa traditsioonile omast suurteoste kaanonit, ent 20. sajandi lõpu kultuuriajaloolased töötavad dekanoniseerimise ajastul. USA-s

<sup>17</sup> A. Warburg. *Gesammelte Schriften*. Leipzig–Berlin, 1932, 1. kd., lk. 3–58, 195–200.

<sup>18</sup> Vt. P. Burke. *The Discreet Charm of Milan: English Travellers in the Seventeenth Century*. – P. Burke. *Varieties of Cultural History*, lk. 94–110; P. Burke. *History as Social Memory*. – Samas, lk. 43–59 (eesti k-s: P. Burke. *Ajalugu kui ühiskondlik mälu*. – Vikerkaar 2003, nr. 10–11, lk. 69–82.)

<sup>19</sup> J. C. Heesterman. *The Inner Conflict of Traditions*. Chicago, 1985, lk. 10–25.

<sup>20</sup> B. Schwartz. *Some Polarities in Confucian Thought*. – *Confucianism in Action*. Toim. D. S. Nivison, A. F. Wright. Stanford, 1959, lk. 50–62.

<sup>21</sup> E. J. Hobsbawm, T. O. Ranger (toim.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983, lk. 263–307.

<sup>22</sup> Vt. I. Watt, J. Goody. *The Consequences of Literacy*. – *Comparative Studies in Society and History*, 1962–1963, kd. 5, lk. 310.

laialdast tähelepanu pälvinud kriitika nn. suurte raamatute “kaanoni” aadressil ning sellest puhkenud kultuurisõjad on ainult üks osa palju laiemast liikumisest, mida on nimetatud “multikultuurilisuseks”.<sup>23</sup> Nii haritud Lääne inimesed kui ka Kolmanda Maaailma intellektuaalid on üha vähem rahul mõttega ühestainsast “suurest traditsioonist”, millel on kultuurilise legitiimsuse monopol. Keegi meist ei saa enam samastada “kultuuri” omaenda traditsioonidega.

Me elame ajal, mil Lääne kultuuriarengu “suur narratiiv” – kreeklasted, roomlased, renessanss, maadeavastused, teaduslik revolutsioon, valgustus jne. – äratub üha suuremat ebamugavust, kui mitte just tõrjereaktsiooni, sest selle põhjal saab õigustada Lääne eliitide ülimuslikkuse taotlusi.<sup>24</sup> Samavõrd sisendab ebamugavust mõte kirjanduslikust, intellektuaalsest või kunstilisest kaanonist või vähemalt teatavate tekstide ja piltide valikust, mida on olnud kombeks esitleda kui Suurte Raamatute või Vanade Meistrite “üht ja ainsat” kaanonit. Tänapäevaks on “kanoniseerimise” protsess ning sotsiaalsed ja poliitilised konfliktid, millel see põhineb, muutunud kultuuriajaloolaste uurimisobjektiks, ent nad on keskendunud rohkem sellele, et valgustada kanoniseerijate, mitte kanoniseeritute ideesid ja eeldusi.<sup>25</sup>

Mida tuleks teha? Avaldades oma isikliku arvamust teema kohta, milles üksmeelele jõutakse parimal juhul kauges tulevikus, kui üldse, leian, et ei tohiks loobuda renessansi ja teiste Lääne “kõrgkultuuri” voolude uurimisest, sest neil on meile endiselt palju pakkuda, hoolimata üha suurenevast kultuurilisest distantsist 20. sajandi lõpu ning nende kaasaegse publiku ideede ja eelduste vahel. “Kultuuriuuringute” õppekavad muutuksid märksa rikkamaks, kui neis tehtaks tänapäeva populaarkultuuri kõrval ruumi ka sellistele vooludele. Ajaloolased omakorda peaksid neist vooludest kirjutama viisil, mis tunnustaks ka teiste kultuuritraditsioonide väärtusi ega suhtuks viimastesse kui barbaarsusesse või kultuuri puudumisse.

## Antropoloogiline ajalugu

Lugejad võivad nüüd arvata, et eelneva kriitika moraal on hüljata kultuuriajalugu tervikuna. Võib-olla just selle tõttu on kultuuriuuringute liikumine – hoolimata ühe selle juhtfiguuri Raymond Williamsi eeskujust – ajaloo vastu niivõrd vähe huvi tundnud. (Teiseks põhjuseks võib olla kultuuriajaloo marginaalne seisund Suurbritannias.) Ent samas saab veenvalt väita, et kultuuriajalugu on praegusel killustumise, spetsialiseerumise ja relativismi ajastul vajalikum kui kunagi varem. Ja võib-olla just selle pärast on kultuuriajaloo poole pöördunud teadlased ka teistest valdkondadest, kirjanduskriitikast sotsioloogiani. Tundub, et ollakse uuesti avastamas sümbolite tähtsust nii ajaloos kui ka nn. sümboolses antropoloogias.

Teine võimalus kriitikale vastata on hakata kultuuriajalugu teist moodi uurima. Ja nagu me nägime, on terve hulk marksistlike ajaloolasi ja kriitikuid seda ka üritanud. Hauseri, Antali, Thompsoni, Hobsbawmi ja Williamsi töid on juba mainitud, ja poleks raske seda nimekirja pikendada nimedega nagu György Lukács, Lucien Goldmann jt. Nende uurijate töid võib pidada kultuuriajaloo alternatiivseks stiiliks. Kuid samas jääb idee kultuuriajaloo marksistlikust traditsioonist kuidagi imelikuks. Marxi järgimine tähendas üldiselt nõustumist sellega, et kultuur on lihtsalt “pealisehitus”, vaap ajaloo tordil. Kultuuri ajaloost huvitunud marksistid jäid kõrvalisse positsiooni, mis võimaldas neid rünnata kahelt tiivalt – nii kaasmarksistide kui ka ülejäänud kultuuriajaloolaste leerist. Edward Thompsoni uurimuse “Inglise töölisklassi sünd” (“The Making of the English Working Class”) vastuvõtt illustreerib seda olukorda piisavalt hästi.

Kultuuriajaloo uus stiil, nimetatagu seda siis kas teiseks või kolmandaks stiiliks, on õigupoolest esile kerkinud viimase põlvkonna jooksul ning seda suuresti tänu endistele marksistidele või vähemalt teadlastele, kes kunagi pidasid mõningaid marksismi aspekte atraktiivseiks. Sellist lähenemisviisi nimetatakse mõnikord “uueks kultuuriajalooks”.<sup>26</sup> Ent kuna uudsus on kiiresti

<sup>23</sup> H. Bak (toim.), *Multiculturalism and the Canon of American Culture*. Amsterdam, 1993.

<sup>24</sup> J.-F. Lyotard. *The Post-Modern Condition*. Manchester, 1984. Esmakordselt ilmunud 1979; B. J. Bouwsma. *A Usable Past*. Berkeley, 1990, lk. 348–365.

<sup>25</sup> J. Gorak. *The Making of the Modern Canon; Genesis and Crisis of the Literary Idea*. London, 1991; D. Javitch. *Proclaiming the Classic: The Canonization of Orlando Furioso*. Princeton, 1991.

<sup>26</sup> L. J. Hunt (toim.), *The New Cultural History*. Berkeley, 1989; vrd. R. Chartier. *Cultural History Between Practices and Representations*. Cambridge, 1988.

kahanev väärtus, siis oleks targem seda uut stiili kuidagi teistmoodi nimetada. Võiks rääkida ajaloo “antropoloogilises” variandist, sest paljud selle viljejad (käesoleva kirjutise autor nende hulgas) mõnaksid, et on antropoloogidelt nii mõndagi õppinud. Samuti on õppust võetud kirjandusteadlastelt, näiteks “uushistoritsistidelt” USA-s, kes kohandasid “lähilugemise” meetodit, et uurida selliseid mittekirjanduslikke tekste nagu ametlikud dokumendid, aga eelkõige jutumärkides “tekste” rituaalidest kujutisteni.<sup>27</sup> Sealjuures on mõned antropoloogid omakorda õppinud kirjanduskriitikutelt ja vastupidi. Keele- ja kirjandusteadlaste, nagu Roman Jakobson ja Roland Barthes, ning antropoloogide, nagu Claude Lévi-Strauss, koostöös sündis semiootika, mis uurib igasuguseid märke luuletustest ja maalidest toidu ja rõivasteni. Semiootika huvi “sügavate”, muutumatute tähendusstruktuuride vastu kahandas pehmelt öeldes selle võlu ajaloolaste silmis, eriti esialgu, kuid uuema põlvkonna puhul torkab üha rohkem silma semiootika mõju kultuuriajaloo uuendamisele (idee ruumist või söömaajast kui märkide süsteemist, teadlikkus opositsioonidest ja inversioonidest jne.).

Suuna keerukast päritolust hoolimata võib nimetus “antropoloogiline ajalugu” olla päris sobiv. Selge on see, et niisugune ajalugu – nagu iga teinegi ajaloo stiil – on oma aja laps ning praegune aeg on kultuuriliste kokkupõrgete, multikultuurilisuse jne. aeg. Just selle tõttu võib sellest suunast olla kasu nii oleviku kui ka mineviku uurimisel ning värske teadumuste vaatlemisel kaugemast perspektiivist.

Juba nii Aby Warburg kui ka Johan Huizinga tundsid 20. sajandi alguses huvi antropoloogia vastu, aga tänapäeval on selle mõju ajaloolaste hulgas valdavam kui toona. Hulk teadlasi vaatleb nüüd minevikku kui kauget maad ning antropoloogide kombel peetakse enda ülesandeks “nende” kultuuri keele tõlgendamist nii otseses kui ka ülekantud mõttes. Briti antropoloog Edward Evans-Pritchard mõistis oma eriala kui uuritava kultuuri mõistete tõlkimist uurija kultuuri omadesse.<sup>28</sup> Kasutades nüüdseks kuulsat eristust, mille lõi antropoloog-lingvist

Kenneth Pike, tuleb liikuda edasi-tagasi kultuuri pärismaalaste ehk insaiderite “eemilise” [emic] sõnavara ja neid uurivate utsaiderite “eetiliste” [etic] mõistete vahel.

Kultuuriajalugu on samuti kultuuriline tõlkimine mineviku keelest oleviku keelde, omaaegsetest mõistetest ajaloolaste ja nende lugejate omadesse. Eesmärgiks on teha mineviku “teistsugusus” nähtavaks ja arusaadavaks.<sup>29</sup> See ei tähenda, et ajaloolased peaksid käsitlema minevikku läbini võõrana. Teiste kultuuride niisuguses käsitlemises peituvatele ohtudele osutati põhjalikult debatis “orientalism” ehk Lääne vaateviisi (või vaateviiside) üle Ida (või idamaade) suhtes.<sup>30</sup>

Selle asemel, et mõista Enese ja Teise suhet binaarse opositsioonina, mida kultuuriliste kohtumiste osapooled sageli on teinud, oleks valgustavam mõelda kultuurilise kauguse erinevatest määradest. Võiks proovida saada kahepoolset pilti, näha mineviku inimesi meist erinevatena (vältimaks neile meie väärtuse anakronistlikku omistamist), kuid ühtlasi meiesugustena nende inimlikus põhiolemuses.

Võrreldes klassikalise ja marksistliku eelkäijaga, on kultuuriajaloo praegusel antropoloogilisel mudelil neli erinevust.

1) Esiteks, enam ei tehta tavapäraselt vahet kultuuriga ja kultuurita ühiskondadel. Näiteks Rooma impeeriumi langusesse ei peaks suhtuma kui “barbaarsuse” võitu “kultuuri” üle, vaid kui kultuuride kokkupõrkesse. Ida- ja läänegootidel, vandaalidel jt. oli oma kultuur (väärtused, traditsioonid, praktikad, esitused jne.). Kuigi see kõlab paradoksaalselt, on olemas selline asi nagu “barbarite tsivilisatsioon”. Selles kolmandas mudelis sisaldub kultuuri relativismi eeldus, mis on ühtviisi võõras nii marksistidele kui ka Burckhardtile ja Huizingale. Antropoloogide kombel räägivad uued kultuuriajaloolased “kultuuridest” mitmuses. Nad küll ei eelda, et kõik kultuurid oleksid igas suhtes võrdsed, aga nad hoiduvad hindamast, kas üks on teistest väärtuslikum, – hinnangutest, mis lähtuvad paratamatult ajaloolase enese kultuuri vaatepunktist ning on mõistmisele takistuseks.

<sup>27</sup> S. Greenblatt. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of of Social Energy in Renaissance England*. Oxford, 1988; S. Greenblatt. *Representing the English Renaissance*. Berkeley, 1988.

<sup>28</sup> T. O. Beidelman (toim.), *The Translation of Cultures*. London, 1971; D. Lowenthal. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, 1985; G. Pálsson. *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford, 1993.

<sup>29</sup> R. Darnton. *The Great Cat Massacre*. New York, 1984, lk. 4; M. L. Pallares-Burke. *Nisia Floresta, O Carapuço e outras Ensaios de Tradução Cultural*. Sao Paolo, 1996.

<sup>30</sup> E. Said. *Orientalism*. London, 1978.

2) Teiseks defineeritakse kultuuri Malinowskist lähtuvalt kui “päritud artefakte, kaupu, tehnilisi protsesse, ideesis, kombeid ja väärtusi”, või Geertzi järgi kui “sotsiaalse tegevuse sümboolseid mõõtmeid”.<sup>31</sup> Niisiis on laiendatud mõiste tähendust ning nüüd hõlmab see hoopis suuremat hulka tegevusi kui enne – mitte üksnes kunsti, vaid ka ainelist kultuuri, mitte ainult kirjutatud, vaid ka suulist sõna, mitte ainult teatrikunsti, vaid ka rituaali, mitte ainult filosoofiat, vaid ka tavaliste inimeste mentaliteete. Selles lähenemises on keskne koht argielul või “argikultuuril”, eriti “reeglitel” või konventsioonidel, millel argielu põhineb ja mida Bourdieu nimetab “praktikateooriaks” ning semiootik Juri Lotman “argikäitumise poetikaks”.<sup>32</sup>

Loomulikult ei piirdunud see protsess, kuidas saadi keskajal mungaks, renessansiajal aadlidaamikiks või 19. sajandil talupojaks, pelgalt normide omandamisega. Bourdieu järgi sisaldab see protsess märksa paindlikumat olukordadele reageerimise mudelit, mida ta skolastiliste filosoofide eeskujul nimetab *habitus*’eks.<sup>33</sup> Seetõttu oleks täpsem kasutada terminit “printsip” kui “norm”.

Sellises avaramas tähenduses kultuuri abil püütakse nüüd mõista majanduslikke või poliitilisi muutusi, mida varem analüüsiti kitsamalt, seespidiselt. Näiteks ajaloolane, kes on uurinud briti majanduse allakäiku 1850.–1980. aastatel, põhjendab toimunut “tööstusliku vaimu allakäiguga”, mis oli seotud töösturite aadlistumisega, peamiselt aga väärtuste revolutsiooniga (ehk autori sõnul “kontrevolutsiooniga”).<sup>34</sup> Poliitikaajaloolased omakorda kasutavad üha sagedamini mõistet “poliitiline kultuur”, mis viitab hoiakutele, väärtustele ja tavadele, mis antakse edasi laste “sotsialiseerimise” käigus ning mida seejärel peetakse enesestmõistetavateks.

Eredaks näiteks selles suunas toimunud nihke kohta võib tuua hiljuti surnud poliitika-

ajaloolase F. S. L. Lyonsi tööd. Oma viimasele raamatule pani ta pealkirjaks “Kultuur ja anarhia Iirimaa, 1890–1939” (“Culture and Anarchy in Ireland 1890–1939”). Matthew Arnoldi teost irooniliselt kordav pealkiri kajastab autori veendumust, et selle perioodi Iiri poliitikat saab mõista üksnes arvestades “fakti, et viimase kolme sajandi jooksul on Iirimaa omavahel hõõrunud vähemalt neli kultuuri”. Valitsev inglise kultuur eksisteeris kõrvuti ning põrkus gaeli, Ulsteri protestantide ja anglo-iiiri kultuuriga.<sup>35</sup>

3) Kolmandaks on vanas kultuuriajaloo kesksele “traditsiooni” mõistele lisandunud hulk alternatiive. Üks neist on kultuurilise “reprodutseerimise” ehk “taastootmise” mõiste, millega 1970-ndatel tulid välja prantsuse ühiskonnateoreetikud Louis Althusser ja Pierre Bourdieu.<sup>36</sup> Selle mõiste üks eeliseid on eeldus, et traditsioonid ei jätku automaatselt, inertist. Vastupidi, nagu on näha hariduse ajaloost, tuleb nende põlvest põlve edastamiseks palju vaeva näha. Terminu puuduseks on aga asjaolu, et “reprodutseerimine” eeldab täpset või lausa mehaanilist kopeerimist, mida hariduse ajalugu kaugelki ei kinnita.<sup>37</sup> Nii reproduktiooni kui ka traditsiooni mõisted vajavad mingit vastukaalu, näiteks retseptiooni mõistet.

Nn. retseptiooniteoreetikud, jesuiidist ajaloolane ja antropoloog Michel de Certeau nende hulgas, asendasid traditsioonilise passiivse vastuvõtu eelduse loomingulise kohandamisega. Nad väidavad, et “kultuurilise ülekande põhiline omadus on kõige edasiantava muutumine”.<sup>38</sup> Kohandades mõned kirikuksade doktriini, kes soovitasid kristlastel “rүүstata” paganlikku kultuuri samal moel, nagu iisraellased rүүstasid egiptlaste aardeid, rõhutavad need teoreetikud mitte edasiandmist, vaid “omastamist”. Keskaegsete skolastikute kombel väidavad nad, et “mida tahes vastu võetakse, tehakse seda vastuvõtja kombe kohaselt” (“Quidid recipitur, ad

<sup>31</sup> B. Malinowski. Culture. – Encyclopedia of the Social Sciences. New York, 1931, lk. 621; C. Geertz. The Interpretation of Cultures. New York, 1973, lk. 30.

<sup>32</sup> P. Bourdieu. Outlines of the Theory of Practice. Cambridge, 1977. Esmakordselt ilm. 1972; J. Lotman. The Poetics of Everyday behaviour in 18th century Russia. – The Semiotics of Russian Culture. Ann Arbor, 1984; J. Frykman, O. Löfgren. Culture Builders. New Brunswick, 1996.

<sup>33</sup> P. Bourdieu. Outlines of the Theory of Practice. Cambridge, 1977, lk. 78–87. Esmakordselt ilm. 1972.

<sup>34</sup> M. J. Wiener. English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850–1980. Cambridge, 1981.

<sup>35</sup> F. S. L. Lyons. Culture and Anarchy in Ireland. Oxford, 1979.

<sup>36</sup> L. Althusser. Lenin and Philosophy. London, 1971; P. Bourdieu, J.-C. Passeron. Reproduction in Education, Society and Culture. Beverly Hills, 1977. Esm. ilm. 1970.

<sup>37</sup> R. Williams. Culture. London, 1981, lk. 181–205.

<sup>38</sup> S. Dresden. The Profile of the Reception of Italian Renaissance in France. – H. Oberman, T. A. Brady (toim.). Itinerarium Italicum. Leiden, 1975, lk. 119 jj.

modum recipientis recipitur.”)<sup>39</sup> Nende seisukohas peitub kriitika semiootikute aadressil või õigemini semiootika historiseerimine, sest see eitab võimalust leida kultuurilistest artefaktidest muutumatuid tähendusi.

Ühesõnaga, rõhk on nihkunud andjalt vastuvõtjale, sest vastuvõetu erineb alati edasiantust. Vastuvõtjad tõlgendavad ja kohandavad väljapakutud ideesid, tavaid, kujundeid jne. kas teadlikult või mitte. Näiteks Jaapani kultuurilugu pakub hulgaliselt näiteid nähtuse kohta, mida nimetati “jäljendamiseks”. Esialgu jälgendati Hiina ja pärastpoole Läänt. Selline jälgendamine on tihti peale niivõrd loominguiline, et täpsem termin võiks olla “kultuuri tõlkimine”. Nii tõlgiti chan-budism zen-budismiks ning Natsume Soseki kodustas Lääne romaani ja kirjutas ühe jutu oma sõnul “haiku laadis”.

Retseptiooni mõistet võib seostada skeemi [*schema*] mõistega, pidades siinkohal silmas pigem vaimset struktuuri kui visuaalset või verbaalset *topos*’t Warburgi mõistes. Skeem võib kujundada hoiakuid uue suhtes, nagu näiteks 17. sajandi briti rännumeeste puhul.<sup>40</sup> Skeemi selles tähenduses kujutatakse mõnikord “võrgu”, ekraani või filtrina, mis laseb osa uusi elemente läbi, kuid hoiab teised kinni, tagades niiviisi vastuvõetud sõnumite osalise erinevuse algsest väljasaadetuist.<sup>41</sup>

4) Neljas ja viimane erinevus on see, et antropoloogiline kultuuri ajalugu pöörab ringi marksistlikus kultuuri ajaloo kriitikas peituvat arusaama kultuuri ja ühiskonna suhetest. Muist kultuuri ajaloolasi, nii nagu kultuuriteoreetikuidki, seisab vastu “pealisehituse” mõistele. Paljud neist on veendunud, et kultuur võib sotsiaalsele survele vastu panna või hoopiski ühiskondlikku tegelikkust kujundada. Siit ka suurenev huvi “representatsioonide” ajaloo vastu, ja eriti selliste ühiskondlikeks “faktideks” peetud nähtuste, nagu klass, rahvus või sugu, “konstrueerimise”,

“leiutamise” või “moodustamise” lugude vastu. Paljude viimasel ajal ilmunud raamatute pealkirjades leidub sõna “leiutamine”, olgu seal juttu Argentina, Šotimaa, rahva või – nagu nägime – traditsiooni leiutamisest.<sup>42</sup>

Huviga leiutamise vastu seondub kollektiivse imaginaarsuse (*l'imaginaire social*) ajalugu – uudne rõhuasetus, kui mitte uurimisteema, mis kujunes välja Prantsusmaal ning oli teatud määral vastuseks Michel Foucault’ kuulsale kriitikal ajaloolaste aadressil, mis süüdistas neid tegelikkuse “vaesustatud” mõistmises, mis ei arvesta ettekujutusi. Seda lähenemisi viisi kasutati edukalt kahe keskaega käsitleva uurimuse puhul, mis ilmusid enam-vähem samal ajal ning millest üks tegeles siin- ja teine sealpoolse maailmaga – nimelt Georges DUBY “Kolm seisu” (“Les trois ordres”, 1979) ja Jacques Le Goffi “Puhastustule sünn” (“La naissance du Purgatoire”, 1981). Imaginaarsuse ajalugu arenes välja kollektiivsete mentaliteetide ajaloost (*histoire des mentalités*), kuid pöörab suuremat tähelepanu visuaalsetele allikatele ning rõhutab traditsiooniliste skeemide mõju tajumisele.

Taju uurimisega tegelesid ajaloolased juba 1950. aastatel<sup>43</sup> – näiteks uuriti kujutlust Uuest Maailmast kui “neitsilikust maast”, Brasiiliast kui maapealsest paradüüsimaa, Vaikse ookeani lõunaosast kui õilsate või nurjatute metslaste kodumaast. Ja tegelikult teadsid juba nii Burckhardt kui ka Huizinga, et tajul on ajalugu. Burckhardt kirjutas sellest, kuidas riiki hakati pidama “kunstiteoseks” ehk planeerimise tulemuseks; Huizingat aga huvitas, kuidas tajuti ühiskondlikku ja poliitilist tegelikkust rüütliromaanide valguses.<sup>44</sup> Ent nende ajal peeti seda laadi uurimistööd ajaloolaste põhitegevuse seisukohalt vähetähtsaks.

Tänapäeval on aga vastupidi – see, mis oli varem kõrvaline, on nüüd huvi keskpunktis ja mitmed traditsioonilised teemad vaadatakse

<sup>39</sup> H.-R. Jauss. *Toward an Aesthetic of Reception*. Minneapolis, 1982. Esm. ilm. 1974; M. de Certeau. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, 1984. Esm. ilm. 1980; vrd. P. Ricoeur. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge, 1981, lk. 182–193.

<sup>40</sup> Vt. P. Burke. *The Discreet Charm of Milan: English Travellers in the Seventeenth Century*.

<sup>41</sup> M. Foucault. *Lordre du discours*. Paris, 1971, lk. 11; C. Ginzburg. *Cheese and Worms*. London, 1981. Esm. ilm. 1976. (Eesti k-s: C. Ginzburg. *Juust ja vaglad*. Tallinn, 2000.)

<sup>42</sup> E. Hobsbawm, T. O. Ranger (toim.). *The Invention of Tradition*; E. S. Morgan. *Inventing the People*. New York, 1988; M. Pittock. *The Invention of Scotland*. London, 1991; N. Shumway. *The Invention of Argentina*. Berkeley, 1991.

<sup>43</sup> H. N. Smith. *Virgin Land*. Cambridge, Mass., 1950; S. Buarque de Holanda. *Visoes de Paraiso*. Rio de Janeiro, 1959; B. Smith. *European Vision and the South Pacific*. New Haven, 2. kd, 1960.

<sup>44</sup> J. Burckhardt. *Civilization and Renaissance in Italy*, 1. ptk. (eesti k-s: J. Burckhardt. *Itaalia renessansikultuur*. Tartu, 2003); J. Huizinga. *Autumn of the Middle Ages*. Chicago, 1995. Esm. ilm. 1919.



selles valguses uuesti üle. Näiteks kirjutas Benedict Anderson uuesti rahvusteadvuse ajaloo, mis lähtub tema enda sõnul “kujuteldavate kogukondade” [*imagined communities*] mõistest ning pöörab tähelepanu ilukirjanduse mõjule, nagu näiteks filipiinlase José Rizali ja tema romaani “Noli me tangere” (1887) puhul.<sup>45</sup> Käimasolev vaidlus Prantsuse revolutsiooni tähenduse üle keskendub eelkõige selle sündmuse kohale prantsuse “poliitilises ettekujutuses”.<sup>46</sup> Nõiakunsti ja demonoloogia ajalugu on samuti uuritud kollektiivse kujutluse ajaloo, alates “sabati” müüdist kuni salajaste hirmude ja himude projitseerimiseni üksikute patuoinate peale.<sup>47</sup> Lühidalt – “kultuuri” ja “ühiskonna” vaheline piirjoon on tõmmatud teise kohta ning kultuuri ja isikliku vabaduse valdused on laienenud.

## Probleemid

Kui edukas on uus kultuuriajalugu? Minu arvates on eespool kirjeldatud lähenemisviisid olnud tarvilikud. Need pole lihtsalt uued moevoolud, vaid reaktsioon eelnevate paradigmade ilmselgetele nõrkustele. Sellega ei taha ma öelda, et kõik kultuuriajaloolased peaksid neid lähenemisviise kasutama – kindlasti on parem, kui kõrvuti eksisteerib mitu ajaloostiili, kui et üks neist muutub monopoolseks. Liiatigi on mõnikord konventsionaalse tarkuse vastu reageerimisega liiale mindud. Näiteks praegune rõhuasetus kultuuri konstrueerimisele või leiutamisele liialdab inimliku vabadusega samal määral, nagu varasem lähenemine kultuurile kui ühiskonna “peegeldusele” seda vabadust alahindas. Leiutamine pole kunagi vaba piirangutest. Ühe grupi leiutis või unistus võib osutada teise vangikongiks. Leidub küll revolutsioonilisi olukordi, kui vabadus leiutada on kõige suurem ja kõik tundub olevat võimalik, ent nende olukordadele järgneb kultuuriline “kristalliseerumine”.

Nagu teadusharude ajaloos ja elus üldse sageli juhtub, kerkivad ühtede probleemide lahendamise käigus esile teised, mis on vähemalt sama keerulised. Et juhtida tähelepanu jätkuvatele raskustele, võiks abiks võtta näited kahe

viimasel ajal ilmunud ja seda uut lähenemisviisi esindavate tööde nõrkuste kohta. Need raamatud on säravaimad saavutused viimase paari-kolmekümne aasta jooksul ilmunud kultuuriajaloolaste tööde hulgas. Ja just sellepärast, nagu ka Burckhardti ja Huizinga puhul, väärivad nende nõrgad kohad uurimist.

Oma raamatus 17. sajandi Hollandi Vabariigist “Piinlik jõukus” (“The Embarrassment of Riches”, 1987) toob Simon Schama esile selliseid nimesid nagu Émile Durkheim, Maurice Halbwachs ja Mary Douglas ning keskendub nende eeskujul sotsiaalsetele väärtustele ja nende kehastumisele argielus. Hollandi Vabariik oli uus riik ning Schamat huvitab uue identiteedi kujunemine – kui just mitte leiutamine –, mis väljendus hollandlaste enesemääratluses teise Iisraelina, valitud rahvana, kes oli vabanenud Hispaania vaarao ikkest. Edasi püüab ta näidata, et see uus identiteet mõjutas või isegi vormis argielu. Schama järgi on sellest tingitud hollandlaste erakordselt erk privaatsuse ja kodutunne, nagu ka Hollandi majapidamiste puhtus, mida panid tähele paljud väliskülalised. Hollandlased näitasid kogu maailmale ja eelkõige Hispaania madalmaalastele lõunas, et nad on teistsugused. Esmakordselt esitletakse Hollandi koduperenaiste kinnismõttelist puhusearmastust Hollandi ajaloo osana, mitte ei mainita seda tõsisemate temade kõrval lihtsalt möödaminnes nagu varem.

Selle raamatu nõrkuseks, mis on omane ka Burckhardti ja Huizinga töödele ning Durkheimi antropoloogilisele traditsioonile, on kultuurilise ühtsuse rõhutamine. Schama lükkab tagasi vaateviisi, mis suhtub kultuuri kui “sotsiaalse klassi vilja”. Erinevalt paljudest teistest uutest kultuuriajaloolastest pole ta läbi elanud marksismisümpaati faasi. Ta keskendub sellele, mis hollandlastel oli ühine, ning teeb vähe juttu kultuurilistest kontrastidest või konfliktidest piirkondade, usuliste või sotsiaalsete gruppide vahel. Ta tõlgendab puhusemaaniat hollandluse märgina ja mitte kui keskklassi linnanaiste püüet eristuda talunaistest või oma vaesematest naabritest linnas. Kuid ometigi, nii nagu rühma hollandi ajaloolaste viimased uurimused selgelt näitavad, olid 17. sajandil nn. Ühendatud Provintside ajaloos tähtsal kohal kontrastid ja konf-

<sup>45</sup> B. Anderson. *Imagined Communities*. London, 1983, 2. tr., lk. 26–29.

<sup>46</sup> F. Furet. *La Révolution dans l’imaginaire politique français*. – *Le Débat*, kd. 30, 1984, lk. 173–181.

<sup>47</sup> N. Cohn. *Europe’s Inner Demons*. London, 1975; C. Ginzburg. *Deciphering the Sabbath*. – B. Ankarloo, G. Henningsen (toim.), *Early Modern European Witchcraft*. Oxford, 1990, lk. 121–138; R. Muchembled. *Satanic Myths and Cultural Reality*. – Samas, lk. 139–160; S. Clark. *Thinking with Demons*. Oxford, 1997.

liktid rikaste ja vaeste, linlaste ja maarahva ning muidugi ka katoliiklaste ja protestantide vahel.<sup>48</sup> Nii pole “oranžistide” partei olemasolu sugugi mitte ainus ühine joon 17. sajandi Põhja-Hollandi ja 20. sajandi Põhja-Iiri kultuuri vahel.

Carl Schorske samavõrd tunnustatud raamat “Sajandilõpu Viin” (“Fin-de-Siècle Vienna”, 1981) käsitleb Viini 19. sajandi lõpus, Arthur Schnitzleri, Otto Wagneri, Karl Luegeri, Sigmund Freudi, Gustav Klimti, Hugo von Hoffmannstahli ja Arnold Schönbergi ajal. Siinkohal jätan kõrvale autori rõhked tähelepanekud kõigi nende meeste loominguga, erinevate kunstide kohta, millega nad tegelesid, ja nende sotsiaalse miljöö kohta ning keskendun ühele üldisele probleemile – pingele ühtsuse ja mitmekesisuse vahel. Subkultuuride osatähtsus impeeriumi mitmekeelses pealinnas on Schorskele hästi teada. Ja ta rõhutabki mitmesuguste intellektuaalsete rühmituste eraldatust ning kultuurilist killustumist, olukorda, kus “iga valdkond kuulub sõltumatust tervikust, iga osa jaguneb omakorda osadeks”.<sup>49</sup> Niisamuti jaguneb ka tema uurimus seitsmeks esseeks *fin de siècle*’i Viini kultuuri erinevate aspektide – kirjanduse, arhitektuuri, poliitika, psühhoanalüüsi, maalikunsti ja muusika – teemadel.

Killustatuse on autor kahtlemata sihilikult käsitlemiseks välja valinud. Vähemalt sümboolselt on see ka paslik ühele modernismialasele uurimusele.<sup>50</sup> Samuti on see kooskõlas autori sooviga “respekterida kõikide moodsa kultuuri valdkondade (ühiskondlik mõte, kirjandus, arhitektuur jne.) ajaloolist kujunemist ja mitte varjata pluralistlikku tegelikkust ühtlustavate definitsioonide taha”.<sup>51</sup> Üks selle uurimuse paljusid voorusi on loobumine pinnapealsest ajavaimu eeldusest ning valmisolek tõsiseks suhtumiseks valdkondade sisesse arengusse.

Samuti huvitab Schorsket erinevate “kultuurielementide kokkukuuluvus”, mida ta kirjeldab mitmes peatükis, ning nende vahekord ühise poliitilise kogemusega, “liberaalse riigikorra kriisiga”. Tema raamatu alapealkiri ongi “poliitika ja

kultuur”. Sel moel püüab ta säilitada tasakaalu kultuurilise muutuse “sisemiste” [*internalist*] ja “välimiste” [*externalist*] seletuste vahel. Tegelikult pühendatakse ka poliitikale omaette peatükk, nagu maalikunstile ja muusikalegi. Seostele vihjatakse, kuid neid ei tooda alati täielikult välja, vähemalt mitte põhjalikumalt. Raamatu lõpus on juttu üksnes Schönbergist ja Kokoschkast. Autor on otsustanud mitte kirjutada kokkuvõtvat peatükki, mis oleks võinud üritada otsi kokku tõmmata. Selline otsus väärrib lugupidamist, olgu see siis ajendatud tagasihoidlikkusest, aususest või soovist jätta lugejatele vabad käed isiklike järelduste tegemiseks. Ent sellegipoolest on niisugune loobumine teatavas mõttes põgenemine vastutuse eest. Kultuuriajaloolase *raison d'être* on ju näidata seoseid erinevate tegevuste vahel. Kui seda ülesannet ei saa täita, siis võib samahästi jätta arhitektuuri uurimise arhitektuuriloolastele, psühhoanalüüsi psühhoanalüüsi ajaloolastele jne.

Kultuuriajaloolaste tänane põhiprobleem on vähemalt minu arvates küsimus, kuidas seista vastu killustumisele, pöördumata sealjuures tagasi eksitava eelduse juurde teatava ühiskonna ja ajastu homogeensusest. Teisisõnu, kuidas tuua välja sügavam ühtsus (või vähemalt sügavamad seosed) ilma mineviku mitmekesisust eitamata. Just selle pärast võib osutada kasulikuks pöörata tähelepanu uutele tunnustatud töödele kultuuriliste kohtumiste ajaloo vallas.

## Kohtumise mudel

Viimastel aastatel on kultuuriajaloolasi hakanud üha enam huvitama kultuurilised kohtumised, aga ka “kokkupõrked”, “konfliktid”, “konkurents” või “invasioon”, et mitte unustada või alahinnata nende kontaktide hävitavaid külgi.<sup>52</sup> Maadeavastuste ja kolonialismi ajaloolased on omalt poolt pööranud pilgu Euroopa ekspansiooni majanduslike, sotsiaalsete ja poliitiliste tagajärgede kõrval ka kultuurilistele tulemustele.

<sup>48</sup> S. Schama. The Embarrassment of the Riches. London, 1987; P. Boekhorst, P. Burke, W. Frijhoff (toim.). Cultur en maatschappij in Nederland 1500–1850. Meppel, 1992.

<sup>49</sup> C. E. Schorske. Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture. Cambridge, 1981, lk. xxvii, xix.

<sup>50</sup> Vrd. M. S. Roth (toim.). Performing History: Modernist Contextualism and Carl Schorske’s Fin-de-Siècle Vienna. – American Historical Review, 1994, kd. 99, lk. 729–745; M. S. Roth. Rediscovering History. Stanford, 1994, lk. 3–4.

<sup>51</sup> C. Schorske. Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture, lk. xix–xx.

<sup>52</sup> J. Axtell. The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America. New York, 1985; U. Bitterli. Cultures in Conflict. Cambridge, 1989. Esm. ilm. 1986; B. Lewis. Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews at the Age of Discovery. New York, 1995.

Mõistagi poleks arukas käsitleda neid kohtumisi nii, nagu nad toimuks kahe ühtse kultuuri vahel, ning seeläbi naasta kõnepruugi juurde kultuurilisest homogeensusest ja kultuuridest kui objektiivselt piiritletud tervikutest (üksikisikul võib olla küll väga kindel arusaam kultuuri piiridest, kuid praktikas ületatakse neid ikka ja alati). Siinkohal tuleb rõhutada, et huvi selle vastu, kuidas osapooled üksteist tajusid, mõistsid või ei mõistnud, on suhteliselt värske. Nii mõneski hiljutises monograafias rõhutatatakse, kuidas kahe kultuurisüsteemi mõistete mõõdatõlkimine, segiajamine ja väärsti mõistmine on kooseksisteerimisele kaasa aidanud. Ka kurtide dialoog on siiski dialoog.<sup>53</sup> Näiteks Aafrikas ja mujalgi arvasid kristlikud misjonärid tihti peale, et on kohaliku elanikkonna “usku pööranud”, sest nende meelet tõiendas armukadedad kristlaste jumala omaksvõtmine kindlat lahtiütlemist teistest uskudest. Teisalt on nii mõnedki afrikanistid oletanud, et osad pöördunuist võisid olla huvitatud teatud vaimsete võtete omandamisest, et neid siis kohaliku religioossesse süsteemi sulandada. Raske on öelda, kes kellega manipuleeris, kuid vähemalt on selge, et kohtumiste erinevad osapooled määratlesid olukorda erinevalt.<sup>54</sup>

Ajaloolised antropoloogid on mõningates väljapaistvates uurimustes püüdnud taastada “alistatute vaatenurka” – seda, kuidas Kariibi mere saarte elanikud tajusid Kolumbust, asteegeid Cortést või inkad Pizarrot.<sup>55</sup> Kõige rohkem on vaieldud havaiilaste kohtumise üle kapten Cooki ja tema meremeestega. Kunstiajaloolane Bernard Smith uuris eurooplaste sellekohaseid arusaamu, toetudes Aby Warburgi skeemide ajaloole. Seepeale proovis antropoloog Marshall

Sahlins taastada havaiilaste vaatenurka. Ta osutas, et Cook saabus ajal, mil havaiilased ootasid oma jumala Lono ilmumist, ning väitis, et Cooki saabumist tajuti jumala epifaaniana ning uus erakordne sündmus – võõraste saabumine – sulandati nõnda kohaliku kultuurikorda. Sellele seisukohale on esitatud vastuväiteid ning vaidlus jätkub.<sup>56</sup> Ja kui lääne sinoloogid on kaua aega huvitanud see, kuidas Euroopa misjonärid ja diplomaadid tajusid hiinlasi, siis nüüd on nad hakanud tõsiselt mõtlema selle üle, kuidas hiinlased tajusid eurooplasi.<sup>57</sup> On väidetud, et Hiinas assimileeriti Neitsi Maarja kohaliku halastusjumalanna Kuan Yiniga, Mehhikos aga jumalanna Tontantziniga, millest sündis hübriid Guadalupe’i Madonna näol.<sup>58</sup>

Kuigi ma ise olen Euroopa ajaloo tegelev Euroopa ajaloolane, olen toonud näiteid Aasiast, Aafrikast, Ameerikast ja Austraaliast kahel põhjusel. Esiteks toimub kõige põnevam osa tänasest uurimistööst kultuuriajaloo vallas piiriladel – nii eriala kui ka Euroopa piiridel. Teiseks võib selline piiridel kulgev teadustöö anda inspiratsiooni ülejäänutele. Kui ükski kultuur ei ole saar, isegi mitte Hawaii ja Suurbritannia, siis võiks kohtumise mudelit kasutada uurimaks meie enda kultuuri või kultuuride ajalugu, mida tuleks vaadelda pigem kireva kui homogeensena, pigem mitmese kui ainulisena. Kohtumisi ja vastasmõju peaks seetõttu uurima koos praktikate ja representatsioonidega, mida Roger Chartier peab uue kultuuriajaloo peamiseks uurimisobjektideks. Ja nagu Edward Said on hiljuti märkinud, “kõikide kultuuride ajalugu on kultuurilaenude ajalugu”.<sup>59</sup>

Impeeriumide ajaloost võib leida häid näiteid kultuuride vastastikuse mõju kohta.

<sup>53</sup> J. Lockhart. Sightings. Initial Nahua Reactions to Spanish Culture. – S. Schwartz (toim.). *Implicit Understandings*. Cambridge, 1994, lk. 219; W. MacGaffey. *Dialogues of the Deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa*. – Samas, lk. 259–260.

<sup>54</sup> B. Smith. *European Vision and the South Pacific*; G. Prins. *The Hidden Hippopotamus*. Cambridge, 1980; W. MacGaffey. *Religion and Society in Central Africa*. Chicago, 1986, lk. 191–216; vrd. A. Hilton. *The Kingdom of Kongo*. Oxford, 1985.

<sup>55</sup> M. L. Portilla. *Visión de los vencidos*. Mexico City 1959; N. Wachtel. *The Vision of the Vanquished*. Hassocks, 1977. Esm. ilm. 1971; P. Hulme. *Colonial Encounters*. London, 1987; I. Clendinnen. *Aztecs*. Cambridge, 1992.

<sup>56</sup> B. Smith. *European Vision and the South Pacific*; M. Sahlins. *Islands of History*. Chicago, 1985 (eesti k-s: M. Sahlins. *Ajaloo saared*. Tallinn, 2002); G. Obeyesekere. *The Apotheosis of Captain Cook*. Princeton, 1992; M. Sahlins. *How “Natives” Think*. Chicago, 1995.

<sup>57</sup> J. Gernet. *China and the Christian Impact*. Cambridge, 1985. Esm. ilm. 1982; J. Spence. *The Question of Hu*. London, 1990.

<sup>58</sup> C. R. Boxer. *Mary and Misogyny*. London, 1975, ptk. 4; J. Lafaye. *Quetzlcoatl and Guadalupe: the Formation of Mexican National Consciousness 1531–1831*. Chicago, 1976. Esm. ilm. 1974.

<sup>59</sup> E. Said. *Culture and Imperialism*. New York, 1993, lk. 261.

Ajaloolane Arnaldo Momigliano on kirjutanud raamatu helleniseerimise ulatusest, kreeklaste, roomlaste, keltide, juutide ja pärslaste omavahelistest mõjutustest Rooma impeeriumi sees ja sellest väljaspool.<sup>60</sup> Kui nn. barbarid impeeriumisse sisse tungisid, mõjutati üksteise kultuure, mis ei tähendanud üksnes sissetungijate romaniseerumist, vaid ka roomlaste “gootistumist”. Hiliskeskajal ja varauusajal võib samasugust protsessi täheldada Osmanite impeeriumi ja kristliku maailma vahelisel piiril.

Näiteks on uuritud selliseid mitteametlikul tasandil toimunud usulisi mõjutusi – autori sõnusi “siirdeid” – nagu moslemite palverännakud kristlike pühakute haudadele ja vastupidi. Kunstiajaloolased on uurinud piirialade ühist ainelist kultuuri, näiteks türgi mõõga kasutamist poola vägedes. Kirjandusloolased on võrrelnud kummagi poole eepilisi kangelasi, nagu näiteks kreeka Digenes Akritas ja türki Dede Korkut. Ühesõnaga, piirialadel leidis palju ühist nii moslemite kui ka kristlaste poole peal, erinevalt rivaalitsevatest keskustest Istanbulist ja Viinist.<sup>61</sup>

Sama võib väita ka keskaegse Hispaania kohta. Alates Américo Castro töödest 1940. aastatel on mõned ajaloolased rõhutanud Hispaania juutide, kristlaste ja moslemite sümbioosi ehk *convivencia*’t, omavahelist kultuurivahetust. Näiteks valdasid juudi õpetlased vabalt araabia keelt ning heebrea luule sai inspiratsiooni araabia lüürikast. Samuti kasutasid sõdurid Euroopa idapiiril sarnast varustust ning paistsid jagavat samu väärtusi. “Mosaraablaste” (moslemite valitsuse all elavate kristlaste) ja “mudéjaride” (kristlaste valitsuse all elavate moslemite) materiaalne kultuur oli kombinatsioon mõlema traditsiooni elementidest. Mõned katoliiklikud kirikud (nagu ka mõned sünagoogid) ehitati moslemi stiilis, hobuserauakujuliste võlvide, kahli ning geomeetriliste kaunistustega ustel ja lagedel. Üldiselt pole võimalik öelda, kas

keraamika ja muud “hispaania-mauri” stiilis kunstiesemed on valmistatud kristlaste või moslemite poolt ja jaoks, kuivõrd teemade ring on neil ühine.<sup>62</sup>

Vahetus toimus ka keele ja kirjanduse vallas. Paljud inimesed olid kakskeelsed. Mõned kirjutasid hispaania keelt araabia tähtedega, teised araabia keelt rooma tähtedega. Oli neid, kes kasutasid kahte nime, hispaania- ja araabiapäras, mis lubab oletada, et neil oli kaks identiteeti. Samas stiilis kirjutatud rüütliromaanid olid populaarsed kummalgi pool usupiiri. On laule, kus autor lülitub hispaania keelelt araabia keelele samal real: “*Que faray Mamma? Meu l’habib est’ ad yana!*” (“Mida ma peaksin tegema, ema? Mu armsam on ukse taga!”). Sümbioosi kõige ilmekamad näited pärinevad rahvalike usukommete vallast. Osmanite-Habsburgide piiril oli pühamuid, nagu näiteks San Ginés, mida peeti pühaks nii moslemite kui ka kristlaste seas.<sup>63</sup>

Mõnede rahvaste kultuuriajalugu võib kirjeldada kui erinevate piirkondade kohtumisi – näiteks Itaalia, Prantsusmaa või isegi Inglismaa põhja- ja lõunaosa vahel. Koloniaalse Põhja-Ameerika puhul on David Fischer kindlaks teinud neli piirkondlikku kultuuri ehk “rahvakombestikku” [*folkways*], mida kandsid neli sisserändajate rühma – ida-anglid Massachusettsis, lõunalased Virginias, kesemaalased Delaware’is ja piirimaalased “Tagamaal”. Nende keele- ja ehitusstiilid, nagu ka poliitilised ja usulised hoiakud, jäid teineteisest veel sajanditeks eristatuks.<sup>64</sup>

Toodud näide laseb arvata, et algust võiks teha veelgi ambitsioonikama ettevõtmisega ja hakata kultuuriajalugu uurima erinevate subkultuuride, meeste ja naiste, linna ja maa, katoliikliku ja protestantliku, moslemi ja hindu jt. kultuuride vastastikuse mõjuna. Iga rühm määratleb ennast vastanduses ülejäänutele, samas aga loob omaenda kultuuristiili – nagu näiteks 1970. aastatel inglise noorterühmadel –,

<sup>60</sup> A. D. Momigliano. *Alien Wisdom: the Limits of Hellenism*. Cambridge, 1975.

<sup>61</sup> F. W. Hasluck. *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford, 1929; A. Angyal. *Die Welt der Grenzfestungen; Ein Kapitel aus der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jhts.* – *Südost Forschungen*, kd. 16, 1957, lk. 311–342; T. Mankowski. *Orient w Polskiej Kulturze Artystycznej*. Wrocław, 1959; H. Inalcik. *The Ottoman Empire: the Classical Age 1300–1600*. London, 1973, lk. 186–202.

<sup>62</sup> H. Terrasse. *L’art hispano-mauresque des origines au 13e siècle*. Paris, 1932; H. Terrasse. *Islam d’Espagne: une rencontre de l’Orient et de l’Occident*. Paris, 1958.

<sup>63</sup> A. Castro. *The Structure of Spanish Fistory*. Princeton, 1954. Esm. ilm. 1948; S. M. Stern toim. *Les chansons mozarabes*. Palermo, 1953; A. Galmés de Fuentes. *El libro de las batallas*. Oviedo, 1967; A. MacKay. *The Ballad and the Frontier of the Late Medieval Spain*. – *Bulletin of Hispanic Studies*, 1976, kd. 52, lk. 15–33; V. Mann jt. (toim. *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*. New York, 1992.

<sup>64</sup> D. H. Fischer. *Albion’s Seed: Three British Folkways in America*. New York, 1989.

omastades elemente ühisest tüvest, kuid ühendades need uue tähendusega süsteemiks.<sup>65</sup>

Tänapäevased kultuuriajaloolased võiksid tõsisemalt suhtuda sellistesse sotsioloogilistesse mõistetes nagu “subkultuur”, mis tähendab mitmekesisust ühise struktuuri raames, ning “kontrakultuur”, mis vihjab püüdele domineeriva kultuuri väärtusi ümber pöörata.<sup>66</sup> Subkultuuri mõistet kasutades saab teatavaid probleeme selgemalt väljendada. Kas subkultuur hõlmab oma liikmete elu kõiki aspekte või üksnes teatud valdkondi? Kas saab korraka kuuluda mitmesse subkultuuri? Kas on rohkem ühist kahe juudi vahel, kellest üks on itaallane, või kahe itaallase vahel, kellest üks on juut?<sup>67</sup> Kas peavoolu kultuur ja subkultuur täiendavad teineteist või on vastuolus?

Ühiskonnaklasse ja ka religioone võiks analüüsida nagu subkultuure. Kadunud Edward Thompson kritiseeris karmilt arusaama kultuurist kui kogukonnast, mis eelistab ühistähendusi tähenduste vastuolude arvel. Seda iroonilisem on tõsiasi, et teda ennast kritiseeriti töölikultuuri kommunitaarse mudeli pärast, millel rajaneb tema kuulus “Making of the English Working-Class”. Kommunitaarset mudelit võiks proovida ületada Pierre Bourdieu abil, kelle etnograafilised tööd tänapäeva Prantsusmaast rõhutavad seda, millises ulatuses kodanlus ja töölikklass määratlevad ennast teineteisele vastandumise kaudu.<sup>68</sup> Ja kahe Rootsi etnoloogi teoses, millest ajaloolased peaksid eeskujuga võtma, näidatakse, kuidas Rootsis kujunes keskclass välja seoses selle liikmete pingutusega suhtuda aadlist ja töölikklassist erinevalt sellistesse kultuuriilmingutesse nagu aeg ja ruum, mustus ja puhtus.<sup>69</sup> Tavaliselt tunneb rühm isekeskis suurimat solidaarsust

siis, kui vastuolu väljaspool seisjatega on kõige teravam. Nii võiksid ka kultuuriajaloolased kaasa aidata ajaloo terviklikkuse taastamisele meie hüperspetsialiseerumise ajastul, mil see on killunenud rahvuslikeks, piirkondlikeks ja erialasteks fragmentideks.<sup>70</sup>

## Tagajärjed

Kultuuriliste kohtumiste puhul on üldiselt välja tulnud, et uut ei saa vana põhjal pikka aega järjest tajuda. Uued kogemused esialgu ähvardavad ning seejärel õõnestavad vanu kategooriaid. Traditsiooniline “kultuurikord” – kui kasutada Ameerika antropoloogi Marshall Sahlinsi väljendit – võib uue assimileerimise pinge all puruneda.<sup>71</sup> Järgnev etapp on kultuuriti erinev, ulatudes assimileerumisest ja kohastumisest kuni vastupanu ja tagasilükkamiseni, nagu näeme näiteks vastuseisus protestantismile Vahemere maades, mida on käsitlenud Fernand Braudel.<sup>72</sup> Küsimus, miks mõnede kultuuride liikmed on iseäranis huvitatud uudest või eksootilisest, on ühtaegu huvitav ja keeruline. Väide, et terviklikumad kultuurid on suhteliselt suletud ning avatud ja vastuvõtlikud kultuurid on vähem terviklikud, võib küll mõjuda tautoloogiliselt, kuid selle voorus on see, et probleemi nähakse vastuvõtja seisukohalt.<sup>73</sup> Edaspidi tulebki juttu vastuvõtlikkusest vastupanu arvel.

Esialgu uurisid kultuuride kohtumiste tagajärgi süstemaatiliselt need teadlased, kes tegelesid Uue Maailmaga, kus olid toimunud eriti dramaatilised kohtumised. 20. sajandi alguses kirjeldasid Põhja-Ameerika antropoloogid, nende hulgas ka saksa emigrant Franz Boas,

<sup>65</sup> D. Hebdige. *Subculture: the Meaning of Style*. London, 1979.

<sup>66</sup> J. M. Yinger. *Contraculture and Subculture*. – *American Sociological Review*, 1960, kd. 25, lk. 625–635; M. Clarke. *On the Concept of Sub-Culture*. – *British Journal of Sociology*, 1974, 25, lk. 428–441; M. Clarke jt. *Subcultures, Culture and Class*. – S. Hall, T. Jefferson (toim.). *Resistance Through Rituals*. London, 1976, lk. 9–74. Esm. ilm. 1975.

<sup>67</sup> R. Bonfil. *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*. New York, 1990.

<sup>68</sup> E. P. Thompson. *The Making of the English Working-Class*; P. Bourdieu. *Distinction*. London, 1984. Esm. ilm. 1979.

<sup>69</sup> J. Frykman, O. Löfgren. *Culture Builders*. New Brunswick, 1987. Esm. ilm. 1979.

<sup>70</sup> Vrd. M. Kammen. *Extending the Reach of American Cultural History*. – M. Kammen. *Selvages and Biases*. Ithaca, 1987, lk. 118–153. Esm. ilm. 1984; T. Bender. *Wholes and Parts: the Need for Synthesis in American History*. – *Journal of American History*, 1986, kd. 73, lk. 120–136.

<sup>71</sup> M. Sahlins. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor, 1981, lk. 136–156.

<sup>72</sup> F. Braudel. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. London, 1972–1973, 2. osa, ptk. 6. Esm. ilm. 1949.

<sup>73</sup> S. Ottenberg. *Ibo Receptivity to Change*. – E. Bascom, M. J. Herskovits (toim.). *Continuity and Change in African Cultures*. Chicago, 1959, lk. 130–143; H. K. Schneider. *Pakot Resistance to Change*. – Samas, lk. 144–167.

valge kultuuriga kokkupuutest tingitud muutusi Ameerika indiaanlaste kultuurides, kasutades domineeriva kultuuri elementide omaksvõtmise kohta mõistet “akulturatsioon”. Boasi õpilane Melville Herskovits määratles akulturatsiooni hõlmavama nähtusena kui kultuuride difusioon ja püüdis seletada, miks vastuvõtja kultuur omastas pigem ühed ja mitte teised tunnused.<sup>74</sup> Selline valiku või väljasõelamise rõhutamine on heitnud küsimusele uut valgust. Näiteks Hispaania vallutuste puhul Mehhikos ja Peruus on täheldatud, et indiaanlased võtsid omaks need “doonorkultuuri” elemendid, millel polnud kohalikke vasteid. Samuti on väidetud, et uute elementide omaksvõtmine ajapikku väheneb. Ülevõtmise faasile järgneb kultuurilise “kristalliseerumise” faas.<sup>75</sup>

Siinkohal on kultuuriuurijad eesotsas Vahemere-äärse antiikmaailma usundiloolastega sageli rääkinud “sünkretismist”. Herskovitsi huvitas eelkõige religioosne sünkretism, näiteks traditsiooniliste Aafrika jumalate ja katoliku pühakute samastamine Haiiil, Kuubal, Brasiilias ja mujal. Veel üks Boasi õpilane, Gilberto Freyre tõlgendas koloniaalse Brasiilia ajalugu “hübriidühiskonna” moodustumisena või erinevate kultuuritraditsioonide “sulandumisena”.<sup>76</sup> Vähemalt üks renessansiloolane, Edgar Wind on kasutanud terminit “hübriidistumine” paganliku ja kristliku kultuuri vastasmõju kirjeldamiseks. Ta soovis loobuda renessansskultuuri ilmalikustumise ühesuunalisest analüüsist ning väitis, et “hübriidistumine toimub mõlemas suunas”. Näiteks võis “teha Madonna või Magdaleena Veenuse sarnaseks”, aga teisalt “loodi renessansskunstis mitmeid kujutisi Venusest, mis meenutavad Madonnat või Magdaleenat”.<sup>77</sup>

Sarnaselt on kuuba sotsioloog Fernando Ortiz leidnud, et mõiste “akulturatsioon” tuleks asendada “transkultuuratsiooniga”, kuna

kohtumisel muutuvad mõlemad kultuurid, mitte ainult “doonor”. Ortiz oli üks esimesi, kes tegi ettepaneku rääkida sellest, kuidas Ameerika avastas Kolumbuse.<sup>78</sup> Heaks näiteks pahupidise akulturatsiooni kohta, mille käigus vallutajad vallutatakse, on “kreoolid” – Euroopa päritolu Ameerikas sündinud inimesed, kes ajapikku muutusid kultuuri ja teadvuse poolest üha enam ameeriklasteks.<sup>79</sup>

Kristlike pühakute assimileerimisele mitte-kristlikeks jumalateks ja jumalannadeks nagu Šango Lääne-Aafrikas, Kuan Yin Hiinas ja nahuade Tonantzin leidub vasteid ka Euroopas. Erasmuse järgi toimus samasugune protsess varakristlikul ajal, kui pühakuid, nagu Püha Jüri, assimileeriti jumalate ja heerostega nagu Perseus. Selliseid nähtusi 16. sajandil ja varakristlikus kirikus on tavapäraselt nimetatud “mugandamiseks”. Nii püüdsid näiteks jesuiidi misjonärid Hiinas ja Indias tõlkida kristlust kohalike kultuuride keeltesse ning näidata, et see sobib hästi kokku mandariinide ja brahmanite väärtushinnangutega.

Tähelepanu koondamine sellele probleemile on tänapäeval täiesti loomulik asi, kuna igasuguseid kultuurilisi kohtumisi toimub üha rohkem ja intensiivsemalt. Erinevates kohtades ja teadusharudes kasutatakse erinevaid termineid kultuurilise laenamise, omandamise, vahetamise, vastuvõtu, siirdamise, läbiraakimise, vastupanu, sünkretismi, akulturatsiooni, inkulturatsiooni, interkultuuratsiooni, transkultuuratsiooni, hübriidistumise (*mestizaje*), kreolisatsiooni, vastasmõju ja vastastikuse sissetungi kohta. Nüüd, kui taas on elustunud huvi mudéjari kunsti vastu, millest oli juttu eespool (ja mis on seotud tänaseks suurenenud huviga islamimaailma vastu), räägivad mõned hispaanlased “mudéjarismist” oma kultuuri ajaloo.<sup>80</sup> Osa neist uutest terminitest võivad kõlada eksootiliselt või lausa barbaarselt. Nende mitmekesisus annab ilmekalt tunnistust

<sup>74</sup> M. J. Herskovits. *Acculturation: a Study of Culture Contact*. New York, 1938; vrd. A. Dupront. *L'acculturation*. Torino, 1966.

<sup>75</sup> G. Foster. *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. Chicago 1960, lk. 227–234; T. Glick. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, 1979, lk. 282–284.

<sup>76</sup> G. Freyre. *The Masters and the Slaves*. New York, 1940. Esm. ilm. 1933; M. J. Herskovits. *African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief*. – *American Anthropologist*, 1937, kd. 39, lk. 635–643; M. J. Herskovits. *Acculturation: a Study of Culture Contact*.

<sup>77</sup> E. Wind. *Pagan Mysteries in the Renaissance*. Oxford, 1958, lk. 29.

<sup>78</sup> F. Ortiz. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. New York, 1947, sissejuhatus. Esm. ilm. 1940.

<sup>79</sup> D. Brading. *The First America*. Cambridge, 1991; S. Alberro. *Les Espagnols dans le Mexique colonial: histoire d'une acculturation*. Paris, 1992.

<sup>80</sup> R. I. Burns. *Mudejar History Today*. – *Viator*, 1991, kd. 8, lk. 127–143; J. Goytisolo. *Mudejarism Today* [1986]. – J. Goytisolo. *Saracen Chronicles*. London, 1992, 1. ptk.

tänapäeva akadeemilise maailma killustatusest. Samuti väljendavad nad uut ideed kultuurist kui *bricolage*’ist, kus omandamise ja sulandumise protsessid on tõusnud huvi keskmesse.

Ent alles jäävad nii kontseptuaalsed kui ka empiirilised probleemid. Näiteks kirjeldatakse “sünkretismina” väga mitmesuguseid olukordi alates kultuurilisest “segunemisest” kuni sünteesini välja. Ühe mõiste nii lõtv kasutus tõstatab või õigemini hägustab mitmeid probleeme.<sup>81</sup>

Üks selliseid probleeme on tegutsejate kavatsused, nende omapoolne tõlgendus oma tegevusele, “eemiline” vaatenurk. Näiteks kristluse ja Aafrika usundite vastasmõju puhul tuleb kaaluda erinevaid stsenaariume. Nagu on selgunud, võisid Aafrika valitsejad ennast pidada uute elementide istutajateks traditsioonilisse usku. Näide Aafrika päritolu Ameerika orjade “sünkretismist” – Püha Barbara samastamine Šangoga – võis tegelikult olla kaitsetaktika, kus kristlusega väliselt küll kohanduti, ent samal ajal säilitati oma traditsioonilised uskumused. Teisalt jälle sobiks tänapäeva Brasiilia religiooni kohta paremini termin “pluralism” kui sünkretism, sest samad inimesed võivad osaleda mitme kultuse rituaalides, nii nagu ka patsiendid võivad otsida abi rohkem kui ühelt meditsiinisüsteemilt.

Kui naasta nüüd “traditsioonilise” kõnepruugi juurde, siis võib öelda, et inimestel võib olla ligipääs mitmele traditsioonile, ning nad võivad vastavalt olukorrale eelistada neist üht teisele või võtta omaks mõlema elemente ning luua endale midagi uut. “Eemilisest” seisukohast tuleb ajaloolasel uurida loogikat, millel need ülevõtmised ja kombinatsioonid põhinevad, millised on kohalikud kaalutlused nende valikute tegemiseks. Sellepärast on mõned ajaloolased uurinud üksikisikute reaktsioone kultuuride kohtumisele ja eriti nende omi, kes seepeale on oma käitumist muutnud – nimetatagu neid siis uue kultuuri seisukohast “pöördunuteks” või vana poolest “reneaatideks”. Asja mõte on uurida isikuid – kristlasi, kellest Osmanite impeeriumis said moslemid, inglasi, kes Põh-

ja-Ameerikas muutusid indiaanlasteks – kui äärmuslikke ja eriti silmatorkavaid näiteid reaktsioonist kohtumisele ning keskenduda sellele, kuidas nad rekonstrueerisid oma identiteedi.<sup>82</sup> Nende olukorra keerukusest annab hea ettekujutuse uurimus rühma Brasiilia neegrite, orjade järeltulijate kohta, kes pöördusid tagasi Lääne-Aafrikasse, sest pidasid seda enda koduks ning avastasid kohapeal, et kohalikud pidasid neid ameeriklasteks.<sup>83</sup>

Samas võib väljastpoolt vaadates pidada neid inimesi näideteks lõdvest “sünkretismist”. On arvatud, et selle termini tähendust tuleks piirata erinevate kultuuride elementide “ajutise kooseksisteerimisega”, mis eristub tõelisest “sünteesist”.<sup>84</sup> Aga kui kaua kestab “ajutine”? Kas võib eeldada, et pikapeale võidutseb tingimata süntees või integratsioon? Tänapäeval tuleb üllatavalt palju ette antisünkretismi või disintegratsiooni, “autentse” või “puhta” traditsiooni taastamise kampaaniaid.<sup>85</sup>

Kultuurilise “hübriidsuse” mõiste ja sellega seotud terminid on samavõrd problemaatilised.<sup>86</sup> Segaverelise tähenduse üle käivas vaidluses on vägagi lihtne libiseda (nagu näiteks Gilberto Freyre on sageli teinud) otseselt tähenduselt ülekantud tähendusele, ning laulda kiitust ristviljastamisele või mõista selle käigus sündinud “värdjalikud” ja “segaverelised” kultuurivormid hukka. Kas termin “hübriidistumine” peaks olema kirjeldav või seletav? Kas uued vormid kerkivad kultuurilise kohtumise käigus esile iseenesest või on nad loominguiliste üksikisikute töö tulemus?

Keeleteadus pakub veel ühe mooduse kultuuriliste kohtumiste tagajärgedele läheneamiseks.<sup>87</sup> Kultuuride kohtumist võib kirjeldada nagu keeltegi kohtumisi: esiteks tekib pidžin, kultuuridevahelise suhtluse nimel elementaarseks taandatud keelevorm, ning seejärel kreooli keel. Viimane kujutab endast pidžini keerukamat edasiarendust, tekib keerukam struktuur, kui inimesed hakkavad seda kasutama oma esimese keelena ning selle funktsioonid

<sup>81</sup> A. Apter. *Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora*. – *Diaspora*, 1991, kd. 1, lk. 235–260.

<sup>82</sup> J. Axtell. *The Invasion Within: the Contest of Cultures in Colonial North America*; L. Scaraffia. *Rinnegati: per una storia dell'identità occidentale*. Roma, Bari, 1993.

<sup>83</sup> M. Carneiro da Cunha. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à Africa*. Sao Paulo, 1985.

<sup>84</sup> M. Pye. *Syncretism v. Synthesis*. Cardiff, 1993.

<sup>85</sup> Ch. Stewart (toim.). *Syncretism/Anti-Syncretism*. London, 1994.

<sup>86</sup> R. J. C. Young. *Contraculture and Subculture*. – *American Sociological Review*, 1995, kd. 25, lk. 625–635.

<sup>87</sup> T. F. Glick. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, 1979, lk. 277–281; U. Hannerz. *Cultural Complexity*. New York, 1992, lk. 264–266.

muutuvad üldiseks. Keeleteadlased väidavad, et seda, mida algselt peeti veaks, vigaseks inglise või "köögiladina" keeleks, tuleks vaadelda keele variandina, millel on oma reeglid. Sama võib väita ka näiteks arhitektuurikeele kohta kultuuride piiriladel.

Mõnes kontekstis sobib lingvistiliseks analoogiks kõige paremini "segakeel", näiteks *media lingua Ecuadoris*, mis on kombinatsioon hispaania sõnavarast ja ketšua süntaksist, või siis "makarooniline" ladina keel. Renessansi ajal juhtus, et ühe (klassikalise) stiili ornamendid kaunistasid teises (gooti) stiilis ehitisi. Teistes kontekstides oleks aga parem analoogia kakskeelsus, milles inimesed "lülituvad" vastavalt olukorrale ühelt keelelt teisele. Nagu nägime eespool mõnede 19. sajandi jaapanlaste puhul, on võimalik olla kaskultuurne, elada kaksikelu, lülituda ühelt kultuurikoodilt teisele.

Pöördume aga tagasi tänase olukorra juurde. Mõnedele vaatlejatele on avaldanud muljet maailmakultuuri homogeniseerumine, nn. Coca-Cola efekt, kuigi tihtipeale ei arvesta nad vastuvõtu loominguilisust ega tähenduste ümbervaatumist, millest oli juttu eespool. Teised näevad igal sammul segunemist või kuulevad pidžinit. Mõned aga usuvad end tajuvat uut korrapära – "maailma kreoolistumist".<sup>88</sup> 20. sajandi suur kultuuriurija, vene teadlane Mihhail Bahtin tavatses rõhutada "heteroglossiat" ehk keelekasutuse ja vaatepunktide mitmekesisust ja konflikti, millest tema arvates arenesid välja keele ja kirjanduse uued vormid (eelkõige romaan).<sup>89</sup>

Oleme jõudnud tagasi põhilise küsimuse juurde ühtsusest ja mitmekesisusest mitte ainult kultuuri ajaloo, vaid ka kultuuris eneses. Tuleks hoiduda kahest vastandlikust lihtsustusest: arusaamast kultuuri homogeensusest, mis jätab kahe silma vahele erinevused ja konfliktid; ning arusaamast kultuuri olemuslikust killustumisest, mis ei võta arvesse viise, kuidas me kõik loome individuaalseid ja kollektiivseid segavariante, sünkretisme ja sünteese. Subkultuuride vastasmõju tekitab mõnikord ühtsuse pealispindsete vastandite vahel. Sulgege hetkeks silmad ja kuulake lõunaaafriklast räaki-

mas. Raske on vahet teha, kas kõneleb must või valge. Võib-olla on Lõuna-Aafrika mustal ja valgel kultuuril sajanditepikkuse koosmõju tõttu muidki ühisjooni, hoolimata kontrastidest ja konfliktidest?

Olgu ajaloolane või antropoloog, autsaideri meelest on vastus sellele küsimusele kindlasti "jah". Tundub, et erinevused kaaluvad sarnasusi üles. Seevastu insaiderite meelest on tõenäoliselt ülekaalus erinevused. Mitmete kultuuriliste kohtumiste puhul peab ilmselt paika tõdemus vaatenurkade erinevusest. Järelikult ei tohiks kultuurilistele kohtumistele keskenduvat kultuuri ajalugu kirjutada ainult ühest vaatepunktist. Mihhail Bahtini väljendit kasutades võib öelda, et selline ajalugu peaks olema "polüfooniline". Teisisõnu – see peaks mitmekesiselt kajastama võitjate ja alistatute, meeste ja naiste, in- ja autsaiderite, kaasagsete ja ajaloolaste kõnepruuke ja vaatevinkleid.

Tõlkinud  
Ainiki Väljataga

Originaal: P. Burke. *Unity and Variety in Cultural History*. – P. Burke. *Varieties of Cultural History*. Polity Press, Cambridge, 1997, lk. 183–212.

<sup>88</sup> U. Hannerz. *The World in Creolization*. – Africa, 1987, kd. 57, lk. 546–559; vrd. J. Friedman. *Cultural Identity and Global Process*. London, 1994, lk. 195–232.

<sup>89</sup> M. Bakhtin. *From the Prehistory of Novelistic Discourse*. – M. Bakhtin. *The Dialogic Imagination*. Austin, 1981, lk. 41–83.