

Vikerkaar

4-5/2003

MIS TULEB PÄRAST KOLONIALISMI? Valge mehe koorem (**Kipling**) ning kolonialismijärgse ajastu probleemid Eestis (**Tiit Hennoste**), Suurbritannias (**Declan Kiberd**) ja antropoloogias (**Toomas Gross**). **Edward Saidi** järelmõtteid orientalistist. Postkoloniaalteooria gurud **Homi Bhabha (Epp Anus)** ja **Gayatri Chakravorty Spivak (Tiina Kirss)**. **V. S. Naipaul** meie universaalsest tsivilisatsioonist ja **Hasso Krull** aborigeenide kultuurist. Luulet Samoalt ja Indoneesiast. **John Smithi** skisomaailm (**Anders Härm**). ■



Vikerkaar

Eesti Kirjanike Liidu ajakiri. Ilmub alates 1986. a. juulist. 16. aastakäik. Aprill-
mai, 2003. Nr. 4-5.

SISUKORD

Rudyard Kipling *Valge mehe taak* 1
Kivisildnik *Luulet* 4
Lauri Pilter *Lohejas pilv* 14
Samoa bukett 46
Hanif Kureishi *Minu fanaatikust
pöeg* 62
Afrizal Malna *Luulet* 73

Anders Härm *Start kontseptuaalsesse
skisomaailma* 77

Tiit Hennoste *Postkolonialism ja
Eesti* 85
Toomas Gross *Kolonialismi pärandist
antropoloogias* 101
Hasso Krull *Jangamuttuk inenanana
modje: tontide tapja tuleb põhja* 115
Declan Kiberd *Inglismaa
taasleiutamine* 123
Epp Annus *Homi Bhabha ja eesti
lugeja* 135
Tiina Kirss *Gayatri Chakravorty
Spivak: Feminism ja postkolonialismi*

looklev rada 142
Edward Said *Mõtestades ümber
orientalism* 150
Märt Väljataga *Edward Said,
orientalism, postkolonialism* 167
V.S. Naipaul *Meie universaalne
tsivilisatsioon* 173

VAATENURK

Mardi Valgemäe *Kui peeglist tuhmi
kujutist* 186
Märt Väljataga *Kalevi riigus* 188
Aivar Loog *Nägemist, luuletaja Aare
Pilv!* 191
Matt Barker *Vangoneni hirmud ja
niibused* 193
Ilona Martson *Lõpetamata
melankooliad Tammsaare suunal* 195
Ainiki Väljataga *Kas me sellist
Tammsaaret tahtsime?* 197
Marju Lepajõe *Zeus il castrato?* 199
Leo Luks *Antikristlase kaks
ilnumist* 202

Kujundus: Jüri Kaarma

© "Vikerkaar", 2003.

Esikaanel:
JOHN SMITH. Jumalate maailm I.
Õli, lõuend. 200x350 cm. 2002.
Fragment.

Tagakaanel:
JOHN SMITH. Jumalate maailm I.
Õli, lõuend. 200x350 cm. 2002.
Fragment.

RUDYARD KIPLING

Valge mehe taak

1899

(Ameerika Ühendriigid ja Filipiini saared)

Inglise keelest tõlkinud Peep Ilmet

Vea Valge Mehe taaka –
seks saatke endi seast
kui pagendusse poegi
tööks alistatu heaks!
Nad teenigu me vange,
et tööst on pingul saps,
metsrahvaid, kelles peitub
poolkurat ning poollaps.

Vea Valge Mehe taaka –
seks võtke kanda rist,
et ohjes hoida hirne
või kõrgsa kerkimist,
et teie lihtne kõne
kõik veel kord selgeks teeks,
siis tulu teie töödest
ka teiste tarvis leeks.

Vea Valge Mehe taaka –
 käib sõda rahu eest,
seks täitke Nälja neelu,
 seks võitke haigused.
Kui teie töö ka valmib,
 ränk töö, mis teiste jaoks,
siis hoidke, et laisk juhmus
 te tööd ei põrmu taoks.

Vea Valge Mehe taaka –
 see pole kuninglik,
vaid pärisorja koorem
 teel argisel, mis pikk.
Kaid, kus te eal ei randu,
 teed, millel te ei käi –
tööd tehes eluajal
 te haudu Maa saab täis.

Vea Valge Mehe taaka –
 ning teada on su palk –
vaen neilt, sa kellest ülem,
 sind vihkav alluv salk.
Suur tõrksuskisa saadab
 su valgustusetööd:
“Miks viid sa orje välja
 Egipti armsast ööst?”

Vea Valge Mehe taaka –
 ei muud kui seda just,
ning ära valjult julge
 sa nõuda vabastust.
Tea, sinu hüüd või sosin,
 kõik see, mis teed, ei tee,
lööb tummaks mornid rahvad,
 sind valvsalt vaevad need.

Vea Valge Mehe taaka –
lõpp päevil lapsikuil,
lõpp kergeil loorberitel,
lõpp kaasa kiitvail suil.
Läind tänust tühje aastaid,
nüüd hindab mehemeelt
ning kallilt saadud tarkust,
kes võrdne on su ees.

KIVISILDNIK

KALEVIPOJA ARMASTUS

Kalevi roobi ase

Talina kihelkonnas Tompea mäe peal
on üks väikene pajuvõsa salgukene,
mida Kalevipoja roobi aseme kutsutas.
Ta saanud sedamoodi sinna:
Kalevipoeg saand Moisekatsi metsas
talve ajal tööd, käind seal üle Pirita jõe.
Selle koha peal aga läinud temal süda pahaks
ja roop jäänud sinna maha.
Olnud pitsaroop, millel vorstirattad sees olnud.
Sellest pudenenud pekitükid välja,
mis kasvama hakanud,
kuna muist roopi suve ajal karjalapsed laiali kandnud
ja muist mädanenud.
Et aga sääl kõva kuiv kivine maa on,
ei ole pajudel mingit lopsakat kasvamise jõudu,
vaid on kängus ja kägaras.

Kalevipoeg ja tibla

Kalevipoeg tuli Narvast, lauakoorem seljas.
Sirtsusoo on üks tibla Vanapaganaga
kimbus ja palub Kalevipoega appi.
“Mul koorem seljas, kuhu ma sind nüüd panen.
Aga poe mulle püksi!” ütles Kalevipoeg.
Tibla puges Kalevipoja püksi
ja nüüd hakkas võitlemine
Kalevipoja ja Vanapagana vahel.

Mitu tosinat laudu peksis Vanapagan
Kalevipoja seljas puruks.
Võidulootust ei olnud tunda.
Kalevipoeg näeb siili ja ütleb:
“Tule sa’gi mulle appi!” Siil vastab:
“Ega ma tibla ole, aga sa keera lauad serviti!”
Kalevipoeg keeras lauad serviti
Vanapagan peksis teda edasi ja varsti
oli tal võit käes aga Kalevipoja
lauad ei läinud enam puruks.
Kalevipoeg sai nii kõva keretäie
et ta kasukast olid järel ainult räbalad.
Pükstel polnud aga häda midagi.
Sellepärast andiski Kalevipoeg
kasukajätised siili ümber katteks
ja tänutäheks hea nõu eest.
Oleks andnud püksid ka aga
ei tahtnud läbi küla koju minna
palja persega, üleni sinikaid täis
ja tibla harudevahel ripendamas
nagu ei tea mis.

Kalevipoja hobuse lugu

Kalevipoeg kündis Varaderos Fidel Castro väljal.
Lõuna ajaks andis ta hobusele vasta ambaid
ja heitis ise ka puhkama.
Sel ajal hakkas inflatsioon hobust taga ajama,
hüpates hobuse selga.
Kohta, kus inflatsioon hobuse selga hüppas,
hakati nimetama Havanaks.
Hobuse sooled võttis inflatsioon välja
ühes Quantanamo sõjaväebaasis.
Hobune aga pani ikka edasi.

Varsti jooksis tal juba lai verejuga,
seepärast pandi selle koha nimi Las Tunas.
Pinar Del Rio talu karjamaal lõppes hobuse liha juba otsa
ja karjamaa värav nimetati Sancti Spirituse väravaks.
Ciegi de Avila heinamaal söönud
ameerika turistid hobuse viimaseid jätiseid
ja heinamaa sai nimeks Matanzas.

Surnumere tekkimine

Ramallah' ümbruses ning iseäranis
Al Birehi kihelkondas on olnud ju vanast ajast
kuulda, et Kalevipoeg olla Moosese
või sorti ehk nõiaga võidelnud.
Vana Mooses käinud Kalevipoja järel
ja soovinud võitlust. Aga kõrbehiir õpetanud
Kalevipoega ja andnud ühe rahutuvi
ja ühe telekapuldi ja ühe pudeli õlut.
Kui nüüd Kalev läinud, tulnud Mooses,
ja Kalevi visatud rahutuvist sündind Jericho linn.
Ja kui Mooses selle maha oli põletanud,
siis visanud Kalevipoeg telekapuldi,
ja siis tekkinud suur lage liivaväli Salfit.
Ja kui Mooses kogu kõrbe oli ära ostnud,
visand Kalevipoeg õllepudeli maha,
siis tulnud Surnumere sündimine,
nii et ta veel meie päevil olemas on.
Ja Mooses jäänud selle taha maha selleperast,
et ta ei ole mitte läbi
ei ka üle saanud minna
sest üks vahva lehmakarjus pole saanud aidata.

Kuda Brüssel omale nime sai

Välismaa kihelkonnas on üks heinamaa,
mis Brüsseli nime kannab.
Oma nime saanud ta niimoodi:
Kalevipoeg luusunud Antverpeni ääres
ja näinud korraga,
kuda üks maksukoguja ühe veikese linnu kinni võtnud.
Kalev pole seda aga näha võinud,
et vaga linnukene nii surma pidi leidma.
Ta leidnud kõndides ühe sääreluu.
Sellega aga visanud ta maksukogujat,
kes nimetatud niidu kohal linnukest tahtnud ära süüa.
Saanud maksukoguja ja lind mõlemad küll surma.
Aga inimesed, kes seda juttu rääkisid,
olla ainult natuke põrutada saanud.

Kalevipoja klubi

Luu mõisa taga seisab Traksigrill,
kus Kalevipoja klubi on.
Unes näidatud ühele mehele,
et vanakuu esimese neljapäeva öösel
mingu Traksigrilli
otse leti juurde,
see lett on praegu veel alles.
Kaevagu lõuna poolt
kassamasina kohalt leti alla,
senni kui peldiku toru vastu tuleb,
veeretagu toru kõrvale,
siis on üks pott, raha täis,
nähtaval, aga mitte kartma ei pea,
mis nägema saab,
vaid pangu südiste vastu,
siis saab raha omale.

Mees läinud ja kaevanud,
kuni torud vastu tulnud,
veeretanud need siis kõrvale,
rahapott olnud näha.
Seda august välja tõsta tahtes
hakkanud aga hoolitsetud telemehi
kui pihu ja põrmu
poti alt välja tulema,
ise kõik koledasti susisedes,
ja tükkinud mehele kallale.
Küll lahminud ta saatejuhte surnuks,
aga uusi tulnud
veel palju rohkem juurde.
Mehel tulnud hirm peale,
ja värinad käinud üle ihu.
Viimaks karganud ta august välja,
aga seal seisnud üks suur must eurolaulja,
hirmsasti urisedes
ja paljaid hambaid näidates,
kallale kippudes.
Sellele virutanud mees labidaga
vastu pead ja pistnud
tulise kiirusega jooksmas
nii mis jõudnud, kuni kodu.
Raha aga jäenud välja võtmata,
pidi veel praegugi alles olema,
aga muidu kätte ei saa
kui ainult holokausti päeval.

Raudpedede nuhtlus

Ennemuiste ilmunud korra koledad
raudpeded Harjumaale Kuusalusse.
Kui mere äärest metsa sammunud,
paistnud plekist nokkmütsid ja sarved üle metsa.
Panemise ajal värisenud mets,
liikunud põõsad. Korra hakanud
raudpeded jalgadega kaapima.
Tolm katnud sedamaid päikese kinni;
inimestele jäänud hingamine raskeks.
Koledad raudpeded tahtnud Kuusalu veed hävitada.
Joonud kõigepealt Liivajärve tühjaks.
Inimesed vaatavad pedede joomist pealt;
ootavad, mil pervod lõhkevad.
Ei piidritel vähematki viga.
Sammuvad edasi Rummu järve niisama tühjaks jooma.
Kuusalu elanikkudel hirm käes:
joovad raudpeded järved tühjaks, kust siis vett saada?
Ei muud, kui mehed kirved kätte,
pedesid tapma.
Sada meest sasivad pededel kõrvust kinni,
tuhat kõrist. Peded raputavad korra.
Nagu puulehed lendavad mehed
raudväärakate küljest eemale kaugele.
Peded vaatavad põrnitsedes meeste peale,
vehkides ise Stokmanist ostetud asjadega.
Meestel nagu tuli taga, kand ei kuule,
mida jalg juhatab.
Ei ole aega enne tagasi vaadata,
kui padrik ees, põõsas taga,
raudpeded viis versta kaugel.
Tülitsejad nagu tina tuhka kadunud,
ainult kirved vahivad veel liivalt pededele vasta.
Aa need ei karda kirveid; sammuvad julgelt edasi
Rummu järve tühjaks jooma.

Korraga Kalevipoeg teel pededele vasta.
Raudpeded tõstavad põrnitsedes stokmani märke Kalevipoja poole.
Enne veel, kui pedemehed suudavad vägilast lämmatada,
välgub ju mõök Kalevipoja peos.
Hoop tabab vanempede pead.
Uimaselt langeb trukkar maha.
Sedamaid Kalevipoeg – jalg pede turjale.
Uuesti välgub mõök.
Nagu kapsapea varre otsast
veereb pedeka pea kehast eemale.
Mõök silmapilguga pede elu lõpetanud.
Kalevipoeg arvab: siit saab liha enesele,
saab suntidele, santidele.
Võime kas nädalate kaupa liha süüa.
Tahab pedel nahka seljast nülvida.
Pedekari paneb kiunudes minema.
Aga mida nülid! suur raudpede silmapilguga kivistunud.
Kivimürakana poistepilastaja praegu alles
Kuusalus Kaberla küla ligidal näha;
kivistunud pea kehast pisut kaugemal.
Kuusalu elanikud kutsuvad kivimürakat
veel meie päevil Kalevipedeks.
Pedede tühjaks joodud järve ase versta poolteist kaugemal.
Seda järve aset hüütakse ka Kalevipedeks.

Teel maailma lõppu

kalevipoeg akanud
maailma lõppu minema
vana kalevi tarkuseraamatus
seisis et maailma lõpp
on lähedal kohe siinsamas
pirita kloostri taga metsas

klooster jäi kalevipoja
koduteele mõtles ena mul
asja lähen käin enne
magama minekut ilmalõpus ära
saadan sealt saarepiigale
postkaardi või midagi

jõuab kloostri juurde
vaatab mets kaugel
õhtu juba käes pimedaks läheb
mõtleb keeran parem siinsamas
magama eks hommikul vaatab
kiiret pole kuhugi

keeras ennast külili
ja sättis pirita kloostri pea alla
aga uni ei tule ega tule
kuuleb nagu sumiseks midagi
kloostris no ei saa herilased olla
mõtleb ja kuulab edasi

polnudki herilased olid hoopis
Southern Death Cult
Christian Death
Brighter Death Now
kuulas aga ei olnud rahul
Brighter Death Now pole õige asi

meil on siin korralik
paekivist hiliskootika
aga nemad mängivad
sellist kahtlast kraami ja
Love Is Colder Than Death
on ka haige inin mitte korralik kooti rokk

mul pole midagi selle vastu
kui kloostri teenitakse jumalat
Bauhaus'i ehk Phallus Dei või
minu poolest kas või Shinjuku Thief'i
saatel aga päris segast ka ikka
ei maksa panna

kooti asi on eesti asi
ütles kalevipoeg ja
tõmbas kloostri vee peale
igaks juhuks tõmbas veel korra vee peale
lõi otsa vastu kloostri katust tilgatuks
ja läks magamiseks kuiva kohta otsima

Kalevipoja kõne

Purku küla asetseb Järvakandi vallas.
Vanasti oli Purku küla üleni kaetud nõiduse
ja needuste ning kummituslike rabadega,
millest saadigi Järvakandi
valla tumedakõlaline nimetus.
Purku külast käinud otsetee läbi nõiutud metsa.
Mets on praegult laastatud ära
ja metsa asemel asetseb tähtsusetuid asutisi,
nagu Järvakandi kooli-, valla-
ja rahvamaja ning postkontor ja loomalaudad.
Jaanipäeva ööl sõitnud kolhoosnik
hobuse, varsa ja vankriga linnast koju.

Kalevipoeg näinud seda,
et mats sõidab nii uhkelt,
aga tema peab jala käima.
Hirmsal vihal kõnetanud Kalevipoeg meest nõnda:
"Nii, nii. Õpetan su, mehepoja,
kõige pealt olema inimene.
Õpetan su vaatama elu pääle
ilustamata tõe silmil.
Nii tuleb sust inimene,
mitte kasutu kolhoosnik.
Vaata, miljonid hõbe-
ja kuldpäiseid liblikasid
keerleb kõrgel taeva all.
Õnn ei söanda astuda üle
juveelipoodide ja kinoteatrite läve.
Mats, ma õpetan sind armastama,
noa ja kahvliga sööma, kahe kahvliga tapma,
tundma suuri ja väikeseid tähti,
tundma head, kurja ja kahjurõõmu,
küll ma sind õpetan,
mehepog, olema inimene,
kahejalgne nagu teised."
Mehike ehmunud Kalevipoja kõnest väga.
Vähe sellest, mees ühes hobuse,
vankri ja varsaga jäid kõne alla
ega pääsenud enam kunagi välja.
Nüüd võib igal jaanipäeva laupäeva öösel
kella kaheteistkümne ajal kuulda
Kalevipoja kõne sekka
varsa hirnumist ja hobusekella tiksumist.

LAURI PILTER

LOHEJAS PILV

*Antonius: Me näeme vahel lohetaolist pilve
või tornidega kindlus, kaljurüügas,
kui sadulmägi, sinav neemekärk,
kust noogutavad puud maailmale, –
meid pilkab kangastus. Sa tead neid märke,
neid sünge õhtu pilte.*

Eros: Tean, mu isand.

*Antonius: Mis alles näis kui ratsu, selle hoobilt
iil pühib ära, muudab ähmaseks
kui vette jooksva voo.*

Eros: Nii on, mu isand.

*Antonius: Hea kannupoiss, on seda laadi keha
nüüd ka su pealik: olen veel Antonius,
ent kaob see nähtav kuju mul, mu poiss.*

*(William Shakespeare, "Antonius ja Kleopatra", 4. vaatus, 14.
stseen, tõlkinud Georg Meri)*

Põhikoolis armusin ma esimest korda tõsisemalt ühesse klassiõesse, kes ühtlasi õppis samas lastekunstikoolis, kus mina. Ta oli nooruslikult pakatav, õrna roosa nahaga, prink, mitte kõhn, mitte ka täidlane, kollakaspruunide juustega. Tema lemmikvärv oli roosa, nagu ta kunsti-
koolis ütles. Ükskord tavalise kooli kunstitunnis hakkasin ma joonistades fantaseerima. Mul oli meeles Kristjan Raua sõejoonis, mille mingisse muinasjutuliselt kiirgavasse aeda viib puust tahatud värav, piitade otsas hobusepead. Hakkasin joonistama sellelaadset väravat. Minu variandis hõljus ta mere kohal ja koosnes otsekui tuleleekidest, mis olid võtnud värava kuju. Sellest sai alguse minu isiklik mütoloogiline kujutelm. Üks kunst juhatas teise juurde ja ma hakkasin välja mõtlema ja kirja panema juttu, kus mereäärse väikelinna kohal hõljub ühe ammuse ülekohtu (linnarahva mõistmatuse läbi merre uppunud noore mehe) tõttu needus, mis avaldub selles, et vahel kerkib merest värava kuju võttev sinine leek. Sel ajal oli välja kuulutatud üleestilise noorsooajakirja jutuvõistlus. Vanemate eest oma ettevõtmist varja-

tes – nad ei küsinud mult midagi, nähes mind kirjutamas, ma ikka kirjutasin midagi – osalesin ma selles, tegin jutu esmalt käsitsi ja siis kirjutusmasinal valmis ja saatsin ajakirjale, lisades märgusõna “Kauged tuuled”. Samal ajal püüdsin mind lummat legendi ka kunstis kujutada. Kohalikus ajalehes, mille toimetaja oli mu ema, oli ilmunud foto pioneeriaktiivi koosolekust, teiste seas oli seal profiilis mu klassiõde, kellesse olin armunud. Maalisin vineeritükile, et pilt oleks kindlamal alusel, guaššvärvidega, sest õlivärve mul polnud, kuid kasutasin guašše paksemalt, vähema veega lahjendatult, kui on guaššide puhul normaalne, kandsin neid vineerile nii paksu kihina, et tehnika meenutas pigem õlimaali oma. Kõigepealt aga joonistasin maalil kujutatava pliiatsiga ette. Võttes aluseks ajalehefoto, joonistasin profiilis oma armastatu näo, kelle võtsin prototüübiks minu legendi naispeategelasele (peale needuse oli jutus ka armastuslugu), siis joonistasin otsevaates õrnalt habetunud noormehe ja nende taustaks oli kivist kaldarinatis ja selle taga lainetav meri, kuhu ühte kohta pidi ilmuma veest erksinistem tuleleek. Kui maalima hakkasin, tuli neiu näonahk rõõsa nagu tema eeskujuks oleval tüdrukul, noormees oli aga kahvatu ja midagi tema olekus meenutas paljukannatanud ja mõnikord tiisikushaigeid 19. sajandi Vene revolutsionääre. Ma ei saavutanud õigeid toone aga kohe, mitu korda pidin plaadilekantü maha pesema ja uuesti proovima. Hoidsin seda pilti oma laua taga seinas vastas ega näidanud seda kunagi kellelegi (lõpuks, temaga rahulolematuna, hävitasin ma ta). Mul oli veel auahne soov luua oma legendi teemal ka muusikateos, aga pidin varsti endale tunnistama, et selleks pole ma siiski suuteline. Jutt võitis võistlusel eriauhinna ja ilmus, toimetajad olid teda küll tunduvalt muutnud. Selle ilmumist märgati koolis ja ma sain õpetajatelt ja üksikutelt õpilastelt kuulda tunnustussõnu.

Alati, kui mu klassiõde kunstikoolis minuga ühes ruumis maalis või joonistas, läbis mind erutusvärin. Ükskord jäin temaga ruumi kahekesi – õpetaja lahkus meie juurest. Ma vaatasin tüdruku armast õhetavat nägu, roosat kleiti (või oli tal roosa kampsun ja mustad püksid?), ja minu mõtted muutusid nii kontrollimatult erootiliseks, et ma läksin näost tulipunaseks. Kartsin, et ta märkab seda. Mõtlesin, et nüüd on saanud õige hetk talle armastust avaldada, kartsin seda aga kohutavalt. Mõttes formuleerisin laused valmis; siis hakkasin tähtsat het-

ke minutite kaupa edasi lükkama. Tormasin ruumist välja, kõndisin ilma mingi põhjusega ringi, ma ei suutnud temaga vaikides koos olla, oli hirm, et teen midagi hullu. Olin endiselt kindel, et nüüd ma lõpuks teatan talle oma armastusest – kuni õpetaja tuli tagasi ja võimalus kadus. Siis otsustasin, et saadan teda tema koduteel ja pihin siis talle oma tundeid. Kui ta väljus, kõndisin aga lihtsalt tema järel, saatsin teda pool linna, kuni vana surnuaiani, siis loobusin oma ettevõtmisest. See neiu ei kuulnud mult kunagi, mida ta mulle tähendab.

Umbes aasta aega hiljem, meie klassi ekskursioonil Lätisse, kui tulime Riia-lähedases maakohas Daugava jõest suplemast, kõndis ta pikka rada pidi kõigest paar sammu minust eespool, seljas ujumiskostüüm, ja ma sain vaadelda nahavoltide liikumist tema vormikatel, küluslikel, kuid mitte täidlastel reitel ja tuharatel. Korra ühel klassiõhtul tantsisin temaga, läksin seejuures täiesti endast välja ja mu erutust suurendas see, et arvasin, et mu kiindumust temasse märgatakse. Hiljem, pärast kooli lõppu, vestlesin temaga ühel klassikokkutulekul; sain teada, et ta töötab nahakunstnikuna; ta oli minu suhtes üsna lahke ja avatud, ilmselt mäletas ta kunstikoolis koos veedetud tunde, ometi aimamata, kui soojad tunded mul tema vastu õieti olid olnud.

Mul oli odavalt, viie rubla eest ostetud Shakespeare'i "Antoniusse ja Kleopatra" ingliskeelne väljaanne. Ma lugesin seda sageli, võtsin isegi kooli kaasa, et seda vahetundides sirvida, hinnates selle poeetilist külust, eriti selle vee-, auru- ja libedate, vesiste olendite kujundeid tulvil metafooride tähendusvõrku. Üks koht liigutas mind eriti, see oli Antoniusse monoloog, kui ta, arvates, et Kleopatra on ta reetnud, on otsustanud lasta end mõõgaga läbi torgata (kavatsus, mille ta lõpuks ise teoks teeb). Ta kõneleb oma teenri Erosegaga ja tema kirkalt stoilist, surmale valmistuvat meeoleolu ilmestavad kaduvuse ja päeva lõpuga seotud kujundid. Ta alustab nii: "Sometime we see a cloud that's dragonish...", mis oli tõlgitud nii: "Me näeme vahel lohetaolist pilve..." Sellal, oma teismeliseaastate keskpaiku, olin ma vaimustuses Faulkneri "Hälinast ja raevust" ja unistasin kirjutada romaani, mis oleks sama ontoloogiliselt tihe ja pinev ja sama uuenduslik kui too teos. Mõtlesin, et oleks tore, kui minagi leiaksin oma teosele pealkirja mõnest Shakespeare'i tragöödiate tsitaadist, ja mu tähelepanu jäi peatuma nimetatud lõigul. See lõik annab inimelule enam-vähem samasuguse pessimistli-

ku hinnangu nagu lõik “Macbethist”, millest pärineb “Hälina ja rae-
vu” pealkiri; mõlemad monoloogid kostavad hetkel, kui meespeate-
gelasele on toodud või parajasti tuuakse teade naise või armastatu
surmast (kuigi ühel juhul on surm tegelik, teisel juhul ainult oletatav).
Ma mõtlesin, et pealkirja parema kõlavuse huvides tuleks tõlget muu-
ta: “lohetaolise pilve” asemel tõlkida “lohejas pilv”. Selle “Antoniuse
ja Kleopatra” kaanel oli värviline pilt nimategelastest: Antoniust oli
kujutatud profiilis, kõrge rooma kiivriga, nina roomalikult kongus,
Kleopatrat eestvaates, mehest kõrgemal püsti seismas, nägu üldsegi
mitte nii väga lõunamaine või semiitlik, kuigi ka mitte just põhjamai-
ne, nagu ükskõik millise valgesse rassi kuuluva noore (jah, ta oli pil-
dil noor, noorem, kui ta tegelikkuses sel ajal saanuks olla), kirgliku,
kaunilt meela naise nägu, seljas pikk kleit, millel oli ees nii sügav lõ-
hik, et vähemalt pool mõlemast rinnast, peaaegu et rinnad tervikuna,
nende siseküljed olid paljastatud. Need olid keskmise suurusega ja
kahvatu-roosad. Ma sidusin selle pildiga oma varased seksuaalsed fan-
taasiad, see erutas mind kaugelt enam kui mõni pornopilt, mida ma
klassivendade käes olin vilksamisi näinud, erutas mind oma õrnas
erootilisuses nii füüsiliselt kui hingeliselt, ma tundsin, et ma tahan
kohata sellist naist nagu Kleopatra seal pildil, ja muidugi tahtsin ma,
et mõni selline naine mind nii jumaldaks, nagu Kleopatra jumaldas
Antoniust. Mulle tundus, et ma märkasin niisuguseid jooni ühel tüd-
rukul, kes oli minust aasta vanem ja õppis aasta eespool. Sageli me just
ei kohtunud, mõnikord väljus see tüdruk õpilastesummas klassist, kus
minu järgmine tund pidi toimuma, ja sellisel juhul vaatasin teda ah-
nelt, nagu ka siis, kui see tüdruk koridoris vastu jalutas. Kord käisime
me mõlemad õpilaste delegatsiooniga ühes maakoolis külas; see oli
minu jaoks erutav reis selle tüdruku seltskonna tõttu. Sügisel, kui olin
saamas kuueteistkümneaastaseks, korjas selle tüdruku klass minu klas-
si kõrval kolhoosipõllul kartuleid, juhtumisi oli tüdruku maa otse mi-
nu oma kõrval. Kiirustasin oma kartuleid üles korjama, et siis kartu-
likasti serval istudes vaadata, kuidas minu imetluse objekt, plekk-
ämber käes, lahtiaetud vao kohale kummardub. Mul oli meeles üks
fraas Kleopatra kohta Shakespeare’i tragöödiast, seal öeldi, et ka “il-
geim (*the vilest*) asi on selle naise juures ilus”, ja kuna ma püüdsin
mõelda samamoodi, ei tundunud tüdruku tegevus ja asend mulle su-

gugi labane, hoopis väga romantiline, ja sügisese mulla värskel lõhn ninas erutas meeli. Kujutlesin, kuidas tüdruku rinnad alla ripuvad, sellal kui ta kartuleid tõstab. Tal olid jalas dressipüksid ja seljas pikk, peaaegu kubemeni ulatuv kampsun, kui ta kummardus, tõusis kampsuni tagaserv üles, ma vaatasin teda selja tagant ainiti ja lõpuks pani tüdruk seda tähele ja kiskus kampsuni tagaserva alla, et selg ja, hoidku taevas, tagumik ei paljastuks. Tüdruku nimi oli Madli; meie suhe jäi ainult minu fantaasiateks ja unelevateks pilkudeks, me ei vahetanud kordagi ainsatki sõna. Mulle meeldis tema nimi, see tundus kaunis, mõtlesin, et inglise keeles, kui "i" igrekiks muuta, tähendab see "hullusti", nagu väljendis "hullusti midagi tahtma", ja seegi lähendas minu jaoks tüdrukut Kleopatralle, kes oli olnud naine, kes midagi ülemäära ihaldas. Mind häiris ainult pisut, et "hull" on samas ka ebaseaduslik assotsiatsioon tekitav sõna.

Ma ei kirjutanud oma unistuste romaanist kunagi midagi peale pealkirja "Lohejas pilv", siis ei teadnud ma veel, et väljamõeldist hakkab asendama minu enda elu, et mul tuleb oma kujuteldud romaan kõigis selle faulkerlikes või dantelikes pörguringides ise läbi elada, et lohejas pilv, üldsegi mitte armas-naivne muinasjutulohe, vaid alatasa ilmeid vahetav, petlik ja pettumusi toov, kinnisideedes ja hallutsinatsioonides avalduv, illusioone tekitav ja julmalt purustav traagiline kimäär mähib mu endasse nagu äikesetorm lennuki, ja et mu enda kohta võidakse hakata kasutama sõna "mad", hull.

Küllap algas see sellega, kui ma neli aastat hiljem lugesin Tartu Ülikooli raamatukogus Ezra Poundi luulekogu "Cantod", teost, mille ma olin Moskvast tellinud ja kus ingliskeelsed vabavärsid olid läbi põimitud itaalia-, vene- ja hiinakeelsetest väljenditest. Ma lugesin seda valjusti (hieroglüüfe hääldamata, vaid vahele jättes), mõtlemata sellele, kas ma niimoodi naabreid ei häiri, lugesin, kuulates oma häält ja naaberlauast kostvat neidude vaikset jutuvadinat, lugesin ja lõpuks hakkasin naerma. See oli kummaline, sõge, endast joovastunud, kinnine naer. Ma mõtlesin, et ma olen nagu Faulkneri selgeltnägijalik tegelane Darl Bundren, kes sageli seletamatul põhjusel omaette naerab ja kes lõpuks pannakse hullumajja, ja sellega alustasin ma hoiakut, mis jäi minuga üheksaks aastaks, kuni psühhiaatria haigla kinnisesse osakonda sattumiseni (mind viidi sinna sunniviisiliselt), mille vältel ma

sageli endale tunnistasin, et mu käitumine ei ole päris normaalse inimese, vaid pigem hullu oma, kuid samas uskusin, et see, kes peab end hulluks, ei saa olla hull, ja et mul on selliseks käitumiseks õigus.

1990ndatel aastatel tuli välismaistest telekanalitest vahetevahel Howard Hawksi film "Vaaraode maa", millele oli stsenaariumi kirjutanud William Faulkner. Minu süda hüppas elevusest ja rõõmust, kui nägin ekraanile ilmuvat oma lemmikkirjaniku nime, see oli nagu maagiline valem, nagu alkeemikute salasõna, niisugune film sai olla ainult väga hea. Teemaks oli muistne Egiptus; vaarao palkab mingi vaba kõrberahva, võibolla juutide esindajad projekteerima ja ehitama endale püramiidi, ebaõnnestumise puhul söödetaks nad krokodillidele. Vaaraol on naine ja poeg, aga on ka armuke, paheline naine, kes püüab vaarao poega tappa (tegelikult hukkub vaarao naine, viskudes poega ähvardavale maole) ja kellel samal ajal on afäär ühe orjaga. Võitluses orjaga saab vaarao surma, ta maetakse püramiidi. Armuke on kohal, kui teda maetakse, seisab preestrite keskel. Naine ei saa esialgu aru, mis toimub, ei mõista, et kui preestrid keerulise mehhanismiga seotud köied läbi raiuvad, vallandub ahelreaktsioon, liiv sahiseb, liivakotid langevad, vedades oma raskusega kiviplaadid paika, matuselised, oma isandale truuks jäädes, müürivad end püramiidi sisse, et talle teispoolusesse järgneda. Preestrid võtavad neile kindlalt määratud surma stoilise rahuga vastu. Naine ei usu algul toimuvat, siis satub paanikasse. Preestrid rahustavad teda tõredalt. Kaua aega kujutlesin, et kui elu mängib mulle mingi vingerpussi, nagu see ise tagasiteid ära lõikav püramiid seesolijaile, siis kuulun mina püramiidist väljaspool olijate, ehitise projekteerijate ja ehitajate hulka, kes suunduvad läbi kõrbe vabadusse. Või et kui saatus mind ikkagi ebameeldivalt üllatab, siis võtan ma selle vastu stoiliselt nagu nood preestrid. Pärast seda, kui purunes minu lootus võita ameerika juuditari Caroli armastust, leidsin ma end vaarao armukese seisukorrast. Ka mind haaras paanika. Kas võis tõesti tõi olla, et elu ilusaimad tunnid, suurimad lootused on minevik? Võrdkuju minu ahastuse ja psüühilise haiguse perioodil valitsevale tundele pärineb sellest filmist: väljapääse ummistav liiv, sulgevad rahnud, olin faktide liiva ja eksimuste kiviplakkidega vääramatult müüritud oma saatuse püramiidi.

Ma mäletan, kuidas ma kuueteistaastasena sõitsin oma kooli muusikateatriga bussis Kirde-Eestisse esinema ja kuidas poolele teele jäi suur rahvuspark, oli kevad, aprilli lõpp või mai algus, teeveerel olid puudel äsja pungast puhkenud lehekesed, esimene rohi haljendas, mets kirendas päikeselaikudest ja varjudesäbrust, ja ma kujutlesin, kuidas ma istuksin või lamaskleksin nende puude all, mul oleks terveid päevi aega ja ma loeksin seal Faulkneri romaani “Absalom, Absalom!”. Milline idüll see oleks! kui poetiline! kui weimarlik! (Olin näinud Saksa DV raamatutes pilte Goethe kodulinna parkidest, kus kõndides talle meeldis luuletada.) Mainitud raamat oli tollal minu jaoks ilukirjanduse tippteos, pinev ja elektrifitseerivaid üllatusi täis tõeotsimise raamat. Ma polnud seda veel lugenud, aga ma olin lugenud mitmeid selle vaimustavaid retsensioone. Mul ei olnud seda; igatsetsin väga seda kuskilt osta. Jah, aga ma tundsin, et on miski, mis ei lase sel idüllil teostuda. Kõigepealt ei saa ma niisama lihtsalt bussist maha minna: ma olen oma kooliteatri ori, oma nõrga hääle jaoks mõeldud tobeda kõrvalosakese vang. Aga oli veel midagi – kas võib-olla mingi kummaline pakitsus ja kihelus jalgevahes? Säased? Nende peale ei mõelnud ma üldse! Igal juhul tundsin, et võimalus istuda “Absalomi” lugedes muretus roheluses jääb veel kauaks ainult unistuseks. Sellest samast rahvuspargist möödusin rongis siis, kui sõitsime mõni aeg hiljem Peterburgi, siis veel Leningradi, klassiekskursioonile – ja seal, ühes Nevski prospekti äärde jäävas nooblis raamatukaubamajas (katusenukil oli maakeratandev Atlas) nägin ma riiulil, nagu imet! nagu taevast andi!, punaste kalingurkaantega raamatut, millel oli hõbedaste tähtedega kiri “Absalom, Absalom!”. Ma mäletan elu lõpuni, kuidas ma kenakeselt müüjatarilt seda küsisin; kaalusin veel, kas öelda see piiblinimi välja venepäraselt, “Avessalom”, või nii, nagu see on originaalis. Valisin teise võimaluse; ta sai minust kohe aru; ja nii ma ostingi selle.

Raamatu punased kaaned määrdusid kiiresti, kui ma seda lõiguti lugesin. Kaanest kaaneni ei lugenud ma seda niipea, kuid ma hellitasin teda tihti pihus. Kõige eredam mälestus temast on see, kuidas ma, spetsialiseerudes keskkoolis vene keele ja masinakirja erialale, pidin valima venekeelse teksti, mida kirillitsas kirjutusmasinal harjutamiseks tippida, ja ma valisin selle Moskvas väljaantud raamatu eessõna, kel-

legi vene kirjandusdoktori essee antud romaani teemal, ja kuidas ma seda siis keskkoolitüdrukute seltsis masinal ümber kirjutasin, süvenedes selle sisusse. Metsahaljuses ei lugenud ma seda raamatut kunagi, ja ikka tundsin ma, et parimagi tahtmise korral oli midagi, mis niisugust idüllit oleks takistanud. Lõpuks lugesin ma ta läbi meie perekonna maamaja pööningule spetsiaalselt minu jaoks ehitatud praguliste seinetega katusekambris, mille aknad avanesid lõunasse, põllu ja mere poole ja kus hõljus puidulõhn, tõmbas tuul ja pinisesid üksikud sääsed. Möödus palju, palju aastaid, enne kui ma tundsin, et nüüd on see aeg käes, nüüd saaksin ma seda raamatut kevadloodusega täiesti ühtesulanult nautida, aga selleks ajaks olid mulle raamatu kõik üllatused juba teada ja tema lehekülgedel ülekülluses leiduv vägivald ei lummanud mind enam.

Lugedes selle romaani tegelaste pikki värvi- ja sündmusteküllaseid monolooge ja lugedes tema venekeelset eessõna, mõtlesin sellele, et tema peategelane, kolonel Thomas Sutpen, kes ilmub lugeja ette hulgas meenutustes ja ajaloo-alastes spekulatsioonides, on tervikuna *self-made* mees: ta sündis puruvaesena Virginia osariigi mägismaal, sai noorukina rikkalt mõisaomanikult ja selle mustanahalistelt teenritelt rängalt solvata, kasvatas endas auahnust, teenis istanduste rajamisega endale hiigelvaranduse ja tõusis hiilguse tippu. Kuigi teda tabas ränk langus ja tema lõpp oli kurb – pärast seda, kui ta oma sauniku tütre-tütrele oli lapse teinud ja selle hüljanud, otsustas teda seni jumaldanud saunik kätte maksta, tappis oma tütre-tütre, selle sohilapse, ja seejärel vikatiga Sutpeni – olid nii tema tõus kui langus tervikuna tema enese sepiatunud, tema enda uhkuse, kreeka tragöödiate kangelaste sarnase *hybris*'e tulemus, ei õnn ega õnnetus tabanud teda juhuslikult, väliste asjaolude mõjul, vaid sündisid tema seest, tema enesemaksmapaneku ihast. Nõukogude kirjandusteadlased nägid Sutpenis lääne individualismi, ameerika edu-müüdi ja selle väidetava illusoorsuse kehasust. Keegi teine pole ameerika edu-müüti kujutanud nii ilmekalt kui Faulkner "Absalomis", väitsid nad. Ma lugesin seda ja tundsin, et minagi tahaksin elada nii, et ma sepistan tervikuna ise oma õnne ja õnnetuse, sõltumata ühiskonnast, vajadusel selle norme rikkudes; või vähemalt tahtsin ma kirjutada – ja soov luua ilukirjandust oli mus väga tugev – tegelastest, kes on nagu Sutpen, kelle saatust ei mõjutaks

ükski totalitaristlik režiim, nagu see paraku tundub mõjutanuvat võimalike juttude kõiki prototüüpe Eestis ja Ida-Euroopas, kes ei sõltuks vene kommunismist, saksa natsionaalsotsialismist ega ka eesti korporatiivsest rahvuslusest, ega ühestki paktist või deklaratsioonist, mida sellised kollektivistlikud ühiskonnad võivad sõlmida või välja kuulutada. Kuhu ma ka ei vaadanud oma tuttavate hulgas, kellest ma võinuksin kirjutada, millele ma ka Eestis ei mõelnud, kohtasin ma küll suuri draamasid ja tragöödiaid, perekondade või isade küüditamist Siberisse surema, inimeste mahalaskmist kraavipervel või keldrites, langemist sõjas, isade ja poegade või vendade võitlemist vastasleerides, inimeste hukkumist pommisajus või torpeedotabamuse saanud laeval, aga alati oli see õudus mingi välise vääramatu jõu tulemus, mis valitses rahva üle nagu katk, kusagil ei kohanud ma seda, mida ihaldasin – näidet äärmusesse viidud, iseennast oma kõrkuse läbi hukutavast individualismist. Tookord teismelisena hakkasin ma tegema esimesi kirjanduslikke katsetusi, ja ma püüdsin kirjutada midagi sutpenlikku, aga alati jäid need ainult lühikesteks katkenditeks, kus korra vilksatas mingi isikliku saatuse aimus, siis ujutas selle üle kollektiivide ja rahvuste saatuse teema, mis mind enam ei paelunud, ja ma ei lõpetanud oma katset.

Enne kui me saime endale päris oma maamaja ja mitmehektarilise maalapi, osalesime talupidamises ühe tuttava pool – isa ja ema töökaaslase, üht jalga lonkava Uno vanemate, lihtsakoeliste maainimeste juures. Sinna oli autoga poole tunni tee – sõitsime sinna ajalehetoimetuse autoga, mida mu isa, kellel oli sellega sõiduks volitus, üsna kartmatult isiklikel eesmärkidel kasutas (isiklike eesmärged oli tööülesannetest üsna raske eristada – professionaalse fotograafina, kes tegeles ka kunstfotodega, oli tal fotoaparaat alati kaasas, ja ta võis ju alati tee peal teha mõne pildi, mis sobis ajalehes avaldamiseks, seda enam, et põhiliselt olidki tema portreeteritavad kolhooside töötajad). Uno vanematel oli kahekorruseline puumaja ja selle vastas teisel pool hoovi ruumikas laut – seal siis kasvatasime pererahva nõusolekul ka meie ühel aastal kanu, teisel aastal aga kaht siga. Olin vaevalt kümneaastane ja üsna suures ülekaalus; vahel kasutas peremees minu kohta ebadehkaatset väljendit “paks poiss”. Pererahvaga oli selline tööjaotus, et nemad toitsid sigu, kuid süüa – majapidamisest üle jäänud leiva- ja

saiakontsud, kartulikoored ja spetsiaalselt ostetud tangu tõime nii nende kui oma sigadele meie. Kui üks sigadest sügisel tapeti, saime terve tema kere endale, isa ja ema tegid tema lihast hulga rasvaseid konserve spetsiaalsetesse plekktopsidesse, mida oli võimalik hermeetiliselt sulgeda, tehti ka sülti, ja seasoolikatesse ajasid nad tangu ja valmistasid vorsti. Kuid paremini on mul meeles kanakasvatus, millest küll eriti midagi välja ei tulnud, sest suur hulk linde suri juba tibuna – osa sõi ära lauda kõrval sauna all elunev nastik, osa hävitas mingi haigus – ning täiskasvanud kanu murdsid kümnete kaupa maha kas võõrad või pererahva enda ülekäte läinud koerad. Aga unustamatu oli just tibude toomine: sõit seitsekümmend kilomeetrit eemal asuvasse tibufarmi, hall loss, mis jäi tee veerde, röske, pilvine, tibutav kevadpäev, see, kuidas ma ootasin bensiinilõhnases autos, kui isa ja Uno lindude järel käisid, sai, mille isa mulle nälja kustutuseks tõi ja mida ma kooriku seest näsisin, tibusõnniku lõhna segunemine vihma ja bensiini lõhnaga, kui linnud kastides saabusid, ja pehmed kollased sulekerad sõrmede vahel, kui ma nad pihku võtsin, lakkamatu siutumine, ülejäänud keha pehmusega imelikus kontrastis kõvad kondised jalakesed, mida mul neid mudides tekkis sadistlik tahtmine ära murda, kuid mida ma siiski ainult hellitasin. Kurv oli järgmistel nädalatel kuulma hakata, kui palju neist olevustest on juba hukkunud, kurv oli sügis, kui kümnekonnal alles jäänud linnul pea maha löödi ja neist sai parkümmend karpri kanalihakonservi.

Mõnikord pakkusid Uno vanemad meile ka süüa. Sageli oli söögiks “ehtne maatoit”, nagu isa ütles, piimaga segatud munapuder praekartulitega. Kord enne üht sellist söömaaega ootasin ma elutoas isa tulekut, peale minu oli majas ainult perenaine ja ta lubas mul võtta riulitest raamatuid, mida oli üsna palju, ja neid lugeda. Ilm oli sompus, väljas sabistas vihma, istusin paksude kardinatega toas, aeg-ajalt nende vahelt vidusesse hoovi piiludes, ja lugesin vanaaegse lambi valgel lasteraamatut. Söögilauas ajas Uno isa minu isaga juttu. Äkki ta katkestas vestluse ja vaatas mulle otsa (istusin tema vastas). “Ah et sina arvad, et mina olen loll?” küsis ta minult, tõstes oma kahvlit nii, et selle harud osutasid tema meelegohale. Märkasin alles siis, et minagi olin hoidnud oma kahvlit sellises asendis. Isa noomis mind, et ma söögiriistadega ei vehiks, ja me sõime edasi. Kord saatis perenaine mu

aeda tikreid korjama. Täitsin ülesannet püüdlikult ja puhastasin korjates iga marja küljest varrejupi ja õietuti ära (osaliselt sõrmede vahel, osaliselt suus hammastega). Kui marju täis kausi perenaisele viisin, sain teada, et ta oli juba muretsema hakanud, kuhu ma nii kauaks jään, ja ta oli liigutatud, et olin ka tema töö juba ära teinud: ta polnud arvanud, et ma marju puhastama hakkan.

Pererahval oli mitu kassi, kes elunesid maja pööningul ja kellel sageli olid pojad – arvata võib, et neid uputati seal elamises kümnete kaupa. Ühel korral oli osa kassipoegi alles jäetud ja neil olid silmad juba lahti. Ma mängisin nendega, sikutasin nende ees lõngakera, üks neist sai mu eriliseks lemmikuks. Isa tegi must pilti, kuidas ma, kümneaastane paksupõsine ja kriimuline poisike lühikeste varrukatega särgikus, lauda ees kaheharulise puu harude lahkneiskohal nagu raami sees kassipoega süles hoian ja nõrgalt naeratan. Selle pildi tegi isa vahetult enne seda, kui me autosse istusime – mind valdas veel täitumatu igatsus, et kui saaks kassipoja kaasa võtta. Järgmisel nädalavahehusel, kui me taas maal olime ja ma loomakese järele küsisin, sain kuulda, et samal õhtul, kui me tookord lahkusime, oli perenaine leidnud kassipoja laiaks sõidetuna teeroobastelt. Võimalik, et ta oli hukkunud meie ärasõidul. Alati, kui ma seda pilti, kassikese süütut uudistavat pilku sellel vaatan, mõtlen sellele, kui vähe tal pildistamise ajal oli elada jäänud. Sissesõit Uno vanemate juurde suuremalt maanteelt kulges mööda poole kilomeetri pikkust kruusateed, mida terves pikkuses ääristas tavaliselt igav, kuigi mõnikord põnevaid džungliassotsiatsioone tekitav lehtpuutihnik.

Enne, kui me Noarootsi maja saime, otsisime me maamaja linnast lõuna poolt, Ridala vallast, madalatelt märgadelt maadelt Matsalu lahe läheduses. Üks maja, eesti talutare tüüpi, nii madala uksega, et isalgi, suhteliselt lühikesel mehel, tuli sisenemisel sügavalt alla kummarduda, oli meil valmis vaadatudki, jäi aga siiski ostmata. Tollel reisel, kui me seda maja vaatamas käisime – kaasas oli minu noorem lell, keskeriharidusega arhitekt – peatusime tagasiteel Sinalepa külas ja tutvusime kunagise Sinalepa kirikuga. See punastest maakivilahmakatest hoone oli juba nõukogude aja algusest saadik täitnud kõrvalisi eesmärke, olnud põhiliselt kolhoosi ladu – aga võimsad seinad olid vastu pidanud, ja mingi, ehkki vett läbi laskev katuski oli tal peal. Isal

ja lellel tekkis idee maamaja asemel see kirik ära osta – omanik pidi olema kolhoos, mistõttu hind ei saanud olla väga üle mõistuse suur. Nad mängisid hellalt ideega, et kui see hoone korda teha, saaks sellesse rajada hunnitu restorani, ja jääks ka elutubadeks ruumi. See oleks olnud alles sutpenlik üritus, mõtlen ma tagantjärele: punasest graniidist restoran-häärber. Me kõlkusime hoone paljastunud vundamendil, riskeerisime sellega, et mõni mädanenud laetala või sarikas kukub meile pähe, ja lahkusime sealt kõrgendatud, peaaegu ülevas meeleolus, kindla kavatsusega kiriku hind välja selgitada. Võibolla isa selgitaski selle välja; aga ta loobus plaanist hoonet osta, ja tõenäoliselt oli selle peapõhjuseks hoone kaugus suurematest asulatest ja sõidetavamatest teedest, mistõttu seal restorani avamine olnuks vähetulus. Ja pealegi oli ju veel nõukogude aeg, perestroikaeline ajastu. Ainult julgete lootuste hellitamine võinuks meie plaani teostust õigustada. Meie perekonnal elas lähisugulasi Ameerikas ja meil oli lihtsalt tavaks olude kiuste püüda läänelikult mõelda ja ettevõtlikke kavatsusi teha. Ja hiljem, kui individualistlikumad ettevõtmised ühiskonna soosingu said, oli kirik juba omanikku vahetanud, tema hind tunduvalt tõusnud, ja meil oli siis juba meie väljaminekuid nõudev maamaja.

Me olime selle just ostnud ja lasknud kaks röötsakil kõrvalhoonet, varemtes sauna ja kuuri, traktoriga maha lükata, kui vanaema ja mina hakkasime hoovi kaardistama. Seda püüdsime teha mingil kummalisel meetodil, mida vanaema oli arheoloogilistel kaevamistel tundma õppinud: me toksisime tervel maa-alal umbes kümnemeetriste vahedega maasse meetripikkused liistujupid ja tõmbasime nende vahele nõõrid, nii et hoovi kattis nõõridest ruudustik, kuhugi minnes tuli alati ettevaatlik olla, et mitte teiba otsa komistada. Mingit ülitäpset kaarti sellest minu mäletamise järgi ei sündinud; teibad tuli lõpuks lihtsalt välja tõmmata ja nõõr kokku kerida.

Sel ajal sõitis linna ja Noarootsi vahet üle lahe kaks korda päevas paat ja me sõitsime sellega üsna tihti. Ükskord hommikul, olin siis üheteistaastane, lahkusin ma hommikul, öeldes vanematele, et lähen linna. Nad ei teadnud, mida ma seal teen. Paadis, istudes kuskil ahtris ja sirutades aeg-ajalt kätt ümberringi pahisevasse suvesooja merevette, nägin enda vastas istuvat lühemat kasvu prillidega vanameest. Sõidu ajal võttis mees mitmel korral prillid eest ja pühkis käelabaga

silmi – mulle tundus, et ta pühkis pisaraid. Hakkasin kujutlema, et mehe elus on olnud mingi valus sündmus. Võibolla oli ta poeg surnud? Võibolla oli tema poeg uppunud siiasamasse merelahte (tollal uppus talve alguses ja lõpus, kui lahte kattis nõrk jää, mida mööda hulljulged käisid, merre igal aastal mõni inimene)? Jätsin selle mehe meelde. Linnas suundusin halli losutavasse kultuurikeskusesse, kus pidid algama lastekunstikooli vastuvõtueksamid. Läksin sinna vanemate eest salaja, otsekui tundes, et võtan ette suure riskantse ja mitmeid helgeid võimalusi kätkeva ürituse, millega liitumine on päris minu oma samm. Olin mõelnud ka muusikakooli astumisele, et õppida mõnd puhkpilli – ise eelistanuksin trompetit, kuid isa oli soovitanud klarnetit; isa oli minuga kodus juba muusikalisi katseid teinud, tal oli kõrgkoolist muusikaõpetaja haridus, ja leidnud mu olevat mitte eriti andeka, kuid siiski ka mitte andetu. Aga mind vaimustasid rohkem Rembrandt ja Michelangelo, unistasin ülevast kunstnikukarjäärist ja soovisin kunstiajaloo tundides nende loojate kohta lugeda ja õppida. Meil, kandidaatidel, lasti kujutada natüürmorti; kasutada võis guašš- või akvarellvärve, mina aga tegin oma töö hariliku pliiaitsiga, kuigi loomulikum olnuks kasutada värve. Hiljem selgus, et mind leiti olevat piisavalt andeka – “ta pole küll kunsti õppinud, aga tal on silma ja kätt”, ütles kunstikooli direktor mu emale, kui see minu töö kohta küsis, ja mind võeti vastu. Pärast eksamit hakkasin linnakorteris oranžil kirjutusmasinal, mille isa oli mulle kinkinud, kirja panema “lugu mehest, kes nuttis”: kirjeldasin oma paadisõitu ja silmi pühkivat vanameest, tehes seda lakoonilises, ainult üksikuid detaile välja toovas sõnastuses, millega ma tahtsin meenutada Hemingwayd; alustasingi vist nii, nagu too kirjanik oma “Vanameest ja merd”: “Ta oli vana mees”. Loos oli ainult vihjatud võimalusele, et ta leinas oma uppunud poega. Kui paat oli mu õhtu hakul üle lahe tagasi Noarootsi toonud, läksin maamajja kõige otsemat teed pidi: natuke üle kilomeetri rannaäärset kadastikku pidi, kus teed tõkestasid okastraadid, võis kohata lehmi ja pulle ja sattuda lehmasõnnikule. Maja lähedusse jõudnud, peatusin lepatuka taga ja ulgusin mitu korda südantlõhestavalt, pannes peod võimenduseks suu ette võrusse. Vanemad ja vanaema kuulsid mu häält ja olid alguses tõemeeli arvanud, et leppades on hunt või koer.

Küla keskkohani oli meie maja juurest seitsesada meetrit. Vahele jäi avar kolhoosipõld. Keskuses paiknes kunagine tuletõrjekuur, millel oli hallidest laastudest katus ja kus sees asus möödunud ajastu reliktiinajameda lülilise voolikuga tuletõrjepump ja seina küljes olid külaelanike postkastid. Kuuri kõrval paiknes bussipeatus. Sellest ühele poole jäid maja, mille mõni aasta hiljem ostis endale Ilmar Kunnas, ning maja, mille teine pool kuulus mehele, keda me kutsusime mesinikuks, sest igal sügisel müüs ta mett naabritele, ka meile, ja kus ta elas koos oma purjutava naise ja väikese poja Kaleviga, kes käis hiljem meil sulaseks. Kuurist teisel pool elas Kunnase vanem vend August oma naise Dunjaga, kes oli Venemaalt pärit ja võibolla rahvuselt komitar, sest tal olid Siberi põliselaniku näojooned (nende üks poeg oli Venemaal kõrge auastmega sõjaväelane), ja natuke maad kaugemal elas mees nimega Arvi, kes ajal, kui meil veel kaevu polnud, tõi meile traktori järel tsisterniga põllu niisutamiseks vett ja keda me seetõttu hakkasime kutsuma Veemeheks. Üle põllu meie juurde kulgeva tee ääres kasvas kummeleid, rukkililli ja üksikuid kibuvitsapõõsaid ning meie maja lähedal isegi üks pisikesi vilju kandev õunapuuke. Meie hoovi tagant algas mets; sinna suunduv tee läbis otse meie õue, õieti polnudki see siin enam tee, vaid lihtsalt traktoriroopad. Igal ajal võis keegi majanurga tagant välja ilmuda ja akna alt üle õue minna, mõnikord põristas mööda traktor. Sõiduautodele oli tee pärast meie hoovi läbipääsmatu. Muidugi ei meeldinud meile, et meie poolt läbi käidi, ja hiljem hakkasid teelised seda vältima, eriti siis, kui ma ise metsa vahelt langetatud kasepuudest hoovi ümber aia tegin, ja ringiga põõsaste vahelt mööda minema, aga esimestel aastatel oli läbikäijaid veel palju. Mõnega nendest sai vanaema, kes meist kõige rohkem aega maal veetis, päris nimepidi tuttavaks. Ta oli üksi maal olnud ja rääkis meile sellest hiljem, kuidas keskealine lühikeseks püगतud juustega naisterahvas läbi hoovi tulnud ja palunud enne metsa vahele, naaberküla poole suundumist vett juua. Nad olid hakanud vestlema ja naine oli rääkinud, et tal on naaberkülas suvila. Naise mees oli olnud arhitekt, kelle puitmajade ehitamist käsitlev raamat oli meilgi riulis olemas. Eelmisel sügisel, kui meri juba kaanetas, oli mees kavandanud suvilale katuse ehitamiseks lahe pealt roogu lõigata (roogu lõigatakse talvel jää pealt). Ta oli läinud tõukekelguga merele ja, rookohad järele vaada-

nud, otsustanud üle lahe linna sõita. Kuid linna pool oli jää all laevatee ja pealegi voolas läheduses merre linna sooja roiskvett. Paarsada meetrit enne kallast oli tõukekelk läbi jää vajunud. Mõnesaja meetri kaugusel oli vetelpäästejaam; lesele räägiti hiljem, kuidas sealt nähti binokliga ja kuuldi, kuidas kaelani vees olev inimene appi karjub. Pool tundi oli seda jälgitud, kuid vetelpäästjatel olevat puudunud vajalik varustus talle appi minekuks. Mees oli seisnud uppunud tõukekelgu käsipuul nii kaua, kuni kelk sügavamale mutta vajus ja talt jalgealune kadus ja siis oli temagi vette kadunud. Vool oli ta kiiresti minema kandnud, ta leiti Noarootsi lähedalt kalavõrkudest alles kevadel. Laiba tursunud sõrmes oli abielusõrmus endiselt näha olnud. “Aga mis minul oma abielusõrmusega nüüd teha on?” oli naine vanaemalt kibedalt küsinud. “Heidan ta merre ja kõik.” Jätsin selle loo endale meelde ja mõned aastad hiljem üritasin sellest kirjutada venekeelset kodukirjandit, kuid ma üritasin seda teha faulknierlikus, pikalauselises ja keeruka süntaksiga keeles (olin siis hiljuti avastanud Faulkneri proosa võlud), mida ma vene keeles hästi ei suutnud, nii et õpetaja pettus minus ja ma teenisin kõigest “kolm miinuse”.

Meie maamajasse murti mitu korda sisse. Veel enne, kui see meie omaks sai, oli seal käinud keskkoolipoisse ja ühel korral lähedal paiknevast sõjaväeosast küla peale lastud nõukogude sõdureid. Sissepääsemine oli lihtne, kui asja veidi uurida – peamine oli pääseda lakaluugi kaudu pööningule, laelauad ei olnud naeltega kinni, vaid toetusid taladele lahtiselt – tuli need ainult kõrvale lükata ja laest alla hüpata, pärast sai kapi otsa ronides jälle välja. Aga hiljem, kui maja juba meie oma oli, murti kord sisse aknast ja seda ajal, kui mu vanaema viibis üksinda kakskümmend meetrit eemal asuvas kõrvalhoones. Oli öö, vanaema püüdis kõrvalhoone ainsas toas magada, kui teda äratas nõrk koputus uksele. Ta arvas, et koputaja on tema poeg, minu isa, ja küsis isa nimepidi, kuid keegi ei vastanud. Vanaema jäi hiirvaikselt ootama ja arvas lõpuks, et häält oli teinud mõni lind. Ta ei saanud enam und. Äkki nägi ta itta avanevast aknast läbi kardinat valguskuma; ta piilus kardina vahelt ja nägi pimeduses paistva naaber maja vasakpoolses elutoaaknas ümmargust kollast valgust. Suviti tõuseb päike just sealt, maja tagant; ja vanaema oli mõelnud: “Juba koidab!” Ta vaatas kella, oli alles kolm. Tegelikult poleks saanud päike selle nur-

ga alt vaadates kuidagi elutoa vastasaknast nähtav olla; tegu oli sisse-murdjate taskulambivihuga, kes olid sisenenud maja tagumisest aknast ja otsisid parajasti, mida varastada. Hommikul, kui vanaema oli aru saanud, mida ta öösel oli näinud, tänas ta Jumalat, kellesse ta muidu ei uskunud, et ta oli nii rumalasti arvanud – “Juba koidab!” – ja ei olnud aru saanud, mis on teoksil, ei olnud läinud paanikasse ega teise majja vargaid takistama, kes teab, mis need temaga oleks teha võinud. Ja veel aastaid hiljem rääkis ta sellest, ja kui mormooni usukuulutajad Ameerikast tulid teda oma usku pöörama, jäi ta muidu tõrksaks, kuid rääkis neile meeleldi ainsa näitena sellest, kuidas Jumal on talle end ilmutanud, selle “juba-koidab” loo. Siis mõne aja pärast tollel ööl oli ta kuulnud nõrku paugatusi ja mõelnud, et jahimehed lasevad lähedal põllul summutipüssiga hanesid – see oli tegelikult autouste kinnilõõmise hääl, kui vargad aknast välja tassitud muruniidukiga meie juurest lahkusid – ja jälle rõõmustas vanaema hiljem, et tal oli olnud nii lennukas fantaasia, mis teda hullemast säästis.

Maja ostis isa 1983. aasta alguses. Et ostu eest maksta, sai ta laenu kolhoosilt, ja et laenu – tema kohta üsna kopsakat summat – tasuda, läks ta ära ajalehetoimetusest, kus ta seni kaheksa aastat oli töötanud, ja asus tööle kolhoosis, pakkudes end algul autojuhiks, aga kui kuuldi, et tal on kõrgharidus, anti talle inseneri koht, kes vastutas töötajate ohutuse eest – niisiis ohutustehnik. Oma kabinetti pidi ta jagama veel kahe mehe, kahe inseneriga. Mitmel aastal viljalõikuse ajal teenis ta lisaraha autojuhina, vedades viljakoormaid kuivatist ladudesse, ja mina käisin tal mõnikord kaasa. Kuivati asus hõredas külas teisel pool teed kiriku ja surnuaia vastas, kuhu oli alates 19. sajandi algusest maetud kohalikus mõisas elanud sakslasi, rannarootslasi, hiljem eestlasi ja alates Teise maailmasõja lõpust ingerisoomlasi ja Peipsi tagant Venemaalt pärit eestlasi, keda sakslased olid oma Loode-Venemaa okupatsiooni käigus siia ümber asustanud, ning hiljem nõukogude ajal siia tulnud tatarlasi ja usbekke. Kiriku lähedal oli kunagine pastoraat. Kuivati koosnes mitmest õige suurest eterniitkatusega betoonhoonest. Kui ma augustiõhtuti ja -õiti üle kuivati hoovi läksin, puhus sellest ühte kohta sooja, kuid mahedat kuivatituult, mille voost mulle meeldis läbi kõndida. Üle hoovi vonksas rotte, kes käisid maiustamas aegajalt tee äärde pudenenud ja võibolla koguni salves leiduva viljaga;

hoonestiku ühes servas olid kuivatitöötajate puhkeruumid, kus sai end duši all viljatolmust puhtaks pesta ja kus ühel õhtul keegi jahimehest töötaja pakkus teistele oma tapetud metskitse ja metssea liha, mida ka mina maitsesin: oli sitke. Mul oli hiljuti hakanud tugevalt välja arene- ma lühinägelikkus, kogu aeg ma küll prille ei kandnud, kuid tegin arsti nõuandel sageli silmaharjutusi, vaatasin vaheldumisi enda ette tõstetud sõrme ja kaugusse, keerasin pead, pöörasin silmi ja vaatasin kõõrdi, tegin seda ka isa kõrval veoauto kabiinis, mille peale isa ütles, et jätku ma nii õudsete nägude tegemine järele. Seda tööd oli tal jär- jestikku mitu nädalat, mõnikord üle kuu. Kui ta auto salvešahti alla ajas, vinnasime end mõlemad kasti, mina harilikult esimesena, isa võttis laia kühvli, avas ühe tõmbega šahtiluugi ja alla, otse kasti kesk- punkti hakkas pahisema kollast meeldiva hõnguga vilja. Isa ajas seda laiali kühvliga, mina teda aidates käte ja jalgadega, kuigi mõnikord oli mul ka oma kühvel; sumpasin vilja sees, võtsin seda pihku, lasin sõr- mede vahelt nõriseda, hellitasin oma liikmeid selle soojuses samamoo- di, nagu ma hommikuti enne kooliminekut nautisin pikki minuteid sooja vee voolamist käsivartele. Kui kast oli täis, sõitsime eraldi aset- sevasse kaalumajakesse, ronisime autost ja seega ka kaalu pealt maha, isa pani auto kaalu koos viljaga kirja ja lahutas sellest tühja auto kaalu ja kirjutas lõpptulemuse arveraamatusse. Siis sõitsime mõned kilo- meetrid eemal asuvasse naaberkülla aitade juurde, need tundusid öö- hämaruses sünged ja salapärased, isa pani sees lülitiga tuled põlema, tagurdas ja kallutas kastitäie vilja hunnikutesse, mis olid nii suured, et nende sisse võinuks kergesti uppuda. Samades aitades oli vahel ka loomasöödakuhjasid, need koosnesid pisikestest pikergustest kokku- pressitud rohu pulgakestest, ja ma näppasin vahel mõned silopulgake- sed ja tõtt-õelda proovisin neid ka hamba all, nad olid välimuselt nii ahvatlevad.

Isa rääkis, kuidas üks meie tuttav, noor ja kogukas kolhoosis töötav mees, oli kasvatanud ise vilja – ka isa proovis ühel aastal viljakasvatust – ja peitnud kuivatisse kaalule tuues selle sisse mitu kivimürakat. Ki- vid tulid ilmsiks, pettus paljastus, ja mees pidi selle eest trahvi maks- ma.

Oma inseneride kabinetis kohtas isa Ilmar Kunnast. Too oli polü- tehnilisest instituudist saadud kõrgharidusega energeetikainsener, kes

enne siinsesse kolhoosi tulekut oli töötanud Kirde-Eesti kaevandustes, omandades seal lisaks põhierialale sapööri elukutse, kuuekümnendale eluaastale lähenev kõhetu, lühemat kasvu, suhteliselt suure ninaga mees.

Mõnel suvel elas paar nädalat meie juures maamajas vanaema hoole all minu lellepoeg Villem. Ta oli siis kaheksa või kümne aastane, õrna hingega poiss, keda aeg-ajalt haarasid hirmuhood, igatsus Tallinnas oleva ema järele ja kes mitmesuguste sündmuste mõjul mõnikord näiliselt põhjuseeta nuttis. Käisin koos temaga maja lähedal mere poole kulgeva kadakarea ääres vanaemale kepipuuks kadakat lõikamas; kõndisime väga ettevaatlikult, sest seal kivide ümbruses oli näha olnud suuri rammusaid rästikuid. Villem hakkas omal algatusel rääkima sellest, kuidas lapsed tekitavad, mida tema ema ja isa ja mängukaaslased olid talle selle kohta rääkinud; olles ise alles hiljuti murdeest väljunud ja väga tundlik selle teema suhtes, haarasin ma tema jutust kinni ja avaldasin talle selle küsimuse kohta asju, mida oli õigupoolest kohatu öelda ja mis pidid talle mõjuma väga imelikult. Kord, kui ta oli meie juures linnakorteris ja me ootasime tema vanemate saabumist, mängisin talle magnetofonil ette Beethoveni 3. sümfooniat "Eroica"; mängisin selle võimukat, mürtsuvat algust ja kerisin linti mitu korda tagasi, et ta seda korduvalt kuuleks, et see talle alateadvusse kuluks. Olin ise nimetatud teosest vaimustuses, kuulsin selles juhiseid omaenda elu eelseisvateks suurteks tegudeks ja lootsin, et selle nii varases eas kuulamine jätab talle kustumatu mulje, et see hakkab teda painama, nagu see painas mind. Jälle pidi see talle tunduma vist üsna imelik. Ma ei tea, kas mu üritus oma eesmärgi saavutas. Kui Villem oli maal, kostis paarisaja meetri kauguselt metsast tihtipuhku isaste metskitsede rõhatusi ja haukumist. Seletasime Villemile, et seda häält teeb sokk, ja püüdsime teda viia meie maa piirile vaatama, kas sokk paistab. Ta tuli kartlikult. Hiljem seletas ta mu emale, et oli jah kedagi näha olnud, aga see polnudki sokk, vaid hoopis põlvik. Keegi külarahva seast oli rääkinud, et naaberkülas oli ilves mitu lammast maha murdnud. Seletasin Villemile, kuidas ilves tapab; et ta varitseb saaki puu otsas, ootab, kuni see puu alla tuleb, hüppab talle siis peale ja hammustab kiiresti kõri läbi. Villemit haaras tohutu hirm, ta tahtis maalt ära. Ta keeldus meiega metsa maasikale tulemast, ja kui me teda käest kinni

hoides kaasa võtta püüdsime, puhkes ta nutma, rebis end lahti ja jooksis tagasi maja juurde.

Minu vanaema oli kunstnik, õppinud mõne aasta Tartus kõrgemas kunstikoolis, mida ta küll ei lõpetanud, sest ta abiellus ja hakkas lapsi saama, ja töötanud aastakümneid ajalooinstituudi kunstnikuna, kes kas kodus, instituudis või välitöödel joonistas üles muistsete külade või hauaplatside paigutust, luukeresid, sõlgesid ja muid maast leitud ehteid, mõõgapidemeid, nuge ja nooleotsi ja potikilde. Umbes neljakümne viie aastasena, olles mõnd aega Ameerikas vanematel ja vennal külas, oli ta hakanud uuesti maalima, seda tegi ta puhtalt harrastusena, ta ei korraldanud näitusi ega müünud kunagi ühtegi pilti, ainult kinkis neid. Vahel meie pool maamajas olles haaras teda inspiratsioon ja ta maalis, mõnikord õlivärvide, mõnikord pastellidega. Ta maalis mind profiilis viieteistaastasena, rukkililli roosteses plekk-kannus, mooni maja pruuni palkseina ees õitsemas, õitest valendavaid toominguaid värskes roheluses laudavundamendi taustal, sireleid vaasis ja lillasid õisi tulvil sirelipõõsaid. Ta oli just lõpetamas üht pastellmaali, mis kujutas meie vana maja ja selle ees olevat hoovi sissetallatud jalgrajaga ja õitsva sirelimüüri, kui meile tuli külla naabrimees Kunnas. Tollele meeldis see pilt niivõrd, ja vanaemale meeldis Kunnas niivõrd – ta oli eluaja hinnanud meeste ilu ja töökust, ja ta rääkis mitmel korral, kui kena välimusega, väärikas ja viisakas mees on Kunnas ja kui usin töömees pealekauba oma maja kordategemisel, nii et tekkis mõte, et olles nüüd lesk, otsib ta Kunnases endale kavaleri – et ta kinkis selle maali temale.

Maja kõrval oli vana aed, mille siin kunagi elanud rootslased olid istutanud – seal kasvas mitmeid vanu sammaldunud, fantastiliste võradega õunapuid, kaks kõrget sammaldunud pirni ja hulgaliselt võsastunud ploome. Ja üle aia, selle keskel kõrgus ligi saja-aastane tamm. Nagu tammedel ikka, jäid talle kolletanud lehed ka talveks külge ja tulid maha alles kevadel. Tamme all oli tõrust kasvama hakanud paar noort tammekest. Ükskord mai algul sattusin ma seda puuhiiglast eemalt pikemalt vaatama ja mul võttis hinge kinni tema puhkeva lehestiku ilu: see oli heledalt sinepiroheline, kuid selles võis tabada ka kõiksugu muid toone, ja ta erines täiesti ümbritsevast rohelusest. Olin sellest vaatest nii vaimustuses, et tahtnuksin seda ise maalida, kuid

mul polnud selleks küllalt julgust. Lõpuks maalis teda järgmise aasta kevadel minu vanaema. Ta valis aja, kui tammealune ploomivõsa oli valgetes õites, ja tema maalile jäi tõepoolest mõndagi tamme erksast tonaalsusest.

Kaalikaseemnekasvatuseks hankisime me tuulamismasina. See oli poolteist meetrit pikk ja pool meetrit lai, laudadest, tema sees liikus võllil raudratas, mida sai raudvändast vändata ja mille külge olid kinnitatud laudlabad. Külgedele oli kunagi pool sajandit varem kirjutatud pliiaitsiga salme ja õpetussõnu, mis olid säilinud niivõrd, et võis aru saada, et nad on rootsi keeles, võimalik, et Noarootsi murdes, kuid mille tähendust oli siiski võimatu taibata, seda suutnuks ehk vaid väga terase silmaga rootsi murrete ekspert, ja Kunnaselt polnud selles osas mõtet abi küsida. Isa oli tuulamismasina ostnud pudeli viina eest kelleltki Sutlepas. Masin seisis kuivatis, kahekümne viie meetri pikkuses tõrvapappkatusega sõrestikhoones, millel polnud seinu ja mille põiklaudadele oli hoonega pikuti veetud kolmel kõrgusel traate, nendel pidid järelkuivavad kõtrade ja seemnetega kaalikavarred lebama. Ühest vahest olid traadid puudu; seal, kilega kaetud maapinnal, masin seisis. Kui vänta keerata, tekkis tuul, läbipekstud kõtrade ja seemnete segu jagunes masina ülaosast välja lendavateks kõtradeks ja tsinkplekist renni mööda kotti veerevateks seemneteradeks. Seemned olid väikesed mustad kuulikesed, mustad nagu lein, mida meie peres oli samuti olnud, nagu raske töö ja vaevalise mäele pürgimise sümbol, aga kui nad laiaks litsuda või katki hammustada, oli nende sisu lootusrikkalt valge. Kõtru vaadates tulid mulle meelde saunik Wash Jonesi sõnad “Absalomiga” seotud novellist “Wash”, kus ta neab oma saatust ja “vingerpussi”, mille Sutpen oli oma ülbuses talle teinud: “Parem kui tema sugu ja ka minu sugu poleks üldse ilmavalgust näind. Parem kui need, kes meist veel alles on, saaks siit maamuna pealt minema pühitud, kui et mõni uus Wash Jones peaks jälle nägema, kuda terve tema elu ta käest ära kistakse ja nagu kuivand kõder tulle heidetakse ja ära kärsatakse” – ja ma mõtlesin, kuidas meie tegevus seemnekasvatuses, õieti kogu selle maamaja pidamises teenib seda eesmärki, et meist ei saaks uusi Wash Jones’e, et keegi meid kuivanud kõdraks ei peaks.

Kaalikaseemnekasvatus kestis kaheaastaste perioodidena; esimesel

aastal tuli väikesed taimed peenralt põllule istutada, neid rohida, oodata, kuni nad sügiseks juurikad alla kasvatavad, need siis üles korjata ja laduda nad hoidlasse talvituma. Hoidla oli kolmnurkadeks naelutatud prussidest ehitatud hoone, mille külglaudisele olid peale laotud põhupallid ja need omakorda kaetud saepuruga. Hoone oli idalääne suunaline, lõunaküljel peesitas suvel päikse käes nastikuid ja ka mõni rästik eksis sinna, ja oli teada, et nastikud ka pesitsesid seal ja veetsid põhu sees talve. Järgmisel kevadel võeti kaalikajuured jälle välja, istutati põllule ja millalgi juulis nad õitsesid, seejärel sai ootama hakata kõtrade valmimist. Enne kaalikakasvatust proovisime õnne kapsaseemnetega. Kapsaste hoiustamisega kaasnes see lisaraskus, et kevadel, kui nad olid talve hoidlas seisnud, tuli kapsapead kontide ümbert ära lõigata. Mitmed neist olid juba parajalt mädanenud, hoonesse oli tekkinud kirbe-magus mädaneva kapsa lehk ja mõlema ukse ette välja tekkis kõrge lillaks tõmbunud kapsalehtede hunnik. (Veel varem olime püüdnud tomateid kasvatada; ostnud kihilisest puidust kasvuhoonekaared, ühendanud need plankudega, tõmmanud peale kile, mida sai alt külgedelt üles rullida, kui sees temperatuur liigselt tõusis, ja istutanud ühel kevadõhtul kella kaheni öösel tomatiistikuid ja keetnud spetsiaalselt vett, et seda külma veega tempides iga istikut kasta; kui tomatid aga valmima hakkasid, selgus, et neid polegi nii lihtne hea hinna eest müüa, ja üritus lõppes peamiselt suure ketšupitegemisega koduseks tarbeks, millest enamik läks käärima või hallitama.) Kaalikakõtru lõigati küljest ära spetsiaalsete lühiteraliste kääridega, haarati vasaku käega varrepahmakast kinni ja naksati see paremas käes olevate kääridega lahti. Töötada tuli kiiresti, kuna taimi oli mitu tuhat. Vahel juhtus tööõnnetusi, kui kääridega naksati kogemata vart hoidvat vasakut kätt. Mul on sellest vasaku käe kahe keskmise sõrme esimesel lülil seniajani põiki üle sõrme ulatuv arm, mis jääb sinna elu lõpuni. See oli meie istandustöö, kus me ise täitsime mustanahaliste orjade rolli. Krõbisevate või ka alles pooltoorete kõtradega varred tuli siis kilekotis kuivatitraatidele vedada. Sügisepoole võeti vaibaklopitsad ja peksti nendega kõtru täis varsi, kuni enamik seemneid oli välja tulnud. Seda tööd tegime isa ja mina. Kuna kõik kõdrad ei valminud üheaegselt, jätkus seda tööd kuni külma, kõleda ajani, vähemalt oktoobrini. Sel ajal peksime kõtru juba majas sees, suures

toas põranda keskele laotatud kunagisest telgist saadud rohelise presetriide peal. Mul on meeles, kuidas väljas oli juba pime, toas põles laes üksainus paljas, ilma kuplita elektrikirn, toanurgas mängis raadio, millest kostis üks Bachi fuugasid, ja selle muusika rütmis peksime me klopitsaid ühtlase järjepidevusega kollaste varte pihta. Lõpuks järgmisel päeval, näpistava külma käes (põldu ja kuivatit ümbritsev pori oli külmunud ja pröksus jalge all) tuulasime me oma saagi kuivatis läbi ja ajasime saadud mustad terad riidekottidesse, mis tassisime sauna ära viimist ootama.

Kui ma õppisin vaaremalt päranduseks saadud raha eest Ameerikas kolledžis, oli mul kokkupuuteid oma õppejõududega, kellest mõned said mulle ajutiselt üsna lähedaseks. Viis nendest on mul hästi meeles, näiteks ameerika luule kursust juhatanud William Buck. Ta oli lühemat kasvu, jässakas, tumedate juustega ja laia näoga. Tema välimus näis kokku sobivat tema perekonnanimega (“sokk”). Esimesse tundi (õigem on öelda tundi kui loengusse, sest tavapäraseid loenguid ei olnud, pigem oli tegu seminariga) tuli ta oma tavalisel põnta-pänta kõnnakul, lükates enda ees punast üherattalist aiakäru – see oli vihje ühele käsiteldavale luuletusele, W. C. Williamsi “Punasele rataskärule”. Kuigi me õppetöö alguses ennast õppejõule üksshaaval ei tutvustanud, selgitas ta varsti välja, et olen välismaalane, kui ma esimeses kirjalikus ülesandes tegin grammatikavea, kasutades sõna “characteristic” järel eessõnana “of-i” asemel “to-d”. See, et pärinesin just Eestist, jättis ta neutraalseks: ta ei esitanud mulle selle kohta küsimusi, ei ilmutanud ka teadmatust mu kodumaa asupaiga suhtes. Võimalik, et ta pidas mind värskeks immigrandiks. Kohtasin teda kord kolledži raamatukogus, kui ma riulite ees kõndisin ja olin huvitavate teoste küllusest rabatud. Ütlesin talle, et ma tahaksin enamiku neist läbi lugeda ega leia selleks kunagi nii palju aega. Minu raamatuhuvi avaldas talle muljet. Selle aasta lõpus, kui ma palusin talt soovituskirja oma avalduse juurde õppetipendiumi saamiseks, kirjutas ta sellesse “anekdoodi”, nagu ta väljendus, meie kohtumisest raamatukogus ja tõi seal toimunu välja minu õpihimu näitena, nimetades mind “pungadest pakatavaks õpetlaseks”, kellele tasub lootusi rajada. Tundides rääkis ta Walt Whitmanist, Emily Dickinsonist, Robert Frostist, Poundist,

Eliotist, Marianne Moore'ist, Wallace Stevensist, Williamsist ja paljudest hilisematest suurtest luuletajatest. Dickinsoni käsitles ta lühidalt, mainis, et too oli elanud siinsamas naaberlinnas ja on sinna maetud (käisin tema haua peal ja kodumaja ukse taga) ja et tema luulel on vaimustunud poolehoidjaid, kuid et ta ise nende hulka ei kuulu. Tema oli see, kes soovitas mul vaatama minna kolledžiteatri proove, kus toodi parajasti lavale "Törksa taltsutust"; läksingi nii proovidesse kui esietendusele ja sain sealt nii palju julgust, et hakkasin järgmisel semestril seal ise näitlema. Paaril korral rääkisime Faulknerist, väljendasin oma imetlust selle kirjaniku suhtes, tema aga ütles, et tema jaoks on Faulkneri problemaatika nii kauge, et ta mõjub talle välismaise kirjanikuna, mis ei tähenda, et ta tema loomingut madalalt hindaks, ja et ta tundvat üht head Faulkneri asjatundjat, kellega ta võib mind kokku viia. Kord pärast oma tundi küsis ta mult, kas ma suitsetan. Ta küsis seda seetõttu, et ta nägi koridoris mu peos piipu, mille olin endale tõepoolest ostnud, aga ainult selleks, et seda aeg-ajalt tühjalt suhu pista, sest piibuga poosetamine näis mulle nii poeetiline, nii kirjanikuhärralik. Vastasin uhkelt oma karskusele viidates eitusega ja lisisin, et ma ka ei joo. "Sa tahad öelda, et sa ei joo alkoholi," täpsustas ta. "Sa ju jood vett." "Seda küll," ütlesin ma ja püüdsin vaimukas olla: "Aga ma ka suitsetan: ma suitsetan kala" (inglise keeles tähendab "to smoke" nii suitsetamist kui suitsutamist). Kui saabus semestri lõpp ja me pidime mõne USA luuletaja kohta kümmekonna lehekülje pikkuse essee kirjutama, valisin ma keskmise põlve poeedi Merwini, ostsin ühe tema luule valikkogu, asusin kirjutama, aga ei suutnud seda tähtajaks valmis teha; semester oli juba läbi, jõulud olid juba möödas, kõik teised olid oma tööd üle andnud, kui mina seda endiselt kirjutasin, mitu tähtaega oli ületatud, viimane, õppejõu armuannina seatud tähtaeg oli lähenemas, selle ületamisel saanuks ma kogu kursuse eest ebarahuldava hinde, lõpuks aastavahetuse paiku viisin ma töö tühja kolledžisse õppejõu ukse taha ja pääsesin; kui semestrihinded 10. jaanuaril teatavaks tehti, oli mu hinne "A". Uuel semestril ma enam tema aineid ei õppinud; kohtasin teda veel korra ühel aiapeol, kuhu mind mu vanaonuga oli kutsutud, selle korraldaja oli keegi üsna rikas isik, ja külaliste hulgas oli mitu mulle tuttavat õppejõudu. Külalisi oli nii palju, et mingit suurt lähedust nende vahel ei tekkinud. William oli peol koos

oma naisega, ja nende laps oli neil vankriga kaasas. Õppejõud tundis mu ära, mõjus mulle aga pahurana, justkui oleks ta millegipärast mu peale solvunud, küsides mult umbes nii: "Ah et sina oled ka raamatukogu jahedusest siia päikese kätte tulnud?" ja rohkem ei rääkinud me enam midagi.

Õppejõud Camilla õpetas mulle prantsuse ja saksa keelt. Ta oli Lääne-Berliinist pärit sakslanna, kes oli sündinud üks aasta pärast Teise maailmasõja lõppu ja elanud juba paarkümmend aastat USAs, kuigi ta ei olnud selle riigi kodanik. Isa poolt põlvnes ta saksa luuletajast Heinrich Heine'ist, asjaolu, mille üle, nagu ka sellega kaasneva juudi vere üle ta oli silmatorkavalt uhke. Tema näos oli kummalisel kombel veidi aafrikalikke jooni, tal olid lühemad krussis juuksed ja ta oli keskmist kasvu. Ta oli õppinud Pariisis Sorbonne'i ülikoolis. Esimest korda kohtasin teda kolledži keldrikorrusel keelelaboris, kus keeleõppijad pidid, kõrvaklapid peas, kuulama kassetilt võõrkeeles õppetükke ja kordama etteöeldut. Ta marssis asjalikult ja tähtsana sisse, tutvustas ennast, kontrollis kõigi kohalolekut nimepidi ja sai ruttu ka minuga tuttavaks. Kuna ma olin Nõukogude Liidu kodanik, hakkas ta mind kohe pidama venelaseks, kuigi oli, nagu ta mulle hiljem ütles, imestunud, et mu nimi ei lõppenud venepäraselt, näiteks "ov-iga". Ta elas selle koha lähedal, kus mina oma vanaonu pool elasin, mõned kvartalid eemal; kuna vanaonu oli tema kolleeg, olid nad tuttavad ja lobi- sesid aeg-ajalt, muuhulgas ka minust. Nii sai ta lõpuks enam-vähem teada, mida Eesti endast kujutab. Neil kordadel, kui pidin ilma vanaonuta kolledžisse minema, sõidutas mind sinna Camilla oma autos; mõnikord oli meil kohe seejärel ka ühine tund. Sain temalt tihti kiita, sest ma ei puudunud kunagi, olin koduse töö alati ära teinud, ja ta leidis mu olevat keeltes andeka. Korduvalt kirjutas ta mu saksakeelsete kirjandite juurde "ausgezeichnet" või "super" ja hüüumärke, ja samasuguseid tunnustusi oli ka prantsuskeelsetel töödel. Ometi omandasin ma aasta jooksul, mis ma tema tundides käisin, üksnes algteadmised neist keeltest ja palju sellestki ununes mul järgnevate aastate jooksul, kui ma neid enam edasi ei õppinud.

Õppejõul oli habemik taanlasest mees, kes õpetas ühes erakolledžis äri, ja teismeline tütar ja pisike poeg. Nende maja oli palju suurem ja uhkem kui vanaonul. Mind kutsuti hommikuti päris tihti nende köö-

ki, kus ma ootasin, kuni Camilla jogurtisuiستهle lastele viimased manitsused-päevajuhised annab. Suur sõbralik paksude kollaste tokerjate karvadega koer tuli end minu vastu hõõruma ja sai selle eest perenaiselt noomida. Ta ei sallinud looma eriti, too olevat võetud laste pärast. Ükskord küsis Camilla minult autosõidu ajal, mida ma arvan sellest, et tema kolmeteistaastasele tütrele ja kogu tema klassile oli koolis kingitud kondoom – kas Ameerikas ei minda seksuaalkasvatusega liiale, nii noorte laste puhul olevat see ju lausa seksile õhutamine. Ta oli suhteliselt feministlike vaadetega, ütles üliõpilastele emfaatiliselt, et Ameerika saab ilmselt varem mustanahalise kui naissoost presidendi, ja teatas, et hääletab kohalikel valimistel alati naiskandidaatide poolt, isegi kui neil on temast erinevad vaated. Ta oli kirglik abordiõiguse pooldaja ning sajatas abordivastaseid, kellest enamiku moodustavat tema sõnul mehed, kes ise ei kõhkle naistele ohjeldamatult ja mõtlematult lapsi tegemast. Ta ei olnud kristlane, vaid väitis end kuuluvat mingisse mõistuseusku, mille olemuses ma täpselt selgusele ei jõudnud. Tema lemmiklaul oli John Lennoni “Imagine”, mida ta mulle tsiteeris, öeldes end uskuvat selle sõnumit. See tuli meil jutuks siis, kui ma liiga kirglikult väljendasin toetust Eesti iseseisvuspüüdlustele, milles ta haistis natsionalismi. Kord kevadel kutsus ta minu vanaonu koos selle naisega ja minu enda juurde külla, külas oli veel minu antropoloogiaõppejõud Bentley oma naisega ja üks hindude abielupaar naabrusest. Camilla kiitis mu vanaonule jälle minu õpihimu ja andekust. Ta meenutas seda, kuidas ta oli Bentleyl Yucatani poolsaarel selle suvekodus külas käinud ja kui tore seal oli olnud. Ruumid Camilla majas olid suured ja hämaravõitu, neid täitis tumepruun puitmööbel. Elutoa riiulis olid nahkköites Goethe ja Rilke kogutud teosed; oli veel teisi autoreid; laes rippusid kristall-lühtrid; oli klaver, millel Camilla tütar mängis Mozarti “Türgi marssi”, ema kõrval seismas ja kaasa elamas. Vaatasin seda kõike aukartuse ja mõningase kadusega.

Kui ma kevadel edasiõppimisvõimaluste nurjumisel kavatsesin hakata illegaalseks immigrandiks ja sõita Mehhiko piiri äärde Texasesse El Pasosse – käisin juba raudteejaamas rongi väljumisaega ja piletihinda küsimas –, pihtisin sellest kavatsusest Camillale. Rääkisin, kuidas ma mõtlen vajaduse korral suunduda üle piiri Mehhikosse ja siis

liituda sealsete immigrantidega, kes tulevad USAsse lihtsaid põllutöid tegema. Tema arvas, et mõttekam oleks minna Californiasse, seal leiaks ma omasuguseid noori ja mõttekaaslasi, Uus-Inglismaal olevat inimesed liiga konservatiivsed. Ta rääkis mu kavast vanaonule; see tuli välja, kui vanaonu oli olnud mitu päeva mõru ilmega ja lõpuks küsinud mult järsul toonil, mis mul kavas on. Muidugi laitis ta mu kava karmilt maha ja sellest ei tulnud midagi, see oluks tema usalduse reetmine, tema, kelle toetusel ma üldse olin saanud Ameerikasse tulla.

Mul oli enda lõhnastamiseks mingi kirbe lõhnaga lõhnaõlipudel, mille vanaonu naine oli kuskilt kapinurgast minu jaoks leidnud; kaks semestrit kallasin ma seda vedelikku endale hommikuti peale. Siis ükskord kevadel mätsisin vahelduseks ihule šampooni – kahtlemata väga ebastandardne lõhnastamisviis. Kui Camillaga kokku sain, märkis ta kohe, et ma olevat lõhnaõli vahetanud, mis olevat hea, sest minu eelmine lõhn ei meeldinuvat talle, uus olevat juba etem. Kui kaua oli ta pidanud seda ebameeldivat lõhna kannatama! Samal kevadel kord oma õues küsis ta mult, kas mul on Ameerikas keegi, kes oleks eriline, kellele ma sageli mõtlen. Kuigi ma sel ajal tõesti lootsin ühe neiuga niisugust suhet luua, vastasin, et mul kedagi sellist ei ole ja et ma ei kavatsen abielluda enne kolmekümnendat eluaastat. Ta noogutas ja ütles, et see ongi õige, temagi oli mõelnud nii, aga ometi oli ta esimest korda abiellunud õige noorelt, mille juures põhimotiiviks oli olnud seks (“Tead ju,” nõksatas ta minu suunas peaga) ja mis osutus valeks sammuks. Nii, ameeriklasest mehega abielludes, oligi ta Saksamaalt Ameerikasse tulnud. Nad olid siis elanud hipilikult ja kihutanud mootorrattal, tema mehe taga istumas, kõik Ameerika teed läbi. Ta kirjeldas ka, kuidas ta oli ratsutanud hobusega Montanas, kui romantiline see oli olnud. “Aga sa võiksid ju püüda abielluda fiktiivselt,” pani ta ette, tahtes mind aidata Ameerikasse jäämisel, ja kui tema tütar parajasti nähtavale ilmus, hüüdis sellele saksa aktsendiga inglise keeles: “Jette, tahad sa Lavraniga abielluda?” “Ma teen nalja,” lisas ta mulle kohe ja rääkis siis filmist “Roheline kaart”, mis oli hiljuti ekraanidele tulnud ja kus näidatakse sellist üritust, fiktiivabiellu kaudu elamisloa taotlemist. “Sulle esitavad ametnikud hulga küsimusi,” selgitas ta selle raskusi. “Näiteks missugust pidžaamat su abikaasa kannab ja nii edasi.”

Kuigi Camilla oli mulle kõigist õppejõududest kõige lähem – temaga oli mul kõige rohkem tunde, ta sõidutas mind kolledžisse, ei kestnud meie sõprus kauem kui minu Ameerikas olek. Suvel, mil olin juba Eestis, augustipäeval, mil Moskvast toimus perestroika-vastane putš, kirjutasin ja saatsin ma talle kirja, mille sisu teda solvas. Olin erutatud seisundis; põdesin endiselt seda, et ükski erakolledž Ameerikas mind vastu ei võtnud, ja tundsin, et sellest päevast, putši tagajärgedest sõltub kogu minu edasine elu. Eesti teedel ja tänavatel sõitsid nõukogude tankid; oli karta repressioone ja verevalamisi. Kirjutasin talle pika vabavärsilise luuletuse, milles ma püüdsin matkida Elioti vabade assotsiatsioonide ahelat. Ühes kohas, võibolla Allen Ginsburgi paiguti roependava luule mõjul, mida olin õppinud, oli tekstis neljatäheline ebatsensuurne inglise sõna. Hiljem kuulsin vanaonult, et Camilla oli talle öelnud, et niisuguseid kirju võin ma saata oma pruudile, mitte oma õppejõule. Ja aastaid hiljem saatsin ma talle ja tema tütrele veel mõned kirjad. See oli üks pimedamaid ajajärke minu elus, mil ma ei õppinud ja mil enamik minu otsuseid ja samme olid väärad otsused ja sammud. Saatsin mõningaid vaateid Viljandi linnast, kus siis elasin, ja poolmõistukõnelisi fraase oma elust ja mõjust, mis ta mulle oli avaldanud. Need pidid talle imelikud tunduma. Kirjadele vastust ei tulnud.

Nina Potter õpetas kursust nimega “creative writing”. Sellesse kuulus nii luule kui proosaga tegelemine. Pool semestrit tuli iga nädal tulla tundi uue luuletusega, ülejäänud pool semestrit uue jutukesega. Valdav enamik õppijaid olid noormehed. Nina Potteri kohta oli teada, et ta on luuletaja – tema kaks luuleraamatut olid müügil kohalikes raamatupoodides ja ta oli saanud nende eest osariigi kõrge auhinna –, et tal on tütar ja et ta on lesbi. Viimast ütles mulle minu vanaonu. Nina oli lühemat kasvu, üldse mitte paks, kuid kuidagi turjakas, veidi jändrik, mõnevõrra poisilik, ja ka tema soeng oli poisilikult lühike ja turris. Kui mul selle kursuse tund oli tulekul, tõusin hommikul vara, kell viis või pool kuus, istusin voodist tõustes otse, ilma riietumata või pesemata samas toas asuva laua taha ja hakkasin kirjutama – alustades ei teadnud ma veel, mida kirjutata, teadsin vaid, kas see tuleb jutt või luuletus, ja ma kirjutasin järjepanu mõnikord kakskümmend minutit, mõnikord pool tundi, mõnikord mitu tundi. Selles varahommikus

poolunises seisundis lasin, nagu õppejõud oli soovitanud, ujuda oma teadvusesse lapsepõlvepilte, mis tundusid eriliselt tähendusrikkad või meeldejäädavad: see, kuidas mu vanaisa oli surnud, kukkudes voodis lebedes üle ääre põrandale, laubaga mingi purgi otsa, kusjuures lõpetasin sina-pöördumises luuletuse kujundiga “sinu mälu jättis end meelde”; see, kuidas me emaga olime mererannal hambaid pesnud ja kuidas meid siis salaja pildistati; see, kuidas ma helistasin paanikasse sattunult majanaabri uksekella, kuna mulle tundus, et trepikoja aknal olev kärbes, kes polnud ära lennanud, kui ma teda puudutasin, on marutõbine. Jutukestes kirjutasin sellest, kuidas noor mees oli rannas mu ema käekoti ära viinud ja teda enda juurde meelitanud, kuidas väike Ilmar Kunnas Venemaal (kasutasin tema mälestusi, mida ta saunas meile oli rääkinud) kuuleb, kuidas isa vikatit luiskab, mis kostab nagu lindude siutsumine, märkab vundamendi kõrval sibavaid keldrikakandeid ja kuidas siis kaks meest tulevad heinamaal niitvat isa ära viima (need olid NKVD-lased, kes viisid Kunnase isa mahalaskmisele), kuidas mu isa lamab magava ema kõrval meie maamajas voodis ja kuuleb, kuidas külas traktor käivitatakse, kuidas üks väike poiss varitseb kõrvalisel linnatänaval mööduvaid noori naisi, et neile siis liputajana, püksid rebadel, ligineda. Nii kui tekst oli valmis, kirjutasin selle vanaonu elektroonilisel kirjutusmasinal ümber. Üldiselt said mu luuletused ja jutukesed Nina Potterilt palju kiita. Talle meeldis eriti vabavärsiline luuletus (tema soovitusel kirjutasime me kõik ainult vabavärssi) emast ja minust rannal, ta kiitis selle väljapeetust ja humoorikust ja pani selle kõrvale mitu hüüumärki. Laita sain temalt õieti ainult üks kord, siis kui Rossetti maali “Maarja kuulutus” põhjal loodud luuletuses võrdlesin voodil istuva kõhna Maarja silmi tiikidega; ta ütles, et see on kliše, nii ei tohi kirjutada. Kaasüliõpilastele meeldis eriti jutuke Kunnase isast ja NKVD-lastest, nad hakkasid seda võrdlema Isabel Allende romaanidega, kus leidub palju poliitilist vägivalda, ja näisid mulle ennustavat samasugust karjääri: elades USAs, kirjutada oma endise kodumaa verisest minevikust.

Ei saa öelda, et Nina Potteri lesbilisus oleks kuidagi silmatorkavalt avaldunud. Ükskord enne loengut vestles ta ühe üliõpilasest lesbiga, kes avaldas pahameelt mõnede inimeste teadmatuse üle, need olevat talle öelnud, et ega lesbid ju lapsi ei saa. Üks kursuse noormeestest

luges ette jutu, kus kellelegi noormehele hakkab kohvikulauas üks neiu meeldima ja ta loodab sellele ligineda, kuni neiu lahkub, hoides teisel neiu käest kinni. Selle jutu peale tegi õppejõud: "Mõh." Semestri lõpuks tuli esitada väike köidetud vihik oma semestri parimatest luulepaladest ja jutukestest. Lisasin sinna veel tõlked mõnedest oma eestikeelsetest luuletustest, mille olin kirjutanud teismelisee alguses. Sain vihiku eest ja semestriks "A"; vihiku lõppu oli õppejõud kirjutanud parimad soovid ja soovitus, et jätkaksin kirjutamist. Oleksime võinudki temaga täiesti sõbralikult lahku minna, kui ma poleks talle vähesündsa kõnepruugiga lõpuks veidi halba muljet jätnud. Lootsin siis veel Ameerikasse edasi õppima jääda, kuigi pärandusraha oli otsas. Olin hiljuti ostanud ja läbi lugenud William Faulkneri Hollywoodi-armukese mälestused kuulsast kirjanikust ja nende suhtest, milles oli koht, kus Faulkner kingib naisele mingi ehteasja, paludes vabandust, et ta ei saa talle kallimat kingitust teha, sest ta olevat, nii Faulkner tõepoolest ütles, "piss poor" (vaene nagu piss). Läksin oma muret ja võimetust edasi õppida Ninale kui heale tuttavale tema kabinetti kurtma. Seletasin, et asi on rahapuuduses, et olen "piss poor". Seda öeldes mõtlesin, et kui niisugune stiilimeister ja härrasmees nagu Faulkner on seda väljendit kasutanud, ei saa see talumatult ebasobiv olla; aga kahtlemata ei mõjunud see hästi. Õppejõud krimpsutas nägu ja ütles, et kui ma olen vaene nagu piss, siis pean ma taotlema stipendiumi, ja rohkem ei tahtnud ta minuga rääkida.

Henry Schelling pidas loenguid, mis kõige enam meenutasid Tartu Ülikoolis antavaid, kuigi üksnes liberaalsemaid nende hulgas, sest rääkides istus ta tihti laua peal, tal olid jalas teksakad ja ta küsis sageli üliõpilaste arvamust oma väidete kohta. Teema oli teatriajalugu; meil oli paks antoloogia kuulsaimatest draamadest läbi aegade, millest me õppejõu valikul igal nädalal ühe kodus läbi lugesime, et selle üle loengus arutada. Kaasüliõpilaste hulgas oli võrdselt naised ja mehed, oli ka mitu mustanahalist. Mulle hakkas meeldima üks neiu, Jennifer, pikk, sire, veidi üle kahekümne aasta vana. Vaatlesin teda sageli; kui hakkasin käima teatriproovides, kus Schelling oli lavastaja, sain teada, et Jennifer on näitleja, ta mängis üht toatüdrukut Jean Genet' "Toatüdrukes". Ükskord puudus Jennifer loengust, ja kui ta järgmine kord ilmus, oli ta erutatud ja nutetud näoga. Kuulsin ühelt kaasüliõpilaselt, et

Jenniferil oli tekkinud suhe ühe teatritrupi noormehega, suhe, millest Jennifer oli lootnud pikaajalist, võibolla jäävat armastust, kuid noormees oli niipea, kui oma tahtmise kätte sai, suhte lõpetanud; ja kaasüliõpilane ütles veel vargsi ja paljutähenduslikult, et see oli Jenniferile olnud "esimene kord". Häid hindeid teenisin ka Schellingilt; sain lisapunkte, kui kirjutasin arvustuse tema "Toatüdrukutele". Järgmisel semestril mul temaga enam loenguid polnud, kuid siis osalesin tema teatritrupi töös ja sain temaga uut viisi lähedaseks. Talle tuli üllatusena, kui kevadel teatasin, et lähen tagasi kodumaale, ta oli juba arvanud, et minust saab esimese põlve ameeriklane. Ta soovis mulle palju edu ja vihjas võimalusele, et kohtume veel kunagi. "Miks mitte, järgmisel aastatuhandel," hakkasin ma ütleva, kuid Schelling ütles mulle vahele: "Jaah, järgmises elus."

Mr. Roche oli ainus, kes pani mulle semestrihindeks "A miinuse", kõik teised panid "A". Ta oli reserveeritud härrasmees, keskmist kasvut, vurrudega. Ta õpetas Ameerika ajalugu, selle varasemat perioodi. Vanaonu rääkis, et suviti, kui õppetööd pole, teenib Mr. Roche elatist Cape Codis (Massachusettsi osariigi idaosas, merre ulatuval konksjal neemel, kus paiknevad põhiliselt väga rikkaste suvilad) rannavahina, aina kõnnib rannaliival.

Möödus kaksteist aastat minu viibimisest USA-s. Mõndagi olin ma selle aja sees kaotanud, mõnedki lootused olid tuhmunud ja võimalused käest lastud. Mul ei tekkinud Eestis ülikoolis käies ühtki nii intensiivset suhet õppejõududega, nagu oli olnud USA-s. Ainus, kes minu jaoks endast mingil määral mentorit kujutas, oli halli juukse- ja habemepahmakaga lõunaeesti päritolu literaat ja teadlane, pensionieas füüsik, kes vanemana oli endale nime teinud kirjanikuna. Temaga vestlesin vahel raamatukogus või filosoofiaseminaridel, mida ta korraldas, talle saatsin ma oma kirjanduslikke katsetusi koos südamlike kirjadega, millele ta alati vastas, julgustades mind oma harrastusi jätkama. Ajad olid muutunud, maal oli Kunnas surnud ja põllu asemel, millel olime kasvatanud kaalikaseemet, paiknes nüüd meie oma tenniseväljak. Selle aasta sügisel, kaksteist aastat pärast mu aastapikkust Ameerikas-olekut, hakkasin ma emaga tegema plaane uueks lühiajaliseks Ameerikaskäiguks. Pikaajalise vahe järel olin ma Eestis ülikooli tagasi läinud ja

selle lõpuks ometi lõpetanud, nii et Ameerika-reisi võis võtta preemia-na selle saavutuse eest – millele mõni aasta hiljem võis järgneda pikem USA-sse minek doktorandina õppima. Läksin sel ootusrikkal sügisel ühel päeval kõndima Haapsalu vana raudteejaama lähedusse, merre ulatuvale muulile. Kui möödusin muuli alguse serval kasvavatest pajudest ja suundusin liipreid mööda edasi, paadisadama suunas, tuli mulle meelde, kuidas ma kakskümmend kaks aastat tagasi käisin siin oma koera, ärdeilterjer Tertsuga, kes siis oli alles kutsikas. Elasime tollal viie minuti tee kaugusel muulist, viiekorruselise kortermaja viiendal korrusel, meil oli rõdu. Kui kutsikat esimest korda rõdule viisin, hakkas ta rõduläve taga, mis oli nii kõrge, et pidin ta sellest üle tõstma, tõrkuma, ajas oma peenikesed jalad vastu. Lõpuks, kui suutsin ta edasi meelitada, piilus ta hirmuga alla praost, mis jäi rõdupõranda ja piirdelaudade vahele. Maja lähedal oli jalutusteedega mets, kus temaga kõndisime. Kord tuli meile üks mees vastu ja hüüatas teda vaadates: “Küll sa oled ilus! Küll sa oled ilus!” ja lisas siis kahetsevalt: “Mis nad su sabaga on teinud!” Seejärel viisin kutsika muulile. Muuli lõpp oli mu lemmikmängukohti. Jalge all kivid, mis peale astumisel ei kõikunudki, või õhuke mullapind, ümberringi üksnes meri ja roostik, pea kohal kajakad – siin käisin ma mõtisklemas, peaaegu et palvetamas, kivide vahelt mereveest tuhmiks lihvitud klaasikilde otsimas, muuli tipus kivikuhjatise otsas kasvava pihlaka aluse õnaruse sisse endale ajupuudest ja kõrkjatest onni ehitamas. Paadisadama kõrval seisid kuivale tõmmatud mootorpaadid, milles mõnikord magasid pead selgeks joodikud ja mille sees, nagu ma teistelt, asja piilumas käinud poistelt olin kuulnud, käis vahel kahtlasi mehi ja naisi ajamas omavahel kummalisi ja keelatud asju, millest mul veel õiget aimu ei olnud. Sellele muulile püüdsin siis pooleteisekuulist kutsikat viia. Jällegi, nagu varem rõdul, puikles ta vastu, tõrkus võõraste ja ohtlikuna näivasse paika minekul. Pidin ta raudteeliipritelt sülle võtma ja viisin ta muuli tippu pihlaka alla, oma pühapaika. Tagasi tuli ta juba omal jalal. See mälu-pilt peas, seisatasin muuli tipus. Pihlakas oli alles ja juba kribuliseks tõmbunud marjad olid tumepunased. Parem pool täiesti kõrkjatesse kasvanud ja juba peaaegu maismaaks muutunud lahesopp, eespool väike veetriibuke ja selle taga nätske pinnasega laid, vasakul jõesuudmelähedane meri, lained, mis – tuul oli läänest – kergelt muu-

likivide vastu peksid. Oli vananaistesuvi, ilm oli soe. Mu mõtted läksid Spinozale, keda ma teatud reservatsioonidega võisin pidada oma lemmikfilosoofiks (keda see füüsikust kirjanik kujutas oma näidendis, mille väljaandele ma sain talt autogrammi). Spinoza järgi määrab iga inimese vaimse väärtuse see, kui adekvaatsed on tema ideed maailmakõiksusest, kuivõrd ta ei lase ebaadekvaatsetel, moondunud kujutelmadel oma vaadet rikkuda. Ma mõtlesin sellele, et minu kujutluses on Spinoza maailm sarnane Päikesesüsteemile, kus keskel, Päikese kohal on Jumal ja inimesed on nagu planeedid ja asteroidid, kellel on küll eraldi identiteet ja raskusväli – mida sõltumatum inimene, seda kaalukam planeet –, kuid kes on pärit Päikesest ja saavad kogu oma soojuse ja liikumise suuna temalt. Ja mõtlesin, et tegelikult on ka see kujutlus ebaadekvaatne idee, sest Spinoza järgi oleks selles mudelis Jumal kõik, mis Päikesesüsteemis üldse on. Ja ma mõtlesin ka sellele, kuidas Shakespeare räägib “Antoniuses ja Kleopatras” inimese kaduvatest vormidest, võrreldes neid pilvedega – kas polnud see hoopis parem võrdlus: mõni pilv on vormitum, mõni üsna selgepiiriline ja midagi meenutav, kuid ükskõik kui fantaasiat toitev mõni nende hulgas ka oleks, lahustuvad nad kõik varsti oma algelemendis –, ja kuidas see Spinozast paar põlvkonda varasem inglise kirjanik rajab oma võimsaid kirgi tulvil tragöödiad just ebaadekvaatsete ideede küüsis inimeste kaastundlikule kirjeldamisele, kuidas temal just selliste eba-pädevuste poetiseerimine, nende mingis mõttes troonile seadmine teenib mõistust ja hinge puhastavat eesmärki. Selline oli kirjanduse ja filosoofia erinevus. Ja ma pöörasin pilgu valkjashalle pilvetutsakaid täis taevasse, et vaadata, kas ma näen lohetaolist pilve.

SAMOA BUKETT

ALBERT WENDT

Inglise keelest Kalju Kruusa

Kaks luuletust Kenzaburo Oele

1. Juuksuritoolis

Vanaaegne trooni moodi juuksuritool
vaikse kuuri all ühes Jaapani
mägedevahelises kolkakülas.
Toolil istub viieaastase vaikusega
soomustatud mees.

Ühel päeval tuleb püha kuuri alla
ta kümneaastane poeg
ja küsib troonil liikumatu
isa käest: Mis sa
selle tooli peal teed?

Mees pöörab toolil selja,
isegi ta lemmiklaps ei saa
teda vaikuse vannet murdma.
Aasta pärast poob ta end üles.
Ta surnukeha on emakojaga küsimärk.

Pojast sai aga kuulus kirjanik,
kes arvab, et isa protesti
mõttest aru saamiseks
tuleb tal peagi ise juuksuritoolile istuda.

Ninniku "Samoa vihikust" (nr 4, 2002), <http://www.eki.ee/ninniku/>

2. Oe, Sina

Samoa keeli tähendab su nimi "Sina".
Kui sulle seda ütlen, itsitad
ja vastad: "Pole ime, et olen
end alati võõrandunud inimeseks
pidanud – ei ole kunagi
"mina", vaid alati "sina".

Sünnipäevaunenägu Jennyle

Ma nägin täna öösel unes, et lipsasin
tasakesi oma nahast välja (ainsagi
verepiisata) ja jätsin selle korratult
tühja turu kiiskavale marmorpõrandale
vedelema (kuulsin
kasuahneid kaupmehi
relvadega äritsemas)
puudeta maal, kus elan-
nikud suitsetasid hašši,
mälusid veripunast mullinätsu
ja hoidsid oma hambutuid lapsi
teemantnuppudega rihma otsas

Sa tulid (nagu enesekindel hoovuse-
laine) lehvivas mustas kleidis,
panid mu naha ilusti lappesse (kärbseid
polnud ollagi) ja saatsid ta postiga
kilekoti sees puhastusesse,
kirjamargiga OLGU JÄÄV MEILE LÕUNANABA

"See maksab neli šillingit ja kuus penni!"
ütlesid sa meie lapsepõlve-
väeringus ja siis ma ärkasingi
ja avastasin, et olen endiselt oma naha

püünises ja et sina oled oma tänahommikuse
ravipaela ümber pea keeranud nagu
säravõlistest laumaile-lehtedest pärja

Mul oli meeles, et sul on täna sünnipäev
Kingin sulle selle luuletuse.

Poja

Poja, tule ja ehitame oma südamesse
heade unede maja
ja raiume läbi leegipuude
temani heleda teeraja,
mis on ravivad samuti nagu su ema naeratus.
Ja kui ma suren, siis võid sa jalutada
sama rada pidi majani
ja leida mind oma laua taga
istumas ja kirjutamas
seda luuletust.

Täna puhub tuul
Nukulau saare poolt ja lõhnab
ägedate metsatulekahjude järele
ja tundub mu nahal
kuiva tuha moodi.

Jumala tee keskealistele

“Mida oled sa teinud oma hinge
päästmiseks?” küsib tädi,
kui ma haiglavoodis laman.
“Vaata oma elu peale: kui elu tähendab
kogu Jumalani viiva tee
läbikihutamist, siis sa oled liiga kiiresti sõitnud.

Surmahirm tähendab teadmist,
et Jumala tee kunagi lõppeb!”
(Et veritsev haavand sööb mu sisikonna.)

Küll ma juba mäletan oma noorusaja kangelasi:
Hiina müüriaga end ümbritsedes
metslaste horde tõrjunud Maod,
oma ülepaisutatud kiidukõnede käes lämbunud Nkrumah't,
riigi poolt kinnimakstud hoorade lõpu-
tute reite vahel lämmatatud Sukarnot,
klaasist vaatekastis
plastikmadonna moodi Ho Chi Minhi,
Bolivias oma sõjakavaluse hüljanud,
intriigidega kägistatud Chéd,
happele ja Kristusele müüdnud Bob Dylanit,
end segi kamminud ja koolnud Elvist.

Ma olen jäänud valvama oma varajast keskiga
ja muretsevat tädi, kes üritab mulle müüa
teist korda lapsepõlvekangelast Jeesus Kristust!
(Ma ei taha Jumala teel verest
tühjaks joosta.)

Su mõistatuslikkus

Reinale

Sul on üll su mõistatuslikkus
Sa libised uduna üle sõnade,
mis kirjeldavad vett
Paned maha märke
Leiad end
Maungawhau õlul kevadeks saava talve
ja öövalguse silpides

Kõik on
Kõik on maa, millest toituvad atuvad
Kõik on maa, mis valati Ruaumoko kõhus
ja pulbitses-purskas välja et tunda
Tane eluõhulist suudlust

Su esivanemad jätsid sulle oma varjud,
et oleks kuhu sisse kasvada
Nad õngitsesid saari ja nägemusi
ja looded uhtusid seejärel tagasi Tühjusesse

Nad kasutasid luu- ja sulekujundeid
Tundsid ennete tähestikku
ja oskasid salakirjas väljendada
kunagi valu kõnet mõistnud vaikusi
Nad panid oma surnute suhu
valgeid kivikesi ja saatsid nad avamerele,
tuleva silmadesse

Sul on üll su mõistatuslikkus,
mis keele leiab annis,
mis on vesi
mis on maa
mis on kõik

Ta'ū mäestik

Mäed ei oleks
mäed orgudeta kuristiketa
ja merepinnata kust nad tõusevad
Nad on
nägemise kõrgussetõus mida toestavad kivi
maa ja taevas
Muud ei saa

nad olla (ja nad teavad seda)
Nad on
maa silmad mis vaatavad välja
vaatavad sisse mõlgutavad tuleviku üle
silmapiiril ja sügaval
võrkkestapöörises

Need mäed Ta'ū mäed on
käsist-jalust vereringest seotud
ja elavad üksteise mõtetes

Nad surisevad
nagu vurrkannid või Maui alailma
krutskeid täis pea ilusatel hommikutel
kui udu hajub ja silmapiirid avanevad
olemasoleva aimdusele

Nad kiuksuvad-praksuvad
päeva käes kuivades nagu vanad aoapuud
ja jõgi sukeldub
otsima oma juuri ja
paksud tuvid näkitsevad kogu päeva
musti magusaid moso'oimarju ja
jahedates kaljulompides loputavad atuvad maha
öise seksi lepatanud leha ja lõhnastavad
laumaile-lehtedega oma sassis-sõlmes juukseid ja
kalli elu eest puud ja ronitaimed klammerduvad
järsu nõlva ja kalju külge ja õhk
on paks pikkadest surmasõnumitest
langemise ajal

Nad sosistavad õhtuti koos
ainult kõneldes nad kuulevad
kui pimedus muudab kõik keeled
lihtsalt üheks keele kujukse ja
maias lendkoer jahib

küpsepapaya-kuud ja
naljakad aitud kiljuvad kosekohinas

Nende uni on kõige parem
tormiöödel kui nad ei kuule
üksteise unesrääkimist
ja tuul mudib hellitavi käsi
nende valutavat selgroogu

See mäestik Ta'ū mäestik on
kõrgemal kõrkide inimeste vägivallast
Nad sobivad praegu täpselt mu silmadega-südamega
nagu rahulik jõgi mõnusasti
oma voolusängi peopesasse
Ma olen pärit nende kõrgussetõusust
olen nende unest
ja nemad minu omast

See mäestik Ta'ū mäestik

MOMOE MALIETOA VON REICHE

Inglise keelest Kalju Kruusa

Salaloode Solaua

Naine tunneb
Solaua udus lehmasõnniku
haisu, kus kummipuu otsas
rippuv
süda tal
räägib saksa omavolist
ja hiina palgatööst.

Naine ihaldab nii tervenisti
sealset maamulda,
kuna mees näitas talle enda teadmata
üht ilusat alasti sürreaalset
pilti võigaste kõntide
ja muistsete banyanipuudega,
lendkoerte ja valge ingveriga.

Piibliloo-õpetaja

Luges muudkui
piiblilõike
patust ja abielurikkumisest.
Ma teadsin, et ta pidas silmas
meid, klassi
noori neiusid.
Nihelesin kõval
pingil ja vaatasin
seinal olevat vana
kella. Kibeledes juba tõusma
ja lahkuma,
kuulsin tänavalt
noormeeste vilistamist
ja tüdrukute naeru.
Ma teadsin, et väljas
pimedas on tema
ja ootab mind
hibiskuseheki juures.

Õpetaja ei jõudnud aamengi
öelda, kui olin juba poolel
teel betoontrepist alla
ja tormasin
jooksujalu sinna, kus

ta ootama pidi,
kuid leidsin eest tühja heki
ja teised kallistavad armastajad.

Mu külaline

Sa lehvid oma ilusate
riietega otse mu nina all,
su lõhnaõli rikub
lõunasöögi, mida oma mehele valmistan.
Mu lapsed vaatavad pealt, kui
sa oma valeripsmeid plõksutad
ja mu maja
peremehele naerata,
kolmekümneaastane võrgutaja.
Sa sead oma sõnu
erilise rõhuga ja keerad oma
nina valgesse, nii et
su pudeliludus mõjule pääseb.
Sa sätid oma punased sõrmeotsad
laualinalle
ja vaatad pikalt mu meest.

Ma tundun endale neetud tuhkatriinuna
oma räbalates lühikestes pükstes
ja rebenenud särgis. Mu juuksed lehkavad
küüslaugupoe järele ja küüned
on puha katkised.
Vaatan mehe poole ja see
tõbras istub ettepoole kaldus, innukalt
rammetu kogu su naiselikkuse sees.

Lõuna on koerasita maitsega.

Jumala moodi

Mu poja Mike'i
meelest on Jumal
näoga pilve moodi.
Kõik ongi korras, kuni
mõtet ei moonuta
hammastest kaelakeed,
afrosoeng,
ja läbi nina torgatud luu.
Naljakas küll, aga osa
usulahke nii Teda näebki,
ja nood on Ta suhu
lisanud isegi
kuldhambad

Taufusi tänava jääostjad

Sa näitad oma ilu
nii kui kärn kärbestele.
Su ogaline meelelisus
valgub igale poole Taufusi
tänaval nii kui mudased
kalu toitvad rennid.
Kõik mehed krabavad kubemest,
kui sa mööda õõtsud,
naised imevad kadetseva
irvega põsed lohku.
Prussakad naeravad, kuna
neile on ju paista su
püksikute värvitoon.

Vailima õlu

Ta upitas end Matai klubi
aknale,
Vailima pudel pihus,
ja lehvitas all paistvatele
neidudele. Ta öögatus täitis
laupäevahommiku
eelmise õhtu õlle lehaga.
Iivelduseni suurustlenud,
kui palju naisi
ta pannud on, iivelduseni
suurustlenud, kes ta ise on –
sedapuhku püüdis ta näidata,
kuis oli kohtunud oma naisega.
Pea käte vahel,
maseeris ta kõik oma mured
tagataskusse,
komberdas trepist alla, kusi
rentslisse –
ja tuikus koju, kahel
vasemal jalal.

Miski on tulekul

Kesse vahib ööd
kõutsi silmadega
pimedas passides
palja küüsi –
Kesse nuhutab tuult
nagu näljas maile
varjus varitsedes
keel ripakil –
Kesse suleb värava
vargalike kätega

ja jaluga mis vaevu
puudutavad maad?

Miski on tulekul
Ma ei tea mis...

Royal Samoa Country Club

Söandasin ühel päeval mängida seal
ilusate laugjate välude ja
pehmelt lainetavate nõlvade vahel.
Puud olid varjukad
hilispealelõunapäikeses
ja meri sulandus
sirava-sinava taevaga,
nii et eristusid ainult kauge kari
valged vahulained.
Viienda augu juures paistsid
Utumapu kohal ahelikuna
laiuvad mäed
punakas-lillakad.
Seitsmenda kõrval
kasvas punaseid lilli ja ma
kaevasin paar auku
kaheteistkümnenda juurde.
Ja sain peaaegu lüüa ühelt jaapanlaselt
viieteistkümnenda juures.
Õhtul vaatasin rōdult,
kuis tõusid jõevool
ja täiskuu,
üheksateistkümnenda juures,
kui tühjendasin kannu
hädavajaliku Vailimaga.

Käesoleva samoa kimbukese luuletused on tõlgitud inglise keelest, milles antud tekstid ka algupäraselt kirjutatud on, kuigi kumbki luuletaja loomulikult valdab ka samoa keelt ja pruugib seda igapäevaelus. Praegu on samoa keel kõigi samoalaste poolt kõneldav, koolis õpetatav, ajakirjanduses, raadios, teles, netis kasutatav, üks kahest Samoa riigikeelest. Inglise keel on teine, kusjuures sugugi kogu elanikkond ei valda seda, kuid seda olulisem on ta terve Vaikse ookeani saartepiirkonna omavahelise suhtluskeelena. Viimane asjaolu on ka suuresti põhjuseks, miks samoalased osalt inglise keeles luuletavad. Nii Albert Wendt kui Momoe Malietoa Von Reiche on osa oma elust veetnud teistel Vaikse ookeani saartel, mis on sealkandis suhteliselt tavaline.

ALBERT WENDT¹ – samoa luuletaja, novelli- ja romaanikirjanik, kriitik, ülikooliõppejõud, ka tõlkija (samoal keelde), avaldanud ingliskeelsed luulekogud “Inside Us the Dead: Poems 1961 to 1974” (Surnud me sees: Luuletusi 1961–1974; 1976), “Shaman of Visions” (Nägemustešamaan; 1984) ja “Photographs” (Päevapilte; 1995). Päris värskelt on talt ilmunud joonistusi ja luuletusi liitev kogu “The Book of the Black Star” (Musta tähe raamat; 2002). Rohkemgi on talt ilmunud proosa-teoseid, põhiliselt romaane: “Sons for the Return Home” (1973), “Flying Fox in a Freedom Tree” (1974), “Pouliuli” (1977), “Leaves of the Banyan Tree” (1979), “The Birth and Death of the Miracle Man” (1986), “Ola” (1991), “Black Rainbow” (1992).

Tähtis on ta tegevus Vaikse ookeani rahvaste sõnaloomingu uuesti elule ärgitajana. Ta on koostanud antoloogiad “Lali” (1980) ja “Nuanua” (1995), mis katavad peaaegu kogu Polüneesia, Melaneesia ja Mikroneesia ala (hõlmamata austraalia, aotearoa ja hawaii’i kirjandusi – nende piirkondade antoloogiad olid juba teoksil) ja sisaldavad algupäraselt inglise keeles kirjutatud (seega piirduvad enamasti endiste Briti asumaaadega ega puuduta praegusi Prantsuse, aga ka USA kolooniaid, kus kultuurielu on ametliku surve all suuresti pärsitud). Järgnevas utoopias “Whetu Moana” (koostatud koos Robert Sullivaniga ja Reina Whaitiriga; 2002) aga hõlmatakse siiski ka maoori ja hawaii’i kirjandust.

Vaikse ookeani saarte sõnaloomingule on iseloomulikud muistest ajast peale suuliselt esitatud luuletused ja lood, muistendid ja müüdid; kirjalikul kujul eriti midagi enne 1960. aastaid ei loodudki, kui mitte arvestada sisserännanute kolonialistlikust ja võõrast vaatevinklist kirjutatud. “Lali” sai laia vastuvõtu osaliseks ja aitas “pasifika” kirjandusel kõva hoo sisse saada. “Nuanua” saatesõnas arvab Wendt, et edaspidi on aeg hakata koostama juba põlisrahvastekeelseid antoloogiaid.

Albert Wendti esikkogus on olulisel kohal iseenda, oma sugupuul, oma rahva määratlemine, oma juurte otsimine, eneseleidmine pärast üle saja aasta pikkust võõra väe poolt alla surutust (kristlikud misjonärid, Saksa ja Inglise koloniaalvõimud). Wendt ei taju vallutatust pelga kaotusena, loobumisena, vaid peaaegu paratamatu arenguna, sest niikuinii ei seisa miski ühesugusena paigal, aina muututakse, võetakse üle, liitatakse ja lagunetakse. Ta enda vanavanaisagi oli saksa asunik ja on sellisena osa ta isiklikust identiteedist (rohkem kui kuuendikus samoalastest on tilgake saksa verd).

¹ Loetakse: uent.

Nii ongi samoalus kui selline kõigi mõjutuste koostoimel alati uuesti tekkiu, oma val-lutajatelt palju üle võtnud, ja nad võitnud samasus. Kuigi Albert Wendt alustas kir-jutamist 1960. aastatel inglise keeles – suuresti nii vajadusest laiema lugejaskonna jä-rele kui ka samoa kirjaliku luuletava puudumise tõttu –, on ta kirjutusviis, rääkimata ainesest, eripäraselt samoalik, palju võlgneb ta lapsepõlves vanaemalt kuulnud lugu-lauludele, mis edastasid rikkalikku samoa pärimust.

Kogus “Nägemustešamaan”, nagu rohkem või vähem kõigis ta kogudes, on teema-de ja kirjutusviiside skaala lai. Oma osa on küllap ka asjaolul, et kogud on ilmunud kümneaastaste ajavahemike tagant, Pasifika piirkonna ajaloos murdelisel ja kiirel ajal. On lihtsa keelega, igapäevaseid elupilte edastavaid tekste; on napimat ja kujundliku-mat mõtteluulet; on poliitiliselt sekkuvat, läbinisti iroonilises laadis, samas mänglevat ja raskestitõlgitavatest kohtadest kubisevat tekstivoolu (stiilis: “Mitterand and his nuclear testicles”); on maailmakultuurile viitavat, intellektuaalsemat ja ka eeskätt samoa enda pärandist ammutavat nägejalikumat luulet.

Eelviimases kogus “Päevapilte” jätkab Albert Wendt üldiselt senist suunda. Alates 1987. aastast töötab ta Aucklandi ülikoolis ingliskeelsete kirjanduste õppejõuna, ja ka perekondlikus elus on oluline muutus, ta elukaaslaseks on saanud maoori. Sealn ka Aotearoa maastike, maoori muistendite ja uskumuste osakaalu suurenemine. Erine-vate Vaikse ookeani põlisrahvaste aines seguneb aina isiklikumal tasandil, nii nagu see algselt alati oli, ainult vahepeal seadsid erinevad koloniaalvõimud piirid. Muidugi ei katke side Samoaga, seda eriti tänu kogule nime andnud tsüklile, kus esitatakse vanu päevapilte ja meenutuspilte autori aiga (suurpere) liikmetest, vanavanematest alates. Kogus leidub ka lennureisil Hiinast koju kirjutatud pikem, teadvusevooluga katsetav tekst “Öine lend”, kus segunevad erinevad ajad, sündmused, keelepruugid, olustikuli-ne ja oluline. “Öine lend” on raamatus ses mõttes erandlik, et tas on teadvustatult rohkesti rabadust ja närvilisust; muidu on aga luulekogu toon leebe, rahulik ja setti-nud. Suure osa hõlmab katke värsistatud romaanist “Vela seiklused”, mis põhineb va-nadel pärimustel ja loojutustamisel. Käesolevas valikus esitatud “Ta’u mäestik” on selle tsükli sissejuhatusesks.

Enamik siinseid luuletusi on tõlgitud “Nägemustešamaanist”, kuna teistes kogu-des on ülekaalus omavahel tihedasti seotud pikemad tsüklid ja seega on suhteliselt keerukam üksikosi eraldi esitada. “Päevapiltidest” pärineb veel “Su mõistatuslikkus”.

Vt Albert Wendti kohta ka: <http://www.vuw.ac.nz/nzbookcouncil/writers/wendt.htm> (lühike bio- ja bibliograafia), <http://www2.auckland.ac.nz/lbr/nzp/nzlit2/wendt.htm> (tööde täielik loetelu), <http://abc.net.au/arts/ocean/pom.htm> (luuletsükkel “Inside Us the Dead”), <http://www.emory.edu/ENGLISH/Babri/Wendt.html>, http://www.u-bourgogne.fr/ITL/echo_w1.htm, http://www.u-bourgogne.fr/ITL/echo_w2.htm, <http://social.chass.ncsu.edu/jouvert/v2i2/ELLIS.HTM>

MOMOE MALIETOA VON REICHE² – *samoalane luuletaja, lastekirjanik (ainult põlisrahvaste keeltes), kunstnik, galeriioomanik, avaldanud muuhulgas ka ingliskeelsed luulekogud “Solaua, a secret embryo” (Salaloode Solaua; 1979), “Paa Alimago on wet days” (Vihmadeaegne Paa Alimago; 1979), “Alaoa, above the gully of your childhood” (Alaoa, su lapsea oru kohal; 1986) ja koondkogu “Tai, heart of a tree” (Tai, puu süda; 1988).*

Et Momoe Malietoa Von Reiche on vaheldumisi elanud Samoal ja Aotearoal, õpinud ja õpetanud kujutatavat kunsti, on üheksa lapse ema, seda kõike võiks tegelikult luuletuste põhjal aimata ta elulugu teadmatagi. Nagu sedagi, et ta pärineb kõrgeast soost, kuid seda ilmselt mikski ei pea, vaid tunneb tülgastust igasuguse tseremoonitsemise suhtes. Luuletused püsivad kindlalt konkreetsetes, tajutavas ja tuntavas, taustaks on enamasti Samoa maastikud ja sageli mainitakse paiku nimepidi. Märgataval kohal on värvi-, lõhna-, puudutuse- ja temperatuuriaistingud. Kodupaigavahetused tekitavad mälestusi ja igatsust. Palju on luuletusi oma lastest ja lastele pühendatud, olulisel kohal on inimeste- ja kitsamalt sugupooltevahelised suhted. Luuletused on lihtsas keeles lihtsatest argielulistest piasiasjust. Ta luulekogud on ilmunud küllalt lühikese aja jooksul, seepärast on neis ka kirjutusviis suuresti sarnane. Uuemal ajal uusi ingliskeelseid raamatuid avaldanud ei ole.

Käesoleva tõlkevalimiku luuletustest pärinevad kolm esimest “Solauast”, kaks järgmist “Paa Alimagost” ja kaks viimast “Alaoast”.

Nagu kogu Vaikse ookeani piirkonna kirjanikud, on ka Albert Wendt ja Momoe Malietoa Von Reiche täiendanud ingliskeelset teksti põliskeelte, antud juhul siis samoal sõnadega. Tõlke vastavuse huvides jätsin nad tekstis eestindamata ja annan alljärgnevalt neile lüheldase seletuse, nagu ka pärisnimedele. Atua on sõna jumalate nimetamiseks, aitu tähendab vaim ja hingi. Moso’oi on suurepoolsete kollakate-roosakate õitega lõhnapiu, tuntum vahest tagalogikeelse nimega ylang-ylang (Cananga odorata); ka laumaile on puu, ta tumerohelisi healõhnalisi lehti kasutatakse laialdaselt pärgade tegemiseks, taime tuntumat ega teaduslikku nime ei oska kahjuks pakuda. Maile tähendab koera. Aoa on samoal keeli kohalik viigipuu, sama, mis inglise banyan (Ficus prolixa). Luuletustes esineb mõlemal kujul, kusjuures erandina otustasin jätta tõlkimata ka ingliskeelse banyan’i, kuna rohkesti Vaikse ookeani saartel esinev ja sageli ka samoal kirjanike tekstides mainitav puu sellest tuttavamast viigipuust nii botaaniliselt kui kultuuriliselt tähenduselt erineb. Papaia (Carica papaya) ei ole samuti samoakeelne ega vaja eesti keeles kodunenuna seletust; nagu luuletusest näha, nahkhiire sugulased lendkoerad (Pteropus) söövad papaiaivilju. Nukulau on saareke Fijis koosseisus, pealinna Suva ranniku lähedal; Albert Wendi luuletus “Poja”, nagu paljud muudki “Nägemustešamaanis”, on kirjutatud ajal, mil luuletaja töötas Suvas asuvas Lõuna-Pasifika ülikoolis. Luuletuses “Su mõistatuslikkus” esinev Maungawhau mägi asub Aotearoal Aucklandi linnas. Ruuumoko on maavärvinate ja tulemägede jumal maooridel, taevaisa Ranginui ja maaema Papatuanuku noorim ja

²Momoe on pikema eesnime tavaline lühendkuju, Malietoa on neiupevenimi, Von Reiche on abielunaisenimi, loetakse: von raiki.

lemmikuim poeg, kel ei olnud sündimiseks ruumi. Kuna ta vanemad taevas ja maa teineteist nii armastasid ja nii tugevalt kallistasid, ei olnud nende vahel vaba ruumi ja vennad pidid elama täielikus pimeduses ja kitsuses. Kui vanemad vennad olid salaja otsustanud, et muu ei aita, kui peab vanemad eraldama, ja see väevõimuga sündiski, siis olid vanemad lahutamisele lohutamatuks kurvad, nende nutust siindisid vihmad ja jõed-mered. Ruuumoko vihastas seepeale vendade teo üle, nii et ema kõhust muda ja tuld purskas, sünnitades mäed ja saared. Kuigi ema suutis Ruuumoko viimaks oma kaisus rahulikult unele laulda, ärkab ta aina uuesti, nii et paneb ema kõvasti rappuma. Tane, samuti taevaisa ja maaema poegi, on metsade jumal, kes pärast ema-isa lahutamist ja tühjas ruumis taimede loomist, et maailma ilu ei oleks niisama, valmistab maaema küljest ja eeskujul ka esimese inimese, naise nimega Hineahuone, ja laenates vennalt, tuulejumal Tawhirilt hingeõhku, puhus talle elu sisse. Wendti-valiku lõpuluuletuse Ta'ū mäestiku all on mõeldud samanimelist kalju-saart Samoa saarestiku USA poolt hõivatud idaosas. Loodus on seal võimas ja maaliline, kaljusein kerkib tuhande meetri kõrgusele. Pärimustes on see püha koht, kõigi poliüneeslaste esivanemate põlvnemispaik. Maui on põlisrahvaste ühistes uskumustes (hawai'ilastest maorideni) vembumehe, trikitaja kuju, kes muuseas olnud ka taeva maast lahti kangutaja. (Kuigi väidetakse ka, et seda tegi Tane, metsa kasvama pannes. Aga kõrgemale kangutamise vajadus võiski korduda, sestap võib ka kangutajaid rohkem olla.) Ka Momoe Malietoa Von Reiche on vahepealse elu elanud Aotearoal (ja praeguseks kodusaares naasnud), kuid tehtud valiku luuletustes kajastub vaid Samoa: Taufusi on linnaosa ja tänav Samoa pealinnas Apias; Vailima on kohanimi Apia lähedal, ühtlasi õlletehase ja õllemargi nimi; Solaua ja Utumapu on sealsed maakohad.

Kalju Kruusa

HANIF KUREISHI

MINU FANAATIKUST POEG

Inglise keelest tõlkinud Ainiki Väljataga

Isa hakkas salamahti poja toas käima. Ta istus seal tundide kaupa, tõustes ainult selleks, et leida mingeid niidiotsi. Talle tundus kahtlane Ali süvenev korraarmastus. Tuba, kus tavaliselt olid segapuntras koos riided, raamatud, kriketikurikad ja videomängud, muutus järjest kasitumaks ja sinna sügenes kord; varem valitsenud segaduse keskele tekkis vaba põrandapinda.

Esialgu oli Parvez rahul, et poeg oli puberteedia hoiakutest välja kasvamas. Ent siis ühel päeval avastas ta prügikasti kõrvalt räbaldunud kilekoti, kus peale vanade mänguasjade oli ka arvutikettaid, videokassette, uusi raamatuid ja kõigest paar kuud tagasi ostetud moodsaid riideid. Samuti oli Ali ilma mingi seletuseta lõpetanud suhted oma inglise sõbrannaga, keda varem oli tihti nende pool nähtud. Ja tema vanad sõbrad ei helistanud enam.

Parvez ei saanud ise ka aru, miks ta ei suutnud Ali endaga tolle isäraliku käitumise teemal juttu teha. Ta mõistis, et on hakanud pisut kartma poega, kes oma vaikimiste vahel oli muutunud teravkeelseks. Kui Parvez siiski ükskord küsis: "Miks sa enam kitarri ei mängi?", vastas poeg moka otsast salapäraselt, kuid otsustavalt: "On tähtsamatki teha."

Ent Parvezile tundus poja imelik käitumine ülekohtune. Talle oli hästi teada, milliste ahvatluste küüsi paljude teiste pojad olid Inglismaal langenud. Ta oli ainult Ali pärast kella vaatamata tööd rabanud ja kulutanud suuri summasid Ali raamatupidamisõpingutele. Ta oli Alile ostnud häid ülikondi, kõik vajalikud raamatud ja arvuti. Ja nüüd viskas poiss oma asjad minema! Televiisor, videomakk ja stereo läksid

"My Son the Fanatic", rmt A. S. Bryatt & Alan Hollinghurst, New Writing 4. London, 1995.

sama teed kui kitarr. Üsna pea oli tuba täitsa lage. Seintel, kus kunagi olid rippunud Ali pildid, haigutasid trööstitud laigud.

Parvez ei saanud und; üha sagedamini pöördus ta viskipudeli poole, isegi tööol. Talle sai selgeks, et asja peab arutama mõne mõistva inimesega.

Parvez oli olnud kaksikümmend aastat taksojuht. Kümmeaastat oli ta töötanud samas firmas. Seal olid pea pooled juhid pärit Punjabist nagu ta isegi. Nad eelistasid töötada öösiti, kui liiklus on hõredam ja tasu suurem. Nad magasid päeval ja hoidsid oma naistest eemale. Dispetšerikeskuses elasid nad nagu mingid poisikesed, mängisid kaarte, viskasid üksteisele vimkat, rääkisid roppe lugusid, sõid kohalike *balti* kohtade kiirtoitu ning arutasid poliitika ja omaenese probleemide üle.

Ent Ali küsimust ei suutnud Parvez sõpradega arutada. Tal oli liiga piinlik. Ja hirm, et nad hakkavad poisi vale pöörde pärast süüdistama teda, nagu ta ise oli süüdistanud teisi isasid, kui nende pojad hakkasid valede tüdrukutega ringi ajama, koolist poppi tegema ja liitusid jõukudega.

Aastaid oli Parvez teiste meeste ees uhkustanud Aliga, kes paistis silma kriketis, ujumises ja jalgpallis ning oli hoolas õpilane, saades kõikides ainetes puha parimaid hindesid. Kas oli tõesti liiga palju tahta, et Ali leiaks hea töökoha, abielluks õige tüdrukuga ja looks perekonna? Läinuks kõik nii, olnuks Parvez õnnelik. Täitunuks tema unistus Inglismaal kenasti järjele jõuda. Aga mida oli ta nüüd valesti teinud?

Ühel ööl, kui Parvez istus kahe parima sõbra seltsis dispetšeritola polsterdatud toolidel ja vaatas mingit Silvester Stallone'i filmi, võttis ta teema üles.

“Ma lihtsalt ei saa sellest aru!” pahvatas ta. “Ta viskab toast kõik asjad välja. Ja ma ei saa temaga enam jutu peale. Varem me polnud nagu isa ja poeg, vaid nagu vennad! Kuhu ta on kadunud? Miks ta mind piinab?” ja Parvez peitis näo kättesse.

Tema jutuvalangu peale vangutasid mehed pead ja vahetasid teadvaid pilke.

“Öelge, mis toimub?” nõudis Parvez.

Vastus oli peaaegu võidurõõmus. Nad olid juba isegi aru saanud, et

midagi on viltu. Nüüd on asi klaar: Ali kasutas uimasteid ja müüs oma asju, et nende eest maksta. Sellepärast tema magamistuba tühjeneski.

“Mis ma nüüd siis tegema pean?”

Parvezi sõbrad soovitasid tal Alil pidevalt silm peal hoida ning teda kohelda täie rangusega, kuni ta pole peast täitsa segi läinud, üledoo- si võtnud ega kedagi maha tapnud.

Parvez vaarus välja varahommikuse õhu kätte õudse äratundmise- ga, et neil on õigus – tema poeg on narkomõrtsukas!

Kergendustundega nägi ta oma autos istumas Bettinat.

Tavaliselt olid viimased öised kliendid kohalikud “autoriteedid” või lõbunaised. Taksojuhid tundsid neid hästi ja sõidutasid tihti kundede juurde. Kui tüdrukud olid oma töö lõpetanud, viisid taksomehed nad koju, kuid vahel löid nad kampa meeste joomingul taksokeskuses. Ja juhtus sedagi, et taksojuhid läksid tüdrukute poole. “Sõit sõidu vastu”, öeldi selle kohta.

Bettina oli Parvezi tundnud kolm aastat. Ta elas linnast väljas ja pikkade kojusõitude ajal, kui ta ei istunud tagaistmel, vaid juhi kõrval, oli Parvez talle jutustanud oma elust ja lootustest, ning naine jälle enda omadest. Nad kohtusid peaaegu igal öösel.

Parvez võis Bettinale rääkida asjadest, millest poleks kunagi saanud rääkida oma naisega. Bettina omakorda andis ülevaate enda öistest tegemistest. Parvezile meeldis kuulda, kus ja kellega too oli olnud. Ükskord oli ta naise päästnud vägivaldse kliendi käest ja sellest alates olid nad teineteisest hoolima hakanud.

Kuigi Bettina polnud kunagi Alit kohanud, oli ta poisi kohta kuul- nud lõputuid lugusid. Tol ööl, kui Parvez oli talle rääkinud kahtlusest, et Ali on uimastite peal, ei mõistnud naine Parvezi suureks kergendu- seks hukka ei teda ega poissi, vaid ütles: “See on ju silmadest näha.” Need võivat olla verd täis valgunud, pupillid suurenenud; Ali võib tunduda väsinud. Tal võib olla higistamishoogusid ja äkilisi mee- leolumuutusi. “Okei?”

Parvez asus tänumeeles valvama. Nüüd, kus ta teadis, milles häda võib olla, tundis ta ennast hulga paremini. Ja ta oletas, et kindlasti ei saa asjad olla veel liiga kaugele läinud.

Ta jälgis poisi iga suutäit. Ta sättis ennast igal võimalusel poja kõr- vale istuma ja vaatas talle silma. Kui sai, võttis ta poisil käest kinni ja

kontrollis kehasoojust. Kui poissi kodus polnud, asus Parvez tegutsema, vaatas vaiba alla, Ali sahtlitesse ja tühja riidekapi taha – nuusutas, uuris ja puuris. Ta teadis, mida otsida: Bettina oli talle ette joonistanud kapsleid, süstlaid, tablette, pulbreid ja kamakaid.

Öösiti ootas Bettina uudiseid tähelepanekute kohta. Mõnepäevase lakkamatu jälgimise tulemusena võis Parvez ette kanda, et kuigi poiss enam ei sporti ei tee, paistab ta olevat täie tervise juures. Tema silmad on selged. Ja ta ei püüa süüdlaslikult isa pilku vältida, nagu Parvez oli eeldanud. Õigupoolest tundus poiss palju ärksam ja enesekindlam kui tavaliselt: ta on sünge, kuid valvas. Isa pilgule ei vastanud ta mitte enam kriitilise, vaid lausa hukkamõistva pilguga, nii et Parvezile tundus, nagu oleks valel teel tema ise ja mitte poiss.

“Ja väliselt pole rohkem midagi muutunud?” küsis Bettina.

“Ei!” Parvez mõtles hetke. “Aga ta kasvatab habet.”

Ühel ööl, pärast Bettinaga öökohvikus istumist, jõudis Parvez koju eriti hilja. Nad olid vastumeelselt loobunud oma narkoteooriast, sest Parvez polnud Ali toast leidnud midagi uimastitega sarnanevat. Liiasi ei olnud Ali oma asju maha müünud. Ta viskas need lihtsalt minema, andis ära või annetas heategevatele poodidele.

Esikus seistes kuulis Parvez, kuidas poja äratuskell heliseb. Ta rutatas oma magamistuppa. Naine oli alles üleval ja õmbles voodis. Parvez käskis tal istuda ja vait olla, kuigi naine polnud ei üles tõusnud ega sõnagi öelnud. Ta vaatas imestusega, kuidas mees uksepraost vahelt poega jälgis.

Poiss suundus vannituppa ennast pesema. Kui ta oma tuppa tagasi pöördus, kargas Parvez üle esiku ja surus kõrva vastu Ali ust. Toast kostis pominat. Parvez oli hämmeldunud, kuid tundis kergendust.

Juhtlõng oli käes ja Parvez jätkas jälgimist. Poiss palvetas. Polnud mingit kahtlust, et kodus olles palvetas ta viis korda päevas.

Parvez oli üles kasvanud Lahore'is, kus kõikidele poistele õpetati koraani. Selleks et ta õppimise ajal magama ei jääks, oli *maulvi* sidunud nõõri ühe otsa lakke ja teise Parvezi juustesse, nii et kui poisi pea ettepoole nõksatas, võpatas ta otsemaid ärkvele. Pärast sellist alandust hoidis Parvez igasugustest usuasjadest kõrvale. Ja ega teisedki taksojuhgid temast ses suhtes erinenud. Õigupoolest heitsid nad pidevalt nalja kohalike mullade üle, kes kõndisid ringi oma mütside ja habeme-

tega, arvates, et võivad teistele inimestele elamist õpetada, endal silmad vilamas oma hoolealuste poiste ja tüdrukute peale.

Parvez jutustas oma avastusest Bettinale. Ta rääkis sellest ka töökaaslastele. Ennemalt nii uudishimulikud sõbrad jäid nüüd imelikult vaikseks. Nad ei saanud ju poissi tema pühendumuse pärast hukka mõista.

Parvez otsustas ennast õhtul vabaks võtta ja poisiga välja minna, et asjad selgeks rääkida. Ta tahtis kuulda, kuidas poisil koolis läheb; ta tahtis talle jutustada nende perekonnast Pakistanis. Aga üle kõige ihkas ta mõista, kuidas oli Ali avastanud selle “vaimse dimensiooni”, nagu Bettina seda nimetas.

Parvezi üllatuseks keeldus poiss temaga kaasa tulemast. Ta väitis, et tal on kohtumine. Parvez pidi rõhutama, et ükski kohtumine ei saa olla tähtsam kui isa ja poja oma.

Järgmisel päeval sõitis Parvez otsejoones tänavanurgale, kus seisis vihma käes Bettina, jalas kõrgete kontsadega kingad, seljas lühike seelik ja pikk vihmamantel, mille hõlmu ta autode möödudes lootusrikkalt avas.

“Roni sisse, roni sisse!” ütles Parvez.

Nad sõitsid linnast välja üle nõmmede ja jätsid auto seisma kohas, kus parematel päevadel ei seganud vaadet müilide kaupa miski peale hirvede ja hobuste; seal olid nad varem mõnikord seljatoele nõjatanud, silmad poolkinni, ja öelnud: “Nii see elu on.” Seekord aga Parvez lausa värises. Bettina võttis tal ümbert kinni.

“Mis juhtus?”

“Ma sain oma elu kõige jubedama kogemuse.”

Sellal kui Bettina tema pead silitas, rääkis Parvez, et eelmisel õhtul, kui nad pojaga olid menüüd uurinud, toonud tuttav kelner talle tema tavalise viski veega. Parvez oli nii närvis, et oli oma küsimuse lausa ette valmistanud. Ta kavatses küsida, kas poeg muretseb oma eelseisvate eksamite pärast. Aga enne laskis ta lipsu pisut lõdvemale, murdis tüki india leiba ja võttis suure sõõmu.

Enne kui Parvez jõudis midagi öelda, krimpsutas Ali nägu.

“Kas sa ei tea, et alkoholi juua pole õige?” ütles ta.

“Ta rääkis minuga väga karmilt,” kõneles Parvez Bettinale. “Ma

oleksin poisile tema ülbuse pärast peaaegu kallale läinud, aga suutsin ennast valitseda.”

Parvez oli rahulikult seletanud, et oli aastaid töötanud üle kümne tunni päevas, lubanud endale vähe lõbustusi ja hobisid ning mitte korragi puhkust. Ei olnud ju mingi kuritegu võtta üks naps, kui ta seda tahtis?

“Aga see on keelatud,” ütles poiss.

Parvez kehtitas õlgu. “Ma tean.”

“Nagu ka õnnemängud, onju?”

“Jah. Aga me oleme kõigest inimesed?”

Iga kord, kui Parvez lonksu võttis, väristas poiss ennast või tegi vingus nägu. Seda kiiremini Parvez jõi. Kelner, kes tahtis vanale sõbrale heameelt teha, tõi järgmise klaasitäie. Parvez teadis, et jääb purju, aga ei suutnud ennast tagasi hoida. Ali vaatas teda jubeda pilguga, täis jälestust ja hukkamõistu. Just nagu vihkaks ta oma isa.

Poole söömaaja peal läks Parvezi tuju täitsa nulli ja ta virutas taldriku põrandale. Ta oleks tahtnud lina laualt rebida, aga kelner ja teised külastajad jõllitasid teda. Sellegipoolest ei kavatsenud ta kannatada, et tema oma poeg tuleb talle seletama, mis on õige ja mis vale. Ta teadis, et ta pole halb inimene. Tal on südametunnistus. Leidus küll mõningaid asju, mille pärast ta häbenes, aga üldiselt oli ta elanud korralikku elu.

“Kus mul see aeg on olnud pattu teha?” küsis ta Alilt.

Madala monotoonse häälega seletas poiss, et tegelikult polnud Parvez oma elu hästi elanud. Ta oli rikkunud lugematuid Koraani reegleid.

“Nagu näiteks?” nõudis Parvez.

Ali ei mõelnud pikalt. Nagu ta oleks seda hetke oodanudki, küsis ta isalt, kas talle mitte ei maitse sealihapirukad?

“Nojah,” Parvez ei saanud eitada, et ta armastas praetud leivaviilude vahele pakitud krõbedat peekonit seente ja sinepiga. Ja ausalt öeldes sõi ta seda igal hommikul.

Seejärel tuletas Ali talle meelde, et ta oli käskinud oma naisel valmistada sealihast vorstikesi, öeldes: “Sa pole enam külas. See siin on Inglismaa. Me peame kohanema.”

Parvez läks sellisest rünnakust nii vihaseks ja segadusse, et tellis veel

ühe napsi.

“Probleem on selles,” ütles poiss. Ta küünitas ennast üle laua. Esimest korda sel õhtul oli ta silmis sära. “Sa oled Lääne tsivilisatsioonist liialt läbi imbunud.”

Parvez krooksatas; talle tundus, et ta hakkab lämbuma. “Läbi imbunud!” ütles ta. “Aga me ju elame siin!”

“Lääne materialistid vihkavad meid,” ütles Ali. “Isa, kuidas sa saad armastada midagi, mis sind vihkab?”

“Ja mida siis sinu arust tegema peaks?” küsis Parvez hädiselt.

Ali ei mõelnud pikalt. Ta pöördus isa poole soravalt, nagu oleks Parvez mingi käratsev rahvasumm, keda tuleb rahustada ja veenda. Maailmas võidavad islami seadused; uskmataute nahk kõrbeeb seljast ikka ja jälle; juudid ja kristlased lüüakse puruks. Lääs on mülgas täis silmakirjatsejaid, abielurikkujaid, homoseksuaale, narkareid ja prostituute.

Samal ajal kui Ali rääkis, vaatas Parvez aknast välja, nagu kontrolides, kas nad on ikka veel Londonis.

“Minu rahva mõõt on täis. Kui tagakiusamine ei lõpe, tuleb *jihad*. Ma olen koos miljonite teistega rõõmsalt valmis püha ürituse eest oma elu andma.”

“Aga miks, miks?” ütles Parvez.

“Meile tasutakse Paradiisis.”

“Paradiisis?”

Viimaks, kui Parvezi silmad pisaraid täis valgusid, nõudis poiss tungivalt, et ta oma elukombeid parandaks.

“Kuidas see peaks käima?” küsis Parvez.

“Palveta,” käis Ali peale. “Palveta koos minuga.”

Parvez maksis arve ja juhatas poja väljapääsu poole nii kiiresti, kui sai. Talle aitas.

Ali hääl kõlas, nagu räägiks keegi teine tema suu läbi.

Koduteel istus poiss tagaistmel nagu mõni klient. “Mis sind selliseks on teinud?” küsis Parvez, kartes, et mingil moel on ta ise selles kõiges süüdi. “Kas sind on mõjutanud mingi konkreetne juhtum?”

“Elamine sellel maal.”

“Aga mina armastan Inglismaad,” ütles Parvez, jälgides oma poega tahavaatepeeglist. “Siin võib peaagu kõike teha.”

“Selles asi ongi,” vastas Ali.

Esimest korda aastate jooksul läks Parvezil pilt eest ära. Ta sõitis külgepidi vastu veoautot, rebides ära oma külgepeegli. Vedas, et politsei neid kinni ei pidanud: Parvez oleks ilma jäänud nii juhiloast kui töökohast.

Kodu juures autost väljudes Parvez komistas ja kukkus tänavale; ta käed läksid marraskile ja püksid katki. Kuidagiviisi õnnestus tal ennast püsti vinnata. Poiss ei pakkunud isegi kätt abiks.

Parvez rääkis Bettinale, et ta oleks valmis palvetama, kui see on poisi soov – kui ainult kaoks see halastamatu pilk tema silmist. “Aga ma ei saa leppida sellega,” ütles ta, “et mu oma poeg mulle seletab, et ma lähen põrgusse!”

Parvezile oli viimase hoobi andnud poja teade, et ta jätab katki raamatupidamisõpingud. Kui Parvez oli põhjust küsinud, öelnud Ali sarkastiliselt, et see on ju ilmselge. “Läanelik haridus kultiveerib usuvastasust.”

Raamatupidajate maailmas kohtutakse naistega, juuakse alkoholi ja harrastatakse liiakasuvõtmist.

“Aga selle töö eest makstakse hästi,” vaidles Parvez. “Sa oled ju aastaid õppinud!”

Ali rääkis, et kavatseb vanglates hakata tegelema vaeste moslemitega, kes võitlevad oma puhtuse eest keset üldist laostumist. Õhtu lõpetuseks oli Ali enne magamaminekut oma isa käest küsinud, miks tal pole habet või vähemalt vuntse.

“Mul on tunne, nagu oleksin oma pojast ilma jäänud,” rääkis Parvez Bettinale. “Ma ei kannata, kui mind vaadatakse nagu mingit kurjategijat. Ma olen otsustanud, mida teha.”

“Mida siis?”

“Ma kavatsen talle öelda, et võtku oma palvematt ja kasigu majast välja. See saab olema kõige raskem asi, mida ma kunagi teinud olen, aga nii ma täna teen.”

“Sa ei tohiks tema suhtes lootust kaotada,” ütles Bettina. “Paljud noored inimesed langevad kultuste ja ebausulahkude küüsi. See ei tähenda, et nad selliseks jäävadki.” Ta ütles, et Parvez peaks oma pojast kinni hoidma.

Parvez jäi temaga nõusse, olgugi et tal polnud enam tahtmist oma

poega edasi armastada, kuna ta polnud saanud vähimatki tänu oma senise armastuse eest.

Järgmised kaks nädalat katsus Parvez oma poja pilgud ja etteheited välja kannatada. Ta proovis alustada vestlust Ali veendumuste üle. Ent pruukis tal olla natukenegi kriitilisem, kui Ali järsu tooni võttis. Ükskord süüdistas Ali Parvezi valgete ees "lömitamises"; näiteks tema, vastupidi, ei pea ennast "alamaks"; maailmas on muudki peale Lääne, olgugi, et Lääs ise peab ennast parimaks.

"Kust sina seda kõike tead?" küsis Parvez. "Sa pole ju kunagi Inglismaalt välja saanud."

Ali vastas põlgliku pilguga.

Ühel õhtul istus Parvez, olles enne kindlaks teinud, et tal lõhnu juures pole, Aliga köögilaua taha maha. Ta lootis Ali suust kuulda kiidusõnu oma habeme pärast, mida ta oli kasvatama asunud, ent Ali ei teinud seda nägemagi.

Eelmisel päeval oli ta Bettinale rääkinud, et tema meelest tunnevad Lääne inimesed vahel ennast seesmiselt tühjana ja et inimesel on tarvis filosoofiat, mille järgi elada.

"Just," oli Bettina öelnud. "Siin ongi vastus. Sa pead talle rääkima oma elufilosoofiast. Siis ta näeb, et võib olla ka teistsuguseid arvamusi."

Pärast mõningast väsitavat arupidamist oli Parvez valmis alustama. Poiss vaatas teda ükskõikselt. Parvez sõnas ettevaatlikult, et inimesed peavad üksteisesse lugupidavalt suhtuma, eriti lapsed oma vanematesse. Vähemalt hetkeks paistis see poisile mõju avaldavat. Sellest julgust saanud, läks Parvez oma jutuga edasi. "Minu hauast kasvavad rohi ja lilled, aga miski minust elab edasi."

"Mismoodi?"

"Teistes inimestes. Näiteks mina jätkun – sinus."

Selle peale jäi poiss pisut kurvaks.

"Ja sinu lapselastes," andis Parvez hoogu juurde. "Aga seni, kuni ma siin maa peal olen, tahaksin ma elust võtta parima. Ja ma soovin seda sullegi!"

"Mida sa mõtled "parima võtmise" all?" küsis poiss.

"Vaata," ütles Parvez. "Kõigepealt ... peaksid sa elust mõnu tundma.

Just. Elust mõnu tundma, teistele liiga tegemata.”

Ali ütles, et mõnu on “põhjatu haud”.

“Ma ei mõelnud sellist mõnu,” ütles Parvez. “Ma mõtlen elamise ilu.”

“Meie inimesi rõhutakse kogu maailmas,” kostis poiss selle peale.

“Ma tean,” vastas Parvez, saamata siiski päris hästi aru, kes need “meie inimesed” on. “Aga ikkagi – elu on ju elamiseks!”

Ali teatas: “Tõeline moraal on olemas olnud juba aastasadu. Minu usku jagavad miljonid inimesed kogu maailmas. Kas sa väidad, et sinul on õigus ja nemad eksivad?” Ning Ali vaatas oma isa nii sõjakalt ja meelekindlalt, et Parvez jäi targu vait.

Paar õhtut hiljem istus Bettina pärast kliendi küllastamist Parvezi autos, kui nad möödusid tänaval ühest poisist.

“See ongi minu poeg,” ütles näost tõsiseks läinud Parvez. Nad olid linna teises otsas vaeses rajoonis, kus oli kaks mošeed.

Bettina pöördus vaatama: “Sõida aeglasemalt, kuule, sõida aeglasemalt!”

Ta ütles: “Kena poiss. Päris sinu moodi. Ainult ilme on otsustavam. Pea õige kinni, palun!”

“Misjaoks?”

“Ma tahaks temaga rääkida.”

Parvez keeras takso ringi ja tõmbas kõnnitee äärde poisi kõrvale.

“Kas kodu poole?” küsis Parvez. “Siit on päris pikk tee.”

Poiss kehtas õlgu ja ronis tagaistmele. Bettina istus ees. Parvez oleks nagu alles nüüd märganud tema lühikest seelikut, kassikullast sõrmuseid ja kiiskavsinist lauvärvi. Talle jõudis kohale, et kogu takso lõhnas Bettina lõhnaõli järele, mis talle nii meeldis. Ta tegi akna lahti.

Samal ajal kui Parvez sõitis nii kiiresti kui sai, küsis Bettina Ali käest mahedalt: “Kus sa käisid?”

“Mošees,” kõlas vastus.

“Ja kuidas sul koolis läheb? Kas seal tuleb kõvasti pingutada?”

“Kes te olete, et minu käest selliseid asju küsida?” ütles Ali, pilk aknast väljas. Nad olid sattunud liiklusummikusse ja auto peaaegu seisis.

Bettina oli kogemata käe Parvezi õlale toetanud. “Sinu isa, kes on hea inimene, muretseb sinu pärast väga. Sa ju tead küll, et ta armas-

tab sind rohkem kui oma elu.”

“Teie väidate, et ta armastab mind?”

“Jah!”

“Ja miks ta siis laseb teiesugusel naisel ennast niimoodi puudutada?”

Bettina vihasele pilgule vastas Ali külma raevuga.

Bettina ütles: “Ja missugune naine ma siis olen, et minuga tuleb sellise tooniga rääkida?”

“Teate isegi, milline,” ütles Ali. Siis pöördus oma isa poole: “Lase mind nüüd välja.”

“Ei mõtlegi.”

“Ära muretse, ma lähen ise,” ütles Bettina.

“Ei, ära mine!” ütles Parvez. Aga olgugi et auto edasi liikus, tegi Bettina ukse lahti, hüppas välja – ta oli nii ennegi teinud – ja jooksis üle tänava. Parvez jättis auto seisma ja hüüdis teda mitu korda, aga läinud ta oli.

Parvez viis Ali sõnagi lausumata koju. Ali läks kohe oma tuppa. Parvez ei suutnud lehte lugeda, televiisorit vaadata ega isegi rahulikult istuda. Ta kallaski endale ühe napsi teise järel.

Siis läks ta trepist üles ja marssis Ali ukse taga edasi-tagasi. Kui ta lõpuks ukse lahti tegi, luges Ali parasjagu palveid. Ta ei vaadanud isa poolegi.

Parvez lõi ta jalaga pikali. Siis tiris ta poisi särgirinnaesist püsti ja virutas talle. Poiss kukkus uuesti maha. Parvez andis talle veel ühe korra. Poisi nägu läks veriseks. Parvez hingeldas; ta teadis, et poiss jääb talle kättesaamatuks, kuid klobis teda sellegipoolest. Poiss ei kaitsnud ennast ega hakanud vastu; tema silmis polnud mingit hirmu. Ta ütles ainult läbi lõhkiste huulte: “Kes siin see fanaatik on?”

AFRIZAL MALNA

Indoneesia keelest tõlkinud Lauri Kitsnik

Dada

Päev. Pole üldse mingit aega, Dada. Maa viibib magavatel kätel. Tahaks olla omaenese unes põletatav inimene. Päev. Kõik viibib olematus ajas. Lugeda, Dada. Lugeda, miks peab lugema, kuidas peab olema loetud. Inimesed lebavad oma kehaes, inimesed viibivad oma mõtetes. Koraani lugeda, Dada. Koraani. Ootus inimeseks saada, kirjutada ja lugeda oma kätega.

Päev. Aeg ei istuta midagi, Dada. Üksnes elada, üksnes elada iseennast lugedes; nagu lapsed loevad, nagu lapsed küsivad. Kirjutada, Dada. Kirjutada, miks peab kirjutama, kuidas peab olema kirjutatud. Inimesed eemalduvad kõigest liikuvast, Dada; nagu kartes kõike omaenese loetut ja kirjutatut. Lugemisest saab, miks lugeda, kirjutamisest, miks kirjutada.

Päev. Ma unistan, et olen inimene, Dada. Päev. Dada. Päev.

Vihm hommikul

Ehkki kunagi paistis meile teisiti, jääb maailm üksi meie olemasolu seletama. Sõnad mööduvad, ilma et keegi peaks midagi ütleva. Me vaatame, klaas meie sees on niiske. Vanad jutustused, mis rebenevad õmblustest, ei anna enam midagi teada.

Ükski tegu ei suuda enam seletada meie päevi. Veel kord lugeda vanu

Ninniku "Indoneesia vihikust" (nr 2, november 2001): <http://www.eki.ee/ninniku/>

jutustusi: Meie ei ole mitte kõige naba. Me nuusutame oma keha lõhna, nagu nuusutaks kemikaali. Ja vaevatud taas ühest loost: Ei ole enam verd, mis voolaks sinu kõrist.

Me tegime kord maja, ühe maailma. Kuid hämmastunult küsisime siis: Kuhu me peaks koju minema? Kõik liikuv teisendab end salamahti, et vaid jälle kord tunda teid, mida kunagi käisime.

Rikkis mikrofoni

Nad läksid ära sealt väikesest linnast, üks valjuhääldi vaikivate kuulajatega. Hiljem ei tulnud nad kunagi tagasi. Väiksest linnast sai nüüd sõna ilma elaniketa. Tihti külastasid linna vihm ja öö, koos voolavate luuleridadega.

Kuid rikkis mikrofoni andis elu sentimeetrisele märkusele, mis väriseb sind lugeda. Inimesed ütlevad, et keeled jäid selles väikelinnas orvuks. Hiljem sadas vihma ja ööd lakkamatult su südamesse, kui inimesed said rääkida ainult värisevate kätega. Kuid mikrofoni ei tunne sind kunagi ära, mitte üheski linnas. Siis hakkasid vihm ja öö su mälust lahkuma, muutudes sõnadeks ilma sõnumita.

Kas sa ikka veel usud, et luule loeb väljaspool ajalugu?

Vihma- ja öölinn muutus nüüd asjadeks, tulvil lugusid, sinu kätel. Nad ei taha enam kuskil seal olla. Rikkis mikrofoni külastas teisi linna, nagu sentimeetrine kõneleja su kõris. Pole enam sõna, mis suudaks sind ennast asendada. Rikkis mikrofoni sülitas välja lugejad, valjuhääldite vahel, mööduv sentimeeter, eraldas sõnad mälust.

Coca-cola purkide antropoloogia

Holger, siin Beerental Wegil, sinu korteris, näen ma Jaava varjuteatri nukke, nagu need suletud aknad. Ka sina mängid peitust, Marx ja Buddha raamaturiiulil. Kust leiad inimlikkuse, postkaartide, sõõrikute

ja paberinutsakute vahelt. Taevas suudleb ajast jäänut, su kontsade klõbinas, ainult valge, üksnes valge.

Kuid mu sokid ei hoia kinni külma, Hamburgi õhk koos rahvast eraldatud inimestega. Ma näen kümne eri maa nukke, nagu vanapaari Hannoveris, nad naeratavad: Suudad sa teha linna, ainult tomatitest ja paberist. Nad tulevad teisest televisioonist, väikestest küladest, õpivad elektroonikat, ja teevad raha. Taevas, mitmekihiline paber, ainult valge, üleni valge.

Kuid hoopis teine lugu on mehega, Holger, kes on end asetanud keaset viievatiste lambipirnide üksindust. Ja teeb kuss-kuss, jäätunud saksa keeles. Siit korterist siin, me teame, Holger, lähuvad inimesed mööda, mööda... asetavad maha oma rahva, ämbrit ümber ajamata: me vaid meenutame inimest, linnadest, mis vorbitud *coca-cola* purkidest.

Inglise keele tund teemal "Kehakaal"

Vabandust, palju su keha kaalub? Üks moment, mu pea on liivakuubik. Käed 60 cm. Lubage, mis kell su keha kaalub? Huul on paks. Kindla peale, jalad on pruunid, nagu valitsushooned. Kuidas su keha kaalub, please. Mu nimi on Ahmad, lollpea! No. Mu pea on liivakuubik. Here on rentsel. Washkausis lihatükid. Oota. Miks su käed on kõvad? Nagu jõud ise. Sul on isegi kultuur, jah? Nägu punane. Meeldib sulle tomatijuiice? Vabandust. Kes on su kehakaal? Mu jalad on siin, lollpea! Please... please. Ole mu kehaga. Mitte nii. Üks kott liiva selle eest? Sorry... kus on su kehakaal? Vabandust, ära vääna mu nina. Kus su armsam on? Porgand ja oad on valmis. Lubage, kas vesi juba kees? Kassikarv su silmas on naljakas, jaa. Beautiful. Kanna seda batikvärki. Teeb mu õiekese umbusklikuks. Ära unusta, mu nimi on Ahmad! Öäkk, miks sa seepi ei kasuta. Aaah, miks ta kõrvad sellised on? Vabandust, kas sa oled näinud oma kehakaalu? Tahad essee teha, jah? Kultuurist? Poliitika ja majanduse analüüs, jah. Su käsi jääb krampi, eks.

AFRIZAL MALNA (sünd 1957) on olulisemaid 1980. aastail esile kerkinud indoneesia luuletajaid. Peale luule on ta kirjutanud kriitikat, esseid, koostanud antoloogiaid, korraldanud performance'eid. Aastail 1983–1993 kirjutas ta regulaarselt tekste trupile Teater Sae ning usutavasti on teatrilikkust tunda ka tema napilt sõnastatud, täpselt kalkuleeritud pauside ja kordustega luuleridades. Tähtsamad kogud, millest pärit ka sinne valik: "Abad Yang Berlari" (Põgenev aastasada, 1984), "Yang Berdiam Dalam Mikropon" (Need, kes mikrofonis elavad, 1990), "Arsitektur Hujan" (Vihma arhitektuur, 1995).

L. K.

ANDERS HÄRM

START KONTSEPTUAALSESSE SKISOMAAILMA

John Smithi "Marko und Kaido"

"Maalikunstnikku hakatakse ära tundma tema erilise stiili poolest ja sellest saab tema vangla. Ta ei saa endasse sulatada kellegi teise tööd, kaotamata oma nägu. Teatris oleks see mõttetus. Me töötame alal, kus vaba vahetus on hädavajalik."

Peter Brook

"Aga kui me ütleme tagurpidi sõna kunst, saame kurat teab mis!"

John Smith

Jah, te ei eksi. John Smith on kunstnik, kes sel aastal esindab Eestit Veneetsia biennaalil. Ja tema projekti nimi on "Marko und Kaido". John Smith on muidugi mõista fiktiivne tegelane. Ta on Marko Mäetamme ja Kaido Ole, aastaid ateljeed jaganud kunstnike permanentselt muutuv Kontseptuaalne Persoon. Sellistel tingimustel – kõrvaltubades töötades – kolmanda venna Johni süünd võimalikuks saigi. Siinkohal

oleks sobilik meenutada skisoanalüütik Gilles Deleuze'i sõnu koostöö kohta Felix Guattariga: "Meid oli ainult kaks, kuid see, mis meile oluline oli, polnud mitte meie koostöötamise fakt, vaid kummaline töötamine kusagil meie kahe vahepeal. Me lakkasime olemast "autor"."¹ Ka Smith on pärit Ole ja Mäetamme vahepealt – ta on kunstnike personifitseeritud ja skisoidne ühisosa (*uni-zone*), aga ka töömeetod. Vas-tupidiselt, ütleme, Nietzsche Kontseptuaalsele Persoonile Zarathustrale on John Smith kõike muud kui *Übermensch*. Ta on ... Idioot, justkui oleks Deleuze'i ja Guattari Kontseptuaalse Persooni mõiste definitsiooni võetud sõna-sõnalt.²

Kunstnikuna on John Smith kaunikes-ti roheline ja seetõttu pole muidugi ka tema biograafia just kuigi pikk, ulatudes kõigest paari aasta taha. Tema esimene ülesas-tumine toimus skandaalsel libanäitusel "yBa" Tallinna Kunstihoones 2001. aastal.³ Seal eksponeeritud seeriast omandas Eesti Kunstimuuseum kohe maali "Holocaust".

¹ F. G u a t t a r i, The Three Ecologies. London; New Brunswick (NJ), 2000, lk xii.

² Loomulikult autor pigem parasiteerib Deleuze'i ja Guattari mõistetel ja käib nendega suhteliselt vabalt ümber. Samuti ei saa nende puhul ju kunagi rääkida mõistete definitsioonidest, vaid ainult ehk laienditest, mis samas kunagi ei pretendeeri lõplikkusele. Kontseptuaalse Persooni kohta vt G. D e l e u z e, F. G u a t t a r i, What is Philosophy? London; New York, 1994, lk 61–83.

³ M. C o l l i n g s, Art Crazy Nation: the post blimey art world. London, 2001, lk 6–7.

Sellele on järgnenud kõigest kaks personaalnäitust (?) ning nüüd esinemine Veneetsia biennaalil. Seevastu John Smithi territorialiseerinud ja personifitseerinud jõud – Mäetamm ja Ole – on mõlemad kunsti maailma orbiidil tiirelnud juba ligi 15 aastat, kuuludes kindlasti eesti kaasaegse kunsti olulisimate nimede hulka.

John Smith on olnud seni suhteliselt lõdva ja seetõttu pisut müstilise identiteediga. Saanud alguse “yBa” libanäitusest, on ta senine imidž olnud sarnane pigem suvalisele Londoni *clubber*’ile – Smithi portree na on Mäetamm ja Ole kasutanud mõlema nägudest Photoshopis kokku keevitatud digitaalpilti. Veneetsia projekti raames teeb John Smithi persoon läbi totaalse transformatsiooni ja tema identiteet fikseeritakse vähemalt hetkeks. Loomulikult selleks, et järgmisel hetkel jälle hajuda.

Smithi persoon joonistatakse seekord isegi väga selgelt välja, ta saab endale lühinovelli kujul lausa biograafia: John on poola päritolu saksa immigrant (*sic!*). Pärast pikki õpinguid Goethe Instituudis Stuttgardis saab temast geenitehnoloog (*sic!*), kes saadetakse Raplasse, provintsslikku väikelinna provintsslikus Eestis, tavalisi inimesi uurima. Töötades koolis kunstiõpetajana, satub ta kahe täiesti tavalise poisi Kaido ja Marko peale, kes vägagi sarnanevad kunstnike Ole ja Mäetammega ning kellest saavad tema uurimisobjektid. Nurjunud geeni spioonina hakkab Johnis signinema kahtlus oma töö mõttekuses ning mingil hetkel ta lihtsalt lõpetab raportite saatmise Frankfurdis asuvasse instituuti, kus ta on juba ammu unustatud. Aga just siis hakkab

Marko ja Kaido koduaias juhtuma imelikke asju: mehed ehitavad sinna kosmodroomi ja raketi. Viimasega plaanivad nad nagu David Bowie Ziggy Stardusti friigid vennad, nagu Wallace *and* Gromit, provintsi linnakesest otse tähistaevasse pöörutada. Seistes kõrvu suurte meestega, nagu Martin Luther King, võivad ka Marko *und* Kaido öelda sama uhkelt: *We had a dream!*

Marko ja Kaido kosmoseprogramm on sama optimistlikult infantiline projekt nagu ka John Smith ise, võiks lausa öelda, et nad moodustavad kontseptuaalse terviku. Kontseptualiseeritud külahulluse võtmes vormitakse jutustuseks tegelikult kahe kunstniku poolautobiograafiline materjal. On nad mõlemad ju väikelinnast pärit, ja kuigi ise sellest võõrdunud, provintssliku elutunnetusega hästi kursis. (Öelge veel, et kunstiprojekt pole hea meetod oma juurika otsimiseks – need vennad oleksid pidanud juba *Documenta*’l olema!!!)

Siin on teatud ühisosa Mäetamme varasemate seeriade argihuumoriga, aga ka Ole maalidelt tuntud mullpeaga, sellega, kelles kriitiku järgi on kehastunud “tasapinnaline moodne kodanik, kes osaleb hääletustel, helistab “Seitsmesse vaprasse”, kergitab aasta-aastalt mobiiltelefonide läbimüüginäitajaid ja omab keskmist palka”.⁴

Kui Johni teemad on muidugi kõike muud kui *cool*’id, pole tema maalimisviis jällegi midagi muud kui *cool*. Sama isikupäratu kui on John Smith, on ka tema maalimisviis, vaba igasugustest maalilistest kvaliteetidest. See on nulltasandi maalikunst. Kuigi Smithi pildid on maalitud kahe peale, ei reeda nad kordagi tegeliku autori

⁴ K. F u n k’i saatetekst Kaido Ole personaalnäitusele “Basic” Rotermanni Soolalaos 2000.

käekirja. Maal on puhtalt kujutise teenistuses; oluline on siin see, mis on pildil, mitte see, kuidas pilt on maalitud. John Smithi maalide paatoseks ongi ehk see, et teatud tehniliste oskuste korral võib neid teha igaüks, demüstitseerides nii kujutise kunstnikust kui jumalikust loojast. John Smithi kunst on igal juhul "igamehe" kunst.

John Smith ja nihkuv vaatepunkt

Mis sunnib pidevalt vahetama positsioone, vaatenurki, nimesid? Et ennast iseendaks olemise mugavustega mitte harjuda lasta. Pealegi, kunstnikul justkui ei olekski õigust iseendast ära väsida. Hoolimata deklaratiivsetest *statement*'idest tahab kunstimaailm endiselt kunstnikku kui "tõese" autorsuse kandjat, kes on alatiseks oma "käekirja" külge kinnistatud, ning ootab temalt igavesi sama maatriksi säilitamist. Kunstnikuks olemist legitimeerivad kriteeriumid on väljaspool akadeemilisi sfääre, kui sealgi, tegelikult ju väga vähe muutunud.

Oma kinnistava kujutise eest pagemise voorusi õpetas meile juba vana hea Duchamp. Kõigi temast kirjutatud nii-öelda ammendavate ja totaalsusele pretendeerivate käsitluste puhul jääb alati midagi välja, kas teadlikult või alateadlikult. See on "neetud" osa, mis kuidagi ei sobi tegelikult muidu ehk ideaalsesse üldpilti. Marcel ei andnud ega anna ennast kunagi lõpuni kätte, põigeldes vangistuse eest pidevalt kõrvale. Nagu Tommy ja Jerry multika rutiinses rattas, jääb vesise suuga kriitik

lõputult kunstnikku taga ajama, ja kui vahepeal õnnestubki ehk vihast vahutades kunstnikule korra panniga pähe virutada, siis ainult selleks, et hetkeline rahulolu järgmisel hetkel kaoks. Kunagi ei anta võimlust oma ihaobjekti lõplikult vardasse ajada. Lõpuks näitab Marcel ikkagi lõbusalt keelt, hüüatab "Over here!" ja lipsab järgmise käigu kaudu minema.

Pole kahtlustki, miks Deleuze ja Guattari Marceli Anti-Oidipuse skisoanalüüsi manifestis parnassile tõstavad, kõrvuti oma lemmikute Nietzsche ja Kafkaga.⁵ Skisoanalüüsi eetika on nende järgi lihtsalt üks viis kapitalismi tingimustes ellu jääda, produtseerides kapitalismi tootmisviisi raamides üha uusi ihasid, garanteerimata kunagi lõplikku rahuldust.⁶

John Smith on analoogse kassi-hiire mänguna Kaido Ole ja Marko Mäetamme loominguga intrigeeriv kõrvvalharu. Kusjuures ei ole sugugi selge, kes on selles mängus kass ja kes hiir. John Smith on pagemistrajektuoride rägastik ja kunagi ei tea, kes kelle eest põgeneb ja kes kelle taha varjub.

Miks neil oli vaja ühel hetkel "kõrvale" pöörata? On ju Ole, mitmete maalipremiate laureaat, hetkel kindlasti üks huvitavamaid ja intrigeerivamaid eesti maalikunstnikke ja Mäetamm neopop-kontseptualist, kes osalenud ka mitmes rahvusvahelises suurprojektis, millest tuntuim on ehk ARS 01 Kiasmas. Nüüd juba aastaid kõrvuti töötades on nad mõlemad, küll pisikeste "mikrorevolutsioonidega", välja

⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. London, 1987, lk 18.

⁶ F. Jameson, *Foreword*. Rmt-s: J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1979). Manchester, 1992, lk xviii.

arendanud selgelt äratuntavad käekirjad ja teemaderingi. Kui Ole alustas kaheksaküm-
nendate lõpul geometrilise abstraksionis-
mi ning konstruktivismi pära lakeeritud ja
klantsitud, ent vaimukate ümbertõlgendus-
tega ja jõudis sealtkaudu oma mullpeast
trademark’ini, “keskmise kodaniku” abstr-
raheeritud kujundini, siis Mäetamme algselt
ehk pisut hipilikult lilleline, ent iroonilise
argihuumoriga tembitud neopopilik graa-
fika muundus üheksakümnendate teises
pooles lõpuks narratiivseteks piltskeemi-
deks.

See, mis neid mõlemaid juba pikemat
aega ühendas, oli huvi tavalise ja argise
vastu, kirg selle nulltasandi järele, kus si-
tuatsioonistid ja Fluxus üritasid “kunsti elus
realiseerida”. Mäetamm ja Ole ei plaanitse
igapäevaelu revolutsioone, skisoprojekt
Deleuze’i & Guattari vaimus ei olevatki
üldse revolutsiooniline.⁷ Nead sisenevad
argisele tasandile selle infantilset ja rutiinset
ogarust täiega kaifides, minnes julgelt pii-
rini, kus distants oma meelisobjektiga muu-
tub juba üsna häguseks ning näib mingil
hetkel täiesti ära kaduvat. Sellel hetkel
astubki mängu John Smith, nullisik otse
argielu platoolt.

Juba alates oma sünnihetkest 2001. aas-
tal oli John Smith midagi enam kui liht-
salt pseudonüüm – ta oli kontseptuaalne
tegelane, kelle nimi sisaldas kogu kultuu-
rilist tähendustaaka ning ühtlasi oli see ka
irooniliseks kommentaariks liba-“yBa”
võimendatud *ego-trip-oh-shit-what-a-trip*-
paatosele. “yBa”-näituse ajendiks oli sel
hetkel Eesti parempoolse skaudivalitsuse

ilmselge thatcheristlik kõhukramp, mis
siiani, hoolimata valitsuste vahetustest, ei
näita mingeid leevenemise märke. Näitus
üritas kultuurirahade vähenemise olukorras
irooniliselt soovitada tõhusat strateegiat
toimetulemiseks ning pakkus selleks välja
korralikult skandaalse punkvõtmes “yBa”
näituse kõige muu sinna juurde kuuluva-
ga. John Smithi nulltasand oli selles kon-
tekstis mõnusalt humoorikas kommentaar
kuraatorite (siinkõneleja, Hanno Soansi ja
Kiwa) püüdlustele Eesti kolkakülas britti-
delt kaaperdatud kunstimudelit läbi män-
gida. Mäetamme ja Ole paatos, et – näe,
tahtsime ka kuulsaks saada ja võtsime en-
dale isegi uhkelt rahvusvahelise nime, aga,
kurat, puusse panime – loob kohe kujutus-
pildi kunstnikust kui kroonilisest ebaõnnes-
tustast. John Smith ongi täielikult vabane-
nud nurjumise projekt, kus iga ebaõnnes-
tumise peale peaaegu et katartiliselt käsi
plaksutatakse: mida halvem, seda parem!

Nende järgmine käik, personaalnäitus
“Jumalate maailm”, andis John Smithile ka
näo. Sel hetkel oli tema portree kunstnike
endi nägudest kokku sulatatud. Näitus ise
koosnes kahest maalist, õigemini küll ühest
maalist kahes eksemplaris. (Vali ikka ker-
gema vastupanu tee!) Maalidel figureerisid
Ole ja Mäetamm. Erinevalt Johni portreest
kujutasid maalid neid ikka enam-vähem
tervenisti. Nagu kriitik projekti kirjeldab,
elab “jumalkunstnike paar kiriku ja peldiku
vahel, vähemalt nii osutavad sildid pildi
äärtel. Üks sõrmitseb lautot ja teine maa-
lib pilti. Me ei kuule, mida mängitakse, ega
näe, mida maalitakse, kuid teame, et ala-

⁷ F. J a m e s o n, Foreword. Rmt-s: J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1979). Manchester, 1992, lk xviii.

tes Velázquezest, Rembrandtist ja Caravaggiost on õhkavad lautomängijad ja sirgeselgsed vuntsidega õukonnakunstnikud maalialaloos tõsisteks tegijateks tõusnud”.⁸ Mäetamm ja Ole poosetasid neil piltidel “kuulsuse narride” laheda paroodiana.

Seejärel sündis John Smith, nii nagu me teda praegu tunneme. Ja kogu lugu läheb veelgi segasemaks: ühelt poolt ilmneb John Smith tegelasena, kes jälgib Kaidot ja Markot ning vestab nende lugu, teisalt jälle ilmub ka tema enda kuju kaadrisse jutustuse ühe tegelasena, vaadelduna nüüd juba Ole ja Mäetamme poolt. Ole ja Mäetamm aga on Kaido ja Marko, keda John Smith justkui jälgima peaks. No nii...

Üritagem siinkohal mingit selgust saavutada. Kaido ja Marko on olnud enamiku Smithi nime all valminud maaliseeriate kangelasteks – neid on näidatud selja tagant, külje pealt ja nüüd juba igalt poolt. Kui seni on John Smith olnud nii-öelda “autoriks”, kelle vaatepunktist meile asju esitatakse, siis nüüd on “ühtne” vaatepunkt täielikult paigast nihutatud. Siin on koos mitu erinevat vaatepunkti. Tundub, et Peter Brook hindas teatrit üle, omistades ainult teatrile võime asendada üksainus vaatepunkt erinevate nägemuste paljususega.⁹ Mäetamm ja Ole panevad ratta keerlema, andmata meile kordagi võimalust selget sotti saada, kes siin on autor ja kes objekt ja kus üks vaatepunkt läheb üle teiseks ja teine kolmandaks. Samas osutuvad Brooki mõisted “nihkuv vaatepunkt” ja “reljeefne

maailm” siinkohal vägagi viljakateks metafoorideks, andes meile võimaluse Ole ja Mäetamme mängule pisutki jälile jõuda: kui subjekt on ideoloogilise kontrolli mikrotasand, n-ö algrakuke, siis sellest aust kunstnikud igatahes keelduvad.

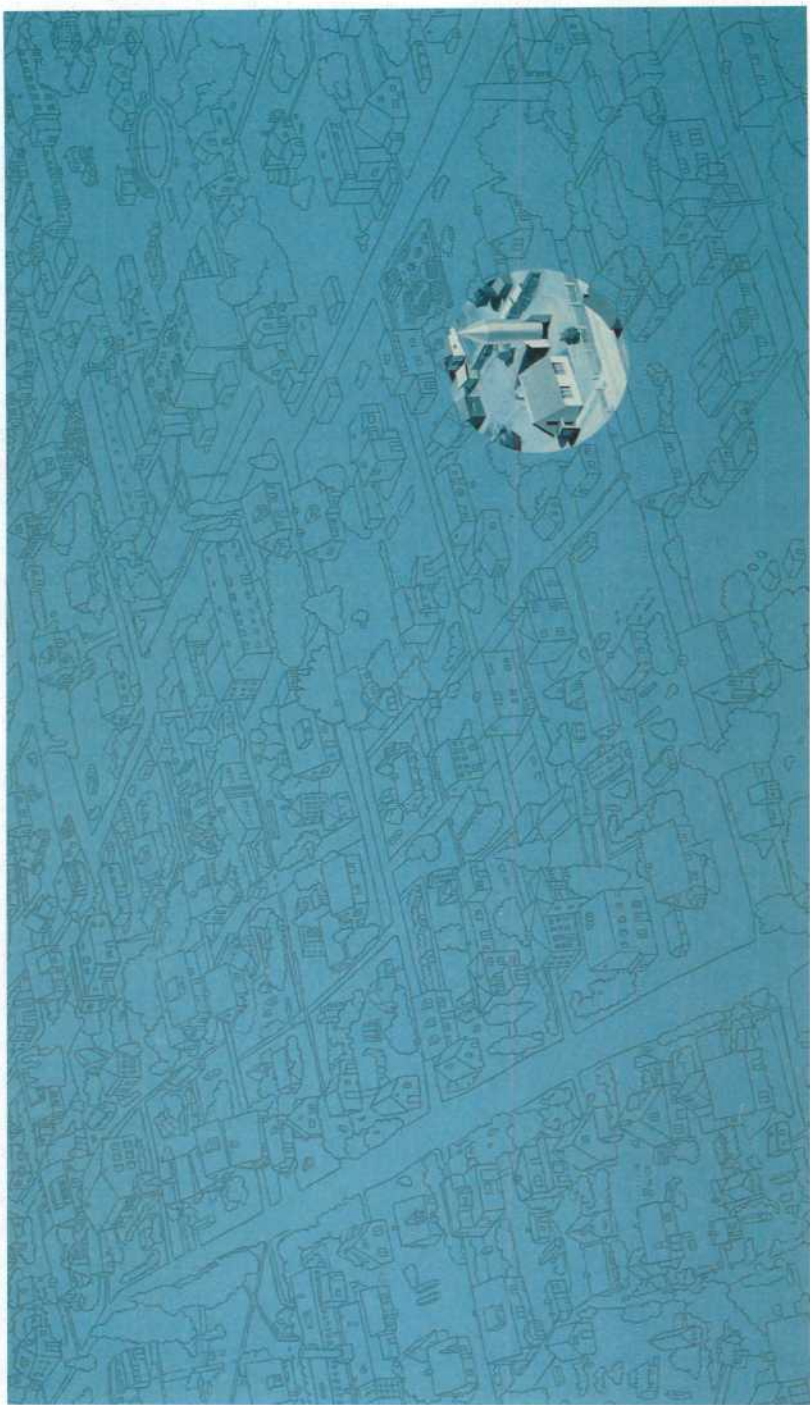
Ole ja Mäetamm ei lase ühel kujutuspildil John Smithist veel korralikult settidagi, kui mängivad kogu paketi taas ümber. Muuseas, järgmise käiguna töötab John Smithist saada neeger. Projektist “John Smith” näib kujunevat midagi vohava ja pidetu süsteemi laadset, mis kulgeb intensiivsete transformatsioonide jadana. Kui jällegi Deleuze’i ja Guattari mõistepaaraati kasutada, siis võiks seda kirjeldada kui de- ja reterritorialisatsioonide taktilises vahelduses tekkivaid mikrorevolutsioonilisi terroriakte. Rünnakud kestavad muidugi niikaua, kuni intensiivsust jätkub, ja siis ... tuleb võib-olla jälle vahetada platood, vaatepunkti ja nime. Aga võib-olla ka mitte.

John Smith ja mediarealism

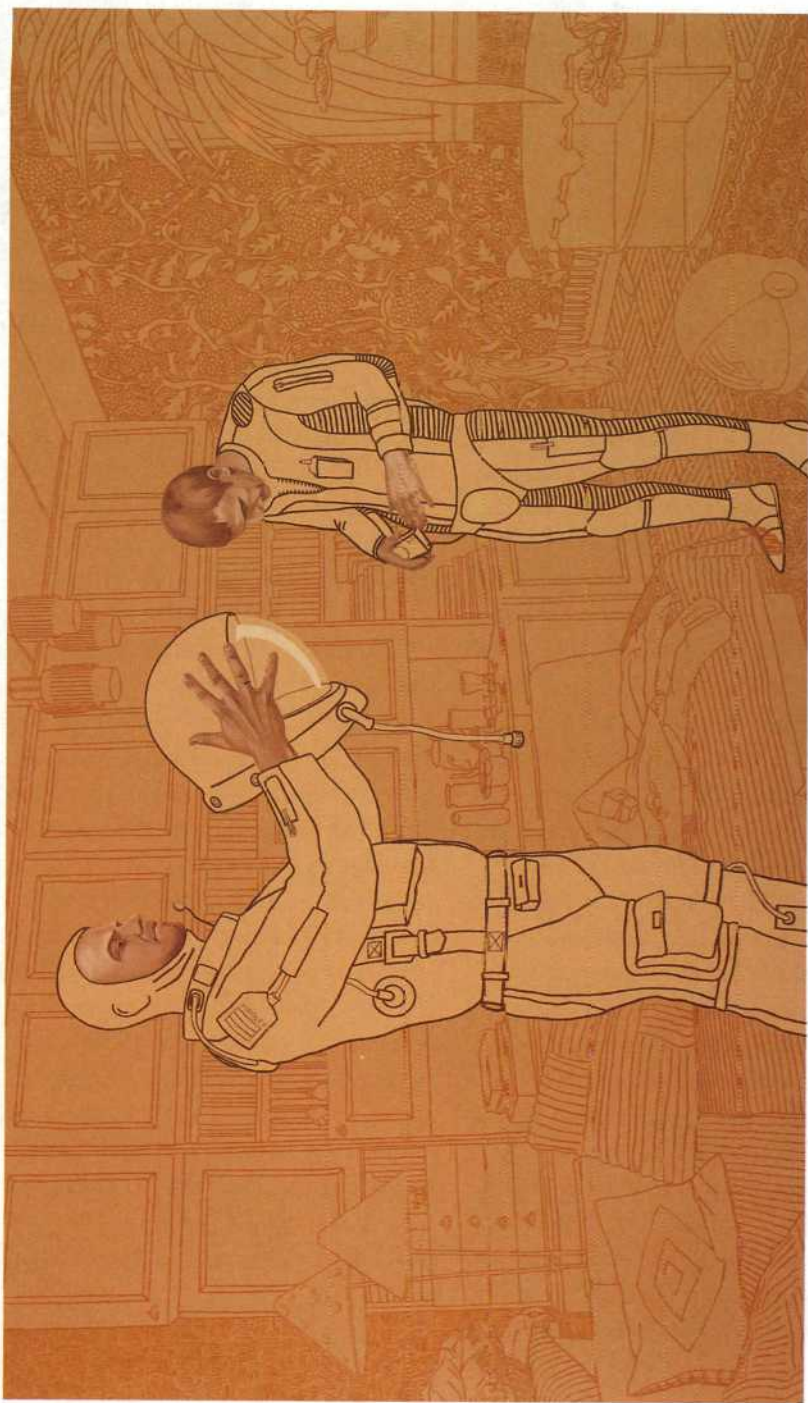
“John Smith on maalikunstnik.” – Midagi on selle väite juures totaalselt valesti. Formaalsete tingimuste järgi kõik justkui klapi: John maalib pintsliga ja kasutab alusmaterjalina lõuendit. Kuid milliseid kvaliteete me nende n-ö maalide juures saame pidada maaliliseks? Maalimine on siin pelgalt tehniline protseduur, kõiki neid pilte võib vabalt ümber maalida ja väiksemasse või suuremasse formaati kantida. Ühelegi neist ei anna “ainukordsuse” ja “originaalsuse” mõõdet juurde kleepida.

⁸ J. S a a r, Ole ja Mäetamm Jumala jututoas. *Eesti Päevaleht*, 15.04. 2002.

⁹ Vt P. B r o o k, Nihkuv vaatepunkt. Nelikümmend aastat teatriuuringuid 1946–1987. Tallinn, 1993, lk 16.



*JOHN SMITH.
Raplal. Õli, lõuend. 200x350 cm. 2002.*



JOHN SMITH.

Toas. Õli, lõvend. 200x350 cm. 2002.

Millistel tingimustel me John Smithi *case*'i puhul saame rääkida "autori puudutusest"? Nojah, ja millisest autorist me siin öieti räägime?

Kui me Smithi maale vaatame, siis see, mille me ära tunneme, on filmi- või telekadreering. Vaadates seeriat "Mees ja naine", saab kohe selgeks, et tegemist on pigem videoga, mida meile näidatakse maali vahenditega. Ja mis kõige kummalisem – maal on pandud isegi *loop*'ima. Kaheksast kaadrist koosnev maaliseeria on "ühe kaadri videoga". Kaadris on mehe ja naise alakehad. Kui me liigume paremalt vasakule, näeme, kuidas mees, kes on alasti, hakkab ennast riietama, samal ajal kui naine viib sama protseduuri läbi vastupidi. Ja kui me alustame teiselt poolt, näeme sama stseeni vastupidi. Peaaegu et täiuslik videokunst ju. Näiteks "Kaido *und* Marko"-seeria pilt, mis kujutab poiste kodulinna Raplat "linnulennult", *zoom*'ib välja nende eluaseme, kasutades pildiloogikat ja osutamisi viisi, mis on jällegi omane filmikunstile. Ka installatsioon/maal "Maja" edastab sõnumit, mis on kodeeritud filmi kaudu. Siin läheb see seos aga kadreeringust kaugemalegi: kujutis verest tühjaks jooksvast majast on kontsentratsioon õudusfilmide retoorikast.

Iseenesest ei ole kaameraloogika järgi maalimises midagi väga novaatorlikku – on see ju hüperrealismi teema. Kuid Smithi pildiloogika on hüperrealismist siiski kardinaalselt erinev. Erinevalt hüperrealistidest, kelle urbanismi- ja tehnoetoorika tõstis meedia vahendatud pildi esile ikkagi kui märgilise väärtuse, kui sümboli, on Smithi kujutamisaad medialiseeritud pildimaail-

mast juba algselt läbi imbunud, see ei ole võõrandunud/võõrandatud, vaid kogu nägemise ja maailmatajumise loogika loomulik alus. Smithi kunsti võiks nimetada seega mitte hüperrealismiks, vaid pigem meediarealismiks.¹⁰ Samas on neil ikkagi mingi oidipaalne isa-poja suhe – meediarealism võib mõista ka kui hüperrealismi "naturaliseeritud" vormi.

Maalimise protsess on Smithi puhul täiesti ebaoluline pisidetil. See on kujutise tehniline teostamine, ei midagi enam, ei midagi vähemat. Meediarealism on kujutamislõogika, mille paatos eeldab meedia vahendatud pildi totaalsust, seda, et ei ole midagi loomulikumat ja "tõesemat" kui selle toodetud reaalsus. Mingis mõttes on see kogu kaasaegse meediateooria kõige selgem ilming, mis üritab meid veenda meedia konstrueeritud maailmapildi absoluudis. Deleuze'i ja Guattari teooriad, mida siin vihjelise paralleeltekstina jooksutati, on ju samuti kontrakäik medialiseerunud maailmale. John Smithi kunst viib sedasama retoorikat ellu, kasutades selleks ühte konservatiivsemat meediumi. Kõikvõimalikud rollimängud ning Deleuze'i ja Guattari vaimus identiteedipoliitika on kaasaegses kunstis leidnud endale alati ka kaasaegse vormi. Mäetamm ja Ole aga üritavad neidsamu mängu mängida maali vahenditega, maal aga ei vabane ilmselt kunagi lõplikult oma klassikalisest sõnavarast. Kultuuriline konventsioon tahab teda ilmselt ikka ja jälle oma "raamidesse" tagasi suruda. Ja kui miski John Smithi projekti puhul on eriti kõva, siis just see.

¹⁰ Meediarealism mõiste võttis Smithist kõneldes kasutusele Hanno Soans.

TIIT HENNOSTE

POSTKOLONIALISM JA EESTI

Väga väike leksikon

Asjad lähevad mõnikord täiesti teise suunda, kui esialgu kavandatud. Alguses oli mõte kirjutada lugu, mis seoks postkolonialismi ja eesti kirjandust. Katseid seda vormida mingiks tervikuks ma tegelikult ei teinudki. Panin alguses kirja tükke ja tükikesi ning kirjutasin põhimõttelisi selletusi mulle olulisena paistvate mõistete juurde, kasutades selleks Ashcrofti jt postkoloniaalsete uuringute põhimõistete sõnastikku.¹ Kuni ühel unetul ööl selgis arusaam, et sõnastik ongi mu mõtete jaoks kõige sobivam vorm. Leidsin nimeetatud sõnastikust kümme-kond märksõna, mis seostusid kirjanduse ja keelega ning natuke muude mind huvitanud teemadega. Ja lisasin mõned, mis ma olen ise sisse toonud. Märksõnad on siin: ambivalents, autentsus, enesekolonisatsioon, hübriidus, kolonialism, kreolisatsioon, mimikri, orientalism, pidžin- ja kreoolkeeled, suulisus, teine, topeltkolonisatsioon, tühistamine. Märksõnade all on määratlused, mis pärit põhiosas samast sõnastikust, ja neist lähtuvad minupoolsed edasiarendused eesti kultuuri.

Ambivalents / ambivalence

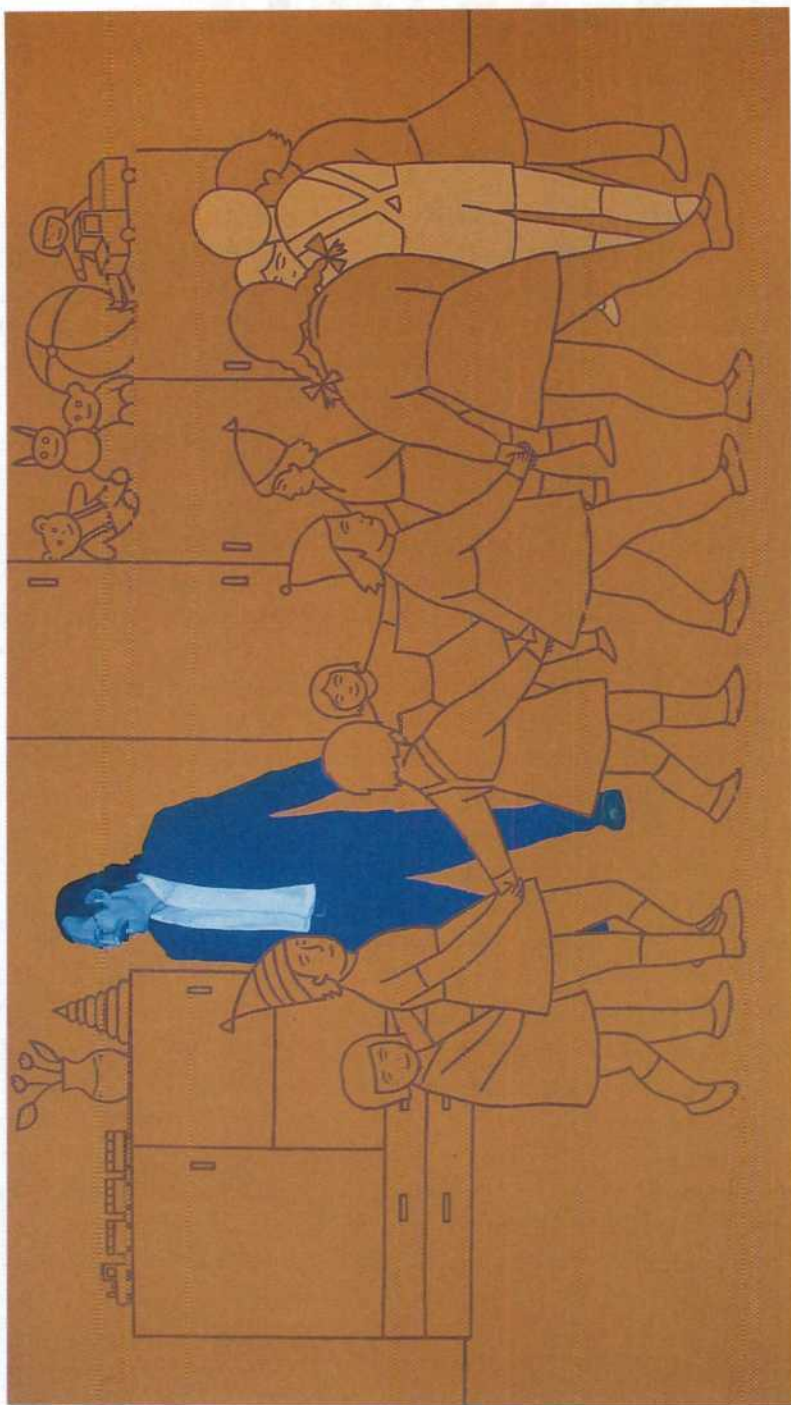
Ambivalentsi mõiste pärineb psühhoanalüüsist ja väljendab lihtsalt öeldes pidevat

fluktuatsiooni mingi asja ja tema vastand-asja tahtmise vahel. PK teooriasse tõi selle Homi K. Bhabha, kes kirjeldab selle kaudu koloniseeritava suhet kolonisaatoriga, mis ei ole kunagi puhas opositsioon, vaid ambivalentne ja keerukas, ühtaegu vastu-seisul ja külgetõmbel põhinev seos.² Väga harva on nii, et üks inimene on puhas dissident ja teine täielik kaasajooksik. Tavaliselt esinevad vastupanu ja kaasatõetamine koos, ühes ja samas subjektis, olles omavahel fluktuueerivates suhetes. Ambivalentsus iseloomustab ka koloniaaldiskursuse suhteid koloniseeritud subjektiga, kuna see diskursus võib olla korraga nii koloniseeritavat ärakasutav kui hoidev.

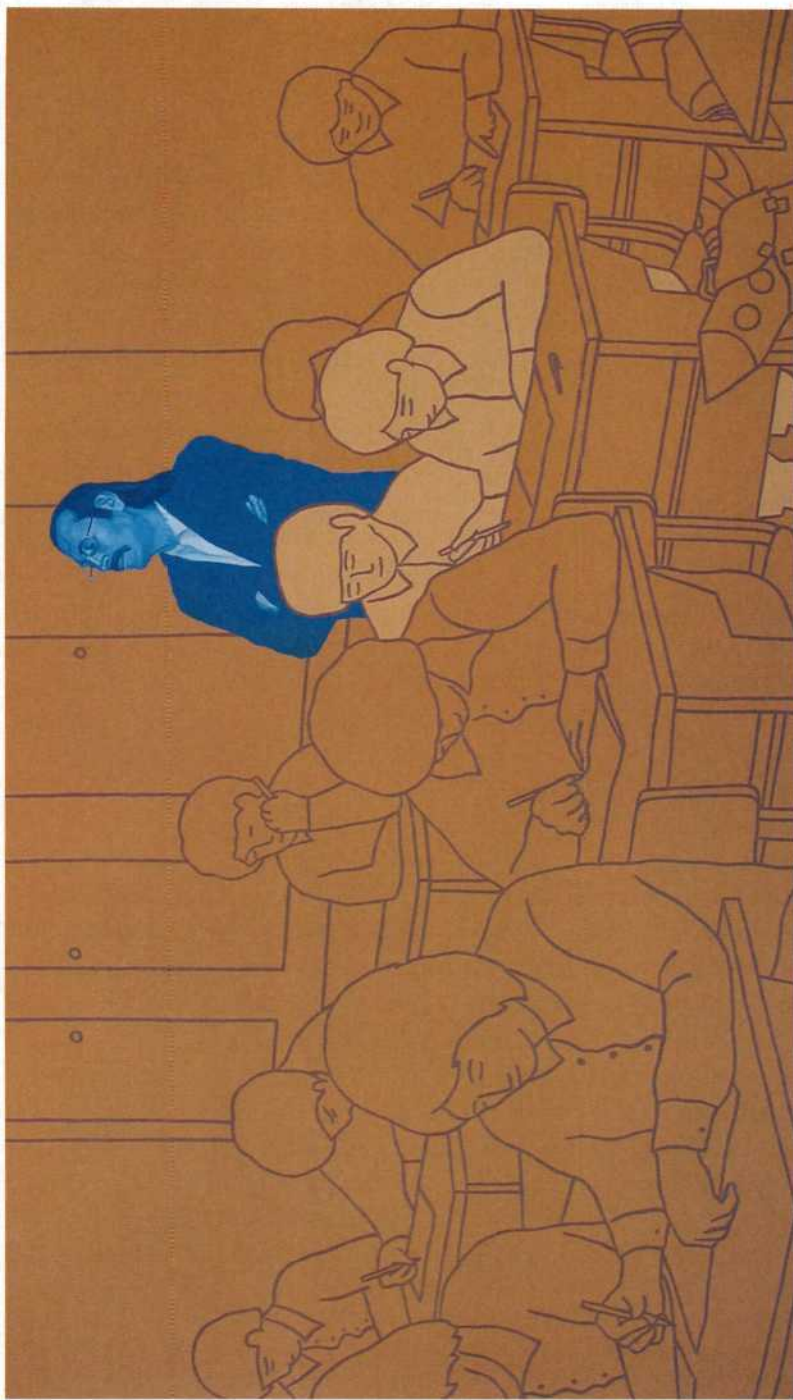
Kõige olulisem on see, et ambivalents kaotab kolonisaatori ja koloniseeritava selge isanda-alluva vahekorra ja näitab nendevahelisi keerukaid seoseid. Koloniaaldiskursuse probleem on selles, et tema eesmärk on luua koloniseeritud subjektid, kes reprodutseeriks kolonisaatori kombeid, väärtusi, tõesid. Ühesõnaga, luua kolonisaatori matkija. Kuid selle asemel tuleb välja ambivalentne tegelane, kelle mimikri pole kuigi kaugel karikatuurist ja paroodiast (vt *mimikri*). Ambivalentsi-mõiste kirjeldabki mimikri ja karikatuuuri vahelist fluktuueerivat suhet ja

¹ B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London; New York, 1998.

² Vt H. K. Bhabha, *The Location of Culture*. London; New York, 1994, eriti 4. ja 6. ptk.



JOHN SMITH.
Toas. Õli, lõuend. 200x350 cm. 2002.



JOHN SMITH.

Toas. Õli, lõuend. 200x350 cm. 2002.

ambivalentsust, mis on koloniaalse domi-
nantsuse jaoks põhimõtteliselt häiriv.

Kuna selline koloniaalsuhe on alati
ambivalentne, siis on sellesse juba ette ko-
deeritud olemuslikud eeldused enese hä-
vitamiseks, olenemata sellest, kas koloni-
seeritu hakkab sellele suhtele avalikult
vastu või mitte. Selle vastuolu kohta üt-
leb Bhabha, et koloniaaldiskursus on sun-
nitud olema ambivalentne, sest tegelikult
ei taha see kunagi, et koloniseeritavad
oleksid kolonisaatori täpsed koopiad – see
oleks liiga hirmutav.

Autentsus / *authenticity*

Autentsuse kontseptsioon on PKs oluline
eelkõige kui poliitiline loosung: vabaneme
(indo)euroopa koloniaalkultuuri mõju-
dest ja läheme tagasi kolonialismieelsete
autentsete traditsioonide ja tavade juur-
de. Meil on sellest kirjutatud maausuli-
sed, Kaplinski jt, lähtealuseks keel: soo-
me-ugri keelkond kui omaette autentne
meelkond ja kultuurkond. Selle juures on
kaks probleemi.

Esiteks, autentse kultuuri mõiste eel-
dab arusaama, et selline kultuur ei puu-
tunud kunagi teistega kokku, elas üksin-
da, ilma laenamata. Kultuuri saab küll
ajutiselt karpri konserveerida, näiteks eesti
kultuur oli suure osa eelmisest aastatuhan-
dest sakslaste tehtud konserv. Kuid ma ar-
van, et autentset kultuuri ei ole olemas,
kõik kultuurid on hübriidid (vt *hübriid-
sus*). Ka esimese aastatuhande eesti kul-
tuur oli eelmiste koloniseerimislainete

tulemus. Seega ei saa dekoloniseerimine
olla tagasimineku autentsuse juurde, kuna
viimane on liiga ebakindel mõiste. Milline
kultuur on väärtuslikum, kas sakslaste-
eelne, 13.–18. sajandi oma või ärkamis-
järgne, seda tuleb otsustada teistele aluste-
le toetudes. Muide, mõnikord tõlgenda-
takse autentsena lihtsalt mõnda vanemat,
eelkõige üle-eelmist kultuurikihti.

Teiseks, soome-ugri keelesuhted on
teoreetiline konstruktsioon ja selle aluseks
olev keelkondade teooria on konstruee-
ritud just indoeuroopa kolonistide poolt
ja nende tarvis. Implitsiitselt oli selle teo-
ria taga vajadus eristada ennast madala-
matest keelkondadest, mille esindajad
pole loonud indogermaanidega võrdväär-
seid väärtusi. Meenutame vaid ungarlaste
probleeme, kui selgus, et nemad, uhke
Euroopa kultuurrahvas, pidid selle lähe-
nemisviisi järgi kuuluma kokku mingite
Siberi nomaadidega.

Enesekolonisatsioon / *self-colonization*

Ma ei ole leidnud PK kesketelt teoreeti-
kutelt mõistet “enesekolonisatsioon”,
kuigi on selge, et enesekoloniseerimine
kui tegevus oli olemas ka klassikalistes ko-
loniaalmaades.³

Samas on see mõiste väga oluline eesti
kultuuri seletamiseks. Enesekoloniseeri-
mine tähendab protsessi, mille kaudu
autoriteetne kiht koloniseeritavaid võtab
ise ja vabatahtlikult omaks kolonisaato-
rite väärtused, kombed, kultuurimudelid

³Tänu Kajar Pruulile leidsin artikli korrektuuri lugemise ajal, et seda mõistet on minuga üsna
samasugusel moel kasutanud Alexander Kiossev, kirjutades bulgaaria kultuurist. Vt http://www.online.bg.kultura/my_html/biblioteka/bgvntgrd/e_ak.htm

jms ning asub neile toetudes muutma oma kultuuri kolonisaatorite kultuuri sarnaseks. Eestlaste enesekoloniseerimine algab 18. sajandil vennastekoguduse liikumise kaudu, jõuab pöördkohani ärkamisajal ja kulminatsiooni nooreestlaste ajastul. Seejärel võime kõnelda eesti kultuurist kui koloniseeritud kultuurist.

Oluline on, et sellele kultuurile saame kohaldada suure osa PK teooria keskseid mõisteid:

* eesti kultuur on tüüpiline hübriidkultuur ja temaga saab siduda kreoolsuse- ja pidžini-mõisteid (vt *hübriidsus*, *kreolisatsioon*, *pidžin* ja *kreoolkeeled*);

* suhe eestlase ja kolonisaatorite vahel sisaldab suure annuse ambivalentsust (vt *ambivalents*);

* eesti kultuuri ja eesti inimest võime eriti 19.–20. sajandi vahetusel iseloomustada kui mimikri ja karikatuuuri ühendust (vt *mimikri*).

Samas ei ole asi nii lihtne. Nimelt tuleb eesti kultuuris sisse veel üks ambivalentne olukord. Ühelt poolt võeti üle Euroopa mudelid ja oldi selle üle uhke. Teiselt poolt võideldi samal ajal kolonisaatorite vastu, iseseisvuse eest. Seega, eesti kultuuris langesid võitlus iseseisvuse eest ja enesekoloniseerimine tihedalt kokku. Veel enam, nii tollaste eesti kui Euroopa ideoloogide arvates pidi enesekoloniseerimine olema iseseisvuse eelduseks. Euroopa kõneles 1917. aastal palju sellest, kas ja kes on Ida-Euroopas valmis iseseisvuseks. Valmisoleku all mõeldi just seda, kui hästi on omandatud euroopalik kultuurimudel ja mil määral on olemas ini-

mesed, kes seda mudelit valdavad ja järgivad. Teisisõnu, mil määral on olemas omast soost vabatahtlikud kolonisaatorid.

Teine asi on selles, et eesti kultuur ei võtnud enesekoloniseerimise käigus koloniaalmudelit üle mitte korraga, vaid järk-järgult, alustades hoopiski selle madalatest osadest (didaktiline kultuur, alamklasside kultuur) ja alles pikkamööda jõudes tollase mudeli kõrgema pooleni.

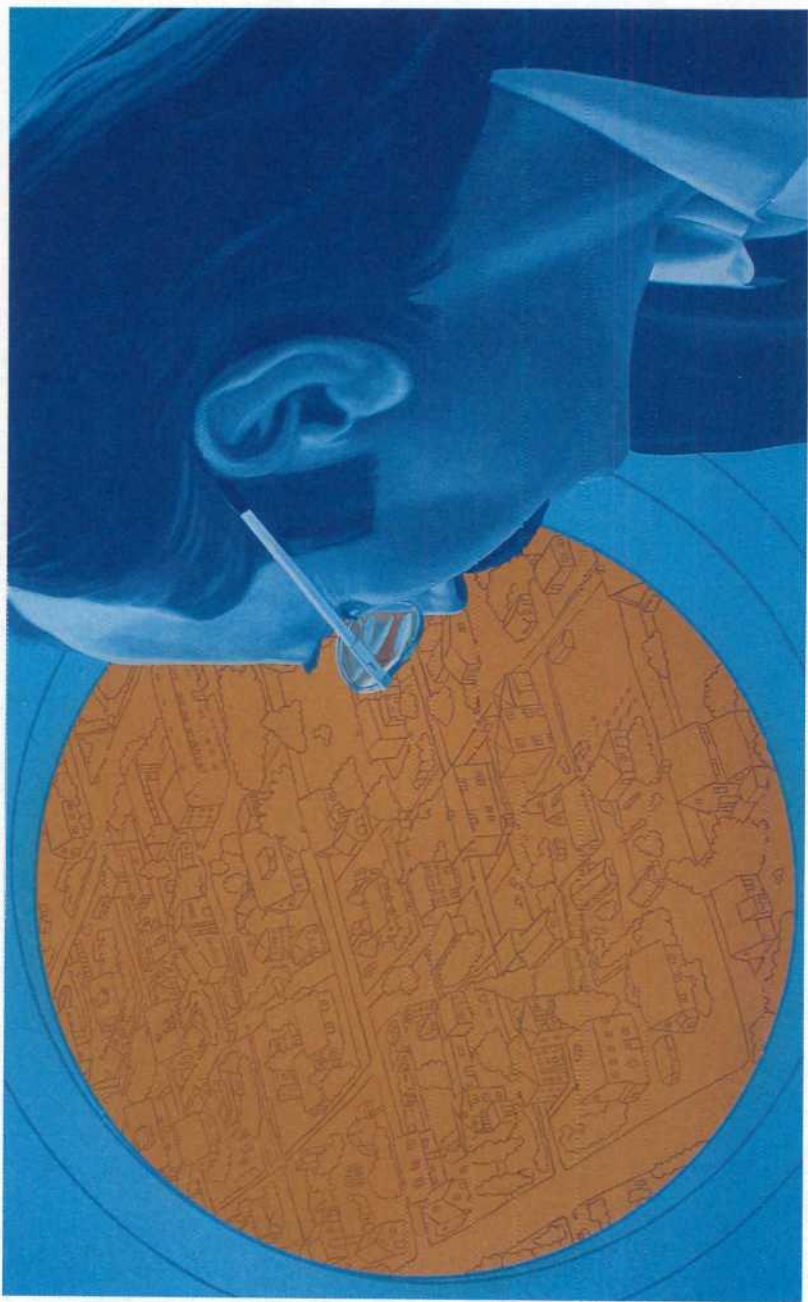
Hübriidsus / *hybridity*

See on üks enimkasutatud ja enimvaideldud termineid postkolonialismis ja viitab tavaliselt uutele transkultuurilistele vormidele, mis on kolonisatsiooni poolt loodud kultuuride kontaktsoonis. Hübriidsusel on mitu vormi: poliitiline, keeleline, kultuuriline, rassiline jne. Keeleliselt võtab hübriidsus pidžini ja kreoolkeele vormi (vt *pidžin-* ja *kreoolkeeled*, *kreolisatsioon*). Oluline selle mõiste kasutaja on Homi K. Bhabha, kelle Bahtinile toetuv analüüs kolonisaatori ja koloniseeritava suhetest rõhutab nende vastastikust sõltuvust ja nende olemuste ühist konstrueerimist (vt *ambivalents* ja *mimikri*). Kõik kultuurilised väited ja süsteemid on konstrueeritud ruumis, mida ta nimetab "Third Space of Enunciation". Kultuuriline identiteet tuleb alati esile selles vastuolulises ja ambivalentses ruumis, mis teeb viitamise kultuuride puhtusele kui hierarhia kõrgemale astmele mõttetuks.⁴

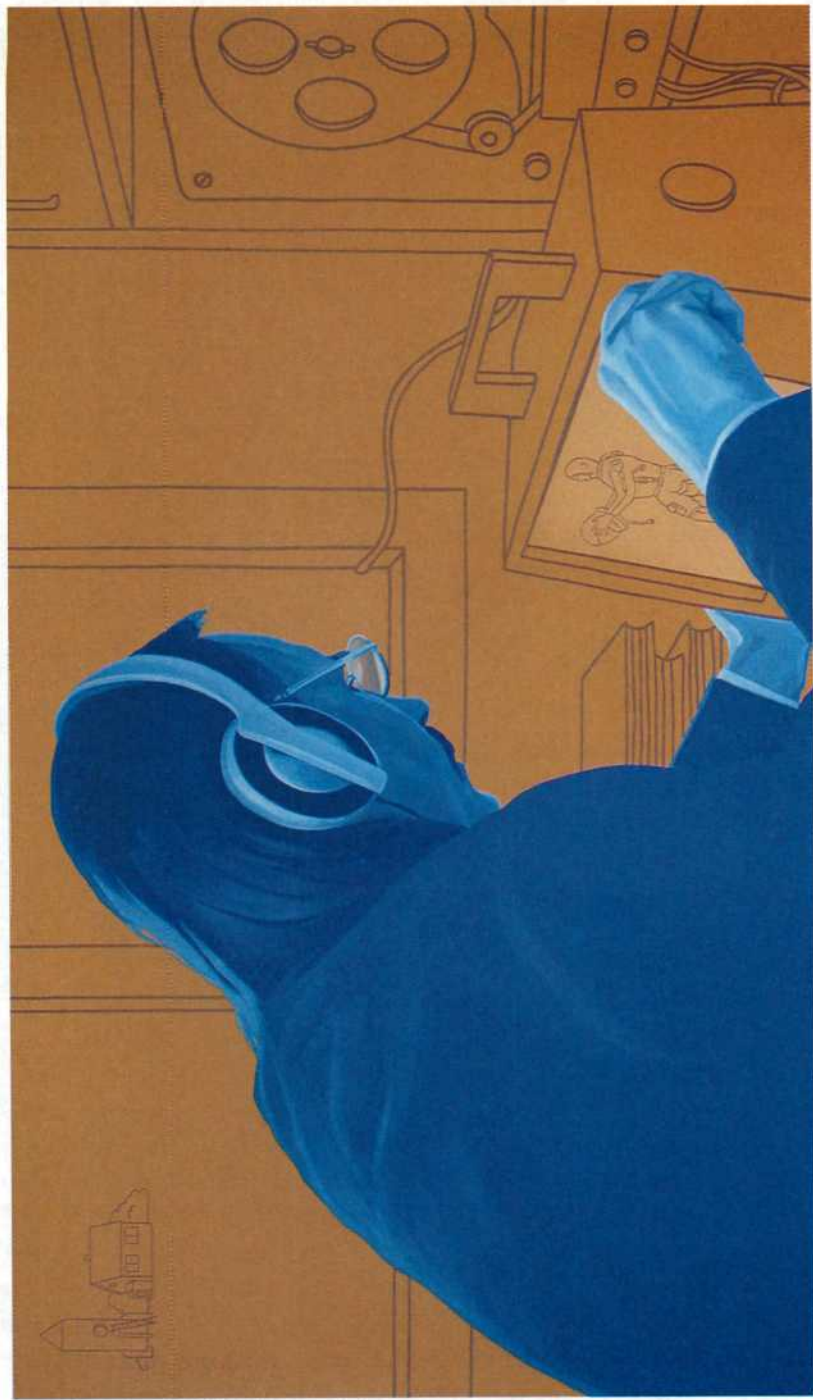
Kolonialism / *colonialism*

Kolonialismi mõistet kasutatakse eeskätt märkimaks kultuurilise ärakasutamise

⁴ Vt H. K. Bhabha, The Location of Culture.



JOHN SMITH.
Lennumkis. Õli, lõuend. 200x320 cm. 2002.



JOHN SMITH.

Kodus. Õli, lõuend. 200x350 cm. 2002.

spetsiifilist vormi, mis seostub Euroopa ekspansiooniga viimase 400 aasta jook-sul ehk renessansijärgsel perioodil. Seega see on europotsentristlik koloniaalmudel, mille aluseks on binaarne suhe Euroopa *contra* muu maailm ja kus koloniseeritud subjekti iseloomustatakse kui teist (vt *teine*). Teiseks, see on mudel, millel on omad selged ajalised piirid. Sellest lähenemisest lähtub kogu postkolonialistlik arutus.

Tegelikult on selline mudel omakorda kolonialistlik: arutus lähtub sellest, et Euroopa on üks ja on koloniseerija. Sellega ei seota varasemat kolonialismi ja, mis eriti oluline, sellega ei seota Euroopa-sisest kolonialismi. Loomulikult on neil oma eripära, aga analoogia on siiski selge ja tugev.

Laiemalt iseloomustab kolonialismi mõiste Impeeriumi suhet perifeeriasse, provintsi, marginaalsesse ja barbaarsesse. See on tsiviliseeritud ala ja teda ümbritseva perifeeria suhe. Kui võtame omaks selle tõlgenduse, on kerge näha, kuidas selline piir on läbi ajaloo liikunud Euroopa keskmest järjest kaugemale. Teisalt, ka ühiskonna-siseseid vertikaalseid suhteid on võimalik tõlgendada koloniaalsuhete-na. On selge analoogia näiteks koloniaal-suhete ja seisuste, kihtide, klasside (nt aadel ja talupoeg) vaheliste suhete vahel või meeste ja naiste suhete vahel.

Kui tõlgendada kolonialismi nii, siis näeme, kuidas keskaja ja vararenessansi-aegses Euroopas on olemas selge koloniaalsuhe aadli ja talupoegade kui teise (vt *teine*) vahel. Ümber losside laiub metsik maa, mida tuleb koloniseerida ja mille vastu end kaitsta. Talupojad esindavad

kultuuri, millel pole mingit suhet sealsamas levinud kõrgkultuuriga. Vastandatakse kultuur (= aadli kõrgkultuur) ja selle puudumine (= tegelikult suuline kultuur). Suhe talupoja ja kõrgkihi vahel on selgelt ambivalentne. Talupoeg kui mõiste on selgelt kõrgkihi konstrueeritud nähtus.

See piir hakkas ühe ühiskonna seest väljuma aastatuhande vahetuse paiku, lahkus teistele mandritele renessansiajal ja kadus Lääne-Euroopast ehk alles 19. sajandi käigus. Veel 19. sajandi lõpu kohta võime Anatole France'i "Nüüdisaegses loos" lugeda mõne tegelase arutlusi talupoegadest kui loomadest.

Enne lahkumist Euroopast liikus see piir Lääne-Euroopast järjest kaugemale ja jõudis 13. sajandil Eestini. Võime öelda, et Eesti ala oli alates 13. sajandist Euroopa osa, aga eesti talupoja seisukohast oli ta seda just samamoodi, nagu India oli Euroopa osa, kui ta kuulus Briti impeeriumisse. Eesti oli tüüpiline koloniaalmaa. Tulles tänapäeva, näeme, et kolonialistlikust lähenemisviisist, kuigi nõrgemal ja spetsiifilisemal kujul, saame kõnelda ka eesti ühiskonna ja kultuuri sees, nt suhtumises võru kultuuri ja keelde.

Kreolisatsioon / *creolization*

Kreolisatsioon märgib kultuurilise segunemise ja muutuste protsessi, mille tulemuseks on kreoolühiskond ja -kultuur, ning sellises laias tähenduses võime tänapäeval suuremat osa ühiskondadest kirjeldada kui kreoolseid. Kui jääda PK juurde, siis saaks sellistest kõnelda eeskätt kariibi ja Lõuna-Ameerika kultuuride puhul. Minu arvates on sama mõttekas kasutada seda mõistet ka suure osa Ida-

Euroopa kohta, sh eesti kultuuri ja ühiskonna kohta.

Mind huvitab siin lisaks pidžin- ja kreoolkultuuri suhe (vt *pidžin- ja kreoolkeeled*). Pidžinkultuur on lihtne kahe kultuuri alusel loodud uus kultuur, see on kultuur ilma rahvata. Kreoolkultuur on kultuur, mis on endale kasvanud rahva, kes teda algusest peale kasutab. Kreolisatsioon on pidevalt toimuv protsess, mitte produkt. Selles on pidevalt ja vastastikusel seoses kaks protsessi: sobitumine uue kultuuriga ja interkultuuratsioon kui protsess, milles toimub segunemine ning vastastikune kultuuriline andmine ja saamine (vt ka *hübriidsus*).

Sellest seisukohast võime vaadelda eesti kultuuri alates 19. sajandist, eriti alates ärkamisajast, kui kreoolistuvat pidžinkultuuri. Ärkamisaeg on eesti pidžinkultuuri esimese variandi loomise ajajärk. See oli lihtne, saksa biidermeierist laenatud sõnavara (mitmed kultuurinähtused, laulupidu jms) ja oma kultuurigrammatikal põhinev kultuur. Sellest hakkas tekkima kreoolkultuur sajandivahetuseks, kui rahvuslik intelligents oli õppinud ära uue kultuuri keele ja hakanud andma seda edasi oma lastele. Kuid sellele tuli peale uus pidžinilaine, mille löid nooreestlased, kes sealjuures said selgelt aru oma loodud kultuuri pidžinloomusest (vrd: "Me oleme teoreetilised eurooplased"). See uus kiht hakkas kreoolistuma 1930. aastatel. Aga enne kui ta jõudis korralikult kreoolistuda, tuli uus kolonisatsioonilaine nõukogude kultuuri näol, mis proovis luua oma pidžinit. See omakorda hakkas kre-

oolistuma 1960. aastatel, kui rahvas hakkas omaks võtma uusi mudeleid ja uut kultuurikeelt. Nii võime kõnelda eesti kultuuris kolmest pidžinikihist, mis on andnud oma panuse eesti hübriidsesse kreoolkultuuri.

Mimikri / *mimicri*

Mimikri lähtub ambivalentsest suhtest kolonisaatori ja koloniseeritava vahel (vt *ambivalents*). Koloniaalpoliitika küllalt tavaline eesmärk on olnud ergutada koloniseeritavat matkima kolonisaatorit, kasutama tema vaateid, väärtusi, institutsioone jne, et luua koloniseeritavast enda koopiat.⁵ Oluline on, et selle tulemuseks ei ole kunagi kolonisaatori täpne, vaid pigem ebaselge, määrdundud koopia, mis sisaldab korraga nii sarnasust, karikatuuri kui ka teatud ähvardust kolonisaatori suhtes. Mimikri hirmutav loomus ei tulene mitte sellest, et koloniseeritu hakkab vastu vms. See tuleneb pidevast ja püsivast pisikesest mittesarnasusest, mis pidevalt ja vaikselt sugereerib, et koloniseeritava identiteet ei ole ikkagi seesama, kuigi väliselt oleks kõik nagu korras. Kasutades Oskar Lutsu sõnu: on ja ei ole ka, ei ole, aga on siiski. Ja selliselt toob mimikri koloniaalse domineerimise kindlusesse pideva ebakindluse, mis valitseb kolonisaatori kontrollis koloniseeritu käitumise üle.

Ei ole raske näha, et just selline suhe on olnud väga tavaline eestlase ja tema kolonisaatorite vahel: eestlane oli nagu nõukogude inimene, aga ei olnud ka, Eesti kolhoosnik oli nagu kolhoosnik ja ei olnud ka.

⁵ Vt H. K. B h a b h a, *The Location of Culture*.



JOHN SMITH.

Jumalate maailm I. Öli, lövend. 200x350 cm. 2002.

← **புலகலி**
CHURCH



JOHN SMITH.
Jumalate maailm II. Öli, lõuend. 200x350 cm. 2002.

Huvitav on ka see, kuidas toimub võnkumine sarnasuse ja karikatuuri vahel. Võime näha, kuidas aja jooksul liigub suhe alguses sarnasuse poole ja sealt karikatuurini. Eesti 20. sajandi kultuuris on olnud tugev avalik vastuseis paroodiasse kalduvatele mimikritegelastele (kadasakslane, pajuvenelane jms), kuid samas pole me kuigi palju tõsiselt arutanud selle üle, kui palju me kõik oleme hübriidid ja kui palju mimikritegelased. Püsiv vastuseis sakslastele vms ei tähendanud ju tegelikult seda, et eestlane oleks olnud enne 19. sajandit mingi autentse kultuuri esindaja. Ta muutus aegamisi – läbi keele, läbi luteri usu, läbi kirjanduse – koopiainime-seks.

Teisalt pakub huvi olukord, kus koloniseeritav ise ei suuda eristada matkimist ja paroodiat, nagu eesti ajaloos 20. sajandi alguse kadakasaksluses. Omaette probleemiks on see, kuidas suhestuvad omavahel tegelik mimikri ja selle kujutus kirjanduses, mis võib väänata seda palju enam paroodia suunas – nagu 20. sajandi alguse kirjanduses, kus seda nähakse rahvusliku ideoloogia vaatenurgast (nt Kitzbergi Veli Henn või veidi hiljem Lutsu sapine jutt monokliga pastlamehest eesti kultuuris). On selge, et asi oli hoopis teisiti tegelikkuses, linnaagulis ja mõisarahva seas. Minu arvates on just parodiseerunud mimikrisuhe väga oluliseks aluseks kogu Andrus Kiviräha loomingule. Sinna kuulub Rehepapi-ajastu sakste ja eestlaste ambivalentne suhe, sinna kuulub “Liblika” maailm, kus lisaks eesti teatri sünnile

elab ka teine, teatrimaailma mimikri. Ja rohkesti leidub seda “Ivan Orava” tegelastes näitena nõukogudeaegsest mimikrist.

Orientalism / *orientalism*

Edward Said on kirjutanud orientalistist kui protsessist, mille kaudu Lääne mõtlemine on konstrueerinud Ida, lähtudes eeldatavast olemuslikust erinevusest Ida ja Lääne vahel. Seega tegu ei ole mitte teadmistega ja nende kogumisega Ida kohta, vaid Ida konstrueerimisega, lähtudes kindlatest kujutluspiltidest, stereotüüpidest ja ideoloogiast. Kusjuures tegu on võimusuhtega, milles Lääs on domineeriv ja Ida alluv pool.⁶

Kui vaatleme koloniaalsuhteid ka Euroopa-siseste suhetena, siis võime uurida sedagi, millisena on Lääne-Euroopa konstrueerinud Eesti-mõiste. Ka siin on ühelt poolt tegu sellega, et pikka aega lähtuti olemuslikust erinevusest eestlase ja lääneeurooplase vahel (vt *teine*). Kuid veel olulisem on see, et kuni viimase ajani on Eesti-mõiste lihtsalt puudunud Euroopa jaoks.

Meid hakatakse konstrueerima alles nüüd. Seega on meile oluline uurida seda, milliste protsesside kaudu on jäetud Eesti-mõiste Euroopas konstrueerimata. Mida on tehtud selleks, et seda mitte konstrueerida. Kuidas ja millest on vaikutud.

Siin on analoogia nähtusega, mida Juri Lotman on nimetanud “õiguseks eluloole”. Millisel rahval on õigus eluloole? Kes kirjutab selle eluloole? Milliste kaanonite järgi ta seda teeb? Meie oleme kuulunud

⁶ E. S a i d, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London, 1991 (esmatrükk 1978).

maailma sellesse ossa, kel pole olnud seni õigust oma eluloole. Ja selles valguses tuleks kõnelda meist kui rahvast, kes on igatsenud oma elulugu.

Lisaks, õigus eluloole on Euroopa kultuuris nähtus, mis on piiratud inimese vanusega. Üldjuhul on see õigus ainult täiskasvanul. Lapsel ei ole õigust eluloole. Siit tuleb eesti kultuuri esimene ja suurim igatsus: olla täiskasvanu. Tuues analoogia inimese keelelise arenguga, võime öelda, et selle arengu eripärane periood on teismeiga, kus võetakse omaks oma kamba keelelised väärtused, vastandatakse ennast vanematele jne. Eesti kultuuri omapäraks on äärmiselt lühike teismeiga. Ja sellele on lisandunud tahtmine iga hinna eest mitte võtta omaks teismelistekamba väärtusi, vaid olla võimalikult ruttu sellised nagu meie isa ja ema. Ainult kes on meie ema ja isa?

Veel enam, eesti kultuuri konstrueerivad uurijad on teinud kõik, et näidata meie teismeliseaega võimalikult lühikesena, ja kirjutanud, kuidas mahajäänud eesti kultuur tegi 19. sajandi lõpust kuni noor-eestlasteni mahajäämuse tasa ja edasi oli tavaline Euroopa kultuur. Minu arusaam sellest on olnud põhimõtteliselt teistsugune ja sellest olen ma kirjutanud "Hüpetes modernismi poole ja 20. sajandi 19. sajandi kirjanduses".

Pidžin- ja kreoolkeeled / *pidgins and creoles*

Kaks või enam keelt võivad omavahel põimuda nii, et nende baasil luuakse uus keelevariant. Selline variantide süntees võib võtta erisuguseid vorme. Kõige olulisem sedasorti protsessidest on pidži-

niseerumine, mille kaudu luuakse uus keel, mida nimetatakse pidžinkeeleks (*Pidgin English, Tok Pisin* jms). Pidžinkeeled sünnivad tavaliselt praktilise eesmärgiga, eelkõige kaubandusliku suhtluse tarvis. Grammatika võetakse oma keelest, sõnavara aluseks on tavaliselt mõne üldlevinud keele sõnavara. Tulemuseks on lihtne, vähese sõnavaraga ning lihtsa grammatikaga keel, mille asjast huvitatud inimesed ära õpivad.

Pidžin on keel ilma rahvata. Ta on kõigile võõrkeel. Kui seda hakkavad kasutama pered ja nende lapsed õpivad selle ära kui emakeele või olulise keele, siis võib juhtuda, et pidžin kreoolistub ja temast tuleb kreoolkeel. Tekivad uued sõnad, mis on pärit eri allikatest, ilmuvad uued morfoloogilised ja süntaktilised struktuurid jne. Kreoolkeel on seega pidžin, mis on endale kasvatanud rahva, kes teda sünnist peale kõneleb ja põlvest põlve pärandab.

Kui neid mõisteid oluliselt avaramalt tõlgendada, võib kõnelda näiteks eesti kirjakeele sünnist pidžin- ja kreoolkeele terminites: 19. sajandi teisest poolest alates pidžinina arenenud keel kasvatas endale 20. sajandi esimesel poolel rahva, sundides uue keele kooli kaudu rahvale peale ning surudes alla ja hävitades konkureerivad allkeeled, vanad kohamurded.

Suulisus / *orality*

Postkoloniaalsed kultuurid on kõik olnud seotud suulise/kirjaliku keele dihhotoomia probleemiga, eriti siis, kui kolonialismieelne omakultuur oli suuline ja koos kolonisaatoritega tuli ka kirjalik kultuur. Postkoloniaalsed kultuuriuuringud on revideerinud käsitust suulisuse ja suuliste

kultuuride osatähtsusest ning jõudnud äratundmisele, et kirjaliku kultuuri domineerimine tsivilisatsiooni ideede konstrueerimisel näitab ainult osa kultuurist. Ka kirjalikes kõrgkultuurides on alati olnud omad keerukad suulised alakultuurid, millest lihtsalt on vaikutud.

Kolonialismi ja europotsentristliku kultuurimudeli jaoks oli kirjalik kultuur ja kiri domineerimise, tõe ja autoriteedi vahend. Normkirjakeele (tavaliselt kolonisaatormaa kirjakeele) mõiste oli aga valitseva retoorika konstrukt, mille eesmärgiks oli rangelt eraldada kese perifeeriast.

Sellest lahtütlemine viis postkoloniaalsetes ühiskondades suulise kultuuri ümberväärtustamisele ja arusaamale, et suulisus on postkoloniaalse kirjutamise eeltingimus. Sellega seoses rõhutatakse, et suuline kultuur ei olnud kultuuri vanem kaduv vorm, vaid et ta eksisteeris pidevalt paralleelselt koloniaalse kirjaliku kultuuriga, kusjuures oli sellega pidevas vastastikusel suhtluses, ja et kirjalik ei olnud kõrgem. Samuti tõstetakse esile, et suulised tekstid ei ole primitiivsed sotsiaalsed aktid, vaid niisama keerukad esteetilised konstruktid kui kirjalik kirjandus.

Praktikas tähendab see nii suuliste vormide haaramist kultuuri (laulud) kui ka suulisuse kasutamist kirjalikes tekstides. Kirjakeel asendatakse rahvuskeelega, mis baseerub eelkõige suulisel traditsioonil. See omakorda viib arusaamiseni, et rah-

vuskeel on elav, dünaamiline ja muutuv nähtus, mitte ainult lingvistiline struktuur (nagu normkirjakeel). Ja allkeeltevaheline hierarhia lammutatakse ning kogu keelt vaadeldakse kui heterogeenset kogumit, milles on ainult variandid (vt *tühistamine*).

Siin on selge seos tänapäeva keeleuuringuga, kus järjest enam tegeldakse suulise kõne uurimisega ja rõhutatakse, et just suulises keelekasutuses tuleb välja keele kogu kasutuspotentsiaal ja grammatiline repertuaar.⁷

Teisalt, postkoloniaalsed maad võtavad endistelt kolonisaatoritelt üle keelt ja kultuurivorme, mis võimaldavad neil oma sotsiaalset ja kultuurilist identiteeti saavutada ja väljendada. Nii püütakse saavutada laiemat auditooriumi ja ühtlasi kõnelda keeles, mis oleks arusaadavam näiteks inglise keelt kõnelevale auditooriumile maailmas.

Vaadates praeguse eesti kirjanduse keelt, näeme, et selles on kõrvuti ja segamini kasutusel palju erinevaid allkeeli ja arusaamu keelest. Saab kõnelda suulisuse osatähtsuse väga suurest tõusust, kuna esimest korda on suulise keelekasutuse võttestik toodud laialt kirjalikku kirjandusse ja suuline kirjandus ise tõstetud palju olulisemaks kui varem.⁸ Samal ajal elab kolonialistlik mudel edasi osas kirjanduses, kooliõpetuses ja õpetajate keelelistes arusaamades ning eriti tavalugeja käsituses keelest üldse ning kirjanduskeelest eraldi.

⁷ Vt nt T. Hennoste, Sissejuhatus suulisesse eesti keelde I. Taust ja uurimisobjekt. *Akadeemia* 2000, nr 5, lk 1117–1150.

⁸ T. Hennoste, Eesti kirjanduse keelest modernismi, postmodernismi ja postkolonialismi taustal. *Vikerkaar* 2000, nr 7, lk 69–79.

Postkolonialistlikke arusaamu nii keeles kui kirjanduses esindab peaaegu puhtal kujul võro regionalism. Selle arusaam eesti ja võro suhetest on selgelt koloniseeritu suhe kolonisaatorisse. See käsitleb eesti kirjakeelt kui imporditud keelt, rõhutab suulise traditsiooni tähtsust jne.

Teine / other

Teine on keegi/miski, mis erineb minust, vastandub minule. Teiste olemasolu on otsustav siis, kui me tahame defineerida, mis on normaalne, loomulik, õige, ja lokaliseerida oma kohta maailmas. Koloniseeritud subjekti on iseloomustatud kui vastandit eurooplase üldtunnustatud meie-väärtustele, nt primitivismi ja kanibalismi kaudu.

Väikeste variatsioonidega on samasugune suhe olnud aluseks ka Lääne-Euroopa ja Eesti suhetele. Läbi sajandite on eestlasi kirjeldatud negatiivsetes terminites: metsikud, taltsutamatud, uskmatud, joodikud, laisad, liigsööjad, vargad, mitmenaisepidajad jne. Siin näeme ka seda, milles erineb eestlane kui teine klassikalisest koloniaalsest teisest. Viimane on konstrueeritud üldiselt n-õ üldinimlikele väärtustele toetudes. Seal läheb piir pigem inimese ja mitteinimese vahelt. Eestlanegi oli alguses sellise piiri taga (Henrik kõneleb inimsöömisesest ja mõned Balti parunid peavad eestlasi veel sajandeid hiljem pigem loomadeks). Aga üldiselt muutus eestlane tegelaseks, kes konstrueeriti eeskätt väljapoole kristlikke väärtusi. Ei ole raske näha, et need omadused, mis eestlasele külge riputatakse, ei ole suvalised, vaid puudutavad peaaegu kõik kristliku elu tuuma: eestlane on inimene,

kes rikub süstemaatiliselt kümnet käsku või teeb surmapattu.

Teise kodustamisest kõneldakse PKs kordamise, imitatsiooni ja sarnastamise terminites. Need tegevused on eesti kultuuriloos hästi tuttavad, kuigi meie olemine kõnelnud rohkem "lünkade täitmisest".

Topeltkolonisatsioon / *double colonisation*

Topeltkolonisatsiooni mõistet kasutatakse PK teoorias feministlikult, tuues välja, et naised olid diskrimineerimise objekt nii üldiselt kui ka eraldi – soolise diskrimineerimise objektina. Teisisõnu: kolonialism mõjutas mehi ja naisi erinevalt. See on kindlasti nii. Mina aga olen kasutanud sama sõna teises tähenduses: topeltkolonisatsioon on olukord, kus sama kultuuri või ühiskonda koloniseeritakse kaks korda eri kolonisaatorite poolt, kellel on erinevad omakultuurid, nii et koloniseerimine erineb kummalgi juhul tunduvalt.

Eesti ajalugu on sellise topeltkolonisatsiooninäide. Alates 13. sajandist oli Eesti ala sakslaste koloniaalvaldus ja see tõi sisse Lääne-Euroopa koloniaalkihi, mis eriti tugevalt muutis ühiskonda 19. sajandi keskel, eestlaste enesekoloniseerimise ajajärgul (vt *enesekolonisatsioon*). Alates 18. sajandist lisandus sellele Vene võim, mis lõi topeltkolonisatsiooni olukorra ja tõi juurde Ida-Euroopa koloniaalkihi, eelkõige ja eriti tugevalt 19. sajandi lõpul esimesel venestusajal. Sellele järgnes uus idasuunaline kolonisatsioon koos nõukogude võimuga, kusjuures see uus kolonisatsioon toetus lisaks oma ideoloogiale ka tugevalt eelmisele koloniaalkihile, 19. sajandi vene kultuurile.

Tühistamine / *abrogation*

Termin viitab postkoloniaalsete kirjanike taotlusele keelduda keeleliigendusest, mis jagab keele korrektseks inglise normkeeleks ja sellega seotud dialektideks või marginaalseteks variantideks. Seega astutakse vastu tuntud klassikalisele keelepildile, mille aluseks on arusaam normkeele suuremast väärtusest.⁹ Sellise allkeelte hierarhia tühistamise oluline komponent on arusaam, et igasugune keelekasutus on alati mingi allkeele kasutus ja kõik allkeeled on sellisena mingis mõttes marginaalsed mingi illusoorse standardi suhtes. See lähenemine on postkoloniaalsetes kultuurides tegelikult aluseks näiteks arusaamale, et üle ei tuleks võtta mitte *Standard*

English, vaid erinevad keelevariandid.

Toetudes allkeelte samaväärtuslikkusele, saame nurgakivi teooriale, et kolonisaatori keele ülevõtmine ei pea tooma ilmtingimata kaasa kolonisaatori mõisteparadigmade ülevõtmist. Tühistamine tähendab pigem, et "isanda maja" on alati endale sobivaks sisustatav.

Eesti kultuuris on selline arusaam olnud seni üsna vähe esindatud ja selle vastuvõtmine on olnud väga valuline. Ma olen sellist lähenemist kirjeldanud artiklis "Eesti keele arengud: totalitaariast polüloogiasse"¹⁰, millele järgnes terav ja valuline vaidlus (vt *Keel ja Kirjandus* 1999–2000).

⁹ Vt ülevaatlilikult T. H e n n o s t e, Allkeeled. Rmt-s: Eesti keele allkeeled. Tartu ülikooli eesti keele õppetooli toimetised, 16. Toim. T. Hennoste. Tartu, 2000, lk 9–56.

¹⁰ T. H e n n o s t e, Eesti keele arengud: totalitaariast polüloogiasse. *Keel ja Kirjandus* 1999, nr 2, lk 88–96.

TOOMAS GROSS

KOLONIALISMI PÄRANDIST ANTROPOLOOGIAS

Vaevalt on ühegi teise sotsiaalteadusliku distsipliini suhe kolonialismiga nõnda vastuoklik kui antropoloogia puhul. Kuigi kultuuride erinevusi uuriv ja väärtustav, reeglina kultuurirelativismi jutlustav ning Lääne kultuurilist, poliitilist ja majanduslikku hegemooniat kritiseeriv, on antropoloogia distsipliina ise tegelikult koloniaalse maailmasüsteemi produkt. Kolonialismile on aga omane allutamine, ühtlustamine, rõhumine, domineerimine, ehk kõik see, mille vastu tänapäeva antropoloogia üritab astuda. Et demonstree-rida antropoloogia problemaatilist ja vahel valulistki suhet kolonialismiga, püüan allpool õige põgusalt käsitleda mõningaid nüansse antropoloogia kujunemisloost 19. sajandi kolonialismi kontekstis, distsipliini identiteedi- ja väljenduskriisi postkoloniaalses maailmas ning lõpetuseks viimaste kümnendite ajuti lausa meeletlikke katseid antropoloogiat “dekoloniseerida”.

Kolonialism kui antropoloogia tingimus

Antropoloogiat on peetud nii valgustus-filosoofia kui koloniaalse imperialismi lapseks. Tegelikuses ei välista üks mui-

dugi teist. Valgustusajastu ratsionalism sillutas teed teadmiste empiirilise kogumise võidukäigule, kolonialism tagas ligipääsu uuele uurimisobjektile – eksootilisele kultuurilisele “teisele”. Kuigi Euroopal oli 19. sajandiks juba aastasadade pikkuse kontakti kogemus kultuurilise “teisega”, tekkis imperiaalriikides, eriti viktoriaanlikul Inglismaal, alles siis majandusliku ja poliitilise huvi kõrval ka süstemaatilisem intellektuaalne huvi asumaade ja maailma perifeeria rahvaste kultuuriliste ja ühiskondlike eripärade vastu. Viktoriaanlike “härrasmeeste” huvi oli mõneti võrreldav ja ajalisel ühtelangev näiteks baltisakslaste huvitumisega eestlastest ja nende kommetest. Intellektuaalset huvi asumaade vastu soodustas ka teadusringkondade ja üldsuse kasvav tähelepanu inimkonna evolutsiooni küsimuste suhtes. Evolutsiooniteoreetikute huviorbiiti sattus nii inimkonna bioloogiline kui ka (pisut hiljem) sotsiaalne kujunemislugu. Asumaade rahvaste “primitiivsus” oli intrigeeriv tõsiasi, mis osutus evolutsiooniteooriate püstitamisel ja tõestamisel heaks empiiriliseks materjaliks.¹

Etnograafilist teadmist oli asumaade rahvaste kohta kogutud tegelikult juba sajandeid. Eelkõige olid seda teinud koloniaalimpeeriumide äärealadel tegutse-

¹ Peamisteks sotsiaalset evolutsiooni seletavateks teooriateks olid tollal nn monogeneesi ja polügeneesi teooriad.

nud misjonärid, keda vahel ka “imperialismi silmadeks” on kutsutud. Misjonärid olid esimesed eurooplased, kes kristluse edukama levitamise nimel kohaliku rahva keskele elama asusid ning nende keele ära õppisid. Sageli kaasnes sellega kohaliku elu iseärasuste dokumenteerimine ning eelkõige tänu misjonäride kroonikatele on tänapäeva antropoloogidel, ajaloolastel ja arheoloogidel kasutada ülestähendatud teavet, küll loomulikult tendentslikku, maailmasüsteemi äärealade kirjakultuurita rahvaste kohta kolonialismiajastu alguses. 1529. aastal koos hispaania konkistadooridega Mehhikosse saabunud Bernardino de Sahagúni on vahel peetud suisa esimeseks antropoloogiks ja tema *Codex florentinus*’t, mis käsitleb asteekide vaimset ja ühiskondlikku kultuuri, vastavalt esimeseks antropoloogiliseks tekstiks.² Misjonäride suhtumine kohalikesse, ka näiteks Ladina-Ameerika indiaanlasi plantaatorite eest kiivalt kaitsnud jesuiitide puhul, oli siiski parimal juhul paternalistlik ning selles puudus üldjuhul tänapäeva antropoloogia keskseks elemendiks peetav kultuurirelativism.

Misjonäride kroonikad olidki esimesele antropoloogidele peamiseks infoallikaks. Varane, 19. sajandi Briti koloniaalantropoloogia oli oma teoreetiliselt suu-

nitluselt evolutsionistlik. Asumaade kohta teada oleva etnograafilise materjali põhjal püüti konstrueerida arengujadaseid näiteks erinevatest perekonna- ja abielutüüpidest, religioonivormidest ning juriidilistest süsteemidest. Säherdune mõttetöö leidis aset enamasti Cambridge’i ja Oxfordi kolledžikabinettides misjonäride tekste analüüsides ja välitööd tegemata, mistõttu 19. sajandi antropoloogide kutsutakse vahel poolirooniliselt ka “tugitooliantropoloogideks”. Tuntuim neist oli Cambridge’i ülikooli Trinity kolledžis töötanud James Frazer, kelle “Kuldset oksa” (*The Golden Bough*) on isegi tituleeritud “esimeseks antropoloogiliseks bestselleriks”. Kui mitte trükiarvult, siis distsipliini mõjutajana väärib teos seda au tõepoolest. “Kuldse oksa” lugemine tõi antropoloogia juurde hulgaliselt 20. sajandi esimese poole nimekaid antropoloogide, seal hulgas Bronislaw Malinowski. Samuti oli “Kuldse oksal” arvestatav mõju kirjandusringkondadele, teiste hulgas näiteks Poundile, Eliotile, Conradile ja Bellow’le.

Malinowski Melaneesia-uurimustest sai alguse välitöötraditsioon antropoloogias ja “osalev vaatlus” kui selle keskne meetod. 20. sajandi esimese poole antropoloogide geograafiline haare oli aga piiratud – välitööde sihtpunktideks olid

² Antropoloogiale on pakutud väga erinevaid “esiisiasid” – antiikkreeka filosoofidest keskaegsete araabia ajaloolaste ja renessansiajastu Euroopa seiklejateni. Nii on antropoloogia eelkäijaks peetud näiteks ka Andalusia mauri Ibn Khalduni (või Halduni), kes 14. sajandi lõpul esitas oma aja kohta üpriski eesrindliku etnograafilise analüüsi Lähis-Ida beduiinide kohta ning teoretiseeris inimühiskonna varieeruvuse üle. Ibn Khaldun jõudis arusaamisele, et parim moodus ajaloo ja ühiskonna mõistmiseks on elavate kultuuride uurimine kohapeal, kirjeldatava kultuuri kontekstis. See tõdemus on ka antropoloogilise meetodi – välitöö – nurgakiviks.

peaasjalikult antropoloogide päritolumaade kolooniad. Toonastest koloniaalsuhtest tingitud geograafiliste eelistuste ja võimaluste pitsarit kannab antropoloogia tänapäevani, olgugi et uurimisteede ja geograafiliste piirkondade väli on vaieldamatult laienenud. Just kolonialismi pärand aitab seletada tõsiasi, miks näiteks kaasaja Briti antropoloogide seas on palju vähem Ladina-Ameerika kui Aasia ja Aafrika asjatundjaid. Näiteks umbes kolm neljandikku Cambridge'i ülikooli antropoloogidest teeb tänapäevalgi välitööd Pakistanis, Indias, Keenias, Sri Lankal või mõnes teises endises Briti ülemerkoloonias. Prantsuse antropoloogia fookus on keskmisest rohkem nihkunud Lääne-Aafrikale ja Kagu-Aasiale. Ameerika Ühendriikide antropoloogias on kesksel kohal Ladina-Ameerika, kuna selle maailmaosa üle on USA-l arvestatavaim poliitiline ja majanduslik mõju. Kolonialismi pärand tingib sellegi, miks tänapäeva Lääne antropoloogid teevad uurimistööd pigem Tais, Bhutanis, Hiinas, Etioopias, Araabia maades kui näiteks Mehhikos, Indoneesias, Indias või Vanua-tul.

Vastandumine eksootilise "teisega" ja elu võõra kultuuri kontekstis ei olnud emamaadest kolooniatesse ümber asunud esimestele antropoloogidele alati just meeldiv kogemus. Nii Malinowski kui Franz Boas, teine 20. sajandi esimeste kümnendite mõjukamaid antropolooge, tundsid ajuti lausa tülgastust uuritavate "metslaste" ja nende "tsiviliseerimatus"

vastu, suutmata vabaneda oma kultuurilistest eelarvamustest ja üleolekutundest kolooniate suhtes. See ilmneb, kui lugeda Malinowski ja Boase isiklikke ja seega "mitteametlikke" välipäevikuid, mis pärast nende surma paljude antropoloogide meeoleharmiks siiski on avaldatud. Nii Malinowski kui Boase ülestähendustest kumab läbi toonase Euroopa etnotsentrism, tolerantsipuudus täheldatud kultuuriliste erinevuste suhtes ning paratamatu vastuolu antropoloogi ja tema informantide maailmavaate vahel. Mõlemad päevikud on seega selges vastuolus nii-öelda "ametlike" etnograafiatega, mis Boase ja Malinowski sulest ilmusid.

Boas veetis viisteist kuud Baffini saarel Alaska ligidal. Tundes teravat puudust saksa ühiskonnast ja igatsust oma kihlatu Marie Krackowizeri järele, kirjutas Boas talle umbes viiesaja lehekülje ulatuses kirju, mida tal muust maailmast äralõigatuna ja postiteenuse puudumisel polnud paraku võimalust ära saata. Siinkohal kaks väljavõtet tema paljudest kirjadest, mis hiljem päevikuks kokku on koondatud:³

"16. detsember, Pangnirtungist põhjas. Mu kallid ... Kas Sa tead, kuidas ma vee-dan neid pikki öhtuid siin? Mul on kaasas Kant, keda ma tudeerin, et ma ei oleks täiesti harimata, kui naasen. Elu siin teeb inimesed lihtsalt igavaks ja lolliks... Ma pean punastama, kui mõtlen sellele, et meie tänase öhtusöögi ajal siin küsisin ma endalt, kui hästi võiks maitsta puding ploomikastmes. Sul ei ole aimugi, kuidas

³ Franz Boas among the Inuit of Baffin Island 1883–1884. Journals and Letters. Toim. L. Müller-Wille, Toronto, 1998.

eraldatus ja nälg, tõeline nälg, inimesele võivad mõjuda. Võib-olla oleks härra Kant siinkohal heaks vastumürgiks! Kontrast on lausa uskumatu, kui ma meenutan, et veel aasta tagasi elasin ma ühiskonnas ning järgisin kõiki hea maitse reegleid. Täna õhtul aga istun ma siin lumehütis koos Williami ja ühe eskimoga ning söön toorest külmunud hülgeleha, mida tuli esmalt kirvega tükeldada, ning lürbin ahnelt oma kohvi. Kas pole see mitte suurim kontrast, mida võib endale ette kujutada?”

“16. veebruar. Anarntung ... Ma igatsen mõistliku vestluse järele kellegagi, kes mind tõesti mõistaks. Kahjuks ei võtnud ma seekord oma raamatut kaasa, nii et pole midagi teha. Lugesin läbi kõik kuulutused ja muu ühelt *Kölnische Zeitung* leheküljelt.”

Malinowski seevastu veetis tervelt neli aastat (1914–1918) Trobriandi saartel Vaikses ookeanis ning tema 1967. aastal avaldatud isiklik päevik löi veelgi rohkem laineid, osutades, nagu Boasegi ülestähendused, kultuuritüdimusele ja sügavale masendusele. Malinowski tundis tülga-stust Trobriandide kultuuri teatud aspektide suhtes ja ajuti lausa rassistlikku viha kohalike vastu.⁴ Järgnevad väljavõtted Malinowski päevikust illustreerivad seda ilmekalt:

“Kohalike elu tundub mulle täiesti igava ja tähtsusetuna, millenagi, mis on minu

jaoks sama kauge kui koera elu.”

“Teisipäev, 4.24. ... Eile õhtul ja täna hommikul otsisin tulutult oma paadikaas-lasi. See sünnitab minus valge viha ja vihkamise pruuni nahavärvi vastu, millega kaasneb depressioon, soov istuda maha ja nutta, meeletu igatsus pääseda siit minema.”

Lisaks leiab Malinowski märkmetest viiteid ka tema homo- ja heteroseksuaalsetele fantaasiatele ning sagedasele narkootikumide tarbimisele.⁵

Antropoloogia koloniaal-administratsiooni teenistuses

Kolonialismi ja antropoloogia vahekord ei piirdunud aga pelgalt sellega, et üks tagas teisele eeldused ja tingimused arenemiseks. See suhe kujunes peagi vastastikuseks ning paljudel juhtudel võttis antropoloogia endale koloniaaladministratsiooni aktiivse teenri rolli. See kehtib eriti Briti Impeeriumi puhul, kus antropoloogia seotus koloniaaladministratsiooniga väljendus eelkõige kahes aspektis. Esiteks oli antropoloogia õpetamine kesksel kohal Briti koloniaalametnike ettevalmistuses. Teiseks töötasid mitmed Briti antropoloogid tihedas koostöös koloniaaladministratsiooniga, eriti näiteks Sudaanis, Nigeerias ja Indias. Briti koloniaaladministratsioon põhines peamiselt nn “kaud-

⁴ B. M a l i n o w s k i, *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London, 1967.

⁵ Boase ja Malinowski märkmete kõrval on kuulsaks saanud ka Margaret Meadi “Välitöö kirjad” (M. M e a d, *Letters from the Field 1925–1975*. New York, 1977). Need aga avaldati tema enda toimetatuna ning pole välistatud, et kirjad olid juba algselt kirjutatud hilisemat avaldamist silmas pidades. Kuigi Mead oli värvikas isik, Malinowski päevikuga võrreldavaid pikantsusi neist ei leia.

sel valitsemisel” (*indirect rule*), mis tähendas kohaliku võimuladviku, tavaõiguse ja sotsiaalsete normide ärakasutamist asumaade haldamisel. “Kaudne valitsemine” oli efektiivsem ja odavam ning Briti kolooniate administratiivpoliitiline autonoomia ka suurem kui näiteks Prantsusmaa kolooniate puhul, kus levinum oli “otsene valitsemine” (*direct rule*) peaaesjalikult emamaalt kohalesaadetud koloniaalametnike poolt. “Kaudse valitsemise” rakendamisel oli aga antropoloogial keskne roll. Kohalike võimu- ja haldusstruktuuride ning institutsioonide määratlemisel kasutati eelkõige antropoloogide uurimusi, mis aitasid eristada ja analüüsida struktuuride ja institutsioonide kultuuriomaseid funktsioone. See on ka mõnede arvates põhjus, miks 20. sajandi esimesel neljal kümnendil oli Briti antropoloogias peaaegu monopoolseks teoreetiliseks suunaks funktsionalism.

“Kolmas Maailm” ja selle rahvad “loodi” tihtilugu koloniaalse administratsiooni ja selle ametnike poolt ning oma osa selles oli seega ka antropoloogial. Rahvaloenduste ja läänelike poliitilis-administratiivsete struktuuride kaudu loodi sotsiaalsed kategooriad, mida neis kultuurikontekstides enne kolonialismi ei esinenud. Heaks näiteks on “hõim”. Kujutus Aafrikast kui iseseisvate ja üksteisest selgesti piiritletavalt erinevate hõimude mosaiigist on tänapäevaste arusaamade kohaselt väär. Loomulikult oli Aafrika keeleliselt ja kultuuriliselt heterogeenne, ent pigem

näinuks tema etniline, keeleline ja kultuuriline kaart välja selline, nagu maailm paistab lühinägelikule inimesele. Selged kultuuri- ja keelepiirid “hõimude” vahel puudusid.⁶ Koloniaaladministratsioon lõi need piirid kunstlikult ning antropoloogid, kes püüdsid kirjeldada “puhtaid” kultuure ja eraldiseisvaid etnilisi kategooriaid, aitasid sellele suuresti kaasa. Kolooniate piirid olid enamasti samuti meelevaldsed – neil puudus kultuuriline ja ajalooline autentsus – ning see takistas ühistrinde moodustumist koloniaaladministratsiooni vastu. Iseseisvunud Aafrikas on meelevaldselt tõmmatud piiride tagajärjed aga olnud traagilised. Etniline ja religioosne vägivald paljudes Sahara kõrbest lõuna pool asuvates riikides on selle otsene tulemus, ekstreemseimateks näideteks on Nigeeria ja Ruanda.

Antropoloogiat õpiti kasutama ka juba iseseisvunud Kolmanda Maailma riikides, kus keskvalitsus seadis eesmärgiks etniliste vähemuste assimileerimise ja “tsiviliseerimise”. Neil puhkudel oli antropoloogia rolliks toetada oma uurimustega üldist regionaalpoliitikat, mis tihtilugu tähendas, et uuriti ja järeldati just seda, mida oli “vaja” uurida ja järeldada. Heaks näiteks on revolutsioonijärgne Mehhiko, kus keskvalitsuse ja perifeeria indiaanikultuuride omavaheline suhe 1920. ja 30. aastatel oli võrreldav koloniaal keskuse ja asumaade vahelise suhtega. Mehhiko maapiirkondades läbi viidud antropoloogiliste uurimistööde kriitiline analüüs

⁶ Antropoloogias on hõimu mõistet kritiseerinud kõige teravamalt Morton Fried (M. Fried, *The Notion of the Tribe*. Menlo Park, 1975). Friedi arvates on tegemist nii ambivalentse terminiga, et selle kasutamisest tuleks hoopis loobuda.

tõestab ilmekalt etnograafiliste "faktide" tõlgenduslikkust ning sõltuvust ametlikust poliitikast perifeeria suhtes. Toonane rahvus- ja regionaalpoliitika Mehhikos oli seadnud eesmärgiks maapiirkondade tugeva sidumise linnadega, etniliste vähemuste assimileerimise, hispaania keele edendamise, kohalike keelte kõnelemise pärssimise, koolihariduse leviku ning lõpptulemusena ühtse mehhiko rahvuskultuuri loomise. Antropoloogidel lasus ülesanne "legitimeerida" valitsuse integratsioonipoliitikat, mistõttu toonased Mehhiko antropoloogid olid varmad oma uurimustes tõestama, et maapiirkondade isoleeritus ja eelkõige traditsiooniline kultuur tõkestavad arengut ning põhjustavad vaesust ja harimatust. Uurimiseks valiti külad, mis asuksid linnale suhteliselt lähedal, ent samas oleksid piisavalt "primitiivsed", et urbaanse ja ruraalse vastandamine veenaks esimese eelistes ja annaks põhjuse teist "moderniseerida".⁷ Näitena võiks mainida Mehhiko antropoloogia pioneeri Manuel Gamio uurimusi Teotihuacani oru külaades Mexico linna vahetus läheduses.⁸ Suhtudes eitavalt traditsioonilisse eluviisi ning lähtudes mainitud rahvuslikest eesmärkidest, keskendus Gamio üksnes külakultuuri tagurlikele aspektidele ja rõhutas vajadust kogukondi "moderniseerida".

Postkolonialism ja antropoloogia kriis

Kui suurem osa Ladina-Ameerikast iseseisvus 19. sajandi alguses, siis Aasias, Aafrikas ja Ookeanias saavutasid asumaad iseseisvuse enamasti alles Teise maailmasõja järel. Postkoloniaalne Kolmas Maailm, kui mõned erandid kõrvale jätta, võttis enam-vähem praeguse kuju 1960. aastate lõpuks. "Postkolonialism" on aga problemaatiline termin mitmel põhjusel, eelkõige seepärast, et viitab koloniaalsete suhete lõppemisele, millega pole nõus paljud Kolmanda Maailma teoreetikud ja sotsiaalteadlased. Formaalet iseseisvad Kolmanda Maailma riigid sõltuvad majanduslikult ja poliitiliselt endiselt Läänest ning nendevaheline suhe on tegelikult koloniaalse iseloomuga, mistõttu sageli kasutatakse olukorra kirjeldamisel terminit "neokolonialism". Enamgi veel, koloniaalsed suhted pole tänapäeval ainult riikidevahelised, vaid ka -sised ja seda just Kolmandas Maailmas, kus sotsiaalne ja majanduslik ebavõrdsus on tavaline ning üldjuhul maa pärisasukate ja etniliste vähemuste kahjuks. Antropoloogias kasutatakse sellise olukorra kirjeldamiseks vahel terminit "sisemine kolonialism". Keskvalitsuse poolt rakendatavad repressioonid etniliste vähemuste vastu võivad olla otsesed ja teadlikud, nagu Guatema-

⁷ "Teoreetilised prillid" on alati määranud selle, kuidas etnograafilisi "fakte" näha. Kui mainitud lähenemisviis oli evolutsionistlik, siis funktsionalistid kirjeldasid kümnekond aastat hiljem neidsamu Mehhiko külasid kui terviklikke sotsiaalseid süsteeme, mis välismõjude puudumise korral on harmoonilised ja tasakaalus. Seevastu marxistid "avastasid" paar aastakümnet hiljem, et külade mahajäämus on tingitud nende ekspluateerimisest linnade poolt ning külasisestest ebavõrdsetest suhetest.

⁸ M. G a m i o, La población del Valle de Teotihuacán: el medio en que se ha desarrollado, su evolución étnica y social, iniciativas para procurar su mejoramiento. Mexico, 1922.

las, Ruandas ja Hiinas, või kaused, nagu Mehhikos, kus toimiv regionaalpoliitika ja haldussüsteem panevad maapiirkondades elavad etnilised vähemused paratamatult halvemasse olukorda.⁹

Ühisnimetaja leidmine endistele kolooniatele on alati olnud problemaatiline. Üldlevinud on prantslase Frantz Fanoni poolt populariseeritud “Kolmas Maailm”¹⁰. Paraku on seda terminit ka õigustatult kritiseeritud, kuna “kolmas” viitab järjekorrale ja on seega hinnanguline. Samas on “Kolmas Maailm” terminina siiski neutraalsem kui varem kasutusel olnud halvustava alatooniga “alaarenenud maad” (*underdeveloped countries*) ning paljude arvates põhjendamatult optimistlik ja reaalselt olukorda mittekajastav “arengumaad” (*developing countries*). Kui vaadelda näiteks Aafrikat, siis suur osa sealsetest riikidest on iseseisvumise järel tegelikult väga vähe arengumärke ilmutanud – pigem vastupidi. Viimastel aastatel on ÜRO ja mitmed rahvusvahelised organisatsioonid võtnud kasutusele ka mõiste “vähemarenenud maad” (*less developed countries* või *LDCs*). Kuna tegemist ei ole aga homogeense rühmaga, eristatakse nende hulgas omakorda “vähimarenenud maade” (*least developed of the LDCs* ehk *LLDCs*) rühma, kuhu kuuluvad 46 riiki, millest kaks kolmandikku asuvad Aafrikas.

Mida tähendas postkolonialism antropoloogiale? Asumaade iseseisvumine tõi eelkõige Briti antropoloogias kaasa kriisi, mis esimeses lähenduses seisnes traditsiooniliste uurimisobjektide kadumises. Kriis oli aga ka teoreetiline, sest funktsionalism ja strukturaalfunktsionalism osutusid kasutuks kiiresti muutuvate ja tihti revolutsiooniliste ühiskondade uurimisel ning neid asendasid peagi (neo-) marxism ja konfliktiteooria. Samuti aitasid muutused kolooniates kaudselt kaasa ka eetilisele ja väljendus kriisile antropoloogias, millest tuleb juttu allpool. Samas andis kolooniate iseseisvumine antropoloogiale uue väljundi – kehtivate arenguteooriate revidendi rolli. See roll muutus seda olulisemaks, mida enam arenesid sotsiaalteadused iseseisvunud riikides enestes ning mida enam kasvas rahulolematust Läänest pärit teooriate, arengumudelite ja ettekirjutustega.

Juba enne Aafrika riikide iseseisvumist 1960. aastatel sai Kolmanda Maailma arengupoliitikat suunavaks domineerivaks teooriaks nn modernisatsiooniteooria. Lühinägeliku optimismiga väitsid modernisatsiooniteoreetikud, et kui Kolmanda Maailma riigid võtavad omaks läänelikud poliitilised ja majanduslikud struktuurid ja kultuurilised väärtused, käivad nad kiirendatud korras läbi Läänemaailma “arengutee”. Majandusareng ja demo-

⁹ Antropoloogias seevastu kasutatakse üha sagedamini terminit Neljas Maailm, rõhutamaks Kolmanda Maailma põlisrahvaste olukorra eripära ning pseudokoloniaalsete suhete säilimist nende riikide sees.

¹⁰ Termin'i päritolu suhtes puudub üksmeel. Enamasti omistatakse selle esmasõnastaja au Prantsuse demograafile Alfred Sauvy'le, kes 14. augustil 1952. aastal prantsuse nädalalehes *L'Observateur* ilmunud artiklis “Kolm maailma, üks planeet” kasutas väljendit *tiers monde* (eelistades sealjuures arhailist *tiers* kaasaegse *troisième* asemel).

kraatia pidid olema selle protsessi paratamatud tulemused, nende saavutamise tingimuseks aga integratsioon maailmasüsteemi. Ajapikku tuli säherdust optimismi siiski revideerida. Mõõdukamalt meelestatud modernisatsiooniteoreetikud, teiste hulgas näiteks Samuel Huntington, leidsid, et kõike head ei saa korraga ning esmalt on Kolmanda Maailma riigid sunnitud tegema valusa valiku demokraatia ja majandusarengu vahel. Leiti, et demokraatia ei ole majandusarengu eeltingimuseks, vaid pigem vastupidi – poliitilist stabiilsust tagav autoritarism soodustas paljude arvates kiiret majandusarengut tunduvalt enam. Selle idee praegused pooldajad on leidnud oma väidetele tuge tõsiasjast, et just endised autoritaarsed riigid, nagu näiteks Brasiilia, Tšiili, Malaisia, Tai, Singapur ja Lõuna-Korea, on olnud Kolmanda Maailma riikide seas majanduslikult kõige edukamad.

Modernisatsiooniteoorias lähtusid vähesed antropoloogid, ent see-eest paljud Lääne majandusteadlased, poliitikud ja doonororganisatsioonid, nende hulgas Maailmapank ja Rahvusvaheline Valuutafond – institutsioonid, millega arenguprobleemidega tegelevad antropoloogid on nii põhjendatult kui põhjendamatult donquijotelikku lahingut pidanud. Tera- vaim kriitika nende institutsioonide ja modernisatsiooniteooria kohta on tulnud aga Kolmandast Maailmast endast. Kui vähesed erandid välja arvata, jäi modernisatsiooniteoreetikute poolt jutlustatud

areng iseseisvunud Kolmanda Maailma riikides toimumata. Kuigi SKT kasvas, muutus ebavõrdsus riikide vahel ja eelkõige riikide sees järjest suuremaks. Linna- de ja tööstuse eelisarendamine pidi kaasa tooma arengu “allanõrgumise” (nn *trickle down theory*) maapiirkondadesse ning põllumajandusse, ent tegelikkuses kujunes see “ülesnõrgumiseks”, millest lõikas kasu eelkõige kohalik eliit, või paljudel juhtudel ka “väljanõrgumiseks”, mis tootis tulu pigem rahvusvahelistele firmadele.

Pettumus modernisatsiooniteoorias ja Lääne ettekirjutustes ning rahulolematus nendega hakkas esmalt juuri ajama Lääne-Ameerika intellektuaalsetes ringkondades 1970. aastate alguses. Jõuti veendumusele, et modernisatsiooniteooria on fundamentaalselt vale, kuna peab Kolmanda Maailma arenematus peapõhjuseks selle vähest seotust maailmasüsteemi ja vabaturuga. Sündis nn “sõltuvusteooria” ehk *dependencia*-teooria, mis väitis risti vastupidist.¹¹ Sõltuvusteooria seisukohalt pole Kolmanda Maailma arenematus põhjuseks mitte sealse ühiskonnakorra traditsioonilisus ja eraldatus Esi- mesest Maailmast, vaid just sajanditeva- nune koloniaalne nabanöör Euroopa emamaade ja endiste asumaade vahel ning neokoloniaalne suhe praeguse Kolmanda Maailma ja Lääneriikide vahel. Kolonialism kujundas maailmasüsteemi, mis koosneb industriaalsest keskusest ning odavat toorainet tootvast ja tööjõudu pakkuvast perifeeriast. Sellises olukorras

¹¹ Euroopas ja Ühendriikides on (ehk pisut teenimatultki) sõltuvusteoreetikute tuntuim Andre Gunder Frank: ta oli Euroopa päritolu ja kirjutas inglise keeles, nii et tema ideed jõudsid laiemas üldsuses lihtsalt enne teisi.

sõltub Kolmanda Maailma areng Esimesest Maailmast ning kui üldse rääkida arengust, siis pigem “alaarengu arengust” (*development of underdevelopment*).

Antropoloogia kohanes uuenenud maailmasüsteemiga suhteliselt kiiresti, asudes tänu oma “vahetule” ja “rohujuuretase” kogemusele Kolmanda Maailma probleemidest peatselt modernisatsioonikriitikute esirinda, ning võttis omaks uued teooriad ja metodoloogia. Ometi tõid postkolonialistlikud mõttevoolud endaga antropoloogias kaasa sügavama kriisi kui pelk hetkeline tasakaalutus, mis tekib traditsiooniliste teemade ja teooriate asendumisel uutega. Kriisi põhjusteks on olnud nii laiem kriitika distsipliini aadressil kui ka “enesesseeüvimine” ja see kriis on eri vormides kestnud juba üle kolmekümne aasta, võttes nii eetilise, väljendus- kui identiteedikriisi kuju. Kolmanda Maailma teoreetikud ja ka mitmed Lääne antropoloogid ise tõdesid varsti pärast Aafrika iseseisvumist ja kogu Kolmanda Maailma arenguvalude ilmnemist, et antropoloogia oli teinud väga vähe koloniseeritud rahvaste heaks. Antropoloogia ja kolonialismi seoste üle hakati tõsisemalt arutlema 1970. aastate alguses. Mitmed antropoloogid, näiteks palestiina päritolu Talal Asad, kelle palju poleemikat tekitanud “Antropoloogia

ja koloniaalkohtumine”¹² on üks olulisemaid teoseid antud teemal, süüdistasid oma eelkäijaid koostöös läänemaise imperialismiga ning kolonialismi halbade mõjude ignoreerimist oma uurimustes. Marxistina oli Asad eriti kriitiline Briti funktsionalistliku antropoloogia suhtes – koloniaaladministratsiooni turvalises rüpes töötanud antropoloogid nägid tema sõnul vaid tasakaalu, kokkulepet ja järjepidevust, märkamata või soovimata märgata ebaõiglust ning konflikte koloniaalvalitsuse ja kohalike vahel. Varane antropoloogia oli “koloniaalprojekti” lahutamatu osa, leidis Asad.

Veelgi põhimõttelisem oli (samuti palestiina päritolu) kirjandusteoreetiku Edward Saidi kriitika 1978. aastal avaldatud teoses “Orientalism”.¹³ Said kritiseeris kogu läänelikku Oriendi-käsitust kui maailmavaadet, mis on pimestatud domineerimis soovist. Rännak oli otseselt suunatud küll kirjandusteaduse, filoloogia ja arheoloogia, ent kaudselt ka antropoloogia vastu, kuna viimane on vaieldamatult üks distsipliinidest, mis on kujundanud läänelikku käsitust kultuuriliselt “teisest” ja seega ka “Oriendist”.¹⁴

Varasemast kriitilisem pilguheit antropoloogia ajalukku tähendas paljude kolonialismi ajal asumaades töötanud antropoloogide teadustegevuse ümberhinda-

¹² T. A s a d, *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, 1973.

¹³ E. S a i d, *Orientalism*. London, 1978.

¹⁴ Hiljuti aga on mõned antropoloogid Saidi väited pea peale pööranud – mitte selleks, et neid ümber lükata, vaid näitamaks, et Saidi kriitika on vaid pool tõest. James Carrieri toimetatud kogumikus “Oksidentalism” (*Occidentalism: Images of the West*. Oxford, 1995) näiteks arutlevad üheksa peamiselt USA antropoogi “Lääne”-käsituse üle, üritades tõestada, et “Idamaade” rahvastel on niisama tõenäoline kalduvus tendentslikule ja üldistavale “Lääne”-käsitusele kui “Lääne inimesel” “Oriendi”-käsitusele.

mist. Malinowski päeviku avaldamine oli šokk kogu distsipliinile, ent kriitikatele alla langesid ka paljud teised. Derek Freeman näiteks üritas põrustada ühe esimese naisantropoloogi ning feminismi vanaemaks peetava Margaret Meadi kogu teadustööd Samoal.¹⁵ Hakati “paljastama” valitsustega koostööd teinud antropoloog. Kui mitmed USA 1940. aastate juhtivad antropoloogid – lisaks Margaret Meadile ka Gregory Bateson ja Ruth Benedict – töötasid Teise maailmasõja ajal avalikult USA valitsuse heaks, siis hiljem on antropoloogid valitsusasutuste ja luureagentuuride teenistuses olnud salaja. Näiteks kasutati Vietnami sõja ajal Tais töötavaid USA antropolooge strateegilise info allikana, mis on hiljem pälvinud üldsuse teravat kriitikat ning põhjustanud elavat arutelu teadustöö ja eelkõige antropoloogilise välitöö eetika üle.¹⁶ Täieliku fiaskoga lõppes Cameloti-nimeline arheoloogilis-antropoloogiline projekt Lõuna-Ameerikas, mis toimus tegelikult CIA egiidi all ning tuli peatada Lõuna-Ameerika riikide protesti tõttu.

Tõenäoliselt suurim poleemika antropoloogia eetilise üle sai alguse aga vaid mõned aastad tagasi, kui ilmus Patrick Tierney raamat “Pimedus El Dorados”¹⁷. Tierney üritab näidata, kuidas kõmujanulised ajakirjanikud ning kuulsust ja aka-

deemilist karjääri ihkavad antropoloogid Amazonase vihmametsade indiaanlaste kultuuri hävingule kaasa aitasid. Tierney salvava kriitika põhiobjektiks on Napoleon Chagnon, üks kuulsamaid elavaid antropolooge. Chagnon sai antropoloogias tuntuks sellega, et “avastas” 1960. aastatel Venetsueela-Brasilia piiril välismaailmast “puutumata” yanomamöde hõimu, kelle ta kirjutas kuulsaks raamatus “Yanomamöd: sõjakas rahvas”¹⁸. Negatiivse näitena on sellest antropoloogiaklassikasse läinud lõik, mis kirjeldab Chagnoni esmakohtumist yanomamödega:

“Ma tõstsin pea ning ahmisin õhku, nähes tosinat tüsedat, alasti, räpast ja võigast meest meid jõllitamas, nooled meie poole sihitud! Alahuule ja hammaste vahele surutud tohutud tubakatropid andsid neile veelgi jubedama väljanägemise ning tumerohelised limajoad tilkusid või rippusid nende ninadest.”

Chagnon kirjeldas yanomamösid kui alasti narkosõltlasi, kes peavad sõdu naiste pärast ning söövad oma surnute tuhka. Raamatu eesmärgiks oli tõestada, et yanomamöd on juba lähtuvalt oma kultuurist agressiivsed ja sõjakad. Tierney seevastu väidab, et Chagnon fabritseeris teadlikult fakte ja ässitas yanomamösid üksteise vastu, et oma väidetele “tõendusmaterjali” saada.¹⁹ Samuti süüdistab Tierney

¹⁵ D. F r e e m a n, Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth. Cambridge (Mass.), 1983.

¹⁶ Antropoloogide süüdistamisel spioneerimises on tegelikult pikem ajalugu. Juba 1919. aastal avaldas Franz Boas ajakirjas *The Nation* artikli “Teadlased spioonidena”, milles süüdistas nelja USA antropoloogi spionaažis Kesk-Ameerikas Esimese maailmasõja ajal. Üks neist, Samuel Lothrop, töötas spioonina väidetavalt ka 1940. aastatel Peruus.

¹⁷ P. T i e r n e y, Darkness in El Dorado. New York, 2000.

¹⁸ N. C h a g n o n, Yanomamö: Fierce People. New York, 1968.

Chagnoni rõugete levitamises ning koostöös kohalike kummiparunitega. Chagnoni poolt maalitud pilt yanomamödest kui primitiivsest ja sõjakast rahvast andis Venetsueela ja Brasiilia valitsusele moraalise õigustuse neid “tsiviliseerida”. Chagnon ise on loomulikult üritanud kõiki Tierney kõmumaigulisi väiteid ümber lükata. Ilmselt on tõde kusagil vahepeal, ent tegemist oli ometi ühe antropoloogiat enim raputanud poleemikaga. Peatselt pärast Tierney raamatu ilmumist toimunud Ameerika Antropoloogide Assotsiatsiooni 99. aastakonverentsil San Franciscos oli Chagnoni “juhtumile” pühendatud sessioonil suur konverentsisaal rahvast tulvil, vaba mikrofoni taga elav järjekord ning saalis telereporterid ja ajakirjanikud. Sellist tähelepanu osutatakse antropoloogiale harva. Tegelikult tegutseb Ameerika Antropoloogide Assotsiatsiooni juures juba 1970. algusest – pärast seda, kui ilmes antropoloogide koostöö USA valitsusega Vietnami sõjas – eriline eetikakomitee, mille ülesandeks on olnud luua antropoloogilise uurimistöö eetilised kriteeriumid ning jälgida nende järgimist. Tähtsamate ülikoolide antropoloogiaosakonnad pööravad järjest rohkem tähelepanu välitööeetika-alasele koolitusele.

Äratundmine, et antropoloogia on olnud “valgete teadus” ning mitte pelgalt (neo)kolonialismi produkt, vaid ka selle tootja, ei ole aga ainus antropoloogias

1970. aastatest peale väljendunud kriisi põhjustajatest. Paralleelselt eetilise kriisiga on süvenenud nn väljendus kriis. Sisuliselt on tegemist ühe ja sama probleemi eri tahkudega – kellel on õigust kultuurilise “teise” kohta sõna võtta ja kuidas seda teha? Koos Clifford Geertzi ja refleksiivse suunaga jõudis 1970. aastatel antropoloogiasse ka postmodernistlik nihilism. Geertz avaldas 1973. aastal epohhiloova teose “Kultuuride tõlgendamine”, milles võrdles kultuuri tekstiga.²⁰ Kultuure, nagu tekstegi, saab lugeda ja tõlgendada, ent kultuurilise “teise” mõistmine ja selle objektiivne kirjeldamine on keeruline, kui mitte võimatu. Postmodernistide jaoks oli kõik meelevaldne ja piirideta – etnograafia ja teooria segunesid, nagu ka uurija ja uuritav. Enam polnud olemas suurt ja kõikehõlmavat teooriat ning etnograafias puudus tõde.

Oma äärmuslikes vormides tähendas postmodernism antropoloogiale enese-eitust ja taandumist pelgaks kirjanduskriitika allharuks. See oli ka põhjus, miks postmodernistlikud suunad pälvisid mitmete positivistlikumalt meelestatud “vana kooli” antropoloogide pahameele. Kõige teravamalt on postmodernistlikku ja refleksiivset antropoloogiat rünnanud Ernest Gellner teoses “Postmodernism, mõistus ja religioon”, kus ta peab postmoderniste subjektiiivseteks enesenautijateks.²¹ Gellneri arvates on postmodernistlik antropo-

¹⁹ Tierney Chagnoni-kriitika on “suurusjärgu” võrra tugevam Freemani Meadi-kriitikast, mida enne Tierney raamatu ilmumist oli peetud kõige räigemaks rünnakuks konkreetse antropoloogi ideede ja järelduste vastu. Freeman, erinevalt Tierneyst, üritas näidata, et Mead jõudis valedele tulemustele tahtmatult.

²⁰ C. G e e r t z, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, 1973.

²¹ E. G e l l n e r, *Postmodernism, Reason and Religion*. London, 1992.

loogia ja üleminek positivismilt hermeneutikale niisama naiivne, kui oli kunagine üleminek valgustusajastu ratsionalismilt romantismile. Väljenduskriisi liialt tõsiselt võttev ja postmodernismist pimestatud antropoloogia on kaotamas oma etnograafilist objekti ja sellisel antropoloogial pole tulevikku, leiab Gellner.

Lõpetuseks: katsed antropoloogiat "dekoloniseerida"

Postkolonialism ja väljenduskriis tõid antropoloogiasse olulisi muutusi, mis kajastusid nii teemade valikus, metodoloogias kui ka järelduste esitamise viisis. Neid muutusi võiks tõlgendada kui katseid antropoloogiat "dekoloniseerida" ning ületada "teise" mõistmisega seotud epistemoloogiline barjäär. Nende tulemusena on antropoloogia muutunud enesekriitilisemaks ja -teadlikumaks. Märkimist väärib siinkohal 1986. aastal James Cliffordi ja George Marcuse toimetatuna ilmunud teos "Kirjutamise kultuur: etnograafia poeesia ja poliitika"²², mis tõi kaa-

sa olulise paradigmaatilise nihke esmalt USA ja seejärel Euroopa antropoloogias. Kuigi mitmed Kolmanda Maailma ja feministlikud antropoloogid olid püüdnud Lääne- ja mehekeskset antropoloogiat "dekonstrueerida" juba mitu aastakümnet, lahkas nimetatud teos antropoloogilist autoriteeti palju laiemas plaanis, keskendudes kirjutamisprotsessile üldiselt ja tuues lavale seni anonüümsena teksti taga seisnud antropoloogi. Tõdeti, et antropoloog ei ole näota ja identiteedita vaatleja ja ülestähendaja, vaid *autor*, teksti looja ja seega sõnumi mõjutaja.²³

Järjest enam on hakatud eksperimenteerima uute tekstuaalsete meetoditega, et vähendada antropoloogi häält tekstis ja selle mõju edastatavale sõnumile ning asendada teksti senine ühehäälsus mitmehäälsusega. Levinumateks uuteks tekstivormideks on saanud nn dialogism ja kaasautorlus. 1980. aastatest alates pole ka haruldane, kui antropoloog seab oma teksti peamiseks subjektiks iseenda.²⁴ Uutel tekstuaalsetel meetoditel oli ka poliitiline eesmärk – võimaldada peamiselt Kolmandast Maailmast pärinevatel

²² Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Toim. J. Clifford, G. Marcus. Berkeley, 1986.

²³ Cliffordi ja Marcuse toimetatud teosele järgnesid mitmed samasuunalised teosed. Neist mõjukaim oli ehk George Marcuse ja Michael Fischeri kirjutatud "Antropoloogia kui kultuurikriitika: eksperimentaalne hetk inimteadustes" (Anthropology as Cultural Critique: Experimental Moment in Human Sciences. Chicago, 1986), kus tõdeti, et etnograafiline kogemus on alati komplekssem kui selle tekstuaalne väljendus. Positivistina astus Gellner oma eespool nimetatud teoses (1992) vastu just sellisele postmodernismi-ideoloogiale pimestatud "eneseanalüütilisele" antropoloogiale. Postmodernistid agoniseerivad liigselt oma võimetuse üle mõista iseenast ja "teist", kurdab Gellner. Neile meeldib rohkem kirjutada sellest, kuidas nad "antropoloogiat teevad", kui sellest, mida uuritakse.

²⁴ Säärane refleksivsus ei ole antropoloogias tegelikult uus. Näiteks Jomo Kenyatta, Keenia esimene president ja muuhulgas Malinowski õpilane Londoni Majanduskoolis, lisis oma etnograafilise refleksivseid kommentaare juba 1930. aastatel, ent enamik antropoloogiaklassikuid ja nende vahetuid õpilasi siiski vältis seda.

informantidel rääkida lugejale ise ja otse ning mitte valge antropoloogi suu läbi. Teedrajavateks olid 1980. aastate alguses avaldatud Marjorie Shostaki ja Vincent Crapanzano eksperimentaalsed etnograafiad. Shostaki eesti keeldegi tõlgitud “Nisa” on lugu viiekümneaastasest !kungide hõimu kuuluvast naisest, ning selle tekstis vahelduvad Nisa mõtisklused-meenutused ja Shostaki enda kommentaarid.²⁵ Crapanzano “Tuhami” on etnograafilises mõttes veelgi radikaalsem – Crapanzano ei elimineeri ennast tekstist, vaid Maroko tööliste Tuhami elu on esitatud Crapanzanoga peetava dialoogina, mille vahel on põimitud Crapanzano mõtisklusi antropoloogilise kohtumise epistemoloogia, tema enda uskumuste ja väärtuste ning välitööprotsessi üle.²⁶ Tänapäeval on refleksiivsus eriti suure populaarsuse saavutanud feministlikus antropoloogias.²⁷

Vajadusega vähendada antropoloogi mõju edasiantavale sõnumile võib osaliselt seletada ka visuaalse antropoloogia üha kasvavat rolli, kuigi film ei ole antropoloogias uus meetod.²⁸ Film on tekstist küll mitmekülgsem ning võimaldab edastada tekstist ja fotost erinevat, kui

mitte rohkemat infot, ent eeliste kõrval on tal tekstiga võrreldes ka puudusi. Kaamerasilma on valiv ja mõjutab valitavat ehk enamgi kui tekstuaalne ülestähendamine.

Püüded uurija ja uuritava ebavõrdset vahekorda tasakaalustada on samuti olnud ajendatud soovist antropoloogiat dekoloniseerida. Kolonialismi tingimustes kujunes välja olukord, kus rikkad uurisid vaeseid, valged mittevalgeid, esimene maailm kolmandat. See suhe on prevaleeriv ka tänapäeva antropoloogias, ent järjest enam rõhutatakse vajadust suunata pilk vastupidises suunas. Ühendriikide antropoloog Laura Nader võttis juba 1970. aastate alguses kasutusele termini “studying up”, kutsudes oma kolleege üles uurima mitte ainult koloniseeritavaid, vaid ka koloniseerijaid, mitte ainult võimutuid, vaid ka võimukaid, mitte ainult vaeseid, vaid ka rikkaid.²⁹ Ja tõepoolest, antropoloogilised uurimused Lääne kultuuri kontekstis ja linnades (nn urbaan-antropoloogia) on järjest arvukamad. Samas tuleb tõdeda, et hoolimata fookuse nihkumisest on uurija ja uuritava vaheline ebavõrdsus sageli säilinud ka uutest etnograafilistes kontekstides. Näiteks suurlin-

²⁵ M. S h o s t a k, *Nisa: The Life and World of a !Kung Woman*. Cambridge (Mass.), 1981. E. k: M. S h o s t a k, *Nisa: !kungi naise jutustus oma elust*. Tlk P. Ehin, L. Seppel. Kuressaare, 1997.

²⁶ V. C r a p a n z a n o, *Tuhami, Portrait of a Moroccan*. Chicago, 1980.

²⁷ Selle heaks näiteks on Pat Caplani suahiili külaelu käsitlev etnograafia – P. C a p l a n, *African Voices, African Lives: Personal Narratives from a Swahili Village*. London, 1997). Caplani tekst on segu etnograafilistest faktidest, dialoogist ja Caplani enda pihitumestest.

²⁸ Esimene etnograafiline film vändati juba 1898. aastal Alfred Haddoni juhitud Cambridge'i ülikooli uurimisrühma poolt seoses antropoloogilise ekspeditsiooniga India ja Vaikset ookeani ühendavasse Torrese väina.

²⁹ L. N a d e r, *Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up*. Rmt-s: *Reinventing Anthropology*. Toim. D. H. Hymes. New York, 1972.

nades on antropoloogia huviobjektiks olnud eelistatult slummid, kodutud, imigrandid, etnilised vähemused ja alamkultuurid. Osalt on selle põhjuseks antropoloogia distsipliinimane huvi eksootilise "teise" vastu. Teisalt on kasvav tähtsus nn rakendusantropoloogial, mis tegeleb praktiliste sotsiaalsete probleemide uurimise ja lahendamisega. On mõistetav, et rakendusantropoloogia tähelepanukeskmes on just ühiskonna majanduslikult ja sotsiaalselt vähemkindlustatud kihid.

On kaheldav, kas see kõik võimaldab antropoloogial vabaneda koloniaalse mineviku pärandist. Samas oleks oma juurte täielik läbilõikamine lühinägelik, sest tähendaks seljapööramist ka kõigele positiivsele, mida antropoloogia just tänu

oma ajaloolisele seotusele endiste asumaa-de ja Kolmanda Maailmaga on suutnud saavutada. Kuigi eelnevas arutluskäigus oli rõhk asetatud negatiivsele, on antropoloogia panus globaalsesse kultuuridevahelisse mõistmisesse ning kultuurierinevuste sallimisse olnud märkimisväärne. Ka on tänapäeva antropoloogia oma traditsioonilises kontekstis – Kolmanda Maailma rahvaste ja mitte-Lääne kultuuride uurimisel – poliitiliselt tunduvalt aktiivsem. Kui kolonialismiajastul tehti uuritavate rahvaste õiguste kaitsmiseks vähe, siis nüüd on antropoloogiast üha enam saamas etniliste vähemuste ja põlisrahvaste hääletoru ning nende huvide kaitsja nii rahvuslikul kui rahvusvahelisel tasandil.

HASSO KRULL

JANGAMUTTUK INENANAN MODJE: TONTIDE TAPJA TULEB PÕHJA Mudrooroo romaanitrioloogist

*Jangamuttuk inenanana modje
Indedenan wadejan
Injele laib wamberanj
Laibe yan wamberanj
imbegandanana;
Reb wambe gadjan yonennolenan
(Mudrooroo, "The Undying").*

1.

Kui tondid paarisaja aasta eest oma laevadega rannale jõudsid, oli muinasuni ammu alanud. Täpsemalt, ta oli alanud ja lõppenud, alanud, lõppenud, alanud, lõppenud ja ikka uuesti alanud juba viiskümmend tuhat aastat: aeg, mil esivanemad olid loonud maailma ja andnud kõigile loodud asjadele nimed, ulatas nii kaugele minevikku, et tondid ei olnud sellest undki näinud. Tondid ei osanudki und näha, nii nagu inimesed seda nägid, nende jaoks oli kogu manner ainult *terra nullus*, tühi maa, kus ei elanud kedagi nendesarnast. Seepärast tuli maa järk-järgult hõivata, asustada ja ära jagada, kombineerides riikliku halduse ja eraomandi vorme. Tontide jaoks oli alles aasta 1788, sest just nii palju aastaid tagasi oli sündinud üks mees,

kes nende arvates kogu senise eluviisi pea peale pööras.

Umbes nõnda võib lühidalt kokku võtta selle, kuidas on Austraalia hiljutist ajalugu näinud Mudrooroo, varasema nimega Colin Johnson, oma romaanitrioloogias "Master of the Ghost Dreaming" (Tontideune valitseja)¹. Pärast mandri "avastamist" ja "asustamist" 19. sajandil ei olnud muinasuni mõistagi enam endine, ja pärast pikka ning põhjalikku genotsiidi, mille käigus Austraalias kadusid terved rahvad, saabus painav, sunnitud vaikus, kus esialgu ainult mõned antropoloogid püüdsid kirja panna üht-teist sellest, mida nüüd nimetati "aborigeeni kultuuriks". Aborigeenid on algasukad, ja seepärast pole muidugi olemas mingit spetsiifilist aborigeeni kultuuri, pärimust ega keelt: kuna aga muinasune-rahvastel on siiski palju ühiseid mütoloogilisi elemente, mis korduvad eri taustaga hõimude juures (näiteks pärimus vikerkaaremaost, kwin-kinitest, bumerangidest jne), võib Austraalia aborigeenide kultuurist ikkagi rääkida, kui mõtleme selle all teatavat geograafilises mõttes ühtekuuluvat traditsioonidehulka. Aborigeenideks nimetavad end sageli ka algasukad ise, kuna paljud rah-

Ettekanne soome-ugri noorte loojate IV etnofuturismi konverentsil Tartus, Eesti Rahva Muuseumi näitusemajas, 26. juulil 2001.

¹ M u d r o o r o o, Master of the Ghost Dreaming. Sidney, 1991 [I]; M u d r o o r o o, The Undying. Sidney, 1998 [II]; M u d r o o r o o, Underground. Sidney, 1999 [III].

vad on reservaatides segunenud ja tänapäeval on nende ühine keel harilikult *kriol* ehk pärimaiste keelte mõjudega inglise keel.

Antropoloogilisest hämarikust hakkas aborigeenide kultuur uuesti väljuma alles 20. sajandi 60. ja 70. aastatel, kui kirjutama hakkasid Oodgeroo, Kevin Gilbert ja Lionel Fogarty.² Nende luule oli poliitiliselt angažeeritud ja kõneles peamiselt aborigeensete rahvaste kaasaegsest olukorrast, genotsiidi tagajärgedest ja jätkuvalt kultuurikonfliktist. Väljaspool Austraaliat tuntakse seda väga vähe, kuid kindlasti on just need kirjanikud tublisti tõstnud aborigeenide harituma osa sotsiaalset eneseteadvust. 70ndate algul tekkis ootamatult aborigeeni maalikunsti uus laine, mis põhines traditsioonilistel maalingutel ja sümbolitel. Need pildid on tegelikult figuratiivsed, aga sarnanevad rohkem kunstiga, mida Läänes on nimetatud nonfiguratiivseks: paljudele kunstnikele ühine “täpiline” kujutamisiis (*dot-ted style*), samuti põhimustrina korduvad veeaukude ja bumerangide kujutised muudavad need pildid kiiresti äratuntavaks ja nii-öelda “dekoratiivseks”. Tänu nendele omadustele hakkas moodne abo-

rigeeni kunst Läänes kiiresti levima³, nii et 1990. aastatel on galeristide ja müügiagentide survel toodetud rohkesti “aborigeenilikku” kitsi, kus viited pärimuslikule ainele muutuvad minimaalseks. Praegustelt interneti müügilehekülgedelt leiab väga palju selliseid pilte, samuti spetsiaalselt müügiks valmistatud bumerange ja *didjeridoo*’sid, ehitud ikka samas täpilises stiilis kaunistustega. Muidugi ei kannu see täpikeste ja vidinate buum suurde maailma veel sõnumit muinasune-rahvaste praegusest seisukorrast ega nende kultuuride laiemast pärimuslikust taustast, aga ta loob kindlasti teatava fooni, millel see sõnum võib selgemalt esile tulla.

Üks märke, et niisugune asi on hakanud juhtuma, on kindlasti sõnade *dreaming* ja *dreamtime* (muinasuni ja muinasune-aeg) rahvusvaheline levik ja nende sattumine populaarsesse käibesse. Aborigeeni kultuurides märgib *muinasuni* niihästi kauget muinasaega, mil maailm loodi ja mil said alguse esivanemate pärimused, kui ka põlvest põlve edasiantavat informatsiooni, traditsiooni ennast; ühtlasi võib see olla transilaaadne seisund, milles muinasune-aeg ärkab uuesti ellu, pärimus muutub vahetult kaasaegseks ja

² Nende esikkogud ilmusid vastavalt 1964, 1978 ja 1980.

³ Wally Caruana ütleb, et Austraalia aborigeenide kunst on “viimane vana kunstitraditsioon”, mis 20. sajandil rahvusvaheliselt tuntuks sai – vt W. C a r u a n a, *Aboriginal Art*. London; New York, 1994. Kuna muinasune pärimus on suuresti esoteeriline, tekitasid avalikele näitustele pandud pildid algul tõsiseid konflikte kogukonna vanemate liikmetega. “Aborigines believe that the ancestor, and not the individual painter, is the artist of the work. That is, by painting, the Aborigine gains access to that part of himself which is the ancestor”, vt: N. O’F l y n n, *Aboriginal Painting, Past and Present: Reading Direction and the Unaboriginal Eye. Australian and New Zealand Studies in Canada* 8 (1992), leidub aadressil: <http://www.arts.uwo.ca/~andrewf/anzsc/anzsc8/oflynn8.htm>



maailma loomise tööd on teatud mõttes võimalik jätkata.⁴ Kuna muinasuni annab universaalse käitumismudeli, siis on teda võrreldud ka sanskriti *dharma*'ga⁵, mida eesti keelde on mõnikord vahendatud kui "seadmust". Ilma muinasuneta ei saaks aborigeensed rahvad teha ühtki pilti, laulda ühtki laulu, jutustada ühtki lugu ega toimetada ühtki rituaali: muinasuni on mingis mõttes igasuguse loova või eluliselt olulise tegevuse algus ja lõpp. Nõnda on ka tänapäeva aborigeenide kunst ja kirjandus tegelikult muinasune jätk, kuigi lugejate ja vaatajate seas on järjest rohkem neid, kel muinasunega intiimsemat sidet ei ole. See on aga paratamatus, millega tuleb leppida, samuti nagu aborigeenid peavad leppima inglise keele kasutamise-ga niihästi igapäevaelus kui kirjanduses (hoolimata sellest et oma vanu keeli jätkuvalt tajutakse "tõelisema" ja sümboolsemana argisest ja juhuslikust inglise keelest).

Kunstibuumi kõrval toimus aga 90. aastatel veel üks läbimurd, mis on küll oma iseloomult piiratum, aga ajaloonägemise seisukohalt palju radikaalsema mõõtmega. See läbimurre on seotud ühe kirjanikuga, kelle viimasest romaanist ma teengi järgnevalt juttu.

2.

Täpsemalt: räägin "Tontideune valitseja" teisest ja kolmandast raamatust, "The Undying" (Surematu, 1998; edaspidi lühendatult: UD) ja "Underground" (Maalused, 1999; edaspidi ka: UGR). Jutustuse telg on lihtne: üks põhjaranniku hõim on ära ajanud tontide laeva ja purjetab sellega läände, kus usutakse olevat tontidevaba maa. Pikk reis lõpeb õnnelt, sest pärale jõudes näevad järelejäänud laevnikud esimese asjana sadamas seisvat tontide laeva. Nende endi laev puruneb kaljuvärava vahel ja maad jäävad valitsema vampiirid.

Jutustuse kandev hääl on George, Jangamuttuki ja Ludjee arvatav poeg, kes päris "Surematu" alguses kehtestab jutustamise tingimused: "Mina, võõras tulija, kes ma oma kummaliste kommete pärast pean vältima päevavalgust, astun teie tule sooja ringi ja pakun teile oma jutustuse, et võiksin olla teie juures. See on kõik, mis minul, surematul, pärast pikka läänereisi veel alles on. Raske ja pikk oli merereis, ja hirmsad olid meie seiklused, nii et me varisesime üksteise järele kokku. Tihti mõtlesime, et see ei lõpe kunagi, ja paljude jaoks ei lõppenudki. Nemad purjetavad nüüd edasi tähtkujude ookeanis, ja mina

⁴ Eesti keeles on seni kasutatud lihtsalt sõnapaari "unenägude aeg" – vt nt Ch. P. M o u n t f o r d, *Unenägude aegadest. Austraalia põliskasukate müüte*. Tlk B. Kabur. Tallinn, 1990. See sõnapaar tekitab aga paljudes seostes segadust, kuna muinasuni peab korruga hõlmama niihästi kauget minevikku kui ka ajatut mütoloogiat, võimaldades juurdepääsu mõlemale ja samastades nad teineteisega.

⁵ M u d r o o r o o, *Aboriginal Mythology*. London, 1994: "Dreaming is also termed 'the Law' in the sense of the Hindu concept of *dharma*, the process underlying the universe. One's Dreaming is one's Law" (lk 51).

olen üksi oma lugudega ja teadmisega, et Jangamuttuki nägemus on otsa saanud. Tema, minu isa, meie šamaan, muinasunede nägija, (...) Tontideune Valitseja, laulis oma tondilaule, mis oleksid pidanud meid vabastama tontide vallast ja sulgema värava tontide ilma ja meie maailma vahel, aga see ei tulnud välja, ja nii olid tondid alati kohal, ükskõik kus me ka peatusime. Halvem, vähemalt minu jaoks veel halvem, oli see, et üks vana tondimoor puudutas mind oma hammastega ja hakkas meil järel käima. Ta andis mulle unesid, mis ei olnud minu uned, ja kõik see on osa minu loost” (UD, lk 1–2).

Jutustaja häääl pole siin päris tavaline narratiivne häääl: see on kuidagi võõrastav, viirastuslik häääl, mis räägib küll ajast, mil jutustaja (vähemalt esialgu) oli veel inimene, aga tuleb ise juba teiselt poolt, mitteinimlikust maailmast, mis rööbitub tontide maailmaga ja on võib-olla juba tontide maailma osa. Niisugune viirastuslik jutustajahäääl pole uuemas kirjanduses päris erandlik (kõige tuntum näide on ehk Toni Morrisoni “Jazz”⁶): Mudrooroo romaanis representeerib see häääl kindlasti ka aborigeense kirjaniku enese kaksipidist positsiooni. Mudrooroo kirjutab aborigeenide lugu mitte-aborigeenses keeles – vallutajate, “tontide” keeles, kasutades nende kehtestatud kirjanduslikke konventsioone (romaan, ajalooline jutustus) ja orienteerudes hollywoodlikele võtetele (vampiirilugu märuli ja seksiga); samas lähtub ta sündmuste nägemisel aborigeen-

sest vaatepunktist. Briti kolonisaatorid ei saa olla muud kui tondid, kes taevaääre rebenedes on hakanud maa peale pudenema: tontlik on juba nende valge nahavärvus, mis ei talu “täit päikesevalgust” (UD, lk 18). Selleks et tontidest vabaneda, peab mõni vägev šamaan taevavärava uuesti sulgema ja maale laiali valgunud tondid hävitama. Kõigepealt tuleb aga leida tondivaba paik, kus rahvas saaks kosuda, koguda jõudu ja laulda oma laule.

Kaksipidine jutustajahäääl viitab ka teisele jutustajahäälele, mis asetub romaanis tema kõrvale ja on ühtlasi tema kaksipidisuse allikas: briti päritolu vampiirnaine Amelia Fraser, keda hõimu šamaanid Jangamuttuk ja Ludjee nimetavad “moma”, pidades teda tontidest veelgi ohtlikumaks. Vampiirnaise häääl tuleb sisse “Surematu” viiendas peatükis, kus ta jutustab oma kurva ja pealtnäha triviaalse loo (“Kunagi, see näib olnuvat nii ammu, olin ma Amelia Fraser ja mul oli õde Eliza”, UD, lk 66; “Londonis olime vaesed, mitte päris vaesed, aga mu isa oli vilets arveametnik”, lk 68), kuid sedagi juba viirastusliku häälega: “Nüüd on see elu lõppenud ja ma olen sisenenud mingisse muusse, hoopis teistlaadi eksisteerimisvormi. Olen nüüd midagi muud, ja võib-olla see on parem kui see, mis minust muidu oleks saanud. Enne olin nagu teisedki tüdrukud. Nüüd olen võib-olla palju hullem kui sellised naised nagu mu õde Eliza, kes abiellus laevakapteniga...” (UD, lk 66). Moma on surematu vampiir,

⁶ Vt C. R o d y, Impossible Voices: Ethnic Postmodern Narration in Toni Morrison’s *Jazz* and Karen Tei Yamashita’s *Through the Arc of the Rain Forest*. *Contemporary Literature* XLI, 4 (2000), lk 618–641.

ta toitub vaid verest ja spermast, ahvatledes mehi oma hapra ja noorusliku välimusega, et imeda nad siis tühjaks nii valgest kui punasest verest. Peategelase George'iga puutub ta kokku juhuslikult, lennates kord öösel nahkhiirena laevast välja ja sattudes peale *corroboree*'le, kus Jangamuttuk on otsustanud teha George'ist šamaani.

3.

Mudrooroo kirjutamisviis "Tontideune valitsejas" ei ole mõistagi harilik realism: see on Marqueze või Rushdie tüüpi "maagiline realism". Mudrooroo ise on nende romaanide reaalsust iseloomustanud sõnapaariga *maban reality* (*maban* on paljudes aborigeeni keeltes kasutatav sõna šamaani kohta)⁷. Igal suurema väega tegelasel on siin oma loom⁸, kellena ta võib lovesse lendu minna, et siis toimetada vajalikke toimetusi metsas, vees, õhus või maa all. Seejuures säilivad looma dünaamilised omadused. Nii on George ühtlasi dingo (metskoer), Jangamuttuk goanna (suur sisalik), George'i ema Ludjee mantaraikala ja laeva tüürimees Wadawaka oma Aafrika päritolu tõttu leopard. Amelia Fraser ehk *moma* lendab vampiirile sobival moel ringi nahkhiirena, lurjuslik briti kapten Torrens võib aga võtta jääkaru kuju.

"Tontideune valitseja" tõeline peategelane ongi Jangamuttuk, hõimu šamaan,

kes tunneb väga paljusid laule ja rituaale ja korraldab oma rahva suhteid teiste hõimudega, kellega rännaku käigus tuleb kokku puutuda. George kõneleb temast nõnda: "Minu isa, meie rahva rituaalimeister, oli alati valmis nägema ja vahe-tama vanu tseremooniaid uute vastu. Tema meelde oli talletatud sadu laule ja rituaale, ja kõik laulud, mida ma laulan, pärinevad temalt. Ta õpetas neid mulle. Tema laulusid lauldi kuni ta surmani, ja alles pärast seda hakkasin ma lisama oma värse" (UD, lk 33). Jangamuttuk räägib sageli mõistukõneliselt, nii et tema sõnade tähendus võib selguda alles hiljem; tänu Jangamuttukile saabki ta rahvas alustada rännakut läände, pärast seda, kui neid on vangis hoidnud tont Fada, briti misjonär, kes lubab oma maadest ilmajäänud rahva päästa. "Ta viis meid väikesele saarele, kus me närbusime ja surime. Fada sõi meie hingi, ja kui ta oli söömise lõpetanud, jättis ta meid maha. See oleks olnud meie kõikide ots, aga siis sai Jangamuttuk oma väe tagasi ja avastas Tontideune" (UD, lk 2).

Jangamuttuk ja Ludjee on vaimsed juhid, kes püüavad kogu rännaku vältel säästa oma rahvast halvemast. Uuele rannale jõudes lähevad nad kõigepealt lovesse, et ümbruses ringi lennata ja leida kurnatud inimestele toitu: "...mu isa ja ema istusid liivale järsu kalju alla, mis tõkestas meie tee sisemaale. Vaatasin, kuidas nad lovesse läksid ja meist lahkusid. Nende

⁷ Üksikasjalisemalt seletab Mudrooroo seda mõistet raamatus: M u d r o o r o o, Milli Milli Wangka. *The Indigenous Literature of Australia*. Melbourne, 1997 (6. ptk, "Maban Reality and the Indigenous Novel", lk 89–105).

⁸ Nn *dreaming animals* (UD, lk 10).

kehad jäid liikumatuks nagu laibad, justkui oodates puhastavat leeki. (...) Siis vaatasin üles ja nägin, kuidas isa ja ema kehasid läbis värin. Nende silmad löid selgeks ja Jangamuttuk, nähes tuhas küpsetatud kakku, hüüatas: “Küllalt nendest kõrbenud tolmupätsidest. Käisin maa läbi, varsti on meil paremat toidupoolist!” (UD, lk 9). Võõra hõimuga kokku puutudes kasutab Jangamuttuk suhtlemisel ürgset kehakeelt, esitades terve pantomiimi oma rahva hiljutisest ajaloost: “Ta lohistas jalgu mööda liiva, tõmmates kuunarile osutava joone. Ta pani käed mitu korda kausina kokku, kallutas siis pea peopesale ja õõtsutas keha kahele poole. Ta katkus oma habet, surus sõrmed armilisele rinnale ja osutas siis Ludjee’le, kujutades enese kehal suuri rindasid. Ta näitas minu peale ja siis kujutletavatele rindadele. Ta jäljendas tulistamist musketist, siis astus odaviskaja asendisse ja heitis mitu korda kujutletavat oda. Ta kukkus maha ja lebas vaikselt nagu surnu...” (UD, lk 25). Jangamuttuk loodab ka *moma*’st George’i abiga vabaneda, kuid sedapuhku asi ei õnnestu: poeg armub Amelia Fraserisse ja temast saab vampiiri koer, lõhestunud teadvusega olevus, kes ei suuda enam eristada head ja kurja ega suuda õigel hetkel muutada dingost inimeseks.

4.

George’i õnnetus on mütoloogilisel moel seotud tema päritoluga: tema ema on küll *maban* Ludjee, aga isa ei ole tegelikult Jangamuttuk, vaid misjonär Fada. See seebiooperlik tõsiasi märgib Mudrooroo romaanis George’i kaksipidist kultuurilist

põlvnemist: kuigi ta on ema poolt šamaani laps ja on Jangamuttukilt saanud muistse pärimuse, kuulub ta samal ajal juba ka tontide maailma, olles geneetiliselt seotud tontide preestri enesega. Ühelt poolt on tema osaks veel muinasuni, muistne traditsioon, teiselt poolt aga viskleb ta vampiirlikus agoonias, janunedes verd nagu briti tondid. Kõige otsesemalt representeerivad seda “Maa-aluste” viirastuslikud stseenid, kus George tuleb aeg-ajalt teadvusele ja kustub siis jälle, saamata aru, millises paigas ta tõeliselt on. “Minu mälestused minevikust muutusid uduseks: kus ma õieti olin ja mida ma siin tegin? Mäletasin ähmaselt, et olin tulnud maa alla midagi otsima või kedagi päästma, aga see tundus totter. Nojah, uskuda midagi seesugust tähendaks sama, mis uskuda, et ma suudan lennata. Ma olin koerake ja minu perenaine hoolitses minu eest hästi. Olin ta lemmikloom, juba kerge vinu tema lõhnast pani mu metsikult saba liputama” (UGR, lk 129). Kui *moma* lükkab Ludjee maa-alusesse kuumaveeallikasse, ei saa koerake midagi aru ja hakkab isukalt järama oma keedetud ema konti ja liha. See segadus on Mudrooroo romaanis allegooriline: vampiiri maa-alune maailm paistab õieti olevat briti kolonisaatorite kultuur, milles aborigeenidel pole mingit kohta ja kus neile on heal juhul jäetud armetu lemmiklooma roll. Maa-alune maailm on viirastuslik: seal ei näe tähti, mis aborigeenide jaoks tähendavad otsesidet muinasunega, olles tegelikult esivanemate lõkketuled. “Minu uues kodus oli kõik täiuslik, või oleks pidanud olema; aga valge valgus keerles mu ümber, tekitades kummalisi viirastuslikke vorme, kuni minust sai täiesti sas-

sis kutsikas ja stress muutis mu keha lõhna, nii et ma ei tundnud ennast enam ära. (...) Iga lõhn, kaasa arvatud mu armastatud olendite oma, segunes siin valitseva kõdu ja lagunemise lehaga. Tahtsin, et minu ümber oleks teistsuguseid vaateid ja lõhnu, ülemise maailma tuttavlikku küllust, mis kihab elust ja mille kohal võlvub tähistaevas. (...) Tundsin end nii lahutatuna oma maast ja rahvast. Tundsin end nii üksi; aga kas polnud ma koos oma sõbra ja perenaisega, nii et kuidas sain tunda end üksiku ja mahajäetuna? Olin vaid segaduses kutsikas..." (UGR, lk 129–130). Tegelikult polegi George'il enam võimalik saada endiseks: *moma* on juba teinud temast surematu vampiiri. Seepärast ongi Mudrooroo kaks jutustajahäält õieti ühe ja sama viirastusliku hääle variantidid.

Mudrooroo triloogia lõpeb lubadusega, et George võimaluse korral oma jutustust veel jätkab. Kuunar on purunenud ja hõim on hukkunud; Jangamuttukit ja Ludjee'd ei ole enam; Wadawaka läheb tööle Ameerika vaalapüügilaevale, et püüda Moby Dicki. Sadamas kohtab George uuesti Amelia Fraserit ja oma misjonärist isa Fadat, kes osutab talle kui "pärismaisele koerale". Pärast seda romaani tegevus lõpeb. "Minu seiklused jätkusid, aga praegu pole selleks enam aega ja ma pean loo lõpetama, olles jõudnud töötatud maale. Võib-olla tulen kord tagasi, et oma lugu jätkata, kuigi mind kisub põhja poole ja

ma lahkun täna..." (UGR, lk 181). See lõik viitab "Maa-aluste" esimesele peatükile, kus jutustajast on saanud "good Sir George", "the Leader of the Legislative Council", "a philanthropist and a most Christian gentleman" (UGR, lk 9). Arvestades George'i vampiirlikku tausta, kõlab see kõik üsnagi pahaendeliselt.

Kuid leidub veel teinegi seos. Nimelt toob see lõpp meelde "Surematu" esimese peatüki, kus Jangamuttuk laulab kuunaril üht laulu:

*Jangamuttuk inenanan modje
Indedenan wadejan
Injele laib wamberanj
Laibe yan wamberanj imbegandanan;
Reb wambe gadjan yonennolenan*
(UD, lk 8).

Mudrooroo on selle laulu tõlkinud nõnda: "Jangamuttuk tuleb põhja. Ta näeb seal häid inimesi. Nemad jätab ta alles. Teised viskab ta ära." Jangamuttuki nimi tähendab "tontide tapjat", sest tema on Tontideune Valitseja. Kuigi George kannab "hullu kuninga nime" (UD, lk 4) ja on briti misjonäri lihane poeg, on tal ometi teinegi pool: ta on Jangamuttuki õpilane, vaimselt ikkagi "tontide tapja". Niisiis, kas võime asja mõista ka nõnda, et tontide tapja tuleb põhja? Ja kui mitte teisiti, siis ehk Mudrooroo romaanide kujul?

DECLAN KIBERD

INGLISMAA TAASLEIUTAMINE

“Voorused on individuaalsed, pahed – rahvuslikud.” See valgustusaegne teravmeelsus muutus üha tabavamaks 20. sajandi jooksul, kui üht või teist liiki natsionalistid palju pahandust tekitasid. 1980. aastateks oli teisenenud isegi rahvusvahelise solidaarsuse mõiste – see ei tähendanud enam eri rahvaste rikkuste ja annete ühendamist, vaid oli muutunud hoopis natsionalismi alternatiiviks, rahvusvaheliseks stiiliks. Ei räägitud enam muust kui “maailmaromaanidest” ja “maailmamuusikast” globaalse majanduse koosseisus. Ometi tähistasid kriketifännid kõigest mõne nädala eest kuulsat võitu katsevõistluste seerias Lõuna-Aafrika üle pigem Inglise kui Suurbritannia lippude lehvitamisega. Püha Jüri rist lehvib säärastel puhkudel üha kõrgemal, kultuurinatsionalism on aga uuesti moodi läinud isegi vasakliberaalse kriitilise teooria esindajate seas. John Rutherfordi raamat “Forever England” (Igavesti Inglismaa) lõpeb kurtmisega, et “Inglismaa” on seniajani määratlemata.¹

Ainult üksikud tänapäeva mõtlejad, nagu Tom Nairn, on registreerinud tõsi-

asja, et natsionalism pole sugugi üksnes tagasivaatav filosoofia, vaid võib ka tähistada ja kujundada tulevikku.² Kommunismi kokkuvarisemine 1989. aastal lihtsalt kiirendas protsessi, mis on viinud rahvusriikide koguarvu 1945. aasta umbes viiekümnelt sajandi lõpupäeviks enam kui kaheksajale. Kriitiline teooria peab nüüd tõsiselt kaaluma oletust, et paljud “rahvusvahelised” moodustised alates Suurbritanniast ja Euroopa Liidust ning lõpetades Aafrika Riikide Ühtsuse Organisatsiooniga võivad endast kujutada vaid ühe suurvõimu hegemoonia pealesurumist ülejäänutele. Kuid tänini ei ole see teooria veel õppinud seletama, mis juhtub rahvuse või riigirahvaga, kes väidetavasti sellist hegemooniat naudib. Rushdie “Saatanlikes salmides” märgib üks tegelane, et nii suur osa Briti ajaloost on toimunud meretagustes maades, et britid ei ole veel päriselt aru saanud, mida see kõik tähendab.³ Sedasama võib öelda ka paljude teiste rahvaste kohta.

Kui rahvusvahelise solidaarsuse aluseks ei ole saanud klassikuuluvus, nagu radiikaalid kunagi lootsid, siis võib selleks ehk

Declan Kiberd, *Reinventing England*. Key Words, 2, 1999, lk 47–57.

¹ J. R u t h e r f o r d, *Forever England*. London, 1997.

² T. N a i r n, *Faces of Nationalism*. London, 1996.

³ S. R u s h d i e, *The Satanic Verses*. London, 1988, lk 343.

saada uut liiki natsionalism, mis võimaldab rahvastel järgida oma õiguspäraseid huvisid, pidurdades sellega majanduse globaliseerumist. Tom Nairn on kurtnud, et pärast 1989. aastat toimunud sündmused ei ole ajendanud uute teooriate teket, mis rahvuste taasärkamist seletaksid.⁴ Selle asemel on kommentaatorid ellu äratanud kõik vanad vasakliberaalsed hoiatused šovinismi ja fašismi eest, kasutades homsete väljakutsete analüüsimiseks eelseid vahendeid. Võib-olla aga saaksid meid praegu aidata mõned veelgi vanemad analüüsid, mis on nüüd mõnel pool unustatud, kuid kuuluvad siiski kultuurilukku.

Selle selgitamist alustan ma olukorrast, mida ma kõige paremini tunnen. Postkoloniaalne teooria on natsionalismi küsimuses rääkinud end põhjalikku masendusse, süüdistades natsionalismi harjumuspäraselt selles, et see kordab omaenda tegudes ja tekstides imperiaalsüsteemi kõiki peamisi türannialikke jooni, mida algselt lubati välja juurida. Näiteks Iirimaa lasti vanal koloniaalpealinnal Dublinil jätkata paisumist provintside arvel; lastele hakati kohustuslikus korras pähe taguma iiri keele normatiivset varianti, nii nagu neile kunagi suruti peale normatiivset inglise keelt, ning Michael Collins kutsus äärmuslike vabariiklaste mahasurumiseks tagasi needsamad Briti väed,

mida oli kasutatud 1916. aasta ülestõusu lämmatamiseks.⁵

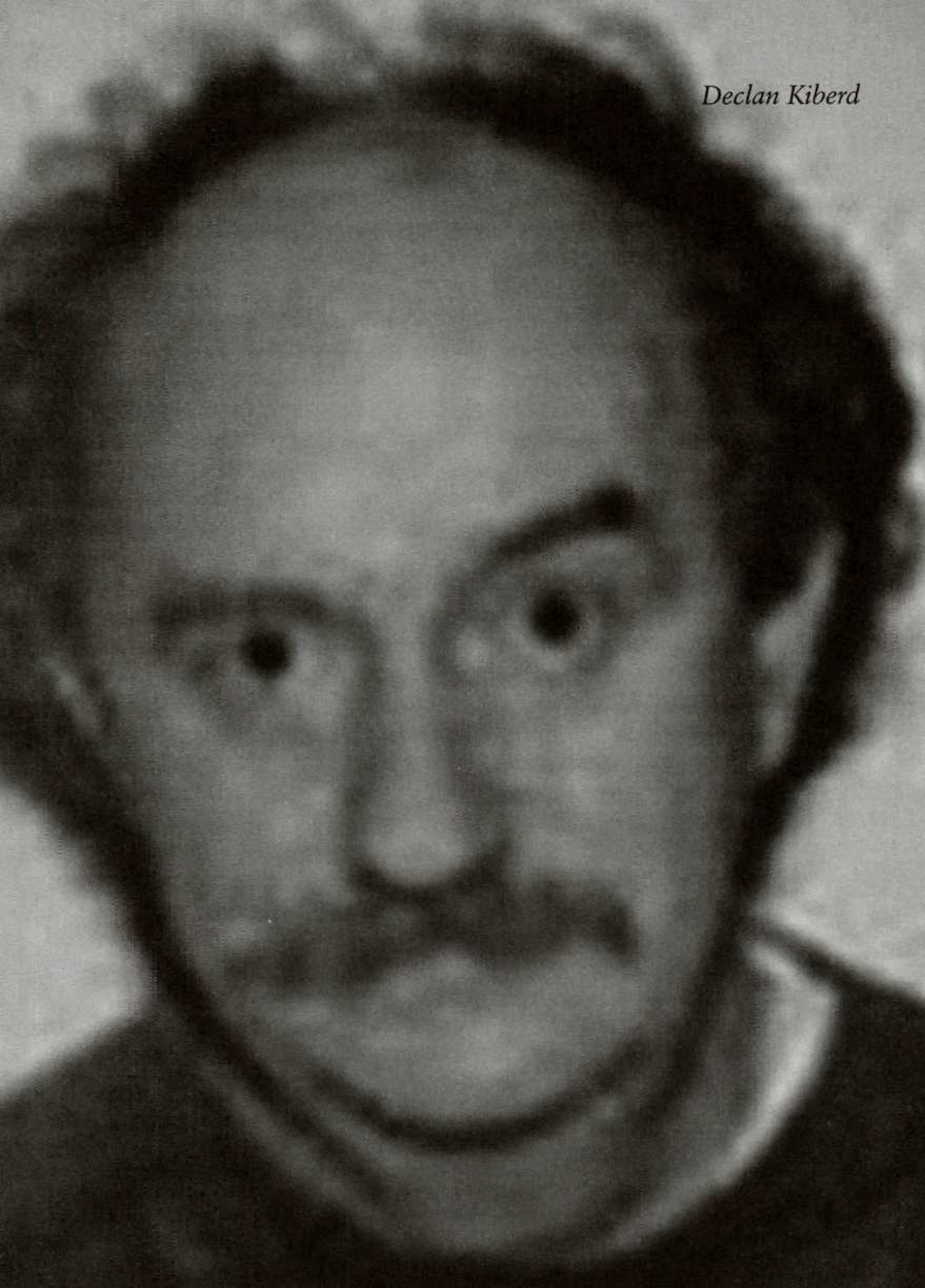
Kui aga postkoloonia kannab oma võrkkestal impeeriumi järelpilti, siis kas ei või see protsess olla pisut keerulisem? Võib-olla selgub, et iseseisvuseelne koloonia kandis endas ennetavat pilti vabastatud emamaast. Sageli tuuakse postkoloniaalse tardumuse näiteks Dublini postkaste, millel leiduvad Victoria Regina sümbolid värviti lihtsalt roheliseks, sest rahvused olid liiga vaesed või väsinud, et nendega midagi muud ette võtta. Kuid needsamad postkastid võiksid jutustada ka üht teist, tähendusrikkamat lugu: 1830.–1840. aastatel, tublisti varem kui Inglismaal, oli Iirimaa ladusalt toimiv postisüsteem. Ajaloo “laboratooriumiteooria” tuletab meile meelde, et Westminsteri valitsejatele oli 19. sajandi Iirimaa katselapp, koht, kus sai läbi viia julgeid eksperimente, maa, mis oli Inglismaaga paraboolses suhtes.⁶ Mõned edu-kaist eksperimentidest olid nii radikaalsed, et neid pole isegi sada aastat hiljem Inglismaal täielikult rakendatud: protestantliku kiriku ja riigi täielik lahutamine, feodaalse aristokraatia lammutamine jne. Ühesõnaga, koloonia ei olnud üksnes hirmu ja õuduste paik, vaid võis heita valgust ka tõelisele tulevikupotentsiaalile, kandes endas kujutist tulevasesest Inglismaast. Shaw armastas öelda, et kõik inglased

⁴ T. N a i r n, *Faces of Nationalism*, lk 59.

⁵ Michael Collins (1890–1922) oli iiri vabadusvõitleja, Sinn Féini juhte ja 1916. aasta Briti ülemvõimu vastasest ülestõusust osavõtja. Sõlmis 1921. aastal Suurbritanniaga Iirimaaale dominiiooni staatuse andnud kompromisslepe ja sai 1922 Iiri valitsuse peaministriks. Langes atentaadi ohvriks kodusõja ajal kokkulepet vastustanud radikaalse Sinn Féini tiivaga. *Toim.*

⁶ Selle paraboolse tõlgenduse eeskujulikkus kasutusel vaata Gearoid O Tuathaigh’ kirjutistest, eriti teoset “Ireland Before Famine 1798–1848” (Dublin, 1972).

Declan Kiberd



tuleks mõneks ajaks Iirimaale saata paindlikku mõtlemist õppima.⁷

Shaw oli muidugi lugenud Marxi, kes oli väitnud, et Suurbritannia revolutsiooni võti peitub Iirimaa, sest on tõenäolisem, et kõigepealt kukutatakse vana paternalistlik aristokraatia feenide maal. Selle asemel et oodata briti radikaalide päästvat kätt, pidasid iirlased hoopis ennast nende päästjateks, sest "Iirimaa taasleiutamise" projekti eeltingimuseks pidi olema "Inglismaa taasleiutamine". Seetõttu sidus Iiri Maaliiga (*Land League*)⁸ liider Michael Davitt end Briti valimistel leiboristide huvidega. See dialektiline protsess oli aga vastastikune ega toiminud mitte üksnes vasakpoolsete aktivistide seas. Ka paljud traditsioonidest lugupidavad inglismaalased, kes tajusid, et nende enda kultuuripärandi rikkumata versiooni võib veel kohata ainult sel teisel saarel, tulid nautima sealse maaelu eetost ja Elizabethi-aegset keelepruuki. Mõned, nagu Wilfred Scawen Blunt⁹, sattusid ka Maaliiga toetajate hulka. Iirimaa võib tõesti olla viimane paik maailmas – nagu Shaw'le meeldis väita –, mis kasvatab veel neid ajaloost tuntud ideaalseid inglasi, vabadustarmastavaid maaelukaitsejaid.¹⁰

Blunt ei näinud mingit vastuolu selles, et ta toetas Maaliigat, mis tahtis suurmaa-

omanikke eksproprieerida, ja nautis ise samal ajal jõuka aristokraadina oma Lõuna-Inglismaa suurmaaomandusest pärinevaid tulusid. Teda on süüdistatud Maaliiga poliitilise sõnumi valestimõistmises – aga kas see ikka oli nii? Lõppude lõpuks polnud Liiga võitluste tulemuseks mitte maaomandi ühiskasutus, millest oli unistanud Davitt, vaid hoopis inglispärasem kinnisvaraomandil põhinev demokraatia. Igal juhul pole nüüd enam oluline, kas Blunti tõlgendus oli õige või vale. Ta väärrib pigem tähelepanu kui nende pead tõstvatel intellektuaalide esindajal, kes tahtsid heastada Briti impeeriumi moonutavaid tagajärgi inglise rahva mõtlemisele – riigiteenimis- ja enesalgamisnõude pärssivat mõju inglaste söakusele. Mõned neist intellektuaalidest Blake'ist William Morriseni olid ühiskondlikult radikaalsed mõtlejad, teised aga ülimalt konservatiivsed "Väikese Inglismaa" toetajad, kes Buuri sõja ajal astusid vastu impeeriumi laiendamise plaanidele. Tänapäeval, pärast Powelli teooriaid¹¹, kirjutatakse "Väikese Inglismaa" toetajatest sageli halvaks panevalt, kuid nende ideoloogiline haare oli piisavalt lai, et hõlmata ka sääraseid mõtlejaid nagu H. G. Wells, George Orwell ja (meie ajal) Tony Benn.¹²

Wilde ja Shaw olid selle seisukoha va-

⁷ Vt M. H o l r o y d, GBS and Ireland. *The Sewanee Review* LXXXIV, 1 (Winter 1976), lk 4.

⁸ Michael Davitti (1846–1906) algatusel 1879. aastal rajatud iiri talupoegade organisatsioon, mis võitles rentnike väljatõstmise vastu ja taotles radikaalset maareformi. *Toim.*

⁹ Inglise luuletaja (1840–1922), tuntud eelkõige Briti koloniaalpoliitika kritiseerijana. *Toim.*

¹⁰ G. B. S h a w, Preface. John Bull's Other Island. Harmondsworth, 1988, lk 18.

¹¹ Enoch Powell (1912–1998) oli briti konservatiivne poliitikategelane, kes oma 1968. aasta kõnes hoiatas, et immigrantide pidurdamatu sissevool Briti Ühenduse maadest viib Inglismaal verise rassisõjani, ja kutsus üles korraldama sisserännanute vabatahtlikku repatrieerimist. *Toim.*

rajasi väljendajaid. Nad arvasid, et impeeriumi valitsemise pinge on sügavalt moonutanud inglise ühiskonda. Ükskõik kui suur ka olnuks materiaalne kasu (seegi oli küsitav), tuli selle eest maksta liiga kõrget psüühilist hinda. Et kalestada end sõjalise sunduse ja koloniaaladministratsiooni tarbeks, olid britid devalveerinud endas poeetilise, tundelise ja kujutlusvõime, mida kunagi ülistasid näiteks Shakespeare või Blake.¹³ Ja põlatud või "naiselike" omaduste ülekandmine keltidele või indialestele viis pidurdamatult naiselikkuse tähtsuse kahanemisele kodumaal. Koloniaalseiklus ei toonud kaasa üksnes kannatusi meretagustes maades, vaid laostas kõlbeliselt ka Suurbritannia kodust ühiskonda. Veelgi hullem, see jättis inglastele nende enda lahendamata rahvusküsimuse, sest imperialismi ajendiks ei pruukinud niivõrd olla majanduslik saamahu, vaid hoopis püüe põgeneda mingi hirmsa sisemise tühjuse eest. Selle põgenemisega lootsid mõned leida tolle "Inglismaa", mis neil kodus käest oli lipsanud. Aga kui mitte arvestada Noël Cowardi või Gilberti ja Sullivani loodud karikatuure,¹⁴ siis oli vähestel inimestel

üldse selget ettekujutust, mida see "Inglismaa" tähendada võiks.

Wilde ja Shaw uskusid seega, et Inglismaa on viimane ja kõige ikestatum Briti koloonia. Nende loodud androgüünseid kangelasi ja kangelannasid võib mõista kui valitsevate *macho*-imperiaalsete stiilide kriitikat. "Ma annaksin Manchesteri tagasi lambakarjustele ja Leedsi karjakasvatajatele,"¹⁵ kuulutas noor Wilde, kes oli kaduva Inglise maaelu pärast niisama mures nagu suvaline BBC2 saatejuht. Shaw' lemmikloosungiks sai "Autonoomia Inglismaale", ning iga kord, kui segaduses londonlased küsisid talt, mida tähendab hirmus sõnapaar "Sinn Féin", vastas ta, et "see on John Bull iiri keeles".¹⁶

Sel inglise eneseleidmisprogrammil võis olla mitmesuguseid kultuurilisi väljundeid. Kõige paremini on neid püritlenud W. B. Yeats. Ta püüdis sajandi alguses Shakespeare'i uuesti lugeda, et taastada "briti" Shakespeare'i asemel "inglise" Shakespeare – see, kes armastas Richard II hukatusele määratud keerulist keldi iseloomu ning põlastas Bolingbroke'i pelgalt administratiivset kavalust. Kui

¹² Tony Benn (1925) – briti poliitik, leiboristliku partei radikaalse tiiva juhtkuju ja mõjukamaid vasakpoolseid mõtlejaid 1970.–80. aastatel ("Arguments of Socialism", 1979), "demokraatlikku sotsialismi" eestkõneleja, kes pooldas muuhulgas Suurbritannia lahkumist Põhja-Iirimaalt ning väljumist NATOst ja Euroopa Liidust. *Toim.*

¹³ A. N a n d y, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Bombay, 1983, lk 7.

¹⁴ Noël Coward (1899–1973), inglise näitekirjanik, näitleja ja helilooja, kombekomöödiate autor; William Schwenck Gilbert (1836–1911), inglise draamakirjanik, tuntud eelkõige Arthur Sullivani (1842–1900) operettide libretistina. *Toim.*

¹⁵ Tsit: H. K i n g s m i l l - M o o r e, *Reminiscences and Reflections*. London, 1930, lk 45.

¹⁶ G. B. S h a w, *The Matter with Ireland*. Ed. D. H. Greene, D. H. Laurence. London, 1962, lk 149. (1905. aastal asutatud iiri rahvusliku partei Sinn Féini nimi tähendab iiri keeles 'meie ise'. *Toim.*)

Edward Dowden oli kiitnud Shakespeare'i selle eest, et ta impeeriumi teema käsitlemisel valdas "faktide loogikat", siis Yeats nägi temas pigem loojat, kes poleks pelga võimu nimel kunagi lahti öelnud oma seisukohtadest või kujutlusvõimest. Bolingbroke pages nagu kõik usurpaatorid omaenda sisemise tühjuse eest ja nägi "kõike, mida näha oli, läbi oma tühjuse".¹⁷ Oma näidendites püüdis Yeats uuesti tabada inglise keele varasemat verbaalset energiat, karnevalipoeesiat. Tema otus minna oma näidenditega ringreisile Londonisse, Oxfordi ja Cambridge'i ei põhinenud pugejalikul soovil Briti suurtes kultuurikeskustes ametlikku tunnustust saada, vaid igati imetlusväärset püüdel vabastada Victoria-järgse Suurbritannia näitekunst tardumusest, andes sellele tagasi osa inglise värssdraama ehedast energiast. Sest ka tema ihaldas lirimaad taasleiutades taasleiutada Inglismaad.

Kõige selle prohvetlikkus on nähtav väga mitmes vallas. Võtan huupi näiteks mõned 1998. aasta aprillikuu Londoni pühapäevalehed. Ühes vaadeldi pikalt A. S. Byatti katset määratleda inglise lühiproosa kaanonit kogumikus "Oxford Book of English Short Stories". Üldhinnang oli, et tegemist on raske, kuid põneva katsega ning seda tuleks edasi arendada. 26. aprilli *The Sunday Times*'i üle-vaateartiklite osas esindas ajaloolane David Starkey pisut teistsugust suunda pealkirja all: "Hurraa, Inglismaad pole olemas":

"Kunagi ammu me olime selle rahvusliku atribuutika puudumise üle üsna uhked. Nahkpükstesse topitud ja õlut kaanivaid tüsedaid baierlasi ning kondiseid kiltidega šotlasi vaadeldes tänas too puh-takujuline inglise sotsialist H. G. Wells jumalat, et inglaster ei ole rahvarõivaid. Kuid nüüd, kui maailmakaart ei ole enam välismaa kohalt roosaks värvitud ja Ühendkuningriik rebeneb õmblustest, tunneme meie, inglased, end rahvaste moedemonstratsioonil ilmselgelt puudulikult rõivastatuna. Ja haarame oma alastuse varjamiseks ölekõrtest."

Selle kriisi põhjus peitub inglaslikkuse oportunistlikus võrdsustamises britilikusega. 18. ja 19. sajandi Suurbritannia oli tegelikult mugavuslipp inglise huvidele, kuid maksta tuli sellega, et paljud spetsiifilised inglise traditsioonid, nagu näiteks saterkuub, said osaks briti ja seega imperiaal-internatsionaalsest stiilist. Kuigi see Briti süsteem paisutas inglaster uhkust, imes see neist ka kogu kultuuriidentiteedi, mille nad olid saavutanud.

Üks sümbol, mida Briti süsteem Inglismaalt ei röövinud, oli edukultus. W. B. Yeats kirjutas oma essees Shakespeare'i kohta, et "Inglismaa rahvaluule ülistab võite, kuid lirimaad rahvaluule mäletab ainult lüüasaamisi ja kaotajaid".¹⁸ Nüüd on kadunud isegi see, hoolimata sisust, mida püüatakse anda loosungile "Cool Britannia".¹⁹ Oma *Sunday Times*'i artikli lõpus seab David Starkey "ellujäänud"

¹⁷ W. B. Yeats, *Essays and Introductions*. London, 1955, lk 108.

¹⁸ W. B. Yeats, *The Literary Movement in Ireland*. Rmt-s: *Ideals and Ireland*. Ed. Lady Gregory. London, 1900, lk 101.

¹⁹ Tony Blairi ajal kasutusele võetud loosung, mõeldud rõhutama Suurbritannia nooruslikkust, mis väljenduvat näiteks uues kunstis ja brit-pop-muusikas. *Tlk*.

lohotu valiku ette: kas jalutada ringi punaste rooside ja Püha Jüri ristiga või otsustada, et “rahvasterviklus on ajast ja arust ning on aeg hakata esimeseks tõeliselt globaalseks multikultuuriliseks ühiskonnaks”. Mõne inimese pilgule võib väljend “tõeliselt globaalne” kahtlaselt meenutada mingit postmodernistliku versiooni *Pax Britannica*’st, rahust, mille Briti valitsus pidi impeeriumi piires looma.

Sunday Times’i sama numbri arvamusväljale kirjutas Ferdinand Mount mõtliku essee, milles ta kurtis, et Ühendkuningriik “kebabiseerub” (kõnekas väljend) võimu ülemineku tõttu kohalikele organitele Šotimaal, Walesis ja Iirimaa. (Sellesama pühapäeva hommikul oli Iirimaa peaminister Bertie Ahern Dublinis 1916. aasta ülestõusu mälestusmiitingul pidulikult, kuigi absurdsest kinnitanud, et Belfasti kokkulepe²⁰ on eemaldanud Iiri võrrandist “Briti elemendi”.) Ferdinand Mount ennustas, et Šotimaa Rahvuspartei korraldab tõsise vastuseisu Londoniga, kuid et lõpuks pääseb siiski võidule Šotimaa mitmekesise elanikkonna ustavus Ühendkuningriigi ideele. Küsides, kui kaugele kavatseb Tony Blair Suurbritannia balkaniseerimisega minna, osutas ta väga veenvalt waleslaste, šotlaste, iirlaste ja inglaste lõpututele omavahelistele sidemetele: “nüüd, kus segaabelud ja töö meie verd üha rohkem segavad, tundub veider jaguneda eraldi rahvusteks pärast

kolme üheskoos elatud sajandit.”

Kui “üheskoos” on aga õnnestunud neil rahvastel siiski elada? Linda Colley raamat “Britons: Forging the Nation 1707–1837” (Britid: rahvuse sepiistamine 1707–1837) viitab vastusele, mis sisaldub sõna “sepiistama” kahemõttelisuses. “See leiutus sepiistati valmis eelkõige sõjas,”²¹ ütleb ta otse välja kohe alguses – sõjas Teise vastu, milleks oli katoliiklik Euroopa. Nüüd on aga nii impeerium kui protestantism, mis sõdimisele mingi mõtte andsid, samahästi kui kadunud ning seepärast kerkib taas esile eri natsionalismide küsimus, nii nagu see kerkib esile ka Ida-Euroopa rahvuste seas, kes olid varem sunniviisil muudetud Nõukogude süsteemi osaks. Iga iirlane, kes imestab “sõjandusraamatute” suure osakaalu üle Briti raamatupoodides (ja neid raamatuid ostavad oletatavasti inimesed, kes usuvad ikka veel müüti “sõjakatest iirlastest”), saab üksnes toetada Colley seisukohta, et “tegemist on kultuuriga, mis on harjunud sõdima ning on end määratlenud suuresti sõdimise kaudu”.²²

Sellised inglise romantikud nagu William Blake, kellele ei meeldinud impeerium, väitsid, et parem oleks ehitada “Jeruusalemm Inglismaa rohelisele ja meeldivale pinnale”, ning 1780. aastate lõpust saadik sai Inglismaa taassünd Inglismaana luuletajate üheks põhiteemaks.²³ Paljud tajusid, et tohtu impeeriumi haldamine

²⁰ 10. aprillil 1998. aastal sõlmitud kokkulepe (nn Suure reede rahulepe), mille tulemusena pandi Põhja-Iirimaa alus (vahelduva eduga kulgenud) rahuprotsessile ja loodi regionaalvalitsus, kellele 1999. aastal anti üle suur osa seni Londonile kuulunud võimuvolitusi. *Toim.*

²¹ L. C o l l e y, *Britons: Forging the Nation 1707–1837*. New Haven, 1992, lk 5. (Sõna “forge” võib tähendada ka võltsimist. *Toim.*)

²² Sealsamas, lk 9.

²³ J. L u c a s, *England and Englishness*. London, 1991, lk 75.

võib emamaa laostada. Edmund Burke andis seda mõista oma süüdistuses Warren Hastingsi vastu,²⁴ ning Edward Gibbon mängis varjamatult selle analoogiaga oma teoses “The Decline and Fall of the Roman Empire” (Rooma impeeriumi allakäik ja hukk). Võitlus ühise välisvaenlasega aga aitas sepiatada ühtsust kodumaal ning juhtida kõrvale energiat, mis oleks võinud rahuajal sisekonfliktini viia. Võib-olla püüab härra Blair leida rahuagset võimalust Ühendkuningriigi päästmiseks, tehes selle ebamäärasemaks ja mahendades selle teravaid vastuolusid. Kuid kord juba vallapäätetuna võib võimu detsentraliseerimise vaim viia paljud inimesed kaugemale, kui nad algselt minna kavatsesid. See on tõlgendus, millele kindlalt loodavad nii Sinn Féin kui Iiri valitsus. Möödunud aastal sõlmitud Belfasti kokkuleppes on üks möödaminnes kasutatud väljend, mis annab iirlastele lootust, kuigi Briti ajakirjandus seda ei märganud. Kolmanda sätte teine punkt ütleb muuhulgas, et Briti-Iiri Nõukogusse hakkavad kuuluma Briti ja Iiri valitsuse esindajad, Põhja-Iirimaa, Šotimaa ja Walesi omavalitsuste esindajad, kui sellised organid luuakse, ning vajaduse korral ka teiste Ühendkuningriigi piirkondade esindajatega. See saab üksnes tähendada, et ka Inglismaal tekib mingi oma parlament, nii et võib-olla saab Bernard Shaw lõpuks ikkagi oma tahtmise.

Kuhu see kõik võib viia? Milline on kümne aasta pärast Briti Nõukogu olukord? Võib-olla hakkavad selle esindajad pidama loenguid Miltonist, Blake’ist ja Shelley’st, süda rahulik, et tänapäeva kirjanduse, postkoloniaalse kirjanduse ja kultuuriringid võib kõik jätta kohaliku ülikooli inglise keele osakonna hooleks. Kindlasti saame lähikümnendil näha, kuidas Benni vasakpoolsed ja Thatcheri parempoolsed hakkavad võitlema ingliskuse idee taasmääratlemise nimel. John Major esitas ühes oma tähtsas sõnavõtus George Orwelli tsiteerides omamoodi manifesti protestantlikule, kriketimängu väärtustavale külakultuurile. Tony Benni viited levelleridele ja digeritele kujutavad endast teistsugust manifesti. Isegi süvenev vabariiklik alatoon võib lõpuks viia tagasi monarhia juurde – viimase positsioon 18. sajandi teisel poolel oli ilmselt nii kindel, et inimesed lubasid endale igasuguseid õonestavaid vaidlusi. Selle tagajärjel hakkasid ameeriklased uskuma, nagu oleks Inglismaa monarhia naha all tegelikult vabariik kõige muu kui nime poolest.²⁵

Nende vaidluste selgemaks muutudes võime avastada, et neid on juba kahe viimase põlvkonna vältel läbi mängitud Inglismaa teatrikunstis. Olen mõnikord mõelnud, mis juhtuks, kui arendaksime edasi Yeatsi Shakespeare’i uuestilugemise loogikat ning vaatleksime mõnd “moodsat briti” näidendit postkoloniaalse interpretatsiooni seisukohalt samasuguste

²⁴ Warren Hastings (1732–1818) oli Briti koloniaalpoliitik ja esimene India kindralkuberner, kes sunniti 1785 erru minema. Viigist poliitik, parlamendiliige ja ühiskonnafilosoof Edmund Burke (1729–1797) oli Hastingsi India-poliitika ägedamaid kriitikuid. *Toim.*

²⁵ G. S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*. New York, 1991.

postkoloniaalsete tekstidena nagu Salman Rushdie "Midnight's Children" (Kesköö lapsed) või Brendan Behani "Borstal Boy" (Parandusasutuse poiss). Nii näiteks võiks John Osborne'i näidendit "Vaata raevus tagasi" analüüsida Suessi kriisi aasta draamana²⁶ ning käsitleda seda mõne siinses eseeses visandatud teema valguses. Näidendi peategelase Jimmy Porteri juttu võib siis lugeda kui Briti mehe ja tema allasurutud *anima* vahelise kaudu edasi lükatud vastasseisu kulminatsiooni:

"Häid, üllaid eesmärke pole enam järele jäänud. Kui tuleb suur pörakas ja meid kõiki tapetakse, siis ei sünni see mitte mingi vanamoelise, suurejoonelise kavatsuse pärast. See sünnib üksnes kauni uue – "eimidagi – tänan teid väga –" huvides. Umbes niisama sihitult ja kuulsusetult, nagu heidaks keegi end bussi ette. Ei, sõbrake, meile pole muud üle jäänud, kui lasta end naiste poolt veristada."²⁷

Porter ei süüdistata kõrgklassi mitte türrannias, vaid hoopis igasuguse usukoo-deksi puudumises. Kuigi näiliselt mässaja, on ta tegelikult äärmiselt konventsionaalne. Endale paistab ta muidugi naiselikult pehmeloomulisena, poolmehena. Ta on küllalt vapper, et endale selle *anima* olemasolu tunnustada, mida ei julgenud ükski tema sõjaväelasest esiisa, kuid see vabadus ikkagi heidutab teda ning oma ohus-tatud mehelikkust püüab ta kinnitada

otseselt naistevastaste sõnavõtude ja te-gudega.

Osborne'i pakutud diagnoos on häm-mastavalt sarnane D. H. Lawrence'i hin-nanguga pärast Esimest maailmasõda: kui verevendluse püüded läbi on kukkunud, siis muutuvad "naised ennast täis kukke-deks ja mehed ennast täis kanadeks" ning saabub hetk, mil mehed "kaotavad elu-voolus pidepunkti".²⁸ Lawrence'ile oli ainsaks väljapääsuks maalt lahkumine, sest "Inglismaaga on lõpp... Inglismaal ei saa end vabaks lasta".²⁹ Jimmy Porter ei saa lahkuda, kuid Inglismaale jäädes saab temast see, kes oleks võinud saada Lawrence'ist – abitu tunnistaja romantilise Inglismaa mandumisele dünaamilisest avatud ühiskonnast pakendatud muinsus-tööstuseks. Porteri naine ja naise sõbrad ei peatu vanades majades ega käi vanades kirikutes mitte sellepärast, et neis püsib usk traditsioonilistesse väärtustesse, vaid lihtsalt stiili ja välise vormi pärast. See kohutab Jimmy Porterit: "Mõistus ja progress... vana firma on end müüki pan-nud... kõik oma vana mõttevabaduse aktsiad."

Porteri arvates on Inglismaa minevik – oma kõikidest puudustest hoolimata – siiski midagi sellist, *millest* õppida. Tema naise sõbrad tahavad aga ainult õppida midagi selle *kohta*, nende jaoks on see muutunud muuseumiks, mitte rahvusli-ku tuleviku aluseks. Porteri analüüs kõrg-

²⁶ "Vaata raevus tagasi" esietendus oli 1956. aastal. *Toim.*

²⁷ J. O s b o r n e, Vaata raevus tagasi: Näidend kolmes vaatuses. Tlk L. Meri. Tallinn, 1959, lk 54.

²⁸ D. H. L a w r e n c e, Selection from Phoenix. Ed. A. A. H. Inglis. Harmondsworth, 1979, lk 373–374.

²⁹ D. H. L a w r e n c e, Women in Love. Harmondsworth, 1969, lk 341.

klassi paternalismist ja väiklusest on üsna täpne. Häda on aga selles, et ta ei ole seda dialektikat lõpuni mõistnud ning ta mäss ei ole suunatud niivõrd kõrgklassi imperialismi vastu, kuivõrd arguse vastu, millega selle klassi liikmed impeeriumist loobusid. Mässaja on südamepõhjas konservatiiv ning näidendis on hetki, mil ta väljendab väga isiklikku pahameelt nende ahvatlevate Briti jõudude vastu, mis võtsid tema põlvkonnalt Inglismaa-idee:

“Ma vihkan küll seda tunnistada, aga ma vist mõistan, kuidas tema taadikene pidi ennast tundma, kui ta pärast kõiki neid eemaloleku-aastaid Indiast tagasi tuli. Näib, nagu oleks vana Edwardi-aegne vägi tõepoolest muutnud oma üürikese väikese maailma ahvatlevalt kauniks. Kõikjal koduküpsetatud koogid ja kroket (...) Ja ometi kahetsen isegi mina seda pilti taga, olgu ta võlts või mitte. Kui sul endal mingit maailma pole, on päris mõnus kahetseda kellegi teise maailma kadumist.”³⁰

Jimmy Porteri ja tema naise kokkupõrkeid võib võtta kui üht versiooni briti ühiskonda muserdavast klassisõjast pärast impeeriumi näol eksisteerinud kaitseventiili kõrvaldamist, kusjuures nende waleslasest üürnik Cliff esineb keldist tunnistaja rollis, kes tahab kogu aeg sellest supist eemale hoida. Osborne'i põlvkond, kes oli Teises maailmasõjas võitlemiseks liiga noor ning selle unustamiseks liiga vana, ei suutnud kunagi uskuda vanasse sõjakasse Britanniasse, mida kirjeldab Linda Colley. Seega ei jäänud neil üle muud, kui

vaadata kokkukuivanud impeeriumi reetoorika peale tagasi mingis summutatud raevus.

Üks peamisi teemasid John Osborne'i autobiograafias “A Better Class of Person” (Paremat sorti inimene) on isikliku või rahvusliku mineviku tagasisaamise täielik võimatus. Inglismaad, mida väidetavalt on kindlustanud sajanditepikkused traditsioonid, kujutatakse surmavat mälukaotust põdeva raugana. Raamatus koratakse kuulsat väljakutset, mille esitas E. M. Foster essees rassilisest puhtusest: “Kas te oskate öelda oma kaheksa vana-vanavanema nimed?” Forster väitis, et võimalused selles kihlveos oleksid üks kaheksa vastu, ning tõepoolest, noor Osborne ei suutnudki välja uurida, kes tema esivanemad olid või mida nad tegid. Ta kuulis oma pereliikmetelt üksnes laialivalguvaid lugusid ja nad ei pärinud poisilt kunagi midagi tema enda kohta. Osborne'i autobiograafiast (mis on palju parem teos kui ta näidendid) saab protestiavaldus oma võimatuse tingimuste vastu ja perekonna vastu, kes isiklike või rahvuslike traditsioonide puudumisel on asendanud need labaste käibetõdedega klassist ja impeeriumist.³¹

Aeg oli juba ammu küps näidendi jaoks, mis tegeleks sõna “Britannia” tähendusjäakide väljapuhastamisega. Tundub teatud mõttes paratamatu, et see toimus lõpuks Londoni Rahvusteatri. Howard Brentoni 1980. aasta näidendis “The Romans in Britain” (Roomlased Britannias) anti mõista, et pole vahet sel-

³⁰ J. O s b o r n e, Vaata raevus tagasi, lk 12.

³¹ J. O s b o r n e, A Better Class of Person. London, 1981.

lel, kuidas roomlased rüüstasid muistset Britanniast ja kuidas käitub tänapäeval Briti sõjavägi Põhja-Iirimaal. Ajal, mil väikse-kasumi-kiire-käibe mentaliteet, ladina keele õppimisest rääkimata, on isegi eliitkoolidest taandumas, võinuks paista, et Brenton on läinud odava ja lihtsa materdamise teed. Tema näidendi lõõvus seisnes vihjes, nagu oleksid briti kultuuril keldi juured. Briti praegused iirlasest vaenlased olid nende endi salajased teisikud, nagu ka kuningas Arthur oli lihtsalt “veel üks iirlaseraibe”.³² Iiri publik teadis, et õige on ka vastupidine ning et Sinn Féini juhtide nimed, nagu Adams ja Morrison, ei viita mitte nende keldi juurtele, vaid hoopis põlvnemisele Cromwelli sõduritest. Ometi otsustas Brenton seda mitte rõhutada.

Mõned süüdistasid teda liiges agaruses Briti natsionalismi lammutamisel ja leebuses iiri natsionalismi suhtes. Tegelikult ei kujuta Brenton iirlasi (eriti naisi) sugugi vähem verejanulisena kui nende vaenlasi. Sellegipoolest andis ta iiri poolele mõnevõrra suurema veetluse. Iirlastel on näidendis mingi kultuurikoodeks, millesse nad usuvad ja mis annab nende elule sidususe, samas kui Briti sõduritel see puudub. Brenton ei astunud vastu mitte niivõrd rahvuslikele põhiolemustele kui impeeriumi ideedele. Ta tahtis võtta tähenduse Briti süsteemilt, et teha teed inglise rahvale, kes oleks piisavalt rahul iseendaga, et mitte tahta korraldada teise rahva asju. Selle õppetunni oli andnud juba Lévi-Strauss: meie oma süsteem on ainus süsteem, mida me saame reformi-

da ilma seda hävitamata.

Praegune iiri näidendite suurmood Londoni teatrites (1998. aasta märtsis oli korraka laval üheksateist iiri näidendit) võib viidata iiri teatrikunsti järjekordsele taassünnile, kuid et see leiab aset Inglismaa pealinnas, võib see ka tähendada, et paljud neist näidenditest – nagu näiteks Frank McGuinnessi “Mutability” (Muutlikkus) – annavad publikule võimaluse läheneda turvaliselt distantsilt omaenda rahvusküsimusele. Taas on iiri kultuur paraboolses suhtes Inglismaa kultuuriga, järjekordselt võib juhtuda, et iirlased aitavad oma teadvust uuendades tahtlikult või tahtmatult elustada Inglismaa teadvust.

Inglaslikkus vajab tõesti uut määratlust. Selle langemisest sügavale allapoole teadvuseläve annab tunnistust kas või see, kuidas mitmel pool maailmas jääb täiesti märkamata niisuguste operetilaulude nagu “Ta on inglane” või Oscar Wilde’i salongikomöödiate paroodilisus. Teoseid, mille paroodilisust teatakse, nt Noël Cowardi laulutekste, on kunagiste koloniaalrahvaste seas hinnatud omajagu küsitavatel põhjustel: need võimaldavad inimestel inglase üle leebelt nalja heita, andes ühtlasi kindlustunde, et inglasi on naljakalt kerge matkida. Kuid tegelikult ei matkita niivõrd inglaslikkust kui tege-likkuses mitte kunagi eksisteerinud “emamaa kõrgete eeskujude” ebakindlat ja väheusutatavat jäljendamist. Nüüd võib selguda, et seesama postkoloniaalne diagnoos, mille panid Douglas Hyde Iirimaal ja Homi Bhabha Indias, kehtib ka Londo-

³² H. Brenton, *The Romans in Britain*. London, 1980, lk 75.

ni ja Manchesteri enda kodanike puhul, sest nemadki on teinud valusa avastuse, et nende angliceerimine ei tähenda veel inglaseks olemist.³³

Inglismaa sisemine ajalugu peitub lõpude lõpuks kusagil mujal – mitte nendes inimestes, kes kaldusid etendama teatud rolli (kas need ikka olid päris *inglased*, kes keskpäevapäikesega välja läksid³⁴), vaid neis, kes rolli etendajatesse suhtusid ja suhtuvad üpris umbusklikult. Need on inimesed, kellest nii hästi on kirjutatud ajaloolased E. P. Thompson ja Christopher Hill ning kirjanikud A. S. Byatt ja E. M. Forster, need, keda (Thompsoni kõnekat väljendit kasutades) on vaja päästa tulevaste põlvete üleoleva armulikkuse

käest. Iseasi on, kas neid on tarvis päästa ka nende iirlaste üleoleva armulikkuse käest, kes püüdsid neil aidata iseennast aidata. Kuid tuleb rõhutada, et Shaw' ja Wilde'i visandatud projekt ei ole mingil juhul multikultuurse ühiskonnaga vastuolus. Et igasugune identiteet põhineb dialoogil, siis on tõenäolisem, et "Inglismaa" saavutab rahuldava enesemääratluse lõpututes läbirääkimistes teistsugust identiteeti kandvate rahvastega – mitte üksnes iirlaste ja waleslastega, vaid ka india-lastega ja trinidadlastega. Sel moel võib Inglismaa kunagi taas muutuda inglastele tõeliselt huvitavaks.

Inglise keelest tõlkinud Krista Kaer

DECLAN KIBERD (sünd 1950) on mitmeid auhindu pälvinud viljakas iiri kirjandusteadlane, anglo-iiri kirjanduse professor Dublinis University College'is.

Temalt on ilmunud raamatud Synges and the Irish Language (1993, Synges ja iiri keel), Men and Feminism in Modern Literature (1985, Mehed ja feminism moodsas kirjanduses), Inventing Ireland: The Literature and a Modern Nation (1995, Iirimaa leiutamine: Kirjandus ja moodne natsioon), Irish Classics (2001, Iiri klassika). Tema käsitlused inglise ja iiri kirjandus- ja kultuurisuhetest haakuvad postkoloniaalteoreetilise lähenemisviisiga. Declan Kiberd on olnud ka viimastel aastakümnetel toimunud iiri kultuurirenessansi innukas eestkõneleja ja populariseerija. 1993. aasta mais esines ta Tallinnas Kirjanike Majas Eesti-Soome-Iiri ühisseminaril ettekandega sellest, kuidas Oscar Wilde'i salongikomöödiad õnestasid kolonialistlikke eelarvamusi, pöörates pea peale soolisi stereotüüpe.

MV

³³ Vt D. H y d e, The Necessity of Deanglicising Ireland. Rmt-s: The Revival of Irish Literature. Ed. Sir Ch. Gavan Duffy. London, 1894, lk 87; ja H. K B h a b h a, The Location of Culture. London, 1994.

³⁴ Viide Noël Cowardi populaarsele laulule, kus öeldakse, et "ainult marukoerad ja inglased lähevad keskpäevapäikesega välja". *Toim.*

EPP ANNUS

HOMI BHABHA JA EESTI LUGEJA

Homi Bhabha on postkolonialismi kõva pähkel. Tema tekstidest tuleb ennast läbi ragistada, lauanurgal Lacani, Derrida ja Foucault' kogutud teosed, ja neile lisaks lugematu hulk muud dekonstruktsiooni ja psühhoanalüüsi paradigmatel olulist kirjavara. Bhabha armastab keerulisi tekste, ja sageli ei jää tema enda tekstid selles suhtes Lacanist ja Derridast maha.

Bhabha tahab olla keeruline, ta ei tee lugeja abistamiseks ühtegi sammu. Ehk täpsemini, Bhabha tahab olla ukseks tekstide labürinti. Enamik kriitiliste tekstide autoreist kirjutab viisil, nagu asendaks nende tekst kõiki olemasolevaid tekste. Bhabha kirjutab teiste tekstide peale, kirjutab lisaks, mitte asemele.

Parimail hetkil on Bhabha tekst täpne, tihe ja mõtteterav, aga ka laulev, sageli algriimiline, tabavate sõnalejude ja oskuslikult valitud väljendustega.

Halvimail hetkil on Bhabha tekst keeruliste väljendite ja rohkete tsitaatide labürint, kus ekseldes kaob ära eesmärgitaju ning huvi autoriga kaasa minna.

Bhabha sündis 1949. aastal, kaks aastat pärast India iseseisvumist. Peale bakalau-

reuseõpinguid Bombay ülikoolis suundus ta Inglismaale ja jätkas Oxfordi ülikoolis, kust sai ka doktorikraadi (doktoritöö käsitles V. S. Naipauli loomingut). Ta õpetas aastaid Sussexi ülikoolis, 1994. aastal kolis ta üle Chicago ülikooli ja 2001. aastal liikus edasi Harvardi ülikooli.

Bhabha kasvas üles Bombay parsi kogukonnas, ta isa oli ühiskonnas olulist rolli mängiv jurist. Parsid on Indias Pärsia taustaga vähemusrahvus, rikas ja elitaarne ühiskonnagrupp. Koloniaalajastul olid parsid vahendajaks inglaste ja mitmesuguste India ühiskonnagruppide vahel. Oma religioosse tausta poolest eristuvad parsid hindudest ja muslimeist, nende religioon on hübriidne, sisaldab ka hinduismi elemente. Bhabha järgi on parsidel "kaalutlev kultuuriidentiteet"¹.

Õeldu oli mõeldud osutama, kust tuleb Bhabha India-kogemus, milliste silmade läbi näeb ta oma sünnimaad. Bhabha rõhutab, et parside kui vähemusrahvuse privileegeeritus ei vähenda vähemuseks-olemise fakti; parsi kogukonda kuulumine tähendas tema jaoks kultuurilist eba-kindlust ja ängi, "anomaalset sotsiaalset

Käesolev kirjutis kasvas välja Nüpli teooria-suvekoolis peetud ettekandest, kuid kõrvale on jäänud see, millest seal sai räägitud: Bhabha üks mõjukamaid artikleid "DissemiNation". Samuti jääb siin kõrvale küsimus Bhabha suhtumisest teooriasse, tema mõjukas artikkel "The Commitment to Theory" ja selle ümber kujunenud arutlus teooria ja poliitika vahekorra.

¹ Translator Translated. W. I. T. Mitchell talks with Homi Bhabha. *Artforum*, 1995, March, lk 81.

positsiooni”². Vähemusgrupi kogemuse najal arenes välja Bhabha kirjutiste põhiline tunnusjoon: tundlikkus piirsituatsioonide, marginaaliate ja hübriidsete olukordade suhtes.

Bhabha kriitikud (eriti marksist Aijaz Ahmed³) leiavad, et Bhabha unustab oma kirjutistes ära India sotsiaalse kihistumise, et tema kultuurimudel kajastab privilegeeritud, Lääne maailma imendunud postkoloniaalsete intellektuaalide maailmapilti, mitte India tegelikust. Bhabha vastab sellisele kriitikal viitega oma parsi taustale – ent see pigem kinnitab fakti, et tema India-kogemus on privilegeeritud klassi nägemus.

Bhabha kirjutas ennast tuntuks 1980. aastatel – ja kirjutas ühtlasi taas populaarseks Franz Fanoni, oma olulisemad raamatud 1950.–1960. aastatel avaldanud ja vahepeal varju jäänud kolonialismi-temadel kirjutanu. Väärib tähelepanu, et senini on Bhabha avaldanud vaid ühe raamatu – “The Location of Culture” (1994)⁴ ning lisaks toimetanud mõjuka esseedekogu “Nation and Narration” (1990). Bhabha kuulsus rajaneb suuresti tema artiklitel, neist olulisemad ongi koondatud raamatusse “The Location of Culture”. On väike ime, et tänapäeva produktiivsusele rõhuvast akadeemilises maailmas saab vaid ühe raamatuga püsida tippude tipus.

Bhabha kuulub “postkolonialismi pühasse kolmainusse” (Robert Youngi väljend), troonides seal koos postkolonialismi esiisa Edward Saidi ja teise 1980. aastatel staariseisusse tõusnud autori Gayatri Spivakiga. Nii Spivak kui Bhabha kirjutavad dialoogis Saidiga, mõlemad nad tunnustavad Saidi autoriteeti. Mõlemad laiendavad Saidi projekti. Väga üldistavalt võiks öelda, et nii Bhabha kui Spivak täidavad lünka Saidi tuntumas teoses “Orientalism” – nimelt pööratakse selles koloniseerija kõrval suhteliselt vähe tähelepanu koloniseeritule. Spivak saigi tuntuks just oma huviga koloniseeritu vastu. Spivaki marksistlik-feministlik-dekonstruktiivne analüüs jätab koloniseeritu ilma igasugusest võimalusest häält teha. Spivak väidab, et koloniseeritu, ja eriti koloniseeritud naise hääl kostab vaid kõhurääkimise kaudu, teiste hääleorganite kaudu kuuldavale toodud moonutustena.

Bhabha huvid ja arusaamad lahknevad Spivaki vaadetest üsna kardinaalselt. Eri-nev on juba teoreetiline lähteplatvorm: Bhabha töödele on ette heidetud huvipuidust marksistlike ja feministlike ideede vastu. Nagu juba öeldud, Bhabha taustaks on ennekõike Lacan, Derrida ja Foucault. Tema olulisemad mõisted ja mõttekäigud otsivad ümberpöörast, moonutust, paigaltnihkumist. Bhabha kaks lemmikmõistet, “hübriidsus” ja “mimikri”, kannavad endas hägustumise ja vastandite

² The Postcolonial Critic: Homi Bhabha Interviewed by D. Bennett and T. Collits. Rmt-s: Literary India: Comparative studies in aesthetics, colonialism, and culture. Ed. P. C. Hogan; L. Pandit. Albany, 1995, lk 245.

³ A. A h m e d, In Theory: Classes, Nations, Literatures. London, 1992.

⁴ Sellele raamatule on siin edaspidi viidatud leheküljenumbri teksti sees.

üksteisega läbiimbumise ideoloogiat. Bhabha jaoks pole olemas puhtaid toone, pole olemas koloniseerija ja koloniseeritu selgekujulist vastandust. Teda huvitab koloniseerija ja koloniseeritu vaheline vastastikune sõltuvus, need kaks on tema jaoks justkui ühe koloniaalmärgi kaks poolt, lahutamatud ja teineteisele vajalikud. Koloniaalsubjekt (selle mõiste alla ühendab Bhabha vahel koloniseerija ja koloniseeritava) on konstrueeritud võimu ja vastupanu, domineerimise ja sõltuvuse kaudu. Koloniseerija ja koloniseeritav on kehaliised olendid, kes osalevad samades võimustruktuurides, aga ka ihade ringluses. Bhabha kirjutab: “keha on alati samaaegselt (kuigi konfliktiselt) osalemas naudingus ja iha, aga ka diskursuse, ülemvõimu ja võimu ökonoomias” (lk 67).

Koloniseeritu pole Bhabha nägemust mööda hääletu kannataja, tal on isegi koloniseerija üle teatavat võimu – sest koloniseerija vajab koloniseeritu allumise märke ja kardab tema allumatust. Nii koloniseerija kui koloniseeritu on Bhabha järgi lõhestunud subjektid, kuid nende lõhestumise toime ja kaal on erinev. Just koloniseerija sisemine lõhestatus (sellest lähemalt hiljem) võimaldab koloniseeritul koloniseerija autoriteeti õonestada. Tegemist võib olla väikeste, vaevumärgatavate nihedega, ent need võivad segi lüüa võimulolija arvestused ja võimaldavad alluvatel klassidel mõista oma alistamise meetodeid ja töötada välja vastupanu. Bhabha rõhutab: “ma olen

alati uskunud, et “väikesed erinevused” ja vaevumärgatavad muutused ning asendused on sageli õonestustegevuse või ümberkujundamise olulisimad elemendid”.⁵

Bhabha rõhutab koloniseerija kaheäolisust: ühelt poolt esineb see isakujuna, hoolekandjana, teisalt rõhujana; ühelt poolt õiglase valitsejana, teisalt despoodina. Selline adressandi ambivalentus kõigutab koloniaalse käsu autoriteeti. Ei koloniseerija ega koloniseeritu saa sellises olukorras toetuda kindlale identiteedile, iga katse identiteeti kinnitada viib vaid iseenda teisesuse kordamisele. Demokraadist vaatab vastu despoot, indiviidist käsualune. Koloniseerija nartsissistliku autoritaarsuse teiseks küljeks on paranoia, kustumatu vajadus saada oma kohalolu õigsusele kinnitust. Koloniseeritute keeldumist sellisest kinnitusest tõlgendab koloniseerija lepitamatu vihkamisena.

Bhabha loob autoriteedile vastuhakkamise teooriat, mille abil pole võimalik mõista mitte ainult koloniaalsituatsiooni, vaid mis tahes võimumechanisme. Kolonialism, orjapidamine, sooküsimused, klassisuhted – Bhabha jaoks ei ole siin tegemist eraldiseisvate, lokaalsete probleemidega, vaid kogu modernsust⁶ kujundavate sotsiaalsete erinevustega. Kolonialismiküsimused aitavad Bhabha arvates mõista, kuidas modernsuse ajajärk konstrueerib oma sise-misi hierarhiaid. Bhabha on isegi oma skeemi kasutanud soorollide analüüsil, nt Mary Kelly loominguga üle teoretiseerides.⁷

⁵ Translator Translated. W. I. T. Mitchell talks with Homi Bhabha, lk 82.

⁶ Modernsust näib Bhabha siin mõistvat laias tähenduses – kui valgustusjärgset projekti.

⁷ Vt H. B h a b h a, Mary, Mary Quite Contrary: On *Gloria Patri*. Rmt-s: M. Iversen, D. Srimp, H. K. Bhabha. Mary Kelly. London, 1997, lk 88–99.

Edasi püüdkem aimu saada Bhabha mõisteist “hübriidsus” ja “mimikri”. “Mimikri” võiks eesti keelde ümber panna ka uudissõna “jäliendus” abil. Bhabha “mimikri”-käsitlus toetub tugevalt derridaalikele mõtteviisile (kuigi mõiste põhi on laenatud Lacanilt) – mimikri suhe jäljendusega on umbes sama, mis Derrida erinevusel erinevusega. Koloniaalsituatsioon põhineb jäliendamisel, isegi mitmekordsel jäliendamisel. Koloniaalvõim jäliendab emamaa sotsiaalkultuurilist mudelit, püüab luua emamaa koopiat. Selle koopia loomine eeldab, et koloniseeritud jäljendaksid kolonisaatoreid. Ent kuna jäljendamine on alati jäliendamine, siis tekib hübriidne tsoon. Koloniseerituist ei saa iialgi koloniseerijate koopialid, ja tegelikult see päris-eesmärgiks polegi, sest sel juhul oleks tulemuseks ka allumatus. Nii on koloniaalvõimu eesmärgiks koloonia *osaline* reformimine, miimilise inimese (*mimic man*) loomine, kes jäljendaks inglise maneere, aga kellel puuduks arusaamine demokraatiast ja iseseisvumise võldest.⁸ Osalised reformid koloniaalsituatsiooni tingimustes tähendavad aga seda, et püüdlusest järgida kolonialistina demokraatia põhimõtteid, mis kehtivad emamaal, saab groteskne jäliendus, diskursus, mis kõneleb kahte keelt korraga, demokraadi ja despoodi keelt, minnes pidevalt vastuollu iseendaga. Nii muutub ka kolonisaator miimiliseks meheks, jäliendajaks, kellel puudub kindlamoeline identsus.

Bhabha selgitab oma koloniaalsituat-

siooni hübriidsuse teooriat “inglise raamatu” metafoori kaudu. Inglise raamatu mõiste alla kuulub sealjuures mis tahes kolonisaatorite kaudu Indiasse jõudnud kirjavara – näiteks ja ennekõike piibel.

Bhabha kirjeldab ühe 1817. aastal tegutsenud 500-liikmelise koloniseeritute grupi suhet nende emakeelde tõlgitud piiblis. Grupi liikmed uskusid, et piibel oli neile saadetud jumala poolt, ingli kaudu, nad lugesid selle teksti ikka uuesti ja uuesti ning elasid selle õpetuse kohaselt. Raamatu saabumine oli nende silmis tõeline ime, paljud neist polnud varem iialgi trükikunstist ja raamatute olemasolust kuulnud. Kui neile kinnitati, et tegemist on Euroopast tulnud õpetusega, ei võtnud nad seda tõsiselt – sest kuidas saaks lihasõõjail olla midagi tegemist selle puhtust manifesteeriva õpetusega? Kui neile kinnitati ristimise vajalikkust, ei näidanud nad selle vastu ülest erilist huvi. Samuti keeldusid nad otsustavalt armulauast.

Ühelt poolt on Piibli nii tulihingeline omaksvõtt kahtlemata koloniseerijate triumfiks – nende usk on imunud põlisrahva sekka. Ent nende endi kirjaloov roll on seejuures kõrvaldatud, raamatu allikaks usutakse olevat jumal ise. Koloniseeritute vaatepunktist on tegemist otsustava pöördega, otsekuu ajaloo algusega – ühiselt tunnistatakse, et Püha Raamatu õpetus on üle kõigist senistest tõekspidamisest. Ent Piibli õpetus jõuab põliselanike teadvusse moonutuste ja kõrvalekalletega. Kirjasõna mõistmist mõjutab kohalik kontekst; kuigi raamatust vaimustunuile

⁸ Artiklis “Of Mimicri and Man” järgib Bhabha taolisi mõttekäike mitmeis 18. ja 19. sajandi India olukorda käsitlevates tekstides – vt eriti lk 86–87.

võib näida, et uus tõde sunnib neid vana kõrvale jätma, seab endine ennast uues usus taas mugavasti sisse – on ju selgemast selgem, et Piibel ei saa lihasöömist õigustada. “Koloniaaltekst kerkib esile, kohmakal kombel, inglise seaduste ja maa pimedate, taltsutamata paikade pealetungi vahepealt” (lk 107).

Usklike grupi liikmed suhtusid Raamatusse kui erilisse teadmisse, selles nähti universaalselt kehtivat tõde. Ja selle algse ja puhta usu vaimustuse varjus oli ometi tegu millegi paigastnihkunu ja moonutatuga.

Koloniaalsest sekkumisest sünnib niisiis midagi uut, midagi enneolematut. Siit saab alguse uus kultuuritraditsioon. Tegemist on kaheldamatult olulise momendiga “koloniaalse teksti ja konteksti ajaloolises transformatsioonis ja diskursiivses transfiguratsioonis” (lk 105) – ent see uus on hübriid, see kujutab endast kolonisaatori diskursuse osalist, moonutustega omaksvõtmist.

Nagu koloniseerija positsioon, nii on hübriidne ka koloniaalvõim ise. Koloniaalvõim kehtestab korra ja autoriteedi, inglise võimu Inglismaast eemal. Ent sel võimul puudub endastmõistetav kohalolu, selle olemise põhjaks on hilinemine. “Inglise raamatu” näidet jätkates: inglise raamatu ümber kujuneb eriline aura pärast seda, kui koloniaalsituatsiooni traumatiiline rasside ja kultuuride segu, mis sisaldab nii võimulolijaid kui alistatuid, hakkab ihalema mingi puhtakujulise, interpreteerimisraskusteta omaksvõetava märgi järele. Suurepäraseks näiteks sellisest märgist on stseen Joseph Conradi romaanist “Pimeduse süda”, kus Kongol

reisiv Marlowe, valge mees metsikul, tema jaoks arusaamatul maal, leiab mere-mehe käsiraamatu ja ammutab sellest kindlust – sest selles raamatus leidub eesmärkide lihtsust ja selgust ning toda olemisselgust, millest Marlowe’l tema vaevalise edasilükkumise kestel puudu tuleb. Inglismaal poleks Marlowe sellisele õpperaamatule mingit tähelepanu pööranud, raamatu eriline võlu tuleneb just tema kontrastist ümbritseva ebakindlusega. Paradoksaalsel kombel ei saa too raamatu ehe inglispärasus olla iialgi algupärane – sest ta luuakse hilinemise kaudu.

Nii ilmneb koloniaalse kohalolu ambivalentsus: koloniaalvõim püüab katta ennast originaalsuse ja autoriteedi välisilmega, realiseerub aga selle varjus kui kordus ja erinevus. “... koloniaalvõimu representatsioon sõltub vähem inglise identiteedi universaalsest sümbolist kui selle produktiivsusest erinevuse märgina” (lk 108).

Koloniaalvõim on produktiivne niivõrd, kui võrd ta toodab hübriidsust, või teisiti öeldes, koloniaalvõimu produktiks saab olla vaid hübriid. Hübriidsus pöörab ümber koloniaalse eituse mõju, koloniaalvõimu poolt mahasalatud teadmised ja kultuurilised kogemused sisenevad dominantsesse diskursusse ja moonutavad selle autoriteeti. Tekib situatsioon, kus puudub kindel vastandumine, selgesti eristatav vaenlane, aga ka selge endapilt. Kui Saidi jaoks asetus Orient Euroopa ette peeglina, mis võimaldas Euroopal ennast vastasseisu kaudu ära tunda, siis Bhabha jaoks ei loo koloniaalsituatsioon selgekujulist tagasipeegeldust. Koloniaalpeegel näitab lõhestunud kujutist. Koloniaalsituatsiooni

hübriidsus terroriseerib koloniaalvõimu autoriteeti viisil, millele ei saa relva ja väega vastu astuda: riukalise äratundmisega, jäliendusega, paroodiaga.

Koloniseerija autoriteet ei vabane iial oma osalisusest, see on “peaaegu, aga mitte päris”, see on jäliendus. Inglise raamatu kohalolu terviklikkus kaob. Tema autoriteedist jääb midagi alles – vähem kui tervik. Koloniaalne tähistaja on “vähem kui üks ja on topelt,” ütleb Homi Bhabha (lk 97, 119–120), sest olles vähem kui tervik, on ta samas üle korratud, topeldatud viisil, mis muudab algse autoriteetsuse eba-kindlaks.

Koloniaalruum moodustub lahus allikaist ja tuumadest. Koloniaalne jäliendus on ühtaegu nii omaksvõtt kui vastuseis. Lacan juhhib tähelepanu sellele, et jäliendus eksisteerib niivõrd, kuivõrd ta erineb sellest, mida ta jäljendab. Jälienduse eesmärgiks ei ole jäljendatuga ühte sulada, vaid olla selletaoline sellest eraldi. Lacan kasutab sõjalise *camouflage*’i näidet: kaitseriituses olija on kirju mitte selleks, et ühtida kirju taustaga, vaid et olla kirju kirju tausta foonil. Selliselt funktsioneerib ka koloniaalne jäliendus, ühtimisena erinevuses.

Jäliendamisega kaasneb haihtumine, “muutuda kirjuks kirjul taustal, see tähendab kadumist, muutumist märkamatuks, märkimatuks”.⁹ Nii luuakse enesest väljas olev subjekt, subjekt, kes tunnetab ennast kui jäliendajat, kelle tegevusel puudub kindlustunnet sisaldav autentsuse aura. Selline subjekt mängib nii maski kui maskitaguse pilguga, tema eneseteadmine areneb taust-

ekraani ja maskimängu vahelises tühirusis. Ent tulemuseks pole lihtsalt represioon. “Kirjuksmuutumise” keerdteekond jõuab ringiga enesest välja, hakkab esmapilgul domineerivana näivale loogikale vastu toimima, viies jäliendaja märkamatuses ja märkimatuses teisele poole. “Kui muutud kirjuks kirjul taustal, siis ei jää “erinevuse” dimensioon kõrvale, vaid korratakse radikaalselt üle, toodetakse üle, nii et jäliendusel pole “lõppu”, pole ruumilist piirjoont, mis suleks imiteerimisakti; just seal peitub jälienduse ohtlikkus nii enesele kui teisele [jäliendajale ja jäliendatavale].”¹⁰ Tühikust kasvab välja kahe-suunaline võimalus tegevuseks: ühelt poolt jälienduse kaudu, viitena erinevusele sellest endast, mis on jäliendusest eemal; teiselt poolt pilguna maski tagant, maskeraadimänguna, mis ei jäta ruumi näost-näkku-, silmast-silma-olemisele.

Koloniaalne subjekt tunnetab ennast sotsiaalselt, kultuuriliselt ja poliitiliselt autentsuseta subjektina, see ümbritseva poolt tunnustatud iseduse puudumine muutub siis ka sisemiseks minakogemuseks. Ent tulemuseks on erilaadne teadlikkus, liikumine ohtlikel, problemaatilistel enesetunnetuse teedel, kus puuduvad binaarsed vastandused koloniseerija kultuuri ja lokaalse kultuuri vahel. On muidugi ilmne, et iga hariduseta talupoeg oma asendit sellisel viisil ei tunnetanud – Bhabha kõneleb üldisest kultuurimudelist, mis toimis ilmselt seda selgekujulisemalt, mida teadlikum oli koloniseeritu omaenda positsioonist.

⁹ H. B h a b h a, *Mary, Mary Quite Contrary*, lk 92.

¹⁰ Sealsamas, lk 96.

Bhabha koloniaalmudel on äärmiselt mitmekihiline, seal põimuvad vastupanu ja allumine, kolonisaator ja koloniseeritu, jäliendamine ja jäliendatu. Selles mudelis on palju India situatsioonile spetsiifilist; kahtlemata ei saa inglasi Indias võrrelda ei sakslastega Maarjamaal ega venelastega Nõukogude Eestis.¹¹ Küsimus on ka ajalistes piirjoontes: fakt, et praeguse Eesti alade koloniseerimine leidis aset sadu aastaid enne valgustusideede levikut, kindlustas kolonisaatoritele Bhabha poolt kirjeldatust kindlamoelisema enesepildi. Bhabha pilkava vastupanu mudel põhineb sageli usuküsimustel ja toetub India alade tugevale religioosle taustale: üheks misjonäride valupunktiks Indias oli tõik, et religioosne sõnavara oli juba hõivatud teiselaadse usu teenistusse, nii et püüdlused kuulutada "õiget jumalat" lõppesid hübriidsete sõnade paiskamisega koloniaalsesse ruumi (vt lk 101). Taoline tugev religioon Läänemere ääres puudus.

Eesti NSV üle teoretiseerides oleks Bhabha mudeliga vahest rohkem peale hakata, ent ka sealjuures peab olema ülimalt ettevaatlik. Nõukogude okupatsioon tekitas kahtlemata hübriidse poliitilise olukorra, kus segunesid partei ettekirjutused ja terve mõistuse hääl, samuti oli tegemist põlisrahvuse allumisega võõrvõimule. Ent kultuurilisest vaatepunktist oli see olukord tüüpilisest koloniaalsituatsioonist väga erinev. Eestis oli 19. sajandil välja kujunenud kindel rahvuslik identiteet, Teise maa-

ilmasõja alguseks oli riik jõudnud kultuuriliselt küpsesse faasi. Vene võimule allumine takistas küll kultuuri normaalset arengut, ent Bhabha poolt kirjeldatud uut ja viljakat kultuuridiskursust Eestis ei alanud, selle järele polnud ka mingit vajadust. Nii siis puudus kogu koloniaalsituatsioonile iseloomulik kultuuriline kompleksus. Nõukogude kultuuriideoloogia poolt pealesurutud lihtsustatud kunstimudeleid ei saanud kuidagi võtta tõsiselt. Franz Fanon kirjutab: "kolonialistiku ülemvõimu poolt loodetud lõpptulemuseks oli kohalike veenmine, et kolonialism tuli valgustama nende pimedust."¹² Bhabha koloniaalsituatsiooni võimumudel lähtub olukorrast, kus kolonialismil läks suuris joonis korda põlisrahvast oma üleolekus veenda – usk koloniseerija üleolekusse ongi ju jäliendamisahela tekkimise aluseks. Sestap pole koloniaalsest jäliendamisest Eesti NSV ajajärgul alust kõnelda.

Bhabha "kasutamiskõlblikkus" eesti kultuuri kontekstis võiks siis lähtuda pigem koloniaalsituatsiooni välisest, üldisemast autoriteedi ja alama suhtest, Bhabha veendumusest, et mis tahes laadi allutamisse on sisse kirjutatud selle nurjumine, et iga autoriteet usub iseenda autentsusse ja loob samal ajal iseenda jäliendust, olles selle suhtes samas lootusetult pimedusega lõõdud. Ent olulisim, mida Bhabhalt saab õppida, pole mitte tema konkreetne kultuurimudel, vaid tema kultuuriuurimise põhjalikkus, tema täpsus, tema kirk minna põhjani.

¹¹ Koloniaalmudeli kohta Eestis vt ka: E. A n n u s, Kirjanduskaanon ja rahvuslik identiteet. *Keel ja Kirjandus* 2000, nr 1, lk 10–17.

¹² F. F a n o n, *The Wretched of the Earth*. Transl. by C. Farrington. London, 1965, lk 170.

TIINA KIRSS

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK: FEMINISM JA POSTKOLONIALISMI LOOKLEV RADA

Gayatri Chakravorty Spivaki kirjutusi iseloomustab teoreetiline tulevärk, kus saavad kokku mitme valdkonna sõnavara ja kontseptsioonid: ta näitab end suurepärasena nii filosoofias, psühhoanalüüsis kui historiograafias, ning on ideoloogiliselt kodus nii marksismis, poststrukturelismis, feminismis kui ka selles haralises ja hübriidses mõttesuundumuses, mida on nimetatud postkolonialismiks. Tulevärgi varjus on Spivaki kirjutistes peidus kiuslikkust ja kavalat tõrjuvust: tema "meetod", õigemini öeldes ta mõtlemise ja tekstianalüüsi praktika, rajaneb "interventsioonidel", sekkumistel, mis strateegiliselt "katkestavad" Lääne ehk Esimese Maailma mõtlejate enesekindlat kõnet. Oma tähtsamad tekstid on Spivak esitanudki säärase sekkumistena: alates eessõnast Derrida "De la grammatologie" ingliskeelsele tõlkele (1976) ning jätkates esseede ja artiklitega "marginaalsetes", kuid poliitiliselt kindlakäeliselt valitud väljaannetes, intervjuudes ning konverentsitekkannetes. Kõnes ja intervjuukontekstis tungib eriti ehedalt esile Spivaki erakordne teravmeelsus, provokatiivsus ja kirglik mõttelaad. Kirjutajana on ta erudiitne, sädelev, kuid tihti hermeetiline: on

ju mõttepauksi väike näide "katkestusest" kui mõttemaanöövrist. Koos Homi K. Bhabha ja Edward Saidiga (kes on küll juba mitukümmend aastat tagasi kindlalt kanda kinnitanud Ameerika idarannikul) kuulub Spivak Kolmandast Maailmast pärinevate rahvusvaheliste intellektuaalide eliiti, seega akadeemilise rändrahva hulka, keda nende endi tunnistuse järgi varitseb teatav silmakirjalikkuse oht: pendeldades Põhja-Ameerika, Euroopa ja oma kodumaa ülikoolide vahel, lõikavad nad sellest suurt majanduslikku kasu, samas aga kõnelevad Kolmanda Maailma puruvaeste ja allasurutute eest, keda nimetavad "subalternideks" (alluvateks, alamateks) ja kujundavad sellest kontseptsioonist omakorda kriitilise teooria alustala. Oma kodumaa ühiskondade kõige vaesemate ning rõhutumate kihtidega puudub neil aga eluline ning otsene kontakt, isegi kui nad teadlikult otsivad võimalusi sellise kontaktisituatsiooni loomiseks. Kosmopoliitises akadeemilises eliidis kohanenud ning kodunenud mõtleja kaugus rohujuurtest on nii suur, et sääraseid lähenemiskatsed, olgugi nende algtõukes üksjagu siirast nostalgiat, ei saagi tähendada muud kui põgusaid lavastusi. Gayatri Spivak on

¹ G. Ch. Spivak, French Feminism in an International Frame. *Yale French Studies* (62) 1981.

elanud oma kodumaast eemal üliõpilaspõlvest saadik, kuid tema eksiil on liikuvam kui mõnel ta rahvuskaaslasel, kes on juurdunud oma uude keskkonda akadeemilises maailmas ning mängib ja elab seal “teise” ehk “elukutselise võõra” rolli. Oma liikuvuse ja rahunute rännakutega tekitab Spivak enda ümber rohkem loovat energiat, kui seda ehk võimaldaks paiksem eksiil, – seda tunnistavad ka need üliõpilased, kel on õnnestunud tema seminarides ja loengutes viibida. Spivak on ohtlik, sest *outsider*’ina näeb ta läbi ja rikub mängu, hoides samas kõvasti vaos kiusatust ja painet, mis seondub ta vastuvaidlematu ja prestiižse *insider*’lusega. Süngest paradoksist, et eliitharitasena üritab ta kõnelda “alamate” eest, kes sellist eestkostet vahest ei oskagi tahta ega soovigi, ei püüa Spivak end vähemalt priiks rääkida. Ta võtab sellest filosoofilisest ja poliitilisest sasipuntrast tuleneva koorma oma õlule, tehes sellest oma postkolonialistliku teooria lähtepunkti.

Kuigi Spivak on eitanud feminismi kui ideoloogilist programmi, on ta mõtlemine algusest peale põimunud naise (eelkõige Kolmanda Maailma naise) kui kõneleva subjekti väärtustamise ning esindatavuse probleemidega. Ta on postkolonialistlikust vaatepunktist teravalt kritiseerinud prantsuse feministlike mõtlejaid¹ ning lähtunud oma postkolonialistliku teooria rajamisel India kultuurkonnast pärinevatest naiskesksetest või naisautorite poolt

kirjutatud tekstidest.² “Subaltern” kui subjekt on Spivaki jaoks alati sooliselt märgistatud.

Siinses artiklis käsitlen Spivaki dialoogilisi ja dialektilisi suhestumisi postkolonialismi ja feminismiga, jälgides ta ärevat liikumist nende mõttevaldkondade ja teoreetiliste sõnavarade vahel. Kes on Spivaki jaoks “Kolmanda Maailma naine” ja mis on tema teoreetiline erikaal? Kuidas Spivak ise oma “tülaka” päritolu ning keerulise rännakuga läbi akadeemia suhestub “reaalse” Kolmanda Maailma naisega? Kas on see suhestatus teadvustamatusega looritatud pretensioon, nagu oli seda Julia Kristeva mõte “tutvuda” hiina naiste maailmaga ja kirjutada neist raamat? Kuidas (ning kuivõrd) õnnestub Spivakil põhistada analüütilise mõistena “sooliselt märgistatud alam” (*the gendered subaltern*)? Milliseid strateegilisi sekkumisi, katkestusi või vahelerääkimisi pakub Spivak feministlikele mõtlejatele, nii postkolonialistlikele kui muudele? Küsimustele vastata üritades peatun kolmel suunal või aspektil Spivaki mõtlemises:

1. 1987. aastal antud intervjuus pealkirjaga “Postkoloniaalne kriitik” esitab Spivak väite, et India naise “normatiivne psühhobiograafiline narratiiv” (ehk tema arhetüüpne elulugu) tuleneb *sati*’st, briti koloniaalses kirjutuses sensatsiooni tekitanud ja palju taunitud kombest, et lesknaine järgneb oma mehele vabasurma kaudu tuleriidal.³

² G. Ch. Spivak, The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. *History and Theory* 24 (3), 1985, lk 247–272.

³ Vt G. Ch. Spivak, The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues. Ed. S. Harasym. New York, 1990.

2. Bengalikeelse naiskirjaniku Mahasweta Devi tekstide vahendamine inglise keelde.

3. Sirmuri Rani (The Rani of Sirmur) kui kummitav võtmefiguur Spivaki enda mõtlemises, kellele tugineb ka ta 1988. aastal kirjutatud ning klassikaliseks kujunenud essee “Kas subaltern saab kõnelda?” ümberkirjutus Spivaki kõige hiljutisemas suurteoses “Postkoloniaalse mõistuse kriitika”.⁴

Spivaki silmis on postkoloniaalse haritlase peamine ülesanne mahavaikitud ja rõhutatud ühiskonnakihtide “väljakaevamine” ajaloolises ning poliitilises diskursuses. Selleks rakendab ta India päritolu intellektuaalide uurimisrühmalt *Subaltern Studies* pärinevat mõistet *subaltern*. Kitsamas mõttes tähistab see sõna Briti sõjaväe allohvitseri, laiemas, itaalia marksistliku mõtleja Antonio Gramsci poolt kasutatud tähenduses aga mittehegemonilisest kihist pärit alamat. *Subaltern Studies*’i uurimisrühm näeb analoogiat Gramsci kirjeldatud Lõuna-Itaalia rõhutatud talupoegade ning iseseisvusjärgses Indias elava maarahva, töölisklassi ja “puutumata” kasti vahel. Spivaki “sekkumine” sellesse lähenemisviisi seisneb püüdes subalterni-mõistet nüansseerida, eriti soolisest aspektist, seoses naiste ühiskondlikku positsiooni ning ajalooga. Pealtnäha on Spivaki mõõndus samasugune nagu “Lääne” naisajaloolastel tavaks: naine, kes kuulub alamklassidesse, on kahekordselt “tühistatud”, on nii majan-

duslikult kui ka sooliselt alla surutud. Spivaki käsitus “naisküsimumusest” Kolmanda Maa ilma ja täpsemalt omaenda päritolukultuuri kontekstis saab aga hoopis keerulisema, teoreetiliselt paindlikuma suuna, kui ta keskendub lesknaiste enese-põletamise tavale, mis Briti koloniaalvalitsusele tundus iseäranis barbaarsena ning millel oli võimas sümboolne väärtus imperialismi põhjendavate argumentide seas. *Sati* olemasolu tähendas vajadust India rahvaid “valgustada” ja “tsiviliseerida”. Spivak ise püüab leida ruumi kahe Läänest pärineva, väljaspoolt tuleva seisukoha vahel, mis pealtnäha räägivad teineteisele vastu, kuid lähemal vaatlusel toetavad teineteist retooriliselt – üks pärineb Briti imperialismist, teine Lääne feministidelt. Briti koloniaalvalitsuse praktikas “üritasid valged mehed tumedanahalisi naisi tumedanahaliste meeste käest lunastada”. Mõningad Lääne feministid aga väitsid vastu, et *sati*-kombes väljendub naiste endi “valik”, olgugi see valik surra. Teoreetiliselt vaadates tühistavad need seisukohad, millest üks omistab naisele vaid objekti-, teine petlikult täissubjekti-seisuse, Kolmanda Maa ilma naise täielikult. Kolmanda Maa ilma naine, nais-subaltern, kaob – mitte olematusesse, vaid edasi-tagasi pendeldamisse traditsiooni ja modernisatsiooni impulsside vahel (“into a violent shuttling which is the displaced figuration of the third-world woman caught between tradition and modernization”).⁵

⁴ G. Ch. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, 1999.

⁵ G. Ch. Spivak, *Can the Subaltern Speak? Rmt-s: Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Ed. P. Williams, L. Chrisman. New York, 1994 (esmatrükk 1988), lk 102.

*Gayatri
Chakravorty
Spivak*



Paradoksaalselt leiab Spivak *sati*-kombestikus naissubjektile ruumi eneseavaldamiseks, ning seda kultuurkondlikult sanktsioneeritud vormis. Selleks rakendab ta oma sügavat traditsioonitundmist ja kultuuriloolisi teadmisi. Vormiliselt on *sati* küll enesetapp, kuid nii 7.–2. sajandil eKr kirja pandud “Dharmaśāstras” kui ka suuliselt ringlevas ja 900 aastat eKr loodud “Rigvedas” käsitatakse seda kui lubatavat erandit hindu usundile üldiselt omasest rangest enesetapukeelust. Antud konkreetsetes rituaalses olukorras tõlgendatakse enesetapp ümber usuliseks toiminguks, mis sarnaneb palverännakule. Näiliselt naisel on siin sõna- ja tegutsemisõigus ning moraalne vabadus oma saatuse üle ise otsustada, kuigi abielunaisel puuduvad India ususeaduste kohaselt igasugused juriidilised õigused. Lesknaisel ei ole kohustust oma mehe matuselõkkes hukkuda, kuid tal on selleks vabadus. Teisest küljest aga piirdub *sati* valinud naise “vabadus” vaid enesehukkamisega, ning *sati* “erandlik vabadus” loob omakorda patriarhaalse struktuuri, mis naisi piirab ning rõhub. Mõlemaid aspekte arvestades nendib Spivak, et kuna hindu traditsioonilises kultuuris ja usukombestikus *sati*’t ei kirjutata ette ega sunnita peale, siis toimib see kui hea abielunaisekäitumise “erandlik märgistaja”. Etimoloogiliselt tuleneb sõna *sati* verbist *sat* (‘olema’) ning hindu pühakirjas tähendab see ‘vaimset olemust’. Naissoovorm sõnast *sati* tähendab lihtsalt ‘head naist’ (head abikaasat). Mõödaminnes mainib

Spivak, et Sati on Indias üsnagi levinud ja tavaline tütarlapsenimi, tähendusega “hea abikaasa”, ning sellel on algallikas ka hindu mütoloogias – julm lugu, mille eri osades *sati* rituaalsed toimingud on ükshaaval pea peale pööratud. Sati on üks Ema Durga kehastustest, kes külastab oma isa õukonda, kuid ilma et teda ning ta abikaasat, jumalikkude Šivat, formaalselt kutsutud oleks. Isa hakkab oma väimeest peksma, ning Sati ise sureb suurest valust. Seepeale saabub taas raevutsev Šiva, kes asub tantsima läbi kosmose, kandes õlgadel Sati surnukeha, mille Višnu tükeldab ja mööda maailma laiali kannab. Iga Satist jäänud kehaosa loob uue palverännaku paiga.⁶

Spivak toonitab otsustavalt ja järjekindlalt, et tema siht ei ole mitte mingil moel *sati*’t ebakriitiliselt “heaks kiita”, ammugi mitte hindu mütoloogiat naiivselt “protorefeministlikuks” kuulutada. Teda huvitavad pigem tõlgendusnihtked, mille kaudu *sati* sotsiaalne tähendus muutus, esiteks koloniaalvõimude võõra pilgu all ning seejärel vastupanuliikumise raamides, mis viis India iseseisvumiseni. Koloniaalvõimude ideoloogia, nii nagu see ilmneb 19. ja 20. sajandi Briti koloniaalametnike kirjutistes (eriti Edward Thompsoni kuulsas 1928. aastal ilmunud tekstis “Suttee”), kipub *sati* puhul liialdama sunduslikkuse ning reeglipärasusega, näidates nii India lesknaist passiivse ohvriina. Praktilises võimurakenduses toimus *sati* kriminaliseerimine – selle paigutamine privaatsest, perekondlikust ja usulisest

⁶ G. Ch. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, 1999, lk 103.

kontekstist avalikku sfääri – koloniaalrežiimi ajal.⁷ Spivakile on *sati* oluline mitte üksnes kui konkreetne praktika, mida koloniaalsituatsioon on moonutanud, vaid ka kui mudelsituatsioon India naiste poliitilise esindatuse problemaatikale. Siinjuures eralduvad kaks aspekti: esiteks naisalama olemasolu diskursuses, eelkõige poliitilises ning ajaloolises, ning teiseks naisalama konkreetne võimalus iseenda eest kosta kui poliitiline subjekt. Spivak on ülimalt teadlik, et naised andsid India kolonialismivastasesse vastupanuliikumisse aktiivse panuse, kuigi nad vastupanuliikumise ajalookirjutuses, *Subaltern-Studies*-kontekstis peaaegu täielikult vaikivad. Aimates siin mahakustutatud või hoopis kirjutamata jäänud ajalugu, otsib ta ajalooarhiivides naiste jälgi ning leiab need kolonialpolitsei registritest *sati* teostanud lesknaiste loeteludes. “Ametlikus” koloniaalajaloos naised “kõnelesid” end hukates ja enesehukkamise kaudu, muutudes seeläbi kurjategijateks. Nagu ilmneb ka Spivaki 1985. aastal ilmunud essees Sirmuri Rani kohta, ei leia ta oma tagaotsitavat naisalamat ennast, vaid saab jälgida üksnes tema kadumise rada (“the trace of her disappearance”). Võrreldes “naisalama” muude konkreetsete tegutsemisvõimalustega, millest jälgi on jäänud, on *sati* tõlgendamine kõnes ja teos hoopis radikaalsem, vastuolulisem, ning kui ka mitte võimsaim, siis “interventsioonivõimelisem”. Niisiis lõpeb Spivaki 1988. aastal kirjutatud ja klassikaliseks kujunenud *subalterni*-essee veel ühe ene-

setapulooga. Selle keskmes on 16–17aastane Bhuvaneswari Bhaduri, kes end 1926. aastal oma isa Põhja-Calcutta korteris üles poos. Alles hiljem selgus, et Bhaduri, kelle enesetappu oli klišeelikult tõlgendatud kui õnnetust armuloost ja ehk ka võimalikust abieluvälisest rasedusest tingitud meeletehete tagajärge, oli relvastatud vastupanuliikumise liige, kellele oli usaldatud ühe poliitilise mõrva läbiviimine, mille ees ta tõrkuma löi. Jäi üle enesetapp kui ainus, rituaalile lähenev väljapääs. Spivak näeb Bhaduri loos, eriti aga asjaolus, et enesetapp toimus kuupuhastuse ajal, *sati*-toimingu ümbertõlgitsust ning tõlgendab selle rakendamist “interventsioonina”, vahelesegamisena, valikuna, mille kaudu naisalam oma surma läbi tegutseb ja kõneleb. Seegi tõlgendus ei ole range ega monoliitne, vaid tinglik, sensitiivne, taustateadlik “vahelelugemine”.

Veelgi olulisem ja põhilisem kui “tegeliku” ajaloo juurestiku otsimine arhiivides on Spivakile kõnelemispositsiooni ning tegutsemisruumi otsing naisalama tarvis. Poliitiline eneseteadvustamine toimub Spivaki arvates “vastunarratiivide” kaudu (“counternarratives of woman’s consciousness”). Siin vastandub Spivak väljakutsuvalt lääneliku Freudi “perekonnaromaani” narratiivile, leides, et India naisele (konkreetselt Bhuvaneswari Bhadurile) pakub *sati* kui sanktsioneeritud suitsiid sünge mütoloožilise eeskuju ehk “regulatiivse psühhobiograafia”, mis on kultuuriliselt tõlgendatav ja mõistetav ning mida saab painutada ka positiivse-

⁷ G. Ch. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, 1999, lk 94.

teks poliitilisteks eesmärkideks. 1987. aastal peetud intervjuus, mil Spivak viib küllalisprofessorina Calcutta ülikoolis, avaldab intervjuueerija Sarah Harasym kahtlust, kas selline uus psühhobiograafia pole liialt negatiivne. Spivak põhimõtteliselt nõustub selle hinnanguga, kuid ei vabanda oma pessimismi pärast: kuna suurel määral on naisalama saatust kujundanud koloniaalrežiim ja selle järelpatoloogiad, siis “sanktsioneeritud suitsiidile” keskendumine tema enda kui postkoloniaalse haritlase poolt on strateegiline negativism ja mitte inerts. See on dekonstruktiivne võte koloniaalinstantside ametlike tekstide lahtiharutamiseks, mille käigus tulevad nähtavale nende vasturääkivused, nende kulunud ja auklikud kohad ning viimaste kaudu võib omakorda paista valgus. Siinjuures selgub ka Spivaki tõlkijategevuse sügavam tähendus. Lisaks Derrida “Grammatoloogia” meisterlikule tõlkimisele prantsuse keelest on ta aastate jooksul tõlkinud ja tõlgendavate eessõnade abil tutvustanud 1926. aastal sündinud Bengali naisprosaisti ja aktivisti Mahasweta Devi lühiproosat. Devi proosa keskmes on naistegelased, keda koheldakse väga vägivaldselt ning keda pitsitab ühiskondlik ebaõiglus selle kõige räigemal vormis. Jutustuses “Rinnaandja” teenib peategelane Jashoda leiba “elukutselise emana”, s.o ammena, toites oma rinna piimaga ülikute, brahmanite lapsi ning toetades nii oma töövõimetut invaliidist meest. Jashoda pidev ekspuuteerimine viib lõpuks haiguseni – ta sureb piinarikalt rinnavähki. Ühes teises novellis töö-

tab peategelane Douloti (kelle nimi tähendab ‘varandust’) prostituudina, et tasuda oma isa võlgu, ning sureb vaearikkalt külakoolimaja muldpõrandal, kuhu koolmeister on õpilaste tarvis joonistanud iseseisva India maakaardi. Stephen Mortoni sõnusti: “Douloti surnukeha ilmumine India maakaardile illustreerib markantselt, kuidas poliitiline iseseisvumine Briti impeeriumist tugineb naisalamate jätkuvale ühiskondlikule ja poliitilisele rõhumisele.”⁸ Neid ei ulata puudutama poliitiline ja rahvuslik iseseisvumine ega oma meelne ja emakeelne haridus. Kolmandas Devi novellis, pealkirjaga “Draupadi”, kirjeldatakse Bengali talupoegade mässus osalenud naise vangistamist ning brutaalset vägistamist, ning väljendub Draupadi enda vastupanu, millel on nii passiivseid kui aktiivseid aspekte. Jutus on oluline koht India eeposest “Mahabharata” pärineva episoodi ümberjutustamisel, mida Spivak oma tõlkija-eesõnas kiht-kihti lahti seletab.

Oma kirjandusteaduslikes analüüsidest Mahasweta Devi proosast lähtub Spivak dekonstruktsioonivõtetest, kuid need teenivad ulatuslikumaid eesmärke, püüet kaardistada ja lahti seletada postkoloniaalset seisundit. Režiim, mis järgneb kolonialismile, tähendab suurel määral kolonialistlike väärtuste ümberpöörast selliste väärtuste nimel nagu demokraatia, ilmalikkus, sotsialism, rahvuslik identiteet, kapitalistlik areng, kuid teatud ühiskondlikke kihte need uued aated üldse ei puuduta: “...alati on üks ruum, mille see ümberpööramisenergia jätab puutu-

⁸ S. Morton, Gayatri Chakravorty Spivak. London, 2003, lk 130.

mata. Seal pole ju kunagi varem olnud liikumisvõimalust ega võimet suhestuda imperiaalse kultuuriga. Paradoksaalselt asub see ruum väljaspool tööliikumist... Tavaliselt kirjeldatakse seda alamproletariaadi ehk alama (subalterni) ruumina.”⁹ Samas, ning ohtlikumaltki kui leituna Indiast pärit kirjanduses, näiteks Mahasweta Devi julmades lugudes, kangastub tajumus subalternest ruumist ja selles toimuvast ekspluateerimisest ka inglise kanoonilises kõrgkirjanduses, nagu Charlotte Brontë romaanis “Jane Eyre” ja Virginia Woolfi “Mrs. Dalloway’s” – kuigi vaid “pahatahtlikud” Kolmandast Maailmast pärit postkoloniaalsed lugejad-tõlgendajad on julgenud sellele osutada. Vahendades oma “päritolumaa” proosat ning lahates inglise kirjanduse imperialismist tulenevaid sümboleid ja alltekste, tajub Spivak muidugi ka riski, et läänelik lugeja võib Devi teoste tegelasi vääriti tõlgendada – kui ohvreid, keda saab nii haletsemise kui ülistamise kaudu romantiseerida. See aga oleks Devi sõnumist väga kaugel. Devi lood on tähendamissõnad, mille naispeategelased ilmutavad sõnajulgust ja tegusust, kuid nende keha samastub sümboolselt “alama” ruumiga, selle pingeväljaga, kus end konfliktiselt välja ja läbi mängivad järelkoloniaalsed hoovused. Devi lugudes on naisalama keha nähtaval, mitte mulla all ega maha kustutatud: “Douloti loos lakkab koloonia *Aufhebung* natsiooniks toimimast: valupunktiks on naise keha representee-

rimine, mis katkeb veel enne, kui seda võidakse kodeerida afektiivse ja seksuaalsena. Seda võib näha järgnevalt: maakoolmeister, keda Devi on kujutanud sümpaatsena, püüab vabariigi aastapäeva eel oma õpilastele rahvuslust õpetada, joonistades koolihüti õuel mullale suure India kaardi. Pimedas leiab Douloti puhta savi peal mugava aseme ning heidab sinna surema. Hommikul leiavad koolmeister ja tema õpilased Douloti maakaardilt.”¹⁰

“Sirmuri Rani” keskne naistegelane on ajalooline isik, kes müstilises poolprofiilis läbi arhiivide libiseb, osutades samalaadsetele vaikumistele ja tõlgenduslikele puudujääkidele kui need, mida Spivak Devi-tõlgetes ja -tutvustustes korvata püüab. Ühtlasi on “Sirmuri Rani” üks lugejasõbralikumaid ja loetavamaid Spivaki esseede seas. Tõhusad teoreetilised seletused tasakaalustavad seal hämmastavaid hüppeid ühelt diskursiivselt tasandilt teisele. Essee ajaloolis-reaalseks lähtekohaks on Sirmuri kuninganna lugu, mis hargnes 19. sajandi esimesel kahel kümnendil. Tema abikaasa Sirmuri radža Karma Prakash kukutati inglaste poolt “barbaarsuse ja ebamoraalse elu tõttu”. Samas oli Ida-India Kompanii tungivalt huvitatud Simla mägede ümberasustamisest, eriti Sirmuri idaosas, mille kaudu saanuks kindlustada oma kaubateid ja Nepaali piiri. Kuninganna jäi juriidiliselt oma alaealise poja ja troonipärija Fatteh Prakash hooldajaks, kuna õukonnas ei olewat leidunud usaldusväärset meessoost sugulast. Võimu territooriu-

⁹ G. Ch. Spivak, *Women in Difference: Mahasweta Devi's "Douloti the Bountiful"*. Rmt-s: *Nationalisms and Sexualities*. Ed. Andrew Parker jt. London; New York, 1992, lk 96.

¹⁰ Sealsamas, lk 112.

mi üle jagas kuninganna Briti valitsuse esindaja kapten Birchiga, kes asus tema paleesse elama. Lisateavet Sirmuri Rani kohta pakuvad kapten Birch kirjavahe- tus kuberneridega ja teiste ametnikega ning Ida-India Kompanii ametidokumen- did ja salaprotokollid Londoni arhiivides. Temast teatatakse, et niipea kui oli selge, et ta on oma abikaasast lahutatud, võt- tis ta oma katuse alla Sirmuri radža kaks ülejäänud naist, kes tema juures varju olid palunud. Teiseks avaldas ta äkki ning ül- latuslikult oma kindlat kavatsust olla *sati*. Kirjavahetuses oma ülemustega palub kapten Birch luba Ranit ümber veenda ja soovitada tal elada edaspidi oma noorele pojale, kelle olemasolu ning paigalptäsi- mine taganuks ühtlasi Ida-India Kompanii territoriaalsed huvid. Kui Rani selle ase- mel et püsida võõra riigi esindaja valve all, asuks ümber oma troonilt kukutatud abikaasa juurde – nii lihtsat soovi ei pea Spivak ühe naise puhul sugugi võimatuks –, kaoks too garantii ihaldatud maa allu- tamiseks. Briti kubeneri ametkonnast vastatakse, et kuigi neil puudub muu mõ- ju *sati*'de üle kui võimalus kontrollida nende legaalsust (*sati* läbiviimisel viibis ka Briti koloniaalametnik, et tuvastada, kas *sati* ikka teostab oma “vaba tahet”), tuleb nõustuda, et säärane ümberveenmine oleks riigi huvides. Muidugi huvitas Spi- vakit väga, kas Rani end lõpuks ära põ- letas, kuid loo lõpp pole teada: Sirmuri Rani arhiivijalg kaob hoopiski liiva. Üleüldse vaid tänu oma kõrgele seisusele viirastus Sirmuri Rani arhiivides, küll pooliku nime all (ta eesnimi pole teada),

ent siiski teisiti kui *sati* sooritanud naised Briti koloniaalpolitsei registrites. Seda aga ainult niivõrd ja nii kaua, kuni tema käi- tumine Ida-India Kompanii huvidele tü- likalt oluline oli. Indias üles kasvanud Spivak teab niipalju, et pärast Simla mä- gede agressiivset “ümberasustamist” sai sellest piirkonnast uue tsiviilametkonna suvitusrajoon, mida tema ise oma klassi- päritolu tõttu kunagi ei küündinud külas- tama, ammugi mitte seal suvepuhkust veetma. Retke Sirmuri Rani kodupiirkon- da tema jälgi ajama kavatses ta siiski ette võtta, ajendatuna mitte niivõrd teadusli- kust uudishimust kui isiklikust pieteedi- tundest: “Ma tahan Rani pilti puuduta- da, mingit kauget ollust, mis temaga seos- tub, kui seda saaks välja kaevata... Tema kui “informatsioonini” jõudmist ei tohiks tõlgendada teadusliku saavutuse ehk vöi- duna. “Tõelist Ranit” ei leia me kunagi, kuna teda hoiavad varjus nii arhiivide produtseerimise põhimõtted kui ka koha- lik patriarhaatlik süsteem, ning veelgi enam distantseerivad teda meist hege- moonilise “feminismi” lained.”¹¹

Spivaki mõttemaailma tundjad mõõna- vad, et Sirmuri Rani lugu ei huvita Spi- vakit niipalju mitte ajaloolise uurimistöö seisukohalt kui pigem historiograafilise harjutuse ehk eksemplina, näitena, kuidas ning kui skeptiliselt peaks koloniaalset diskursust “vastukarva” lugema ning mil- liseid apooriaid võib peituda selle dis- kursuse tagaküljel. Spivaki kriitikud, eel- kõige Neil Lazarus¹², nendivad, et Spivaki üleskutsed kirjutada vastupanuliikumises osalenud naiste ajalugu ei ole teda ennast

¹¹ G. Ch. S p i v a k, The Rani of Sirmur, lk 271.

motiveerinud tõhusale ajaloolisele uurimistöole. Olgu see ettekääne või vabandus, aga Spivak peab oma ülesandeks eelkõige ideoloogilise ruumi loomist, et sellist uurimistööd võiksid ette võtta teised, eriti need, kellel on küll olemas vastav metodoloogiline koolitus, kuid kes on soolistes küsimustes “pimedad”. Spivak ei vii oma Rani-otsingut järjekindlalt ning põhjalikult lõpuni, vaid jätab ta õhku rip-puma, justkui hoiatusena neile, kes Rani-taolisi märgata ei mõista – mitte ainult ajaloouurimise objektidena, vaid subjektidena, kes oma žestide kaudu siiski ebamääraselt kõnelevad, näitavad oma latentset vastupanu- ja tegutsemisvalmidust.

Sirmuri Ranis, *sati*'des ja Mahasweta Devi naispeategelastes väljendub seesama trots, mis peitub Spivaki paljudiskuteeritud väites, et “ruumi, milles sooliselt märgistatud subalternne subjekt saaks kõneleda, ei eksisteeri”¹³. Seda ruumi on ta ometi üritanud jätkuvalt skitseerida ja luua, “sorides arhiivides”, tõlkides, kirjan-dustekste analüüsid, kirjutades oma

viimases raamatus ümber varasemat, klas-sikalist esseed uues raamistikus, kus figu-reerivad üllatavad dialoogilised suhes-tumised Kanti, Hegeli ja Marxi põhiteoste alltekstidega. Interventsioon ehk vahele-segamine võib tunduda ebaviisaka ja ula-ka sekkumisena dialoogi, mille stiil on lõpuni välja peetud ning välja arendatud. See aga ongi Spivaki mõtlemist mööda postkoloniaalse haritlase ülesanne – mitte et pääseda varalaegaste juurde, vaid et rikkudes mängu, viia rikkama, mitmeta-hulisema ja adekvaatsema traditsiooni-mõistmiseni, kus ajaloolised võimuahe-korrad ja globaalselt aktuaalsed olukor-rad toimiksid koos tõlgendamistaustade-na. Kolmandast Maailmast pärit sädeleva kontvõõrana on Spivak, kes kannab omagi juukseid *sati*'ks pürgiva lesknaise soengus, ära teeninud nii oma eksiilis viibivate rahvuskaslaste viha kui ka Lää-ne akadeemilise *establishment*'i imetluse. See ei pane küll veel naisalamaid kõnele-ma, kuid nendest vaikimine muutub see-läbi tunduvalt raskemaks.

¹² N. L a z a r u s, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. Cambridge, 1999.

¹³ G. Ch. S p i v a k, *Can the Subaltern Speak?*, lk 103.

EDWARD SAID

Mõtestades ümber orientalisti

Kõik need probleemid, millest tahaksin kõnelda, tulenevad üldistest teemadest, mida olen käsitlenud raamatus "Orientalism". Nendest kõige tähtsamad on teiste kultuuride, ühiskondade ja ajalugude kujutamise (representeerimine); võimu ja teadmiste suhe; intellektuaali roll ning erisuguste tekstide, teksti ja konteksti ning teksti ja ajaloo suhteid puudutavad metodoloogilised küsimused.

Mõnda asja tuleks kohe alguses selgitada. Esiteks, sõnaga "orientalism" ei viita ma niivõrd oma raamatule, vaid probleemidele, mida see puudutas; tahan käsitleda intellektuaalset ja poliitilist valdkonda, millega olen tegeleenud niihästi raamatus "Orientalism" kui ka hilisemates töedes. Teiseks, siinset kirjutist ei maksaks võtta püüdena vastata kriitikutele. "Orientalism" kutsus esile päris laialdast vastukaja, millest suur osa oli positiivne ja õpetlik; teatav osa vaenulik ja mõnel juhul ka mõnitav. Aga pean tunnistama, et kõike raamatu kohta kirjutatud ja öeldud ei ole ma läbi töötanud ega mõistnud. Ma võtan eelkõige käsile need tõstatatud küsimused, mis paistavad mulle oma argumendi täpsustamisel vajalikuna. Teised tähelepanekud, nagu näiteks saksa orien-

talismi väljajätmine raamatust, kui selle *sissearvamiseks* ei ole keegi ühtegi põhjust esitanud, on tundunud mulle ausalt öeldes pealiskaudsetena, ja neile reageerimises ei näe ma mingit mõtet. Mõni esitatud etteheide – näiteks, et mu käsitlus oli ebaajalooline ja järjekindlusetu – pakuks suuremat huvi, kui järjekindluse voorusi, mida iganes selle terminiga ka mõeldaks, oleks rangemini analüüsitud, ning mis puutub ebaajaloolisusse, siis seda on pigem pelgalt väidetud kui tõestatud.

Orientalism kui mõtte- ja kogemus sfäär hõlmab mitu kattuvat aspekti: esiteks, Euroopa ja Aasia muutlikke ajaloolisi ja poliitilisi suhteid, millel on 4000-aastane ajalugu; teiseks, Läänes tekkinud teadusdistsipliini, mis 19. sajandi algusest saadik keskendus mitmesuguste idamaiste kultuuride ja traditsioonide uurimisele; ja kolmandaks – ideoloogilisi oletusi, kujutluspilte ja fantaasiaid Oriendiks nimetatud piirkonna kohta. Nende kolme aspekti ühisnimetajaks on Oktsidenti Oriendist eraldav rajajoon ja see, nagu ma olen väitnud, ei ole niivõrd looduslik kui pigem inimloomingu ehk kujutlusliku geograafia fakt. Kuid see ei tähenda, nagu Lääne ja Ida eraldusjoon oleks muutuma-

Edward Said, *Orientalism Reconsidered*. Rmt-s: E. Said, *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*. Granta Books, London, 2001, lk 198–215. (Esmatrükk: *Race and Class*, Vol. XXVII, No. 2, Autumn 1985.)

tu või lihtsalt väljamõeldis. See tähendab ennekõike seda, et (nii nagu Vico poolt rahvaste maailmaks nimetatud nähtuse muudegi aspektide puhul) Ida ja Lääs on inimeste loodud faktid, ning seega tuleb neid uurida ühiskondliku, mitte jumaliku või loodusliku maailma lahutamatu te osadena. Ja kuna ühiskondlikku maailma kuulub nii uurija ehk subjekt kui ka uuritav objekt või valdkond, siis tuleb orientalisti mõtestamisel tingimata arvestada mõlemat. Ilma orientalistideta ühelt poolt ja idamaalasteta teiselt poolt ei oleks ju ka mingisugust orientalisti.

See on tegelikult igasuguse tõlgendus- teooria või hermeneutika põhitõde. Sellegipoolest ei taheta ikka veel arutleda orientalisti probleemide üle asjakohases poliitilises, eetilises või isegi epistemoloogilises kontekstis. See kehtib nii minu raamatut arvustanud kirjandusteadlaste kui ka orientalistide eneste puhul. Kuna minu jaoks tundub ilmselgelt võimatu orientalisti poliitilist algupära ja jätkuvat aktuaalsust kõrvale jätta, tuleb meil nii intellektuaalsetel kui poliitilistel põhjustel uurida ka seda vastuseisu orientalisti poliitilisusele – vastuseisu, mis on just nimelt mahasalatava sümptomiks.

Kui esimene küsimustekogum mõtestab orientalisti probleeme lokaalsete teemade vaatevinklist – näiteks kes millise publiku jaoks millises institutsionaalses või diskursiivses keskkonnas Oriendist kirjutab või seda uurib ja milliseid eesmärke ta silmas peab –, siis teine kogum viib meid laiemate teemaderingi juurde. Need teemad kerkivad üles seoses metodoloogiaga. Neid on oluliselt teravdanud näiteks küsimused, kuidas võiks teadmiste

tootmine teenida pigem kogukondlikke kui kitsalt kildkondlikke huve; kuidas toota teadmisi, mis poleks ei domineerivad ega sunniviisilised, keskkonnas, mis on võimupoliitikast, -kaalutlustest, -positsioonidest ja -strateegiatest sügavalt läbi imbutunud. Orientalismi metodoloogilisel ja moraalsel ümbermõtestamisel viitan ma samalaadsetele küsimustele, mis on esile kerkinud feminismi või naisuuringute, etniliste vähemuste või neegriuurimuste, sotsialistlike või antiimperialistlike uurin- gute kontekstis, sest kõik need suunad võtavad oma lähtekohaks varem esindamata või valesti esindatud inimrühmade õiguse enda eest rääkida või end poliitiliselt ja intellektuaalselt esindada valdkon- dades, kust nad on tavaliselt välja arvatud või kus neilt on röövitud nende tähistav- ja esindavad funktsioonid ning tegelik ajalugu. Ühesõnaga, niisugune laiem ja liberaarne vaateviis ei tähenda midagi vähemat kui uudsete objektide loomist uudse teadusliku tunnetuse tarvis.

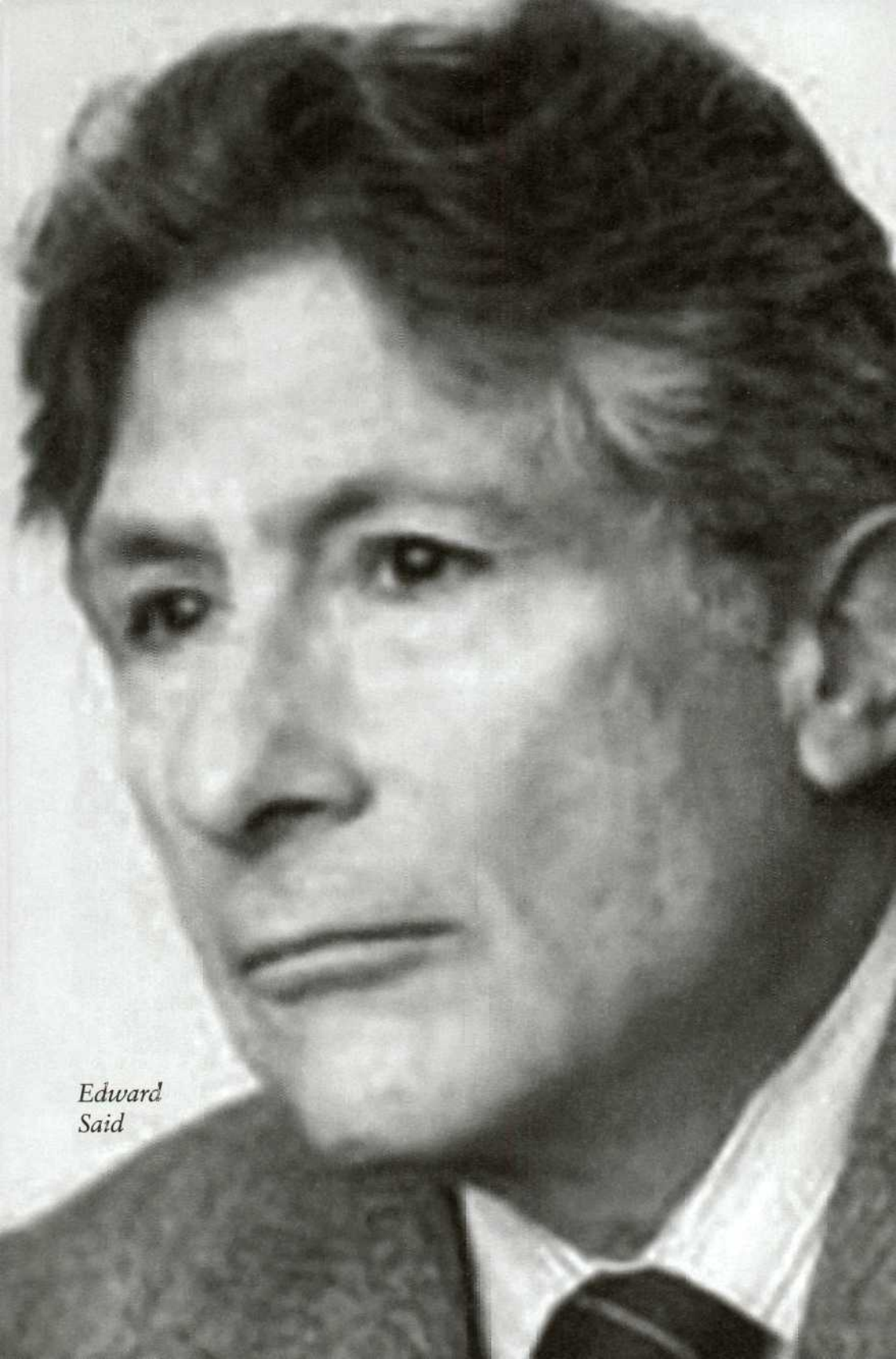
Ma peaksin pöörduma tagasi kõige- pealt mainitud lokaalsete probleemide juurde. Autorite tagantjäreletarkus ei te- kita neis mitte ainult kahetsust asjade pärast, mida nad oleksid võinud teha või pidanud tegema, aga ei teinud; see annab neile ka laiemat perspektiivi, millest läh- tudes tehtut mõista. Minu enda puhul on sellist laiemat mõistmist aidanud saavu- tada peaaegu kõik, kes on minu raama- tust kirjutanud ja pidanud seda – kas heas või halvas mõttes – osaks käivatest väit- lustest, omavahel võitlevatest tõlgendus- test ja tegelikest konfliktidest araabia- is- lami maailmas, sest see maailm suhtleb Ameerika Ühendriikide ja Euroopaga.

Minu enda suhteliselt piiratud juhtumi puhul ulatub teadmine oma orientaalsusest tagasi noorusaega koloniaalses Palestiinas ja Egiptuses, kuigi tung hakata vastu sellega kaasnevatele piirangutele võrsus Teise maailmasõja järgses iseseisvumisõhustikus, mil araabia natsionalism, nasserism, 1967. aasta sõda, Palestiina rahvusliku liikumise tõus, 1973. aasta sõda, Liibanoni kodusõda, Iraani revolutsioon ja selle koletud tagajärjed löid tolle erakordse kõrg- ja madalseisude jada, mis ei ole veel tänini lõppenud ega võimaldanud meil täielikult aru saada selle märkimisväärsest revolutsioonilisest mõjust. On raske püüda mõista regiooni, mille peamiseks tunnusoonteks on pidev muutlikkus ning asjaolu, et need, kes seda mõista püüavad, ei suuda ei puhta tahte ega mis iganes sõltumatu mõistuse jõul jõuda mingisse Archimedese punkti, mis asuks väljaspool seda muutlikkust. Põhjuse püüda mõista Oriendi üldse ja araabia maailma eriti andis esiteks see, et too maailm valitses mu üle ning nõudis tähelepanu majanduslikel, poliitilistel, kultuurilistel ja usulistel põhjustel; ja teiseks see, et ta ei allunud mingisugusele neutraalsele, erapooletule ja stabiilsele määratlemisele.

Kirjandustekstide tõlgendamisel on seda laadi probleemid tavalised. Näiteks tõlgendab iga ajastu Shakespeare'i uuesti, mitte sellepärast, et Shakespeare muutuks, vaid sellepärast, et mitmesugustest usaldusväärsetest väljaannetest hoolimata ei ole olemas sellist fikseeritud ja huvitavat objekti nagu Shakespeare, mis eksisteeriks sõltumatu toimetajatest, näitlejatest, tõlkijatest, miljonitest lugejatest, kes on

tema näidendeid 16. sajandi lõpust saadik välja andnud, esitanud, ümber pannud, lugenud ja laval vaadanud. Teisalt oleks ka liialdus väita, nagu puuduks Shakespeare'il üldse igasugune iseseisev eksistents ja ta loodaks uuesti iga kord, kui keegi teda loeb, mängib või käsitleb. Tegelikult elab Shakespeare institutsionaalset või kultuurilist elu, mis on taganud talle suure poeedi maine, üle kolmekümne näidendi autorsuse ja erakordse kanoonilise võimu Läänes. Asja iva on elementaarne: isegi sellise suhteliselt inertse objekti puhul nagu kirjandustekst tuleb tema identiteeti pidada suurel määral tulenevaks ajaloohetkest, mil ta astub vastastikustesse seostesse lugejate tähelepanu, hinnangute, erudeerituse ja ettekanetega. Aga seda privileegi on harva lubatud Oriendile, araablastele või islamile – nemad olid peavoolu õpetlaste silmikas omaette või üheskoos jäädavalt kinnistatud sellise objekti staatusesse, mille Lääne inimeste pilk on igaveseks tarretanud ühte ja samasse aega.

Minu raamat ei püüdnud sugugi kaitsta araablasi või islamit – nagu paljud arvasid –, vaid ma väitsin, et kumbagi neist ei eksisteeri muul moel kui “tõlgenduskollektiividena” ning et nõnda nagu kogu Oriendi mõiste ise, nii esindab ka iga selle tähistus huvisid, väiteid, projekte, ambitsioone ja retoorikat, mis ei ole mitte ainult ägedalt eri meelt, vaid sõna otseses mõttes üksteisega sõjajalal. Samasugusteks tähendustest üleküllastatud ja ajalooliselt, usuliselt ja poliitiliselt üledetermineeritud siltideks on ka “Oriendi” alajaotused, nagu “araablane” või “moslem”, nii et tänapäeval ei saa neid keegi kasutada,



*Edward
Said*

pöörmata tähelepanu tohutule poleemilisele vahendatusele, mis varjab nende siltidega tähistatud objekte, kui viimaseid üldse olemas on.

Mida rohkem üks osapool selliseid tähelepanekuid teeb, seda automaatselt teine neid salgab. Igaüks, kes püüab väita, et mitte midagi, isegi mitte ükski lihtne kirjeldav silt ei asu väljaspool tõlgendamissfääri, leiab peaaegu kindlasti vastase, kes väidab, et teadus ja teadmised ongi loodud ületama tõlgendamise kapriise ning objektiivne tõde on tegelikult saavutatav. Kasutatuna idamaalaste vastu, kui need seavad kahtluse alla niisuguse orientalismis autoriteedi ja objektiivsuse, mis on tihedas liidus arvukate Euroopa asundustega Oriendis, on see väide enam kui pisut poliitiline. Põhimõtteliselt on seda, mida ma ütlesin "Orientalismis", öelnud enne mind juba A. L. Tibawi, Abdullah Laroui, Anwar Abdek Malek, Talal Asad, S. H. Alatas, Frantz Fanon ja Aimé Césaire, Sardar K. M. Pannikar ja Romila Thapar, kes on kõik olnud koloniaalse ja imperialistliku laastamise tunnustajaks ning kes, vaidlustades neid Euroopale kujutanud teaduse autoriteeti, päritolu ja institutsioone, pidasid ennastki millekski enamaks, kui nad tolle teaduse järgi olla said.

Vaidlustades orientalismis ja koloniaalajastut, mille vägagi orgaaniline osa orientalism on, vaidlustati ka seda tummust, mis oli peale surutud Oriendile kui objektile. Niivõrd kui Orient moodustati ja tehti Euroopale tuttavaks inkorporeeriva ja inklusiivse teaduse abil, kujutas orientalism endast teaduslikku voolu, mille analoogiks maailmapoliitikas oli Oriendi koloniaalne akumulatsioon ja hõlvamine

Euroopa poolt. Orient ei olnud seega Euroopale vestluspartner, vaid vaikiv Teine. Umbes 18. sajandi lõpust, kui Euroopa Oriendi taasavastas, on Oriendi ajalugu olnud iidsuse ja algupärasuse paradigmatiks – neid aspekte küll tunnustati ja need kõitsid eurooplaste huvi, kuid neid nähti ka kui tausta, millest Euroopa ise on oma tööstusliku, majandusliku ja kultuurilise arenguga üha eemaldumas, Oriendi kaugele seljataha jättes. Oriendi ajaloo uurimine oli Hegeli, Marxi, hiljem ka Burckhardti, Nietzsche, Spengleri ja teiste tähtsamate ajaloo filosoofide jaoks kasulik portreeterimaks üht väga vana regiooni, mis tuli aga seljataha jätta. Kirjandusloolased on täheldanud mitmetes esteetikakäsitlustes ja kujundlikes portreedes, kuidas näiteks Keatsi ja Hölderlini loomingus sisalduvas "õhtumaisuse" loos mõistetakse Orienti piirkonnana, mille ajalooline tähtsus aina kahaneb maailmavaimu liikudes Aasiast üha kaugemale läände, Euroopasse.

Orient oli nagu ürgsus, Euroopa igivana antetüüp, viljakas öö, millest arenes välja Euroopa mõistuspärasus – kogu reaalne Orient taandatakse halastamatult teatavaks paradigmaatiliseks kivistiseks. Sellest radikaalsest erinevusest sugenesidki Euroopa antropoloogia ja etnograafia alged, ning minu teada ei ole antropoloogia kui distsipliin veel analüüsinud oma väidetava erapooletu universaalsuse loomuomast poliitilist piiratust. See on üks põhjustest, miks Johannes Fabiani raamat "Time and the Other: How Anthropology Constitutes Its Object" (Aeg ja Teine: kuidas antropoloogia moodustab oma objekti) on niihästi ainulaadne kui ka

tähtis. Võrreldes näiteks nende tavapärase distsiplinaarsete ratsionalisatsioonide ja ennastõnnitlevate klišeedega hermeneutelistest ringidest, mida on välja pakunud Clifford Geertz, väärivad tähelepanu Fabiani tõsine püüde juhtida uuesti antropoloogide tähelepanu aja, võimu ja arengu lahknevusele etnograafi ja tema moodustatud objekti vahel. Igal juhul jäi orientalmi distsipliinist enamasti välja just nimelt see ajalugu, mis tema ideoloogilistele ja poliitilistele sissetungidele ei allunud. See allasurutud või vastupanu osutav ajalugu on nüüd tulnud tagasi mitmesuguste orientalmivastaste kriitika ja rünnakute näol imperialismiteadusena.

Kuid orientalmi kui ideoloogia ja praktika kriitika võib olla vägagi erinev. Mõnede rünnak orientalmi vastu tahab olla lihtsalt eelmäng ühe või teise põlis-kultuuri vooruste kuulutamisele: nad on nativistid. Teised kritiseerivad orientalmi, kaitstes mingisugust poliitilist usutunnistust rünnakute eest: need on nationalistid. Kolmandad jälle kritiseerivad orientalmi islami loomuse võltsimise pärast: need on *grosso modo* usklikud. Mina ei kavatse siin mängida vahekohtunikku, sest olen vältinud seisukohavõtmist sellistel teemadel nagu tõeline, õige või autentne islami- või araabiamaaailm. Aga koos teiste uuemate orientalmikriitikutega pean ma eriti tähtsaks kahte asja – esiteks, metodoloogilist valvsust nägemaks orientalmis mitte positiivset, vaid kriitilist distsipliini ja asetamaks selle niiviisi eriti hoolika vaatluse alla; ning teiseks, et ei eirataks ega lubataks Oriendi segregatsiooni ega kitsendavat paikapannemist. Minu arusaam sellest teisest punk-

tist on pannud mu täielikult loobuma nimetustest nagu “Orient” ja “Okcident”.

Mis puutub orientalmi kriitikute kriitikutesse, siis olenevalt sellest, kuidas nad määratlevad oma rolli orientalistidena, on nad kas oma sõnadega taaskinnitanud orientalmi kui võimudiskursust või – paraku palju harvemini – astunud orientalmikriitikutega tõsisesse intellektuaalsesse mõttevahetusse. Selle vahe põhjused on ilmselged: osa neist seonduvad võimu ja vanusega, samuti institutsiooniliste ja tsunftiliste kaitsehoiakutega; teised aga religioossete ja ideoloogiliste veendumustega. Kõik need põhjused on poliitilised – selle tunnistamine ei ole aga kaugeltki kerge olnud. Näiteks kui mõned minu kriitikutest ka nõustusid mu argumentide põhieeldustega, jõudsid nad oma sõnavõttudes ikkagi tagasi “*la science orientaliste*” (kui kasutada Maxime Rodinsoni väljendit) saavutuste ülistamiseni. See omakasupüüdlik lähenemisviis suunab oma rünnaku lõssenkismi vastu, mis pidavat peituma moslemite või araablaste poleemikas “Lääne” orientalmi vastu. Too pöörane süüdistus on esitatud hoolimata asjaolust, et kõik uuemaaegsed orientalmikriitikud kasutavad üsna avalikult niisuguseid “läänelikke” kriitikaviise nagu marksism ja strukturalism, kui püüavad tühistada alusetuid eristusi Ida ja Lääne, araabia ja Lääne tõe jms vahel.

Paljud tähtsavad araablaste ja islami uurijad, kelle on teinud tundlikuks rünnakud tolle kõrgealuse ja seni kõigutamatu teaduse vastu, on ütelnud end lahti igasugusest poliitikast, asudes samas ometi innukalt ideoloogilise suunitlusega vasturünnakule. Peaksin mainima mõnda tüüpili-

semat minule esitatud süüdistust, et näeksite, kuidas orientalism laiendab oma 19. sajandi põhjendeid, et varjata nende abil hoopis teistsuguseid 20. sajandi nähtusi. Kõik need tulenevad 19. sajandi vaimu jaoks ennekuulmatust olukorrast, et idamaalane orientalisti jutlustele reageerib. Kriitilisest eneseteadvusest koormamata piiramatu antiintellektualismi vallas ei ole veel keegi suutnud Bernard Lewise ülimat enesekindlust ületada. Tema puhtpoliitiliste vägitükkide mainimine nõuab rohkem aega, kui need väärt on. Mitmetes artiklites ja ühes iseäranis nõrgas raamatus – “The Muslim Discovery of Europe” (Euroopa avastamine moslemite poolt) – on Lewis olnud ametis minu väidetele vastamisega, kinnitades, et Lääne püüded teisi ühiskondi tundma õppida on ainulaadsed, et neid motiveerib puhas uudishimu ning et moslemid seevastu ei ole suutnud ega tahtnud Euroopat tundma õppida – just nagu oleksid teadmised Euroopa kohta tõelise teadmise ainsaks vastuvõetavaks kriteeriumiks. Lewis esitab oma väiteid nii, nagu tuleneksid need ainuüksi teadlase apoliitilisest erapoolestusest, samas kui temast endast on saanud autoriteetne ekspert islamivastaste, araabivastaste, sionistlike ja külma sõja ristiretkede juures. Tema kirjutiste laheda ja kombeka pealispinna alt õhkub peidetud fanatismi, millel on vähe ühist “teaduse” ja õpetlaslikkusega, mida Lewis tahab esindada.

Nooremad ideoloogid ja orientalistid nagu Daniel Pipes ei ole nii silmakirjalikud, aga on sama ebakriitilised. Pipesi väited, nagu ilmneb raamatust “In the Path of God: Islam and Political Power”

(Jumala teel: Islam ja poliitiline võim), ei teeni teadmisi, vaid agressiivset ja intervensionistlikku riiki – Ameerika Ühendriike –, kelle huvisid ta aitab määratleda. Pipes räägib islami anoomiast, selle alaväärsustundest, kaitsepositsioonist, otsekui oleks islam üks lihtne ja terviklik asi ja nagu oleks Pipesi olematu või impressionistliku tõendusmaterjali kvaliteet sealjuures täiesti teisejärgulise tähtsusega. Tema raamat annab tunnistust orientalismini ainulaadsest elastsusest, selle äralõigatusest kõikjal mujal kultuuris toimuvatest arengutest ning ajast ja arust upsakusest, millega täiesti loogika- või argumentidivabalt oma väiteid esitatakse. Kahtlen, kas judaismist või kristlusest rääkimisel ükski ekspert tänapäeva maailmas kasutaks sellist vägivaldsuse ja vabaduse segu, nagu Pipes endale islami puhul lubab. Võiks ju eeldada, et raamat islami taasünnist peaks viitama ka paralleelsetele ja seotud arengutele, näiteks Liibanonis, Iisraelis ja Ameerika Ühendriikides pead tõstnud religioossetele vastuhakkudele. Samuti tundub uskumatuna, kuidas autor, kirjutades ainekust, mille kohta tal oma sõnutsi ainukeseks tõendusmaterjaliks on “kumu, kuulujutud ja teised tõendikilud”, moondab alkeemiliselt need kuulujutud samas lõigus “faktideks”, mille “paljususele” ta siis omakorda toetub selleks, et “iga üksikfakti osatähtsust taandada”. Selline maagia oli isegi kõrgorientalismile võõras, ja kuigi Pipes imperialistlikule orientalismile austust avaldab, ei valda ta selle tõelist erudeeritust ega oskust erapoolestust teeselda. Pipesi jaoks on islam püsitu ja ohtlik asi, poliitiline liikumine, mis sekkub Läände ja häirib seda

ning õhutab mässu ja fanatismi igal pool mujal.

Pipesi raamatu tuum ei ole mitte lihtsalt selles avalduv teadlikkus oma teose poliitilisest tähtsusest Reagani Ameerika jaoks, kus terrorism ja kommunism sulanduvad kokku üheks meediapildiks moslemi püssimeestest, fanaatikutest ja mäsajatest, vaid selle tees, et moslemid ise on oma ajaloo tarvis kõige ebausaldusväärsem allikas. Raamatu leheküljed kirendavad viidetest islami võimetusele ennast esindada, mõista, tunnetada ning ülistustest sellistele tunnistajatele nagu V. S. Naipaul, kes olevat islami mõistmisel palju kasulikamad ja nutikamad. See on muidugi üks orientalisti kõige tuttavaid teemasid – nemad ei oska ennast ise esindada, seetõttu peavad neid esindama teised, kes teavad islamist rohkem kui islam ise. Muidugi tuleb ette sedagi, et teised tunnetavad sind teistmoodi kui sa ise ja et nõnda sünnivad väärtuslikud arusaamised. Aga on hoopis teine asi, kui vastuvaidlematu seadusena kuulutatakse, et kõrvalseisjad mõistavad sind *ipso facto* paremini kui sina ise asjaosalisena. Pange tähele, et islami ja sellest väljaspool seisjate vaheline mõttevahetus ei tule kõne allagi: ei mingit dialoogi, ei diskussiooni, vastastikust tunnustust. Lääne poliitikakujundajale või tema ustavale teenrile antakse pikema jututa kvaliteeditunnistus lihtsalt sellepärast, et ta on Läänest, valge ja mitte moslem.

See ei ole teadus, erudeeritus ega mõistmine: see on võimu ja absoluutse autoriteedi nõudlemine. Selle sisuks on rassism, mis on tehtud võrdlemisi vastu võetavaks publikule, kes omakorda on

valmis kuulda võtma selle võimukaid tõdesid. Pipes räägib suure klientuuriga ja suure klientuuri nimel, kelle jaoks islam ei ole kultuur, vaid nuhtlus; enamik Pipesi lugejatest seostab seda, mida ta islami kohta ütleb, vaimusilmas teiste 1960. ja 70. aastate nuhtlustega, nagu mustad, naised, postkoloniaalsed Kolmanda Maailma rahvad, kes kallutavad kaalukaussi Ameerika Ühendriikide kahjuks sellistes kohtades nagu UNESCO ja ÜRO ning on saanud selle eest noomida senaator Moynihanilt ja proua Kirkpatrickult. Lisaks iseloomustab Pipesi – ning mitmeid teisi temasarnaselt meelestatud orientaliste ja eksperte, kelle ühishinimetajaks ta on, – programmiline ignorantsus. Püüdmata moslemeid mõista kui üht inimkonna osakest, kes seesmiselt on väga mitmekeesine, kuid kes allasurutuna tõstab mässu imperialismi vastu; kasutamata hiljuti ilmunud muljetavaldavaid töid islamist erinevates ajalugudes ja ühiskondades; pööramata tähelepanu kriitilise teooria, sotsiaalteaduste, humanitaarteaduste ja tõlgendusfilosoofia tohututele edusammudele; üritamata natukenegi tutvuda islamimaailma otsatult kujutlusrikka kirjandusega, astub Pipes jonnakalt ja selgelt ühte ritta selliste kolonialistlike orientalistidega nagu Snouck Hurgronje ja häbitute kolonialismimeelsete ülejooksikutega nagu V. S. Naipaul.

Ma rääkisin Pipesist ainult sellepärast, et tema näite varal saab esile tõsta orientalisti laia poliitilist tausta, mida harjumuspäraselt eitab ja varjab orientalisti peamine kõnetoru Bernard Lewis, kellel on jultumust lahutada orientalism selle 200-aastasest partnerlusest Euroopa im-

perialismiga ning seostada see hoopiski kaasaegse klassikalise filoloogiaga, vana-kreeka ja -rooma kultuuri uurimisega. Tasub mainida, et selle laiema poliitilise tausta moodustavad eelkõige kaks elementi: Palestiina liikumise hiljutine esilekerkimine ning araablaste Ameerika Ühendriikides ja mujal pead tõstnud vastupanu sellele, kuidas neid avalikkuse sfääris kujutatakse.

Minu orientalismikriitika äratas viha kahel peamisel põhjusel, milleks on Palestiina küsimus ja selle saatuslik kohtumine sionismiga, ning teisalt orientalistide tsunfti professionaalselt kasriteadlik nägemus endast kui asjatundjate korporatsioonist, kes kaitsevad oma võimkonda ja kutsevolitusi väljastpoolt lähtuva uurimise eest. Selles leidub ohtralt ironiat. Võtke ühe orientalisti juhtum, kes ründas avalikult minu raamatut, aga nagu ta mulle erakirjas kirjutas, mitte sellepärast, et ta sellega ei nõustunud – vastupidi, tema arvates olid mu väited õiglased –, vaid sellepärast, et ta pidi kaitsma oma kutseu! Või vaadeldage seost islamofoobia ja antisemitismi vahel, mille olemasolu on selgelt näidanud kaks “Orientalismis” tsiteeritud autorit, Renan ja Proust. Siinkohal võinuks oodata, et paljud õpetlased ja asjatundjad on märganud seda ühtelangevust, kuidas kaasaegse kristliku Lääne islamivaenulikkus on ajalooliselt käinud käsikäes antisemitismiga, kuidas see on võrsunud samast allikast ja saanud toitu samadest lätetest mis antisemitism; ning kuidas orientalmi ortodokssuste, dogmade ja distsiplinaarsete protseduuride kriitika aitab meil paremini mõista antisemitismi kultuurilisi mehha-

nisme. Kuid kriitikud, kes on minu orientalmikriitikat arvustades kasutanud võimalust sionismi ja Iisraeli kaitsmiseks ning Palestiina rahvusluse ründamiseks, on seda antisemitismi ja islamivaenu vahelist seost eiranud. Nagu märgib Iisraeli kommentaator Dani Rubenstein, on Iisraeli okupatsioon Läänekaldal ja Gaza sektoris, Palestiina ühiskonna hävitamine ja pidevad sionistlikud rünnakud Palestiina rahvusluse vastu toimunud päris otseselt orientalistide juhtimisel ja käe läbi. Kui minevikus olid just Euroopa orientalistid need, kes pakkusid euroopa kultuurile ühtaegu nii põhjendusi islami koloniseerimiseks ja mahasurumiseks kui ka juutide põlgamiseks, siis nüüd toodab just juudi rahvuslik liikumine koloniaalfunktsionääride kaadrit, kelle ideoloogilisi teese islami või araabia mentaliteedist rakendatakse selleks, et valitseda Palestiina araablasi – rõhutud vähemust valge euroopaliku demokraatia sees, milleks on Iisrael. Rubenstein täheldab teatud kurbusega, et iga viimane kui üks koloniaalametnik ja araabiaekspert, kes juhib okupeeritud alasid, on tulnud Heebrea Ülikooli islamiuuringute osakonnast.

Selles seoses tuleks mainida veel üht iroonilist asjaolu: täpselt nii nagu osa sioniste on kuulutanud oma kohuseks kaitsta orientalmi selle kriitikute eest, on mõned araabia natsionalistid teinud koomilisi katseid mõista orientalmivaidlust kui imperialistlikku vandenõu Ameerika Ühendriikide mõju suurendamiseks araabia maade üle. Selle uskumatu stsenaariumi järgi ei ole orientalmi kriitikud tegelikult üldse imperialismivastased, vaid hoopis imperialismi salaagendid. Siit jä-

reldub loogiliselt, nagu oleks parim viis imperialismi ründamiseks selle kohta mitte midagi kriitilist öelda. Siinkohal pean ma tunnistama, et oleme lahkunud reaalsusest ning sisenenud loogikapuuduse ja meeltesegaduse maailma.

Orientalismi üle käivas diskussioonis peitub rahutuks tegev äratundmine, et suhe kultuuride vahel on niihästi ebaühtlane kui ka parandamatult ilmalik. See toob meid teema juurde, millele hetk tagasi viitasin, nimelt araablaste ja islamiusuliste hiljutiste püüete juurde juhtida tähelepanu nende ebaadekvaatsele kujutamisele Lääne meedias; need püüdlused lähtuvad enamasti headest kavatsustest, kuid mõnikord on neid motiveerinud ka ebapopulaarsed režiimid, kes püüavad vältida omaenda kuritegude uurimist. UNESCO-s on toimunud paralleelsed arengud, kus maailma informatsioonikorraldust puudutavad vaidlused – ja mitmete Kolmanda Maailma ja sotsialistlike valitsuste ettepanekud selle reformimiseks – on saanud suure rahvusvahelise küsimuse mõõtme. Enamik nendest vaidlustest annab tunnistust sellest, et esiteks on teadmiste või informatsiooni tootmine ja meediapildid ebaühtlaselt jaotunud: selle tootmise peamised keskused asuvad paigas, mida lõhe mõlemad pooled nimetavad suurlinlikuks Lääneks. Teiseks, see kurb tõdemus on tugevdanud nõrgemate osapoolte ja kultuuride arusaamist, et on olemas ainult üks ilmalik ja ajalooline maailm, olgugi selles palju erinevusi, ning et ei nativism, jumalik sekkumine, regionalism ega ideoloogilised suitsukatted suuda varjata ühiskondi, kultuure ja rahvaid üksteise eest, ammugi siis mitte nen-

de eest, kellel on jõudu ja tahet tungida teistesse kas poliitilistel või majanduslikel eesmärkidel. Aga, kolmandaks, mitmed nõrgemas positsioonis postkoloniaalsed riigid ja neile lojaalsed intellektuaalid on minu meelest teinud siit valed järeldused – nimelt, et tuleb kas teadmiste tootmise allikas enda kontrolli alla võtta või parandada ja tõhustada ülemaailmsel meediaturul käibivaid imidžeid, ilma et pruugiks teha midagi poliitilise olukorra muutmiseks, millest need tulenevad ja mis neid ülal hoiab.

Niisuguse lähenemisviisi puudujäägid on ilmselged: ei ole vaja pikalt peatuda sellistel asjadel, nagu tohutu naftadollarite laristamine “suhtekorralduse” lühiajalise blufi peale või üha suurenev rõhumine, inimõiguste rikkumised, sulaselge gängsterlus, mis leiab aset paljudes Kolmanda Maailma riikides ja seda tihti riikliku julgeoleku ja vahetevahel neoimperialismivastase võitluse nimel. Ma tahan rääkida hoopis laiemast küsimusest – mida teha ja milline peaks olema intellektuaalne töö, kui ta ei taha jääda ainult reaktiivseks ega negatiivseks.

Üks orientalmi pärandeid ja selle episemoloogilisi alustalasid on historitsism, see tähendab käsitus, mida esindasid Vico, Hegel, Marx, Ranke, Dilthey ja teised, ning mis ütleb, et kui inimkonnal on ajalugu, siis seda loovad inimesed ise ja seda võib igal kindlal epohhil või ajaloohetkel mõista ühe keerulise, kuid sidusa tervikuna. Mis puutub konkreetset orientalmi ja üldse Euroopa teadmistesse teistest ühiskondadest, siis on historitsism siin tähendanud seda, et üksainus kogu inimkonda ühendav inimajalugu on kas kul-

mineerunud Euroopas ehk Läänes või on seda vaadeldud Lääne vaatevinklist. See, mida Euroopa ei ole vaadelnud ega dokumenteerinud, oli seega senikaua “kadunud”, kuni see hilisemal ajal inkorporeeriti uute teaduste abil nagu antropoloogia, poliitökonoomia ja lingvistika. Kuid alles nüüd, kui on hakatud kuulda võtma (Eric Wolfi väljendit kasutades) ajaloota rahvaste häält, on astunud järgmine distsiplinaarne samm: on asunud rajama maailmaajaloo teadust, mille peamisteks viljelejateks on näiteks Braudel, Wallerstein, Perry Anderson ja Wolf ise.

Agaraku pole Euroopa Teise mitesünkroonsete kogemuste (kui kasutada Ernst Blochi väljendit) sügavama käsitlemise kõrval üldiselt osatud veel märgata seost Euroopa imperialismi ning eri moel loodud ja liigendatud teadmisvaldkondade vahel. Kahjuks ei ole epistemoloogiliselt kritiseeritud seda sõlme, mis seob ühest küljest historitsismi, mis on piisavalt laienenud ja edenenud hõlmamaks vastakaid hoiakuid, näiteks nii Lääne imperialismi ideoloogiaid kui ka nende kriitikaid, ning teisest küljest imperialismi tegelikku praktikast – territooriumide ja rahvastike akumulatsiooni, kontrolli majanduste üle ning ajalugude inkorporeerimist ja homogeniseerimist. Isegi ideoloogiliselt antiimperialistliku maailmaajaloo metodoloogilistes eeldustes ja praktikas ei ole pööratud tähelepanu sellistele imperialismiga seotud kultuuripraktikatele nagu orientalism või etnograafia, millest maailmaajalugu ise geneoloogiliselt pärineb. Seega on maailmaajaloo kui distsipliini rõhk olnud majanduslikel ja poliitilistel praktikatel, mida maailmaajaloo

kirjutamise protsessis on määratletud sõltumatuna ja eraldiseisvana nende kohta toodetud teadmistest. Selle kummaliseks tagajärjeks on see, et teooriad ülemaailmsest akumulatsioonist või kapitalistlikust maailmasüsteemist või absolutismi põlvnemisloost a) sõltuvad samasugusest tajujast või historitsistlikust vaatelehest, kes oli veel kolm sugupõlve tagasi orientalist või kolonialistlik seikleja; b) nad sõltuvad ka ühtlustavast ja inkorporeerivast maailmaajaloo skeemist, mis on mitesünkroonsed arengud, ajalood, kultuurid ja rahvad endasse assimileerinud; ning c) nad ei lase epistemoloogiliselt kritiseerida neid institutsionaalseid, kultuurilisi ja distsiplinaarseid tööriistu, mis seovad maailmaajaloo inkorporeeriva praktika ühelt poolt eriteadmistega nagu orientalism ning teiselt poolt “Lääne” jätkuva hegemooniaga Euroopa-välise “perifeeria” üle.

Jällegi on siin probleemiks historitsism ning sellele omane universaliseerimine ja enesepõhjendamine. Brian Turneri tähtis väike raamat “Marx and the End of Orientalism” (Marx ja orientalmise lõpp) tegi suure sammu, et killustada, osadeks lahutada, nihestada ja detsentreerida seda kogemussfääri, mida praegu katab universaliseeriv historitsism. Rääkides sellest epistemoloogilisest dilemmast, teeb ta ettepaneku, et on vaja minna kaugemale marksistlik-historitsistliku mõtte polaarsustest ja binaarsetest vastandustest (voluntarism *versus* determinism, Aasia *versus* Lääne ühiskond, muutus *versus* paigalseis) ning luua uus viis analüüsima pluralistlikke objekte. Samamoodi on mitmetes omavahel seotud või sidumata erialadest pärinevates uuringutes liigutud

sinnapoole, et lõhkuda, lahustada ning metodoloogiliselt ja kriitiliselt taasluua see ühtne valdkond, mida tänini on valitse- nud orientalism, historitsism ja nn es- sentsialistlik universalism.

Toon kohe näiteid selle lõhkumise ja detsentraliseerimise kohta. Tuleb öelda, et selle kavatsused ei ole puhtalt metodo- loogilised ega puhtalt reaktiivsed. Näiteks ei reageerita koloniaalvõimu ja teadusliku orientalmi türanlikule koosinemisele lihtsalt sellega, et pakutakse selle vastu võitlemiseks välja nativistlike tundmuste liitu, mida toetaks mingisugune nativistlik ideoloogia. See on küll olnud lõks, kuhu on langenud paljud imperialismivastased ja Kolmanda Maailma aktivistid, kes toe- tades Iraani ja Palestiina võitlusi, ei osa- nud midagi öelda Homeini režiimi kuri- tegude kohta või võtsid pärast Liibanoni katsumust Palestiina-küsimuses kasutusele ajast ja arust klišeed revolutsioonist ja rejeksjonistlikust¹ relvavõitlusest. Samuti ei saa lihtsalt uuesti käibele tuua marksist- likku või maailmaajaloolist retoorikat, mille kahtlaseks tulemuseks oleks kõigest kohatute ja geneoloogiliselt vigaste kont- septuaalsete mudelite intellektuaalse ja teoreetilise pärandi taaskehtestamine. Ei, mina usun, et me peame mõtlema nii poliitiliselt kui teoreetiliselt ning tegema kindlaks peamised probleemid nähtuses, mida Frankfurdi koolkond on määratle- nud tööjõu allutamise ja killustamisena. Meil tuleb oma analüüsides silmas pidada ka teoreetilist, utoopilist ja libertaarset mõõdet. Me saame edasi liikuda vaid historitsismi materjali hajutades ja ümber

korraldades radikaalselt teistsugusteks tunnetusprojektideks ning seda ei saa teha mõistmata, et uusi tunnetusprojekte on võimatu luua, kui nad ei seisa vastu his- toritsistlike süsteemide ning reduktiivsete, pragmaatiliste ja funktsionalistlike teoo- riate domineerimisele ja professionaalsele valikulisusele.

Neid eesmärke on lihtsam saavutada, kui minu kirjelduse järgi arvata võiks. Sest orientalmi ümbermõtestamine on olnud tihedalt seotud paljude teiste sedalaadi tegevustega, millele eelnevalt vihjasin ja millest tulebki nüüd üksikasjalikumalt juttu teha. Nii võib nüüd näha, et orien- talism on umbes samasugune praktika nagu meessoo domineerivus või patriar- haat suurlinlikes ühiskondades: Orienti kirjeldati järjekindlalt naiselikuna ja selle rikkusi viljakusena, tema peamisteks süm- boliteks olid sensuaalne naine, haarem ja despootlik – kuid kummaliselt kütkestav – valitseja. Idamaalased olid nagu kodu- perenaisedki mõistetud vaikima ning pii- ramatult tootma. Selleski ainestikus ilm- neb too seksuaalne, rassiline ja poliitili- ne asümmeetria, mis on peidus kaasaegse Lääne kultuuri peavoolu all, nagu on näi- danud vastavalt feministid, neegriuurijad ja antiimperialistlikud aktivistid. Kui lu- geda näiteks Sandra Gilberti hiljuti ilmu- nud hiilgavat uurimust Rider Haggardi romanist “She”, siis võib mõista, kuivõrd tihedalt olid 19. sajandi mehe kujutusvõi- mes seotud viktoriaanlik kodune sek- suaalsus, meretagused fantaasiad ning imperialistliku ideoloogia haare. Abdul Jan Mohammedi teos “Manichean Aes-

¹ Rejeksjonist – araablane, kes keeldub tunnistamast igasugust rahu Iisraeliga. *Tlk.*

thetics” (Manihheistlik esteetika) uurib, kuidas on kujutanud üht ja sama paika, Aafrikat, mustade ja valgete ilukirjanduse paralleelsed, ent ületamatult eraldatud kunstimaailmad, ning näitab nõnda, et isegi ilukirjanduse vabama pealispinna all toimib jäik ideoloogiline süsteem. Või lugedes näiteks Peter Grani põhjalikku ja süvenenud, imperialismi- ja orientalismivastasesest hoiakust kantud uurimust “The Islamic Roots of Capitalism” (Kapitalismi islami juured), võib hakata tajuma, milline määratu nähtamatu inimpüüdluste ja -leidlikkuse tanner lasub tolle kivistunud orientalistliku pealispinna all, mida on kujundanud islami ja Oriendi majandusajaloo diskursus.

Leidub veel mitmeid samalaadsetest impulssidest lähtuvaid ja orientalismivastast kriitikat inspireerivaid analüüse ja teoreetilisi projekte. Nad on kõik loomult interventsionistlikud, see tähendab, et nad teadlikult asetavad end käibivate distsiplinaarsete diskursuste haavatavatesse sõlmpunktidesse, kus nad postuleerivad ei midagi vähemat kui uusi tunnetusobjekte, uusi inimtegevuse praktikaid, uusi teoreetilisi mudeleid, mis raputavad või vähemalt radikaalselt teisendavad valitsevaid paradigmaatilisi norme. Siinkohal võiks nimetada selliseid erilmelisi katseid nagu Linda Nochlini uurimused 19. sajandi orientalistliku ideoloogia mõjust kunstiajaloole; Hanna Batatu katsed sootuks teisiti tõlgendada moodsate araabia riikide poliitilist käitumist; Raymond Williamsi laiahaardelised uurimused tundestruktuuridest, teadmiskogukondadest, peavoolu- ja alternatiivkultuuridest ning geograafilise mõtlemise mallidest (nt ta tä-

helepanuväärses teoses “The Country and the City” – “Maa ja linn”); Talal Asadi ülevaated suurte teoreetikute antropoloogilisest minapildist ning omaenda välisuuringutest; Eric Hobsbawmi uudsed käsitlused “traditsiooni leiutamisesest” või leiutatud praktikatest, mille ajalooline uurimine aitab heita valgust niihästi ajaloolaste tegevusele kui ka – mis veelgi tähtsam – uute rahvuste tekkele; ning tööd, mida on jaapani, india ja hiina kultuuri kohta kirjutanud näiteks Masao Miyoshi, Eqbal Ahmad, Tariq Ali, A. Sivanandan, Romila Thapar, Ranajit Guha koolkond (*Subaltern Studies*), Gayatri Spivak ja nooremad õpetlased nagu Homi Bhabha ja Partha Mitter; araabia kirjanduskriitikute – *Fusoul*’i ja *Mawakif*’i rühmituse, Elias Khouri, Kamal Abu Deebi, Mohammad Bannise jt – värsked ja kujutusrikkad tööd, mis püüavad ümber mõtestada ja elustada araabia kirjandustraditsiooni esemestunud klassikalisi struktuure, ning sellega paralleelselt Juan Goytisolo ja Salman Rushdie romaanid ja kriitika, mis on selgelt suunatud valitsevate kultuuriliste stereotüüpide ja ettekujutuste vastu. Siinkohal tasub ka mainida teedrajavat väljaannet *Bulletin of Concerned Asian Scholars* ja asjaolu, et viimase aja jooksul on ameerika sinoloogide ja indoloogide organisatsiooni presidendid Benjamin Schwartz ja Ainslee Embree oma kõnedes tõsiselt mõtisklenud orientalismikriitika tähenduse üle nende valdkondade jaoks – Lähis-Ida uurijad ei ole niisuguse avaliku järelemõtlemiseni veel jõudnud. Muidugi peab veel mainima Noam Chomsky jätkuvat tööd poliitika ja ajaloo vallas – see on suveräänse radi-

kalismi ja kompromissitu ranguse muster- näiteks, millele ei leidu tänapäeval võrd- set; või kirjandusteooria vallast Fredric Jamesoni, kes on esitanud võimsaid teo- reetilisi analüüse narratiivide ühiskond- likkusest kõige laiemas ja sügavamas mõt- tes; Richard Ohmanni empiirilisi määrat- lusi kaanoni institutsioonist ja selle privi- leegidest; tänapäeva tehnoloogiliste, ku- jutlus- ja kultuuri-ideoloogiate kriitika kontekstis Richard Poireri poolt avatud revisionistlikult emersonlikke perspektiiv- ve; ning Leo Bersani käsitlusi pingete ja tungi detsentreerivatest ja ümberjaotava- test vahekordadest.

Ma üritan lõpuks kokku võtta seda ühist jõupingutust, mis võib inspireerida suuremat üritust, millesse kuulub ühe osana ka orientalismikriitika. Esiteks tuleb märkida publiku ja auditooriumi palju- suse; ükski mainitud töödest ega autori- test ei väida, et töötab ühe suure ja ainu- tähtsa Publiku heaks või ühe valdava ja hõlmava Tõe nimel, mis oleks seotud lääneliku (või siis idamaise) mõistuse, objektiivsuse ja teadusega. Vastupidi, me võime täheldada valdkondade paljusust, kogemuste mitmekesisust ja erinevaid auditooriume, mis kõik tunnistavad (mit- te ei salga) oma huve, poliitilisi soove, distsiplinaarseid eesmärke. Kõik need püüded lähtuvad nn detsentreeritud tead- vusest, mis sellegipoolest on reflekteeriv ja kriitiline, enamasti mittetotaliseeriv ja mittesüstemaatiline, aga mõnikord ka selgelt totaliseerimis- ja süsteemivastane. Selle tulemusena ei otsita üleüldist üht- susest, apelleerides mingi keskme – suve- räänse autoriteedi, metodoloogilise järje- kindluse, kanoonilisuse ja teaduse – poo-

le, vaid pakutakse välja võimalusi ühiseks kohtumispaiagaks. Seega kujutavad nad endast tegevuse ja praktika tasandeid, mitte aga ühtset topograafiat, mida valit- seks ühest suurlinlikust võimukeskmest lähtuv geograafiline ja ajalooline näge- mus. Teiseks, need tegevused ja praktikad on teadlikult ilmalikud, marginaalsed ja opositsioonilised üldiselt autoritaarsete peavoolusüsteemide suhtes, mille vastu nad nüüd agiteerivad. Kolmandaks, nen- de poliitilisus ja praktilisus oleneb sellest, kuivõrd nad soovivad teha lõppu – üks- kõik kuidas see ka õnnestuks – sunnivii- silistele ja domineerivatele teadmissüsteemidele. Pole liialdus väita, et kõigi nen- de analüüside poliitiline tähendus on üht- viisi ja programmiliselt libertaarne tänu asjaolule, et erinevalt orientalismist ei põhine nad antikvaarse ja kuraatorliku teadmise lõplikkusel ja suletusel, vaid uurival avatud analüüsil, kuigi võib näida, et sellised analüüsid – tihti keerulised ja raskestimõistetavad – jäävad lõppkokku- võttes paradoksaalselt kvietistlikuks. Me peame meeles pidama Adorno negatiiv- se dialektika õppetundi ning mõistma, et täisväärtuslik analüüs on vastukarva, de- konstruktivne ja utoopiline.

Kuid igasugust intensiivset, enesetead- likku ja lokaalset vaimutööd jääb kummi- tama veel üks probleem – tööjaotuse probleem, mis tuleneb paratamatult ese- mestumisest ja kaubastumisest, mida sel sajandil esmakordselt ja kõige võimsamalt analüüsis György Lukács. Probleem, nagu Myra Jehlen on seda naisuuringute kon- tekstis tundlikult ja intelligentsetl sõnas- tanud, seisneb selles, kas domineerimis- vastaseid kriitikaid läbi töötades ja tund-

ma õppides suudavad allutatud grupid – naised, mustad jne – lahendada selle tagajärjel tekkivate kogemus- ja teadmishäljade autonoomsuse dilemma. Muidu võib tekkida omanditeadlik välistamine: tunne, et tänu oma kogemusele ollakse teisi välistav insaider (ainult naised saavad kirjutada naistest ja naistele, ja ainult see kirjandus on hea, mis käsitleb naisi või idamaalasi hästi), ja teiseks arusaam, et ollakse teisi välistav insaider tänu meetodile (ainult marksistid, antiorientalistid, feministid võivad kirjutada majandusest, orientalistid, naiskirjandusest).

Niisugune on asjade seis praegu: me oleme jõudnud kas killunemise ja spetsialiseerumise lävele, mis sünnitab omamoodi kildkondlikke võimumänge ja tülikat kaitsehoiakut, või siis mingi suurejoonelise sünteesi hakule, mis vähemalt minu arvates võib minema pühkida selle konturatunnetuse senised saavutused ja oposit-

sioonilise teadlikkuse. Ees on mitu võimalikku teed; loen need lõpetuseks lihtsalt üles. Vajadus sagedasemaks piiride ületamiseks, suuremaks interventsionismiks distsipliinidevahelises tegevuses, kesken-
dunum teadlikkus sellest poliitilisest, metodoloogilisest, ühiskondlikust ja ajaloolisest olukorrast, milles intellektuaalset ja kultuurilist tööd tehakse. Selginenum poliitiline ja metodoloogiline pühendumus domineerimissüsteemide lammutamisele; kuna neid säilitatakse kollektiivselt, siis tuleb nende vastu ka kollektiivselt võidelda, vastastikuse ümberpiiramisega, manöövrirõjaga ja kindlasti ka positsioonirõjaga (kui kasutada mõningaid Gramsci väljendeid). Ja lõpuks, märksa teravdatum arusaam intellektuaali rollist nühästi konteksti määratlemisel kui muutmisel, sest ilma selleta jääb orientalistmikriitika minu meelest vaid üürikeseks ajaviiteks.

Inglise keelest tõlkinud Kaisa Kaer

MÄRT VÄLJATAGA

Edward Said, orientalism, postkolonialism

Veel veerandsajandi eest oleks ingliskeelset sõna *Orientalism* saanud eesti keelde tõlkida lihtsalt kui 'orientalistika', mis tähendab Idamaade keelte ja kultuuride uurimist. (Harvemini kasutati terminit *Orientalism* ühisnimetajana 19. sajandi kunstnike kohta, kes külastasid ja kujutasid Idamaid.) Suurel määral tänu Edward Saidi kirjutistele on see sõna omandanud nüüdseks hoopis uue sisu ning hakanud tähistama Lääne inimese harjumust idamaalasi vaenulikult stereotüpiseerida ja objektistada. Uues tähenduses 'orientalism' sümmeetrilise paarilisenähtena on hiljuti isegi vermitud termin 'oktsidentalism', mis ei tähenda mõistagi Öhtumaade akadeemilist uurimist, vaid Lääne kohta käivate negatiivsete eelarvamuste ja hoiakute kogumit.¹

Kuidas on siis huvist Oriendi vastu saanud hoopis Oriendi-vastasus? 'Orientalismi' vana tähendus oli õigupoolest lagunemas juba enne, kui 1978. aastal ilmus uut tähendust manifesteeriv Edward Saidi raamat "Orientalism". 1973. aastal Pariisis toimunud 29. orientalistide rahvusvahelisel kongressil, millega tähistati saja aasta möödumist esimesest taolisest üritusest, kaldus üldine hoiak terminist 'Orientalism/orientalistika' loobumise kasuks. Ühelt poolt olid rahulolematud need Lääne uurijad, kes leidsid, et see ei viita selgelt piiritletud uurimisvaldkonnale ega distsipliinile. Orientalistika sees oli juba ammu toimunud hargnemine

regiooniti sinoloogiaks, indoloogiaks, arabistikaks jne ning distsipliinilt filoloogiaks, ajalooks, usundilooks, arheoloogiaks jne. Teisalt leidsid Idamaadest pärit uurijad, et kuidagi imelik oleks nimetada näiteks Tokyo ülikoolis toimuvat jaapani kirjanduse uurimist orientalistikaks. Niisiis otsustati hakata nimetama seda rahvusvahelist üritust Aasia ja Põhja-Aafrika humanitaarteaduste rahvusvaheliseks kongressiks. Orientalistid loobusid seega ise terminist 'Orientalism/orientalistika' ning ripakile jäetud sõna hakkas omandama uut tähendust. Selle otsustav ja näib, et vähemalt ingliskeelses maailmas pöördumatu läbimurre toimuski Edward Saidi raamatu "Orientalism".

Kirjandusteadlane Edward Said sündis 1935. aastal Jeruusalemmas protestantliku araabia ärimehes perekonnas, käis koolis Kairos ning kolis 1950ndatel Ameerikasse ning sai kraadid Princetoni ja Harvardi ülikoolist. 1962–1967 oli ta abielus eesti-ameerika kirjandusteadlase Maire Jaanusega. Ta on õpetanud peamiselt New Yorgis Columbia ülikoolis.

Akadeemilise tegevuse kõrval on Said olnud poliitiliselt seotud intellektuaal, kuuludes 1977–1991 Palestiina Rahvusnõukogusse (eksiilparlament). Ta on esinenud palestiinlaste ürituse peamise eestkõnelejana USA meedias, pooldades juudi-araabia ilmaliku ühisriigi rajamist ning vastustades Oslo leppeid. Oma poliitiliste mõtteavalduste pärast on ta korduvalt

¹ Vt A. Margalit, I. Buruma, Oktsidentalism. *Vikerkaar* 2003, nr 1/2, lk 198–209.

sattunud ägedate sionistlike rünnakute märklauaks. Näiteks 1999. aastal algatas uuskonservatiivide ajakiri *Commentary* Saidi-vastase kampaania, püüdes diskrediteerida tema autobiograafia "Out of Place: A Memoir" (1999) tõlevastavust.

Edward Saidi üks tugevamaid veendumusi on see, et suhtlus Ida ja Lääne vahel saab tugineda ainult kultuuridevahelisele ilmalikule ühisosale. Dialoog luhtub niipea, kui mängu tuleb religioon. Praktilise poliitika plaanis tundub see seisukoht väga veenev. Aga kui kõne all on ajaloo või tänapäevasündmuste mõtestamine, siis võib religiooni ignoreerimine anda üsna moonutava pildi. Niihästi 19. sajandi kristlike ja juudi orientalistide või ajaloolosofiide vaateviisi kui ka Lähis-Ida praeguste konfliktide käsitlemine ainult imperialismi ja kolonialismi terminites ning religioosset mõõdet eirates tundub vaesustav.

Saidi esimesed raamatud "Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography" (1966) ja "Beginnings: Intention and Method" (1975) lähtuvad fenomenoloogilisest vaatenurgast. Hilisemad esseekogud "Culture and Imperialism" (1993) ja "Reflections on Exile" (2001) käsitlevad väga laia teemaderingi alates Bachi esitamisest kuni Johnny Weissmülleri Tarzani-filmideni. Raamatus "Orientalism" võttis Said ühe esimese kirjandusuurijana üle ja arendas edasi Michel Foucault' kontseptsioone võimu ja teadmise kokkukuuluvusest, keskendudes kirjandusliku ja teadusliku kujutamise seostele koloniaalvõimuga. Vaadeldes eurooplaste käsitusi Lähis-Ida rahvaste ja islami maailma kohta, püüab Said näidata, kui-

das humanitaarteadused ühtaegu nii leiutavad kui avastavad oma objekte ning kuidas igasugune kultuuri- või vaimutegevus on võimusuhetest läbi imbutunud. Tunnetusprojektid ei ole lihtsalt mõjutatud Euroopa poliitilisest hegemooniast, vaid kuuluvad lahutamatuks selle juurde.

Raamatu avapeatükk "Orientalismi kriis", mis on tuttav ka eesti lugejale (vt *Vikerkaar* 1992, nr 1), juhatab sisse ja võtab kokku Saidi põhiväited. Said määratleb orientalisti järgmiselt: "Võttes lähtepunktiks laias laastus 18. sajandi lõpu, võib orientalisti käsitleda ja analüüsida kui korporatiivset institutsiooni Oriendiga tegelemiseks, mis teeb avaldusi ja autoriseerib vaateid Oriendi kohta, kirjeldab ja õpetab seda ja valitseb selle üle: ühesõnaga orientalist on Lääne stiil Oriendi üle domineerimiseks ja valitsemiseks ning Oriendi restruktureerimiseks."

Said püüab niisiis näidata, kuidas Lääne kirjanduse ja humanitaarteaduste ajendid ning tulemused on imperialismi ja kolonialismiga läbi põimunud, ning seetõttu loetakse seda teost nn postkoloniaalteooria rajajaks. Kuid raamatu kirglik poleemilisus ja lahmivavõitu esitusviis võimaldab sellest tuletada ka äärmuslikke järeldusi, mis mõnevõrra kahandavad sellise lähenemise usutavust.

Edward Saidi nominalistlik püüd kritiseerida igasugust stereotüpiseerimist ei tundu olevat järjekindlalt läbiviidav. Käesolevas *Vikerkaares* avaldatud essees deklareerib Said, et "Minu arusaam sellest teisest punktist [st Oriendi kitsendava paikapanemise lubamatusest] on pannud mu täielikult loobuma nimetustest nagu "Orient" ja "Oktsident"". Ometigi ei saa

ka Said ise läbi ilma nende nimetusteta. Ning süüdistades orientaliste stereotüüpide loomises idamaalastest, loob Said samas stereotüübi orientalistist. Võibolla ongi stereotüüpiseerimine meie möödapäasmatu tunnetusvahend, üks üldistava induktsiooni vorme, mida pole lihtne ei õigustada ega vältida.

Oma orientalisti-stereotüüpi püüab Said mahutada vähemalt kolme erisuguse tegelase, koloniaalametniku, reisikirjaniku ja teadlase palgejooni. Et tema põhieesmärk on teaduse/teadmise ja koloniaalvõimu partnerluse paljastamine, siis kaldub ta omistama tolele kolmandale tegelasele, teadlasele, kahe esimese tegelase tüüpilisi eelarvamusi ja pahesid. Muidugi leidis ka 18.–19. sajandi orientalistlikel filoloogidel, ajaloolastel ja arheoloogidel alusetuid eelarvamusi araabia vaimu või islami olemuse kohta. Omaette küsimus on aga see, kui võrd need avaldasid mõju arheoloogilisele, filoloogilisele või religiooniloolisele uurimistöele: kas eelarvamused hommikumaa ja õhtumaa jäigast vastandlikkusest mõjutasid uurimusi rohkem kui käsitlusainest enesest välja kasvanud mõisted, ja kui võrd orientalistide uurimused ise neid eelarvamusi toetasid. Kindlasti on aga tösi – ja mitte ainult orientalistika vallas – see, et mingi kitsama valdkonna eksperdid kipuvad andma hinnanguid ka neile hoopis kaugematel teemadel. (Näiteks võib Eestiski näha, kuidas foneetikud esinevad ekspertidena sotsiolingvistika ja keelepoliitika küsimuses, astrofüüsikud teaduseetika või hariduspoliitika vallas,

bioloogid elu mõtte alal.) Niisugust kahtlast ekstrapoleerimist tunnistab ka üks autoriteetsemaid islami kunsti uurijaid Oleg Grabar: “Põhiküsimus on minu meelest see, et enamik meist, islami mineviku uurijaist, Lääne orientalistid või orientalistid *de l'intérieur*, on lahutanud lõpuleviidud, diskreetse mineviku tänapäevapildist; kuid paljud meist on tihti tundnud kiusatust hüpata oma pädevusest mineviku alal tänapäeva seletamise; kui paljudelt lääne medievistidelt palutaks seletada tänapäeva [Lääne] kultuuri?”²

Probleem on niisiis kaheosaline: esiteks on islami eksperdid tõesti vähemalt 1960. aastateni kaldunud käsitlema islamit mingi valmissaanud, lõpetatud ja arenemisvõimetu nähtusena, ning teiseks on nad minevikuislami põhjal tehtud üldistusi kandnud julgelt üle tänapäeva. Bernard Lewise vastus Saidile³, milles ta võrdleb orientalistikat kui humanitaarteadust klassikalise filoloogiaga, ei taba seega päriselt märki. Esiteks ei kipu klassikalised filoloogid esinema ekspertidena kaasaegse itaalia või kreeka ühiskonna teemadel ning teiseks ei saa islami või araabia kultuuri pidada samas mõttes lõpulejõudnuks nagu vanakreeka ja -rooma kultuuri.

Orientalistika ja kolonialismi olemuslikku seost postuleerides lähtub Said geneoloogilisest või geneetilisest arutlusviisist, mis nähtuse päritolu põhjal teeb järeltuse selle loomuse kohta. Edward Said kujutab orientalistikat imperialismi kõrvalsaaduse ja motiveerijana, milles on tooni andnud britid ja prantslased. Krii-

² O. G r a b a r, Orientalism: An Exchange. *New York Review of Books*, 12.08.1982.

³ B. L e w i s, The Question of Orientalism. *New York Review of Books*, 24.06.1982.

tikud on aga märkinud, et arabistika uuringud algasid Saksamaal samal ajal või varemgi kui Suurbritannias ja Prantsusmaal ning saavutasid vähemalt sama kõrge taseme, kuigi saksa riikidel puudusid vähemalt 19. sajandi keskpaigani imperiaalsed ambitsioonid Idamaades. 19. sajandi orientalistika ajalugu ilma sakslasteta oleks sama puudulik nagu sakslasteta filosoofia- või muusikalugu. Saksa orientalistika saavutuste tunnistamine aga õõnestaks Saidi teesi kolonialismi ja orientalistika loomupärasest seotusest.

See tees on ise osa üldisemast laialt levinud "postmodernistlikust" teesist, mille järgi igasugune teadmine (või kultuuritegevus) on poliitiline. Kuidas sellest aga täpselt aru saada? Tundub, et see sõltub sellest, mida "poliitika" all silmas peetakse. Vana-Kreekas ja haruharva ka tänapäeval mõeldakse poliitika all kõike seda, mis puutub ühiskonda (polisesse) ja selle asutustesse: mitte ainult võimu, vaid ka sugulussidemeid, haridust, kombeid, mänge, teoloogiat jne. Tänapäevasemas tähenduses aga tähistab "poliitika" pigem ühiskonna avaliku võimu ja valitsemisorganitega seotud tegevusi ning kollektiivi kohta käivaid enam-vähem teadlikke otsuseid. Cornelius Castoriadis on märkinud, et kui öeldakse, et kõik on poliitiline, siis on see väide kas tühi või terroristlik. Viimasel juhul eeldatakse, et suverään (nt riik või revolutsiooninõukogu) peab otsustama kõige üle. "Selle kentsaka pöörde tõttu tuleb nüüd öelda, et keel, majandus, religioon, maailma kujutamine, perekond

jne peavad sõltuma poliitilistest otsustest sel viisil, mis leiaks nii Charles Maurras' [äärmusparempoolne prantsuse intellektuaal maailmasõdadevahelisel perioodil] kui Pol Pothi heakskiidu."⁴ Igasuguse teadmise sidumine poliitilise otsusega, igale teadlasele või teadussaavutusele poliitiliste motiivide omistamine viib lõsenkismi, mis teatavasti eristas proletaarset ja kodanlikku teadust, nii nagu natsid eristasid aaria ja juudi teadust. Tegelikult Said siiski ei salga võimalust, et suurimad ja originaalseimad Oriendi uurijad (nt Louis Massignon) või kirjanduslikud kujutajad (nt Joseph Conrad ja isegi Kipling mõningais teostes) suudavad ületada oma poliitilise konteksti piiratuse. Mõnevõrra sarnane genealoogiline arutlusviis, millega postkoloniaalteoreetikud seostavad ratsionaalsuse ja kolonialismi, toimib tegelikult ka eurotsentrilises historitsismis – näiteks kui tunnetuse võtmemõistete (loogika, füüsika, historitsism, antropoloogia, filosoofia jne) kreeka algupära põhjal järeldatakse, et see algupära valitseb ka praegu kogu "õhtumaise" – või üldse igasuguse – mõtlemise üle. "Õhtumaad" olevat justkui selleks ainulaadseks paigaks, mil inimsoo hämarusse murdis reflektiivse teadvuse valgusvihk. Sellest väljapoole jäävad rahvad ei suuda aga mõista ei iseenast ega teisi, sest neil pole selleks vajalikke vaimuteaduslikke tööriistu või on need Läänest laenatud. Sellise hoiakuga polemiseerimiseks võib ette kujutada näiteks järgmisi strateegiaid: näidata omakorda euroopalike mõistete laenulisust,

⁴ C. Castoriadis, *Power, Politics, Autonomy*. Rmt-s: C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*. Oxford, 1991, lk 158.

osutada genuiinselt orientaalsetele filosoofia-, lingvistika- ja ajaloo uurimise traditsioonidele, kirjutada ajalugu ümber mingist Lääne-välisest vaatepunktist või koguni eitada läänelikku vaimuteaduslikku tunnetust kui mingit väärtust iseneses.

Sarnane genealoogiline probleem peitub ka küsimuses, kas moderniseerumine, ilmalikustumine, moodne teadus ja tehnoloogia ning rahvusvahelises poliitilises retoorikas käibivad aated on kõik oma lääneliku päritolu tõttu ka oma olemuselt läänelikud. Või kas Kolmanda Maailma rahvad oma ajaloomälestisi säilitades ja rahvuskultuuri uurides jätkavad kolonialistlikku üritust, sest tänapäeva historitsismi, humanitaarteadusi, muinsuskaitset ja muuseumi võib käsitada kui moodsas Läänes tekkinud nähtusi, mis on mõeldud korvama teaduslik-tehnilise moderniseerimisega kaasnevaid kaotusi.⁵ Võibolla oleks Lääne orientalistikaki viljakam käsitleda mitte kui kolonialismi ja imperialismi partnerit, vaid hoopis kui mehhanismi, mis kompenseerib igapäevaelu tehnilist ja bürokraatlikku "koloniseerimist"?

Orientalistika ja imperialismi seose teesi usutavus sõltub lõppkokkuvõttes sellest, kuivõrd paratamatu ja olemuslikuna seda seost võtta. Kui eeldatakse, et isegi paljud heausksed, empaatilised ja imperialismivastased orientalistid on siiski seisnud "objektiivselt" imperialismi teenistuses ja väärivad seetõttu hukkamõistu, siis lähtutakse üpris jubedast leninlikust objektiivsuse-mõistest. Samas ei saa aga

eitada, et nii mõnedki akadeemilised orientalistid on tõepoolest õhutanud ja õigustanud imperialistlikku poliitikat. Hiljutised rahvusvahelised sündmused sunnivad ka skeptikut Saidi teesi tõsisemalt võtma.

Edward Said on läbi aastate oma kirjutistes rünnanud üht 20. sajandi mõjukamat islamimaailma ajaloo uurijat Bernard Lewist, kelles ta on näinud orientalisti kõikide pahede kehastust. Lewisi kirjutistest on eesti keelde tõlgitud "Jumala vaenlased" (*Vikerkaar* 1995, nr 3), mis vaatleb üht motiivi Iraani islamirevolutsiooni keelekasutuses, ning "Luba tappa" (*Vikerkaar* 2001, nr 11/12), mis eritleb 1998. aastal ilmunud Usama bin Ladini (Osama bin Ladeni) üleskutset pühaks sõjaks juutide ja ristisõdijate vastu. Bernard Lewise särava stiiliga ja tohutu eruditsiooniga uurimused islamimaade ajaloost, poliitilisest mõistestikust, Lääne ja Ida kontaktidest, Osmanite impeeriumi ajaloost on olnud asjatundjate silmis kõrges hinnas. Tema uurimust "The Muslim Discovery of Europe" (1982), mida Said nimetab küll "äärmiselt nõrgaks", on peetud teedrajavaks käsitluseks sellest, kuidas muhameedlased nägid kristlikku Euroopat varakeskajast 19. sajandi alguseni – muhameedlaste ja kristlaste teineteise tundmaõppimine kulges ebasümmeetriliselt suurel määral seetõttu, et muhameedlased põlgasid kristlasi, kristlased aga muhameedlasi kartsid. Kartuseta põlgus võis sünnitada küll üleolevat sallivust, mitte aga teadmishimu. Seevastu

⁵ Vt O. M a r q u a r d, On the Unavoidability of Human Sciences. Rmt-s: In Defence of the Accidental: Philosophical Studies. Oxford, 1991.

kristlaste sallimatu hirm sundis oma vastast tundma õppima.

Viimasel ajal on aga ilmnenud ka Bernard Lewise pikaajaline telgitagune tegevus USA välispoliitika mõjutajana. 1916. aastal Inglismaal sündinud Lewis töötas Teise maailmasõja ajal Briti luures, pärast tööleasumist Princetoni Kõrgemas Uurimisinstituuti (1974. aastast) on ta veennud Ameerika valitsusi Lähis-Ida kaardi ümberjoonistamise vajalikkuses, et tagada Iisraeli julgeolek. Lewise kätt on nähtud ka Zbigniew Brzezinski nn "kriisikaare" poliitikas 70ndate lõpul, mis seisnes islamistlike vastuhakkude õhutamises NSVL-i lõunapiiril.

1990. aastal esitas ta ajakirjas *Atlantic Monthly* teesi tsivilisatsioonide kokkupõrkest, mille Samuel Huntington hiljem

kuulsaks tegi. Lewise poliitiline mõjuvõim on kulmineerunud aga viimasel ajal, mil tema ammused mõttekaaslased Richard Perle ja Paul Wolfowitz on jõudnud George W. Bushi valitsusse. Pärast 2001. aasta 11. septembri terroriakti avanes Lewisel korduvalt võimalus põhjendada USA valitsusele Iraagi ründamise vajalikkust ja teostatavust.

Lewise oluline roll Iraagi-vastase sõja õhutamise sunnib ka tema käsitusi islami ühiskondade ajaloost ja poliitikast üle lugema neist varjatud poliitilist päevakava otsiva pilguga. Bernard Lewise näide ei pruugi küll veenda Saidi teesis orientalistika ja imperialismi paratamatust kokkukuuluvusest, kuid see annab tunnistust vähemalt mõnede orientalistide ja imperialistide tihedast koostööst.

V. S. NAIPAUL

MEIE UNIVERSAALNE TSIVILISATSIOON

Ma andsin sellele loengule nimeks “Meie universaalne tsivilisatsioon”. See on päris kõlav pealkiri ja teeb mind natuke kohmetuks. Ma tunnen, et peaksin selektama, kuidas see tekkis. Mul ei ole olemas mingit unifitseerivat teooriat maailma kohta. Minu jaoks on olukorrad ja inimesed alati erilised, alati omanäolised. Sellepärast inimene reisib ja kirjutabki – et neid tundma õppida. Teistpidi töötada tähendaks, et vastused on teada enne kui küsimused. Tõsi, ma tean, et seegi on tunnustatud töömeetod, eriti poliitiliste, usuliste või rassiliste misjonäride seas. Aga minul oleks sellega raskusi tekkinud.

Sellepärast leidsin, kui mind siia kõnelema kutsuti, et oleks tark välja uurida, millistest küsimustest Manhattani Instituut huvitatud on. Sel ajal oli Inglismaal instituudi vanemteaduriks Myron Magnet. Me vestlesime telefoni teel ja paar päeva hiljem saatis ta mulle käsitsi kirjutatud küsimustiku. Need olid väga tõsised, väga olulised küsimused. Kas me oleme – kas kogukonnad on – ainult nii tugevad, kui tugevad on meie uskumused? Kas sellest on küll, et mõnd uskumust või eetilist vaadet kirklikult pooldada? Kas see kirk annab eetikale kehtivuse?

Kas uskumused või eetikaalased vaated on meelevaldsed või ütlevad nad midagi olemuslikku nende kultuuride kohta, kus nad õilmitsevad?

Lihtne oli läbi näha, millised mured nende küsimuste taga varjuvad. Oli tunda selget muret mõningate fanatismi liikide pärast “kusagil sealpool”. Samas oli tunda teatavat filosoofilist ujedust selle mure väljendamise pärast, sest keegi ei taha ju kasutada sõnu või mõisteid, mis võivad bumerangina tema enda pihta tagasi lennata. Teate ju küll, kuidas sõnu on võimalik kasutada: mina olen tsiviliseeritud ja järjekindel, sina oled barbaarne ja fanaatiline, tema on algeline ja mõistmatu. Muidugi olin ma küsija poolel ja taipasin, kuhu ta sihib. Aga järgmise paari päeva jooksul ja võib-olla tänu oma mõnevõrra distantseeritud positsioonile tekkis mul tunne, et ma ei saa jagada neis küsimustes varjatult sisalduvat pessimismi. Ma tundsin, et just nende küsimuste pessimistlikkus ja väljendusviisi filosoofiline ujedus kõnelevad nende kasvupinnaks olnud tsivilisatsiooni tugevusest. Ja nii sain ma oma ettekande teema: “Meie universaalne tsivilisatsioon”.

Ma ei püüagi hakata seda tsivilisatsioo-

V. S. Naipaul, Our Universal Civilization. *The New York Review of Books* 31.01.1991. New Yorgis Manhattani Instituudis peetud loeng.

ni defineerima. Ma tahan sellest kõnelda ainult isiklikus plaanis. Esiteks on see tsivilisatsioon, mis andis mulle mõtte kirjanikukutsest. See on tsivilisatsioon, milles ma olen saanud oma kirjanikukutsumust järgida. Selleks et olla kirjanik, läheb kõigepealt vaja teatud laadi tundeerkust. See tundeerkus ise sünnib (või vähemalt saab suuna) teatud intellektuaalset atmosfäärist. Mõnikord võib atmosfäär olla liiga rafineeritud, tsivilisatsioon liiga lõpuleviidud ja ritualiseeritud. Üksteist aastat tagasi Jaaval rännates kohtasin ma noormeest, kes üle kõige ihkas olla luuletaja ja elada vaimset elu. Sellise ambitsiooni oli talle hinge istutanud tema kaasaegne haridus; aga noormehel oli raske oma emale selgeks teha, mida ta siis õieti taotleb. Tema ema, tuleb rõhutada, oli kultuurne ja elegantne isik. Ta oli elegantne nii näolt ja rõivastuselt kui ka kõnelt; tema maneerid olid kui kunstiteos; need olid Jaava õukondlikud maneerid.

Nõnda siis küsisin ma noormehelt – pidades silmas, et me viibisime Jaaval, kus iidset eeposed elavad edasi rahvalikus nukulavastuskunstis –: “Aga kas ei tunne su ema salajas uhkust selle üle, et oled luuletaja?” Noormees vastas inglise keeles – mainin seda selleks, et anda selgem ettekujutus tema haritusest seal kauges Jaava linnakeses –: “Ta ei suuda hoomatagi, mida tähendab olla luuletaja.”

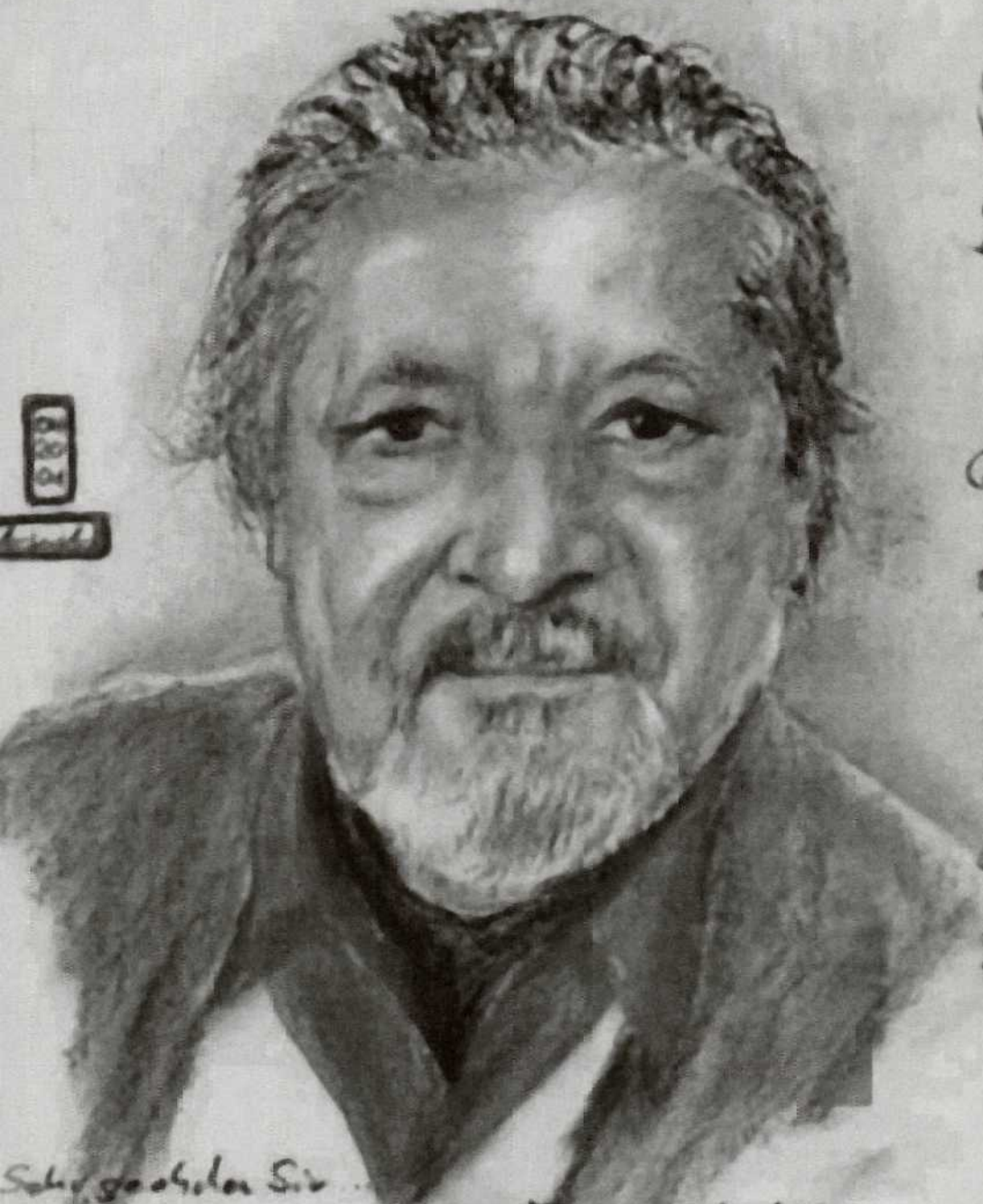
Ja luuletaja sõber ning mentor, kes oli kohalikus ülikoolis õppejõud, lisis sellele veelgi värvi. Sõber ütles: “Ainus võimalus tema emale arusaadavaks teha, mida ta taotleb, oleks öelda, et ta on klassikalise traditsiooni luuletaja. Ja see kõlaks ema

kõrvus absurdsest. Selline mõte oleks emale vastuvõetamatu, sest see on võimatu.” See oleks emale vastuvõetamatu ja võimatu sellepärast, et tema maa eeposed – mida ta peab otsekuu pühadeks tekstideks – on juba olemas, on juba valmis kirjutatud. Neist tuleb veel vaid õppida või nõu otsida.

Ema meelest on kogu luule juba kirja pandud. Kõnealune raamat on nii-öelda lõpetatud: see on osa selle kultuuri täiuslikkusest. Kui tema kahekümne kaheksa aastane, mitte enam nii väga noor poeg talle ütles, et loodab saada luuletajaks, siis oleks see sama hea, nagu küsiks armastav ema ühes teises kultuuris oma kirjanikust poja käest, mida too kavatseb järgmiseks kirjutada, ning saaks vastuseks: “Ma pean plaani Piiblile üks raamat lisada.” Või kui katsuda õnne veel ühe võrdlusega: see noor mees oleks nagu too tegelane Borgese jutust, kes oli seadnud endale ülesandeks uuesti kirjutada “Don Quijote”. Mitte lihtsalt see lugu ümber jutustada või Cervantese originaal ümber kirjutada, vaid erakordse vaimuselitus- ja taasloomisprotsessi kaudu, maha kirjutamata ja valskust tegemata, ainuüksi originaalse mõtlemise teel üritada kirja panna narratiiv, mis sõna-sõnalt kattuks Cervantese raamatuga.

Ma mõistsin selle noormehe olukorda seal Jaava keskosas. Lõpuks ei olnud teda ümbritsev keskkond minu enda Trinidadi keskkonna hinduistlikule tahule kuigi võõras. Me olime Indiast saabunud sisserändajate põllumajanduslik kogukond. Oma ambitsiooni saada kirjanikuks, esimese tutvuse kirjandusega ja kirjutamisse puutuvate ideedega sain ma oma isalt.

V. S. Naipaul



Sehr geehrter Sie ...
gestatten mir die Frage nach dem
IQ, den man haben muß, um diese Entscheidung
zu revolutionieren.

Tema sündis 1906. aastal inimeste lapselapsena, kes olid jõudnud Trinidadile imikueas. Ja mingil moel, hoolimata selle väikese põllumajandusliku koloonia ühiskonna kogu rusuvusest, oli teda tabanud soov saada kirjanikuks; ja ta oli suutnud teha endast ajakirjaniku, ehkki isegi ajakirjanduseks olid selles koloonias väga piiratud võimalused.

Me olime rituaalide ja pühade tekstide rahvas. Ka meil olid omad eeposed – õigupoolest needsamad eeposed, mis Jaavalgi; pidevalt kuulsime neid ette lauldavat ja deklameeritavat. Aga ei saa öelda, et me olnuksime kirjandusrahvas. Meie kirjandus, meie tekstid ei ajendanud meid oma maailma uurima: pigem olid need kultuurilised markerid, mis võimaldasid meil tajuda oma maailma terviklikuna ja sellest väljapoole jäävat maailma võõrana. Ma ei usu, et enne minu isa oleks kellelegi tema perekonnas tulnud pähe mõte algupärasest kirjanduslikust loomingust. See mõte tuli mu isale Trinidadil pähe ühes inglise keelega; kuidagimoodi, hoolimata selle paiga kogu koloniaalsest rusuvusest, tuli minu isale pähe mõte selle keelega seonduvast kõrge tsivilisatsioonist; ja ta oli saanud mõnevõrra aimu kirjanikuslikust vormidest. Tundeerksusest üksi ei piisa, et kirjanikuks saada. Selleks on vaja omandada ka vormid, mis sinu tundeerksust kannaksid või mahutaksid, ja kirjanduslikud vormid – olgu siis luule, draama või proosakirjanduse vallas – on kunstlikud ning lakkamatult muutuvad.

See on osa sellest, mis mulle väga õrnas eas edasi anti. Väga õrnas eas – keset poolemiljonilise elanikkonnaga Trinidadil vaesust ja lagedust seal kaugel – anti mulle

kaasa auahne taotlus kirjutada raamatuid ja eeskätt romaane, mida mu isa oli mulle tutvustanud kui kirjanduse kõige kõrgeimat vormi. Ent raamatuid ei looda lihtsalt vaimutööga. Raamatud on füüsilised esemed. Nende kirjutamiseks on vaja teatavat laadi tundeerksust; on vaja keelt ja teatavat keeleannet; ja on vaja vallata teatud kirjanduslikku vormi. Aga et sinu nimi jõuaks tolle füüsilise valmiseseme seljale, on vaja tohutut masinavärki, mis asub sinust väljaspool. On vaja kirjastajaid, toimetajaid, kujundajaid, trükkaleid, köitjaid; raamatukaupmehi, kriitikuid, ajalehti ja ajakirju ning televisiooni, kus kriitikud saaksid öelda, mida nad sinu raamatust arvavad; ja muidugi on vaja ostjaid ning lugejaid.

Asjade maist külge tahan rõhutada sellepärast, et nii lihtne on seda enesestmõistetavaks pidada; nii lihtne on mõelda kirjutamisest ainult selle tegevuse isikliku ning romantilise külje pealt. Kirjutamine on tõepoolest isiklik tegevus; kuid kord juba välja antud, hakkab raamat elama ja kõneleb koostööst, mis teatud liiki ühiskonnas valitseb. Sellele ühiskonnale on omane teatud kindel kaubandusliku organiseerituse määr. Tal on olemas ka teatud kindlad vajadused kultuuri või kunstilise kujutluse järele. Ta ei usu, et kogu luule oleks juba kirja pandud. Ta vajab uusi stiimuleid, uusi kirjutisi; ja tal on ka vahendid, mille abil uute pakutavate teoste üle otsustada.

Niisugust ühiskonda Trinidadil ei eksisteerinud. Seepärast, kui ma tahtsin saada kirjanikuks ja oma raamatutest ära elada, pidin ma sealt välja rändama seesugusesse ühiskonda, kus oleks võimalik

kirjanikuna ära elada. Minu jaoks tähendas see tol ajal Inglismaale minemist. Ma alustasin oma reisi perifeeriast, äärealalt sinna, kus minu meelest oli kese; ja ma lootsin, et mulle selles keskmes ruumi tehakse. Seda oli palju küsitud; õigupoolest küsisin ma keskmelt enam kui omaenda ühiskonnalt. Lõppeks olid keskmelju omad huvid, oma maailmavaade, omaenda nõudmised romaanidele. Ja on tänini. Minu teemad olid kauged: aga ometi tehti mulle 1950. aastate Inglismaal pisut ruumi. Ma võisin saada kirjanikuks ja selle kutse raames kasvada. See nõudis aega: ma jõudsin saada neljakümneaastaseks – ja olin avaldanud oma raamatuid Inglismaal viisteist aastat –, enne kui minu esimene raamat tõsiselt avaldati Ühendriikides.

Aga 1950. aastatel Inglismaal andsin ma endale alati aru, et kirjanikuameti pidajana ei ole mul minna kuhugi mujale. Ja kui ma pean seda universaalset tsivilisatsiooni kirjeldama, siis ütleksingi, et see on tsivilisatsioon, mis andis mulle nii ärgituse literaadikutseks kui ka kujutluse sellest ning ühtlasi vahendid selle ajenduse teostamiseks; see on tsivilisatsioon, mis võimaldas mul teha teoks reisi perifeeriast keskmesse: tsivilisatsioon, mis ei seo mind mitte ainult tänase publikuga siin, vaid ka selle praeguseks mitte enam nii väga noore mehega Jaaval, kellele – nagu mullegi – oli mõju avaldanud välismaailm, andes talle ambitsiooni kirjutada.

Inimese jaoks, kes kusagilt Jaava- või Trinidaditaolisest paigast alustades tahab kirjanikuks saada, on asjad tänapäeval lihtsamad: teemad, mis kunagi olid kauged, ei ole seda enam. Aga mina ei ole ku-

nagi suutnud pidada oma karjääri enesestmõistetavaks. Ma tean, et ikka veel on maailmas suuri piirkondi, kus ei valitse sellised kultuurilised ega majanduslikud tingimused, nagu ma pisut eespool kirjeldasin; ja seal ei oleks keegi minutaoline võinud saada kirjanikuks. Ma ei oleks võinud saada kirjanikuks islamimaailmas ega Hiinas; ega Jaapanis – jaapanlased annavad ruumi ainult sääraсте maade kirjanduskultuurile, kellega nad arvavad end võistlevat. Ma ei oleks võinud saada selliseks kirjanikuks, nagu ma olen, ei Ida-Euroopas ega Nõukogude Liidus ega mustas Aafrikas. Ma ei usu, et ma oleksin saanud oma ande kas või Indiassegi viia.

Nüüd te siis mõistate, kui tähtis oli minu jaoks nooruses teadmine, et ma võin teha selle reisi äärealalt keskmesse, Trinidadilt Londonisse. Minu auahne kavatsus saada kirjanikuks lähtus eeldusest, et see on võimalik. Nii pidasin ma tegelikult enesestmõistetavaks, et hoolimata oma päritolust ja Trinidaditaustast kuulub üks väga oluline osa minust ühte avaramasse tsivilisatsiooni. Ma arvan, et sama võiks öelda minu isa kohta, kuigi tema seisis meie hinduistliku ja indiaaliku mineviku rituaalsele pärandile lähemal.

Aga idee universaalsest tsivilisatsioonist kujunes mul alles üsna hiljuti – kõigest üksteist aastat tagasi, kui ma mitu kuud reisisin mitteamabia islamiriikides, püüdes mõista, mis on nad ajanud säherdusse raevu. See muslimite raev hakkas siis just silma paistma. 1979. aastal ei olnud “fundamentalism” sõna, mida ajalehed seoses islamimaailmaga oleksid kuigi tihti kasutanud; veel ei olnud nad selle mõiste ole-

museni jõudnud. Rohkem kõnelesid nad "islami taassünnist". Ja selles oli igale kõrvaltvaatajale tõepoolest midagi mõistatuslikku. 19. sajandil ja 20. sajandi esimesel poolel oli islamil pealtnäha olnud nii vähe, mida oma pooldajatele pakkuda, – mida sai tal olla siis pakkuda sajandi hilisematel aastatel nii mõõtmatusult haritumale, mõõtmatusult kiiremale maailmale?

Minu enda pere ja Trinidadi India-kogukonna jaoks ei läinud kohanemine koloniaalse Trinidadi ja selle kaudu 20. sajandiga kuigi lihtsalt. Instinktiivset ja ritualiseeritud elu elava Aasia rahvana saime valusalt teadlikuks oma ajaloost ja üksnes läbi häda õppisime elama mõttega oma poliitilisest abitusest. Ka mõned sotsiaalsed ümberkorraldused tulid vaevaliselt. Meie kultuuris näiteks olid abielud alati olnud vanemate korraldatud; võttis üksjagu aega ja palju rikutud elusid, enne kui me õppisime tegema teisiti. Kõik see toimus ühes selle individuaalse intellektuaalse arenguga, mida eespool kirjeldasin.

Ja kui ma alustasin oma reise islami-maailmas, siis arvasin, et hakkam reisima inimeste seas, kes sarnanevad mu enda kogukonna inimestega. Suur hulk indialasi on muslimid; 19. sajandil oli meie imperiaalne või koloniaalne ajalugu sarnane. Ma arvasin, et usutunnistus on juhuslik erinevus. Ma arvasin, et usk on usk, nagu inimesed ütlevad: et teatud kindlal ajaloohetkel elavad inimesed peavad olema kogenud ühtesid ja samu aje-sid.

Aga see polnud nii. Muslimid ütlesid, et nende jaoks on religioon fundamentaalne. Ja nii oligi: sellest tuli tohutu vahe.

Ma pean veel kord rõhutama, et reisisin mitteamaaria islamiriikides. Islam sai alguse araablaste usundina ja levis Araabia impeeriumi vormis. Iraanis, Pakistanis, Malaisias, Indoneesias – minu teele jäänud riikides – liikusin ma seega rahvaste seas, kes olid pööranud usku, mis algselt oli olnud neile võõras. Ma reisisin rahvaste seas, kellel oli tulnud kahekordselt kohaneda – kohaneda 19. ja 20. sajandi Euroopa impeeriumidega ja enne seda araablaste usuga. Võiks peaaegu öelda, et ma olin inimeste keskel, keda oli kaks korda koloniseeritud, iseendast kahekordselt eemaldatud.

Sest peagi tuli mul avastada, et ükski kolonisatsioon ei ole olnud nii põhjalik kui see, mis tuli koos araablaste usuga. Koloniseeritud või lüüasaanud rahvad võivad hakata iseennast umbusaldama. Neis muslimiriikides, millest ma praegu kõnelen, oli see umbusk omandanud lausa religioosse jõu. Araabia usutunnistus sisaldas veendumust, et kõik, mis oli enne usu vastuvõtmist, on väär, ekslik, ketserlik: ei nonde usklike südames ega mõttes olnud ruumi oma islamieelse mineviku jaoks. Nõnda oli ka ajalookäsitlus seal hoopis teistsugune kui see, mida kohtab mujal: puudus igasugune soov minna tagasi nii kaugele minevikku kui võimalik ja minevikust võimalikult palju teada saada.

Pärsial oli suurejooneline ajalugu: klassikalisel ajastul võistles ta Kreeka ja Roomaga. Aga 1979. aasta Iraanis poleks võinud seda arvata, sest iraanlaste jaoks algas kogu hiilgus ja tõde islami tulekuga. Pakistan on väga noor islamiriik. Kuid maa ise on väga vana. Pakistanis on iid-

sete Mohenjo Daro ja Harappa linnade varemed. Fantastilised varemed, mille avastamine sajandi algupoolel oli seadnud kogu selle mandriosa ajaloo uude valgusse. Mitte lihtsalt islamieelsed varemed, võib-olla koguni hinduismieelsed. Leiu-kohtade eest kandis hoolt Briti võimu päevist pärit arheoloogiavalitsus. Aga oli olemas ka vastupidine suhtumine, mis seostus eeskätt fundamentalismi kasvuga. Seda väljendas üks minu sealviibimise ajal ajalehes avaldatud kiri. Nende linnade varemetesse, ütles autor, tuleks üles riputada koraani tsitaadid, mis ütleksid, et niisugune on uskmatute saatus.

Usk likvideeris mineviku. Ja kui minevik oli niiviisi likvideeritud, siis ei kannatanud seeläbi mitte ainult ajalookäsitlus. Kannatada võisid saada ka inimeste käitumine ja hea käitumise ideaalid. Minu Pakistanis viibides avaldasid ajalehed artikleid, millega tähistati Sindhi vallutamise aastapäeva. Sindhi oli esimene osa India subkontinendist, mille araablased vallutasid. See toimus 8. sajandi alguses. Tol ajal oli Sindhi – tohutu suur maa-ala, mis hõlmas nii Afganistani kui ka Pakistani lõunaosa, – hinduistlik-budistlik kuningriik. Brahmanid ei saanud õigesti aru välismaailmast, budistid ei uskunud, et tohib võtta elu. Võiks öelda, et see oli kuningriik, mis lausa ootas vallutamist. Aga läks kaua aega, enne kui Sindhi vallutati: ta asus Araabia südamaast väga kaugel, teispool lõputuid kõrbeid. Kuus või seitse araablase sõjaretke nurjusid.

Kord kutsus kolmas kaliif ise, Prohveti kolmas järeltulija, ühe oma väejuhtidest enda juurde ja ütles: “Oo, Hakim, oled sa näinud Hindustani ja selle kohta kõik

teada saanud?” Hakim vastas: “Jah, oo õigeusklike valitseja.” “Kirjelda seda meile,” ütles kaliif. Ja Hakimi vastuses paiskus välja kogu ta nõrdimus ja kibestumus. “Tema veed on tumedad ja mudased,” ütles Hakim. “Tema puuvili on kibe ja mürgine. Tema maa on kivine ja muld soolane. Väike sõjavägi hävitatakse kiiresti, suur sõjavägi sureb kiiresti nälga.”

Sellest pidanuks kaliifile piisama. Ent lootes siiski saada ehk veidigi julgustust, küsis ta Hakimilt: “Aga kuidas on lood rahvaga? Kas nad on ustavad või murravad nad oma sõna?” Kindlasti oleks ustavat rahvast kergem alistada, kergem neilt nende raha kätte saada. Ent Hakim peaaegu sülgas oma vastuse suust: “Need inimesed on reetlikud ja petliku meelega,” ütles Hakim. Ja seepeale kohkus kaliif tõesti – Sindhi rahvas paistis olevat õige hirmus vaenlane – ja andis käsu, et lõpetataks katsed Sindhi vallutada.

Ent Sindhi oli liiga suur kiusatus. Araablased katsetasid ikka ja uuesti. Oma uuest usust tuge saanud araablase hoiakud, organiseeritus ja tarmukas hoog tegetsemisel organiseerimata ja hõlpsasti vallutatavas maailmas, mis koosnes ikka veel hõimudest, – see hoog meenutab märkimisväärselt hispaanlaste tarmukat hoogu Uues Maailmas kaheksasada aastat hiljem. Ja ega see olegi üllatav, sest olid ju ka hispaanlased ise olnud kunagi vallutatud araablase poolt ja elanud mõnisada aastat nende valitsuse all. Tegelikult langes Hispaania araablase kätte umbes samal ajal kui Sindhigi.

Sindhi lõplik vallutamine algatati Iraagist ja seda juhatas Kufa linnast Iraagi asevalitseja Hajjaj. See päevakajaline

kokkusattumus, kinnitan teile, on juhuslik. Araablaste eesmärgiks Sindhi vallutamisel – ja sellest vallutusest oli hakatud mõtlema peaaegu kohe pärast usu kindlustumist – oli alati olnud rohkem orjade ja röövsaagi hankimine kui usu levitamine. Ja kui Iraagi valitsejale Hajjaj’ile toodi Sindhi kuninga pea ja sinna juurde 60 000 Sindhi orja, lisaks veel ususeadustega ette nähtud kuninglik viiendik Sindhist toodud saagist, siis ta “puudutas laubaga maad ning lausus tänapalveid, Jumala ees kaks korda põlve painutades, ja ta kiitis Jumalat, öeldes: “Nüüd olen ma saanud endale kõik aarded, olgu avalikud või peidetud, ja palju muud vara ja valitussu võimu kogu maailma üle.””

Kufa linnas oli üks kuulus mošee. Hajjaj kutsus rahva sinna kokku ja ütles neile kantslist: “Head uudised ja hea õnn on saanud osaks Süüria ja Araabia rahvale, keda ma õnnitlen Sindhi vallutamise ja tohutu varanduse omandamise puhul... mille suur ja kõikvõimas Jumal neile lahkesti osaks on andnud.”

Mu tsitaadid on võetud 13. sajandi pärsia teksti “Chachnama” tõlkest. See on tähtsaim allikas, mis valgustab Sindhi vallutamist, üllatavalt modernne kirjatöö, hea, kiiresti arenev jutustus, täis kõitvaid detaile ja dialooge. See pajatab jubeda loo rüüstamisest ja tapatalgutest – pärast iga Sindhi linna langemist lubati araablaste sõjaväel päevade kaupa tappa, hinnati siis röövsaak ära, ning kui üks viiendik oli kaliifi jaoks kõrvale pandud, jagati ülejääk sõduritele. Ent pärsia autori jaoks on jutt, mis kirja pandud viissada aastat pärast vallutust, lihtsalt “mõnus lugu vallutusest”. Kirjutis kuulub araabia või islami

imperiaalkirjanduse žanri. Viissada aastat hiljem – ja kuigi mongolid on läbi murdmas – püsib usk endiselt: Sindhi kuningriigi hävitamist ei vaadata sugugi teistsuguse moraalse nurga alt.

Selline oli siis sündmus, mida minu Pakistanis viibimise ajal 1979. aastal ajaleheartiklitega mälestati. Üks sõjaväelane oli kirjutanud artikli edukast Araabia väejuhist. Oma sõjaväelaslikul kombel üritas autor olla õiglane mõlema poole vägede vastu. Artiklile sai osaks Riikliku Ajaloo- ja Kultuuriuuringute Komisjoni esimehe noomitus.

Esimees ütles nõnda: “Visandades kangelase kuju, on vaja kasutada ka asjakohast kõnepruuki. Artiklis terendavad väljendid nagu “sissetungija” ja “kaitsjad”, räägitakse “india sõjaväest”, mis võitles küll vapralt, kuid ei suutnud küllalt kiiresti “taanduvale vaenlasele kallale tormata”. Lisaks rikuvad artiklit veel erapoolikud väljendid, nagu: “Oleks radža Dahar kangelaslikult kaitsnud Induse jõge ja takistanud Qasimil selle ületamist, võinuks subkontinendi ajalugu olla hoopis teistsugune”. “Siin ei ole enam arusaadav” – nii kirjutab Ajaloo- ja Kultuuriuuringute Komisjoni esimees – “kas autor kiidab heaks oma kangelase lüüasaamise või kurdab tema vastase lüüasaamise pärast.” 1200 aastat võib olla möödunud, kuid püha sõda peetakse edasi. Kangelane on araablasest sissetungija, usu tooja. Vastane, kelle lüüasaamist tuleb ülistada – ja seda lugesin ma Sindhis –, on inimene Sindhist.

Olla usklik tähendas olla ainutõe valdaja; ja selle tõe valdamine pööras palju asju pea peale. Usu tuleku eelset aega tuli

hinnata ühtviisi; mis sellest väljapoole jäi, sai teistsuguse hinnangu. Usk muutis teiseks väärtused, hea käitumise ideaali, inimese tehtavad otsustused.

Nii hakkasin aduma, mida Pakistani inimesed silmas pidasid, kui nad mulle ütlesid, et islam on terve eluviis, mis mõjutab kõike; ent ma hakkasin aduma ka seda, et – kuigi meil öeldavasti on ühine ajalugu sel subkontinendil – tegelikult olin ma rännanud võõraste juurde. Mul hakkas vormuma kujutlus universaalsest tsivilisatsioonist – tsivilisatsioonist, mille osana ma Trinidadil olin üles kasvanud ja milles elanud, ilma et sellest päriselt arugi oleksin saanud.

Alustanud sellelt hinduistlikult, vaistliku ja ritualiseeritud elu taustalt ning kasvanud üles koloniaalse Trinidadil vähetootavates oludes, olin ma – protsessi kaudu, mida eespool üritasin kirjeldada, – läbinud palju teadmiste omandamise ja enese tundma õppimise etappe. Mul oli parem ettekujutus India ajaloost ja India kunstist kui mu vanavanematel. Neil olid rituaalid, eeposed, müüdid, mille valguses oli kujunenud nende identiteet; sellest valgussõõrist väljapoole jäi pimedus, millest nad ei oleks suutnud läbi tungida. Minul rituaale ega müüte polnud, mina nägin neid distantsilt. Aga vastutasuks olid mulle antud mõte uurimistööst ja teadmiste hankimise vahendid. Minu jaoks oli identiteet palju keerulisem asi. Minu kokkupanemiseks oli kulunud palju koostisosi. Aga minu jaoks ei olnud see probleem. Minu käsutuses olid tohutud akadeemiliste teadmiste varamud, sest mul oli neile juurdepääs. Ma võisin oma peas korraga kanda nelja või viit või kuut eri

kultuuridest pärinevat ideed. Ma tundsin oma päritolu ja oma esivanemate kultuuri, mul oli teadmisi India ajaloost ja tema poliitilisest olukorrast; ma tundsin oma sünnikohta ja selle ajalugu; mul oli oma arusaamine Uuest Maailmast. Ma tundsin kirjandusvorme, mis mulle huvi pakusid, ja ma teadsin, et pean reisima keskmesse, et tegelda elualaga, mille olin endale valinud.

Nüüd, mitteamblaastest muslimite seas liikudes, leidsin end rahva keskel, kellelt usk oli röövinud kogu selle avardava intellektuaalse elu, kogu mitmekesise vaimu- ja meelteelu, kogu selle laialdase kultuurilise ja ajaloolise maailmatundmise, millega mina teisel pool maakera olin kokku kasvanud. Ma viibisin inimeste seas, kelle identiteet enam-vähem piirdus nende usuga. Ma viibisin inimeste seas, kes soovisid olla puhtad.

Malaisias püüdsid nad meeleehtlikult vabastada end oma minevikust, meeleehtlikult puhastada oma rahvast animistlikest ja hõimutavatest, kogu sellest minevikuga koormatud alateadlikust elust, mis seob inimesi maapinnaga, millel nad kõnnivad; kõigist neist rikkalikest rahvatreaditsioonidest, mida ärganud rahvad mujal kultiveerivad ja millest ammutavad poeesiat. Innukamad noist malai muslimitest ei soovinudki olla muud kui üksnes nende araabia importusk; mulle jäi mulje, et ideaalina oleksid nad tahtnud oma vaimu ja hinge täiesti tühjaks teha, kõigest puhastada, nii et nad ei saakski olla midagi muud kui nende usk. Milline pingutus, milline ise endale peale surutud türannia. Ükski kolonisatsioon poleks saanud olla täielikum kui see usu läbi

toimunud kolonisatsioon.

Niikaua kui usk püsis ja paistis olevat ohustamata, püsis ehk koos ka nende maailm. Ent kui silmapiirile ilmus too vägev ja kõikehõlmav tsivilisatsioon väljastpoolt, ei teadnud inimesed enam, mida teha. Nad said teha vaid seda, milleks olid võimelised: muutuda oma usus veelgi innukamaks, veel enam ennast haavata, veel varmamalt pöörduda ära kõigest, mida nad tajusid end mitte suutvat omandada.

Malaisia ja Indoneesia taolistes paikades näib islami fundamentalism olevat uus nähtus. Kuid Euroopa on viibinud Idas juba pikka aega ja peaaegu kogu selle aja jooksul on seal tunda olnud muslimite ärevust. Sada aastat tagasi tabas selle ärevuse, selle kahe vastandliku maailma – Euroopa väljapoole suunatud ja usu endassesulgunud maailma – kohtumise ära kirjanik Joseph Conrad, kes tänu oma poola päritolust tingitud distantsile ja soovides rändurina täpselt edasi anda kõike, mida näeb, suutis imperialismi kõrgajal kirjutada Idast ja põlisrahvastest palju sügavamalt, kui eeldas selle aja imperialistlik ja pinnapealne mood.

Conradi jaoks oli maailm, kus ta rändas, uus: ta silmitses seda tähelepanelikult. Tahaksin ette lugeda ühe tsitaadi Conradi teisest raamatust, mis ilmus peaaegu sada aastat tagasi, 1896. aastal, ja kus ta on tabanud midagi tolleaegsest muslimite hüsteeriast – hüsteeriast, mis sada aastat hiljem, põlisrahvaste harituse ja jõukuse kasvades ning impeeriumide taandudes on muutunud fundamentalismiks, nagu meie seda tunneme.

“Troopikajõe kaldal, vaikiva ja määra-

tu metsa veerel seisis poolalasti, beetlit näriv pessimist: vihane võimetu tühjade kätega mees, huultelt vallandumas kibe nõrdimuskarje, mis valla pääsesed kajanuks läbi metsa puutumatu üksilduse sama ehedalt, sama võimsalt, sama sügavalt kui mis tahes filosoofiline karjatus, mis iial on vallandunud mõne kiiktooli sügavustest ja pääsenud häirima korstnate ning katuste eba puhtaid rägastikke.”

Filosoofiline hüsteeria – need on sõnad, mis ma tahtsin teile edasi anda, ja ma arvan, et need kehtivad tänini. Need sõnad toovad mu tagasi küsimuste ja teemade loetelu juurde, mille instituudi vanemteadur Myron Magnet mulle eelmisel suvel Inglismaal olles saatis. Miks, küsis ta, on teatud ühiskonnad või inimrühmad valmis nautima progressi vilju, kuid samas rõhukalt põlastavad progressi edendavaid tingimusi? Millise tõekspidamise süsteemi nad sellele vastu seavad? Ja siis konkreetsemalt: miks on islamis põlistunud vastuseis Lääne väärtustele? Vastus on minu meelest just selles filosoofilises hüsteerias. See ei ole nähtus, mida oleks lihtne määratleda või mõista, ja muslimite eestkõnelejatest ei ole seejuures eriti abi. Nemad vastavad klišeedega, aga võib-olla teevad nad nii lihtsalt sellepärast, et muul viisil ei oska nad oma tundeid väljendada. Ja mõned neist on allutanud kõik muu oma poliitilisele üritusele ja teised on tegelikult rohkem usukuulutajad kui õpetlased.

Ent aastaid tagasi, veel šahhi valitsusajal, ilmus Ühendriikides ühe noore iraani naise kirjutatud lühike romaan, mis omal vaoshoitud ja apoliitilisel moel andis aimu hüsteeriast, mis oli tulekul. Romaani peal-

kiri oli "Võõramaalane" (*Foreigner*), autoriks Nahid Rachlin. Võib-olla on paremgi, et see romaan ilmus šahhi valitsusajal ning pidi poliitikat vältima: ei saa välistada, et poliitilisse protesti suubudes oleks raamatu peen tundetoon võinud muutuda triviaalseks ja tavaliseks.

Raamatu keskne tegelane on noor iraanine naine, kes teeb Bostonis bioloogia-alast uurimistööd. Ta on abielus ameeriklasega ning pealtnäha on temaga kõik korras, ta paistab olevat hästi kohanenud. Ent puhkuse ajal Teherani tagasi sõitnud, kaotab ta tasakaalu. Tal tekib mingeid bürokraatlikke probleeme. Ta ei saa väljasõiduvii-
sata; ta muutub nõutuks. Teda hakkavad häirima mälestused Iraanis veedetud ängistavast lapsepõlvest keset pead-jalad segamini elavaid inimesi ja kiimalisi seksuaalseid vihjeid; hakkab häirima see, mis talle meenub oma tolleaegsest pereelust; hakkab häirima see liigsuureks kasvanud ja kõriloikajatest kubisev linn täis "läänelikke" ehitisi. Ja see sõnavalik, öelda "suure" asemel "läänelik", on huvitav: näib, nagu oleks Teherani endasse koondunud kogu välismaailma võõrikus.

Nõnda segadusse sattunud, hakkab noor naine mõtisklema Ühendriikides elatud aja üle. See polnud selguseaeg, nagu kunagi võis paista. Nüüd mõistab ta, et see on olnud tühjuseaeg. Enam ei suuda ta taibata, miks on ta elanud seda ameerikalikku elu. Hoolimata oma näilikust edust ei ole ta ei seksuaalselt ega sotsiaalselt kunagi olnud olukorra peremees; ka ei mõista ta, miks on tegelnud selle uurimistööga, millega tegeles. See kõik on esitatud väga peenekoeliselt ja mõjuvalt: on näha, et see noor naine ei olnud val-

mis astuma ühest tsivilisatsioonist teise – lahkuma Iraani endassesuletud maailmast, kus usk on kogu elu, täidab kõike ega jäta ainsatki vaba nurgakest ei inimese vaimu, hinge ega tahtesse, ja sisenema sellesse teise maailma, kus tuleb olla isiksus ja kanda vastutust, kus inimesed järgivad oma kutsumust, kus neid innustavad auahnus ja saavutused ning kus nad usuvad täiustumisvõimesse. Kui me kord sellest aru või aimu saame, siis mõistame koos romaani kangelannaga, milline piin oli tema jaoks olnud see masinlik, matkiv elu Bostonis.

Nüüd jääb ta oma masenduses haigeks. Ta läheb haiglasse. Sealne arst saab ta õnnetusest aru. Temagi oli mõnda aega elanud Ühendriikides; tagasi tulles, ütleb ta, külastas ta kuu aega mošeesid ja pühapaiku, et oma meelt lohutada. Arst ütleb noorele naisele, et valu teeb talle vana maohaavand. "Teie haigus," ütleb ta oma melanhoolsel võrgutaval moel, "on Lääne haigus." Ja lõpuks jõuab teadustööga tegelnud bioloog otsusele. Ta loobub oma intellektuaalsest ja tähenduseta tööga täidetud sunnielust Bostonis; ta pöörab selja Ameerika tühjusele; ta jääb Iraani ning hakkab loori kandma. Ta teeb niisamuti, nagu arstki oli teinud: hakkab külastama pühapaiku ja mošeesid. Sellele otsusele jõudnud, tunneb ta end õnnelikumana kui kunagi varem.

Mis rahulduspakkuv loobumine. Kuid intellektuaalselt on see mõrane: see eeldab, et seal väljas masendavas maailmas pingutavad inimesed üha edasi, valmistades medikamente ning meditsiinilist aparatuuri selleks, et Iraani arsti haigla saaks töötada.

Oma 1979. aasta islamireisi käigus märkas inimeste hoiakutes ikka ja jälle samalaadseid ebateadlikke vastuolusid. Eriti selgelt meenub mulle üks Teherani ajalehetoimetaja. Tema leht oli seisnud otse revolutsiooni keerises. 1979. aasta keskpaiku oli see usinasti tegevuses, oma hiilgejärgus. Kui ma seitse kuud hiljem tagasi Teherani jõudsin, oli toimetusest elu kadunud: kunagi nii kihav peasaal oli tühi, kõik töötajad peale kahe olid kadunud. Vahepeal oli vallutatud Ameerika saatkond; järgnenud oli finantskriis; paljud välismaa firmad olid suletud; reklaamivoog oli kokku kuivanud; toimetaja ei osanud õieti ettegi kujutada, mis edasi saab; ajalehe iga number tõi kahjumit; võiks öelda, et kriisi lõppu oodates oli toimetajast saanud samasugune pantvang nagu diplomaadidki. Peale selle, nagu ma nüüd teada sain, oli tal kaks ülikoolieas poega. Üks neist õppis Ameerika Ühendriikides; teine oli parajasti viisat taotlenud, kui toimus pantvangikriis. See oli mulle uudiseks – et Ameerika Ühendriigid võisid olla nii tähtsad ühe islamirevolutsiooni eestvõitleja poegade jaoks. Ma ütlesin toimetajale, et see on üllatav. Ta vastas, pidades eeskätt silmas viisat ootavat poega: “See on tema tulevik.”

Ühelt poolt emotsionaalne rahuldus, teisalt mure tuleviku pärast. See toimetaja oli niisama lõhestatud nagu peaaegu kõik teisedki. Üks Joseph Conradi kõige varasemaid Ida-India lugusid, kirjutatud 1890. aastatel, räägib kohalikust radžast või väepealikust, verejanulisest muslimist (kuigi seda viimast otsesõnu kordagi ei öelda), kes kriisiolukorras, jäänud ilma oma võluvõimetega nõuandjast, ujub öösel

ühele sadamas seisvale Inglise kaubalaevale, et nõutada madruste, maailma teisest otsast tulnud suurvõimu esindajate käest endale mõni amulett, maagiline võlus. Madrused on nõutud, kuid siis annab üks neist radžale Briti mündi, kuninganna Victoria juubeli puhul välja antud kuuepennise, ja radža jääb väga rahule. Conrad ei pööranud seda lugu naljaks, vaid kätkes sellesse rohkelt filosoofilisi tähendusi mõlema osapoole jaoks, ja nüüd hakkab ma mõistma, et tema nägusus oli õige.

Selle loo kirjutamise ajast möödunud saja aasta jooksul on maailm läinud rikkamaks, võim paisunud vägevamaks ning haridus levinud laiemalt; ka häiritus sellest, too filosoofiline karje, on võimendunud. Nii revolutsioonilise lehetoimetaja vaimne lõhestatus kui ka raamatutegelasest bioloogi loobumine kannavad endas austusavaldust – teadvustamatut, kuid seda sügavamalt – universaalsele tsivilisatsioonile. Sellelt ei saa nõutada endale ainult lihtsaid võluseid, sellega käivad kaasas ka muud, keerulisemad asjad: auahnus, ettevõtlikkus, individuaalsus.

Selle universaalse tsivilisatsiooni kujunemine on kestnud juba pikka aega. Sugugi mitte alati ei ole see olnud universaalne; sugugi mitte alati ei ole see olnud nii atraktiivne nagu praegu. Vähemalt kolmeks sajandiks andis Euroopa ekspansioon sellele rassilise varjundi ja see teeb ikka veel valu. Mina kasvasin Trinidadil üles just sedalaadi rassieelarvamustest lähtuva mõtteviisi lõpuaegadel. Ja võib-olla on see lasknud mul paremini hinnata sõja järel toimunud tohutuid muutusi, selle tsivilisatsiooni erakordset pingutust,

et mahutada endasse kogu ülejäänud maailm ja kõik selle maailma mõttevoolud.

Ma tulen nüüd tagasi kõige esimeste küsimuste juurde, mis Myron Magnet mulle esitas. Kas me oleme ainult nii tugevad, kui tugevad on meie uskumused? Kas sellest on küll, et mingit maailmavaadet, eetilist seisukohta lihtsalt kirglikult pooldada? Muidugi on need küsimused, näilikut pessimismist hoolimata, tuumakad: neis endis on varjul nende vastused. Aga samas on nad ka ehedalt kaheteralised. Neid võib mõista ka kui sirutumist kauge ja mõnikord vaenuliku kinnistunud usu süsteemi poole; neid võib käsitada kui meie tsivilisatsiooni universaalsuse üht tahku nüüdisajal. Filosoofiline ujedus saab kokku filosoofilise hüsteeriaga; ja uje filosoof valitseb lõpuks olukorda paremini.

Et mina olen selle tsivilisatsiooni sees sooritanud rännaku perifeeriast keskmesse, siis olen võib-olla näinud või tajunud mõningaid asju aredamalt kui inimesed, kellele need on olnud igapäevased. Üks noist asjust oli lapsena – valu ja julmuse pärast muret tundva lapsena – avastatud kristlik ettekirjutus: “Tee teistele nii, nagu sa tahaksid, et sulle endale tehtaks.” Hinduismis, mille varal ma üles kasvasin, säärast inimlikku lohutust ei leidunud; ja kuigi ma ei ole kunagi olnud usklik religiooses mõttes, oli ja on see lihtne mõte

minu silmis hiilgav, täiuslik teejuht inimliku käitumise juurde.

Hiljem tuli äratundmine – mida ma vist küll olen tajunud suurema osa oma elust, kuid millest filosoofiliselt olen hakanud aru saama alles tänase esinemise ettevalmistamise käigus – äratundmine õnneotsingu-idee ilust. Tuttavad sõnad, mida on lihtne enesestmõistetavana võtta, lihtne valesti tõlgendada. See õnneotsingu-idee on meie tsivilisatsiooni veetluse tuum nii paljude jaoks, kes elavad sellest väljaspool või selle äärealadel. Minu meelest on imeväärne mõelda, kui suurel määral on see idee pärast kaht sajandit – ja pärast selle sajandi esimese poole kohutavaid sündmusi – mingil moel hakanud vilja kandma. See on paindlik idee: see sobib igale inimesele. See eeldab teatavat tüüpi ühiskonda, teatavat laadi ärganud vaimu. Ma ei kujuta ette, et sellest ideest suutnuksid aru saada minu isa vanemad. Sellesse mahub nii palju: indiviidi, vastutuse, valiku, intellektuaalse elu idee, kutsumuse ja täiustumisvõime ja saavutuslikkuse idee. See on väga inimlik idee. Seda ei saa tardunud süsteemiks taandada. See ei saa sünnitada fanatismi. Aga inimesed teavad, et see on olemas, ja just sellepärast kaovad lõpuks teised, jäigemad süsteemid.

Inglise keelest tõlkinud Triinu Pakk

1932. aastal Trinidadil india emigrantide peres sündinud V. S. Naipaul pälvis 2001. aastal Nobeli kirjandusauhinna. Temalt on eesti keeles ilmunud romaanid "Sissid" (LR 1983) ning "Härra Stone ja rüütlite kaaslane" (LR 1994). Käesoleva ettekande lühikokkuvõte, mis ilmus algsest The New York Times'is (5. nov. 1990), on tõlgitult avaldatud ka Loomingus (11, 2001).

VAATENURK

MARDI VALGEMÄE

Kui peeglis tuhmi kujutist

VAINO VAHING. MÄNGUD JA KÕNELUSED. Eesti Keele Sihtasutus, Tallinn, 2002. 534 lk. Hind 235 kr.

Väänates pisut apostel Pauluse kuulsa kujundi tähendust kaks tuhat aastat tagasi saadetud kirjas korintlastele, tabame ehk Vaino Vahingu loomingu süvastruktuuri. Sellega ei ole tahetud öelda, et "Mängude ja kõneluste" raamatusse kogutud näendid oleksid usulised, kuigi nii mõnigi neist osutub kannatusmänguks selle sõna kesk-aegses mõistes. Siin on kõne all ilmaliku dramaturgia kunstiväärtuslikkus, mille vaagimisega on oldud hädas kreeklastest saadik. Hoolimata Aristotelese poolt paika pandud *mimesis*'e põhimõttest ei mahu tegeliku elu varjundirikkus kuidagi kirjanuse peegelpildile. Realismile rajatud teatritekst vaid markeerib ning lihtsustab tõelisust. Järel- ja pesuehtsad modernistid aga ei seira elu mitte "palgest palgesse", vaid näevad reaalsust "kui peeglis tuhmi kujutist" (1 Kr 13:12).

Vahingu näidendite tegelased kasutavad korduvalt hägusust märgistavaid väljendeid. "Potteri lõpus" võtab Naine omaks, et tal oleks nagu Julia vastu "midagi hästi udust" (lk 17). Evald Hermakülaga kahasse kirjutet "Esimehes" iseloomustab Kristjan nime tegelase kõnet sõnadega "ähmased

muljed" (lk 388). Sama tüki hilisem tegevus võiks olla lavastatud nii, selgitab autor remargis, "nagu näeks seda pörutada saanud" osaline (lk 395). Monodraamas "Mees, kes ei mahu kivile" nendib Oks/Näitleja: "Filosoofiline elu on ju tühine, kui me teda hallutsinatsioonidega ei sisusta" (lk 155). "Testamendis" ütleb Meest "mängiv" Doktor, et Naise "lugu, mis algul oli ähmane", on "aasta-aastalt selgepiiriliseks muutunud" (lk 266). Ei saa just väita, et aastad oleksid vähendanud ebamäärasusi Vahingu varasemates tekstides, ütleme näiteks "Suvekoolis", mille konflikti Aadu Säärts kord nimetas "hingeliselt küürakaks tõevõitluseks" (*Sirp ja Vasar*, 02.03.1973). Näidend on ju jäänud samaks. Muutunud on aga meie arusaamad. Seepärast võtkem tuhmi peegelkujutist, mis märgistab Uues Testamendis kristlaste lühinägelikkust, Vahingu lavaloomingut vormiva antirealistliku teatrailsuse võrdkujuna.

Raamatusse kogutud "kõnelustes" leiab Vahing, et suuri dramaturge "kammitseb ja kannustab" ambivalentsus, mille ta kuulutab ka oma "eluhoiaku ja kirjanikurolli normiks" (lk 504). Kaksipidisus esineb igas siin trükitud "mängus" (nagu autor neid lavateoseid nimetab) – alates üpris staatilise lühidraama "Võlgu elu" Tartu akadeemikute vaidlusest raha üle ja Prudencio de Pereda romaani "Fiesta" dramatiseringust kuni Hilda ja Jaani nägemusteni "Pulmades" ning unenäostseenideni "Esimehes". Eriti õnnestunuks tuleb selles kontekstis pi-

dada "Potteri lõppu" ja "Suvekooli".

Jõulise mänglevusega pipardet "Potteri lõpu" peamises tegevusliinis esineb piisavalt hamletlikku ambivalentlust. Tajume seda, kui küsime, miks Mees, elukutselt advokaat, ei kaitse kohtus Potterit? Põhjusteks võiks olla, et advokaadi Naine on Potteriga amelenud. Mees välistab aga armukadeduse. "Mitte suudlemise pärast," ütleb ta, "ma pigem tunnen, et ma ei tohi sellist inimest nagu Potter kaitsta" (lk 49). Ärialal tegutseval Potteril on "suur puudujääk... hirmus summa" (lk 25). Ilmselt on ta kuritarvitanud võõrast raha. Sügavamaks põhjuseks võiks seega olla ausa advokaadi põhimõtteline otsus mitte kaitsta ebaausat tuttavat. Ent kui Mees ütleb enigmaatiliselt: "Kurat, kui kaugel sa, Potter, siiski minust ees oled" (lk 33), siis haihtub Juliat peksnud advokaadi aususe aura. Uue perspektiivi avab vaatuste vahele paigutatud ballaad. See kõneleb muistsest viljakusriitusest, mille ohvriks valitakse tõbine inimene, kes meenutab advokaadi viljatut ja "lootusetult haiget" (lk 37) Naist. Ka Potter oma "suure puudujäägiga" on majanduslikult "haige". Arvestades niisugusel viisil kilbile tõstetud algelise usundiloo etnograafilist konteksti, võime oletada, et olles ohverdanud Potteri, loodab Mees – alateadlikult ja sürrealistlikult – kunagi tulevikus uue naisega lapsi saada. Ehk nagu kirjutas kord Ilmar Laaban: "Ankruketi lõpp on laulu algus."

Kriitika on samastanud Potteri tegelaskuju Samuel Beckett'i pisijumala Godor'ga (*Postimees*, 15.05.2002). Ent see pole ainuke Vahingu absurdistlik lavateos. "Suvekooli" tagamail ristlevad Slawomir Mrožeki vanemaid korrale kutsuv ning tangot tant-

siv Artur ja Max Frischi tulesüütajad pitsimehed. *Pärnu Kommunistis* (14.10.1972) ilmunud vestluses on Vahing öelnud "Suvekooli" kohta järgmist: "Lähtusin oma näidendit luues soovist kirjutada tõest. Seda tehes aga pidin tahes-tahtmatult rääkima valesst." Suurim vale hõlmab siin isakodus toime pandud, Tädi Elviira vastu suunatud vägivalda varjamist, millel võis tüki kirjutamise ajal olla dissidentlik tähendus. Elviira on ju läbinisti allegooriline tegelane, kuigi Poeg väidab, et ta pole "mingi ajastu sümbol" (lk 104). Tänapäeval tajume ent sügavamaid ülemtoone, eriti kui Poeg kõneleb kaasaegse "heaolu" lakkamisest seoses eksistentsialistliku mõttetusega: "...vaja on ühtainsat kristalli, et kogu tühjus selle ümber kiiresti kasvaks, et siis mürinaga kokku variseda" (lk 105).

Eksistentsialistide suurele ehk Kosmilisele Tühjusele viitavad "Suvekoolis" veel kaks omapärast kujundit. Esimesena kohatame Poja maasse kaevatud auku, mis näeb välja "nagu suur narmasservadega haav keset küla" (lk 111). Kuigi mõeldud tiigina, märgistab see tema hauda. Teise, visuaalse kujundi moondumine Vahingu varasemast lühiproosast näidendisse pakub hea võimaluse jälgida realistliku autori arengut modernistiks. Jutus "Etüüd" (ilmus 1968. aastal) topib toores minategelane naisele sammalt suhu. Autor näib sellega vihjavat vägivaldsele seksuaalsele toimingule. Neli aastat hiljem lavastet "Suvekoolis" kobab Poeg algul sõrmega Elviira suus. Siis avab ta tädi suu ning näitab sinna "ebaharilikult suure" taskulambiga tuld (lk 90). Kuigi ta näib olevat huvitet vaid tädi vilutusest hambast, võime võtta tema kentsakat tegevust sümboolselt kui meelet-

likku katset valgustada tühjust, ning trotsides kosmoses pesitsevat kaost, avastada elumõte. Vastandina "Etüüdis" kirjeldet toimingule osutub "Suvekooli" kujund universaalseks ja filosoofiliseks. Vahingu lavapeegel võib näida tuhmina, ent sealt vaatab meile vastu absurdses universumis heitlev inimene.

MÄRT VÄLJATAGA **Kalevi riigis**

KALEV KESKÜLA. PLATONI RIIGIS. Tuum, Tallinn, 2002. 94 lk. Hind 85 kr;
KALEV KESKÜLA. KÜLMA KODUMAA: 40 esseed Vabariigi ihust ja hingest 1994–2002. Eesti Ekspressi Kirjastus, Tallinn, 2002. 192 lk. Hind 139 kr.

Kalev Kesküla trükidebüüt toimus seitsmeteistaastaselt, 1977. aastal *Loomingu Raamatukogu* vihikus "Viis tüdrukut ja kaheksa poissi". Seal ilmunud luuletus "Südamevalu" lõpeb sõnadega: "Sa oled ainult inimene. Seepärast ära kalkuleeri liiast, / sest keegi ei tea, kuhu homme võib viia. / Ja keegi ei ela nii kaua, et elada homsele päevale. / Kas jõuad või ei jõua päralt? / Seepärast torma eredaima tähe säralt! / Sest homme oled juba vana, / mana siis või ära mana."

Iidne ja auväärne mõte – püüa päeva! – on esitatud küll pisut lonkavas värsis, kuid süra ja sirgjoonelise didaktilisusega. Niisugune epikuurlik-hedonistlik hoiak ei ole Keskülat maha jätnud ka hilisemal ajal, kui tema luuletuste väljendusviis, luuletaja

enese hääl mattus tasapisi paksude iroonia- ja eneseirooniakihtide alla. Kypse Kesküla stiil kujunes üldjoontes välja juba 80. aastate lõpuks. Tollases ajavaimus hakkas see kenasti kokku kõlama uudsete ja põnevate ideedega postmodernistlikust olukorrast, liberaalsest ironismist, tsitaadilisusest ja subjekti lagunemisest. Mäletan, et Kesküla kolmandat luulekogu "Eneseirooniline armastaja" (1991) arvustades avastasin rõõmsa üllatusega, kui hästi, peaaegu täht-tähelt andis sellele sobitada Richard Rorty programmilisi mõttekäike privaatselt irooniast ja avalikust liberaalsusest.

Alates 80ndate lõpust püüavad Kesküla luuletused tabada õhustikus ringlevaid püsimatuid klišeesisid, käibetõdesid, märksõnu, lööklauseid ning haakida neid iidsemate ja püsivate arhetüüpide külge. Tulemuseks on irooniline kommentaar "olukorrale Vabariigis", mis ühelt poolt tõstab meie argipäevariiki kõrgemale ning teiselt poolt tirib arhetüüpide riiki madalamale. Luuletused töötlevad sekundaarset sõnatoorainet, muutes mõnikord sopagi alkeemiliselt kullaks. Luuletaja põrgatab kokku ja kombineerib mitmesugustest stiiliregistritest pärinevaid fraase, erinevaid hääli, kuid tema enda hääl on teadlikult maha keeratud. Poliitika-, äri-, ajakirjandus- ja meelelahutusmaailma loosungite ning mütoloogiast, piiblist, kultuuriloost ja rahvusideoloogiast võetud viidete vastandamine võib õnnestumishetkedel pilduda epifaanilisi sädemeid. Kuid see meetod võib kujuneda ka masinlikuks rutiiniks, mille tulemuseks on lihtsalt tasalülitav müra.

Nende "postmodernistlike" probleemide üle mõtiskles läbinägelikult juba Mihhail Bahtin. "Märkmetes 1970.–1971. aas-

tast” arutleb ta selle üle, et tänapäeva maailmas on absoluutsest tõest lähtumine võimatu ning iseenda nimel kõnelemise asemel tuleb rahulduda tsiteerimisega. Iroonia on saanud meie tarkuseks ning tõdede kuulutamise tähendaks oma horisontide piiramist, teadlikku valikut lihtsameelsuse kasuks. Bahtini laused, mis on küll öeldud romaanialase arutluse kontekstis, kehtivad ka moodsa luule puhul: “Ma elan võõraste sõnade maailmas. Ja kogu minu elu on orienteerumine selles maailmas, võõraste sõnadele reageerimine (...) Autori püüded leida oma sõna seisnevad peamiselt žanri ja stiili otsinguis, autoripositsiooni otsinguis. See on kaasaegse kirjanduse teravaim probleem, mis on viinud paljud romaanižanrist loobumiseni, ning selle asendamiseni dokumentide montaažiga, asjade kirjeldusega, letrismini ja teatud määral absurdikirjanduseneni. Kõiki neid võib teatud mõttes määratleda kui vaikimise erinevaid vorme.”

Kesküla viimase kogu viimases tsükklis “Kui tuleb näitleja” võib aga märgata dialektilist tagasipöördumist esikkogust “Läbi linnaöö” (1986) tuttava isiklikuma Kesküla ja tema vahetute kogemuste poole. Mõnikord kõneleb luuletaja peaaegu omaenese häälel – voolavalt, ilma irooniliste katkestusteta. Need on valusad ja hingeminevad tekstid, nagu “Perekonnaportree interjööris”, “Ei jaksa mälestust ära kanda”, “Kuhu see kõik on jäänud” ja eriti “Kui tuleb näitleja”. Viimases võrdleb luuletaja end näitlejaga, kellel on raskusi selgeksõpitud võõraste sõnade ja omaenda kõne eristamisega, vahetegemisega avalike rollide ja iseenda vahel. Kesküla vahepealsete kogude pulveriseeritud luuletajasubjekt on ennast niisüis taas kokku kogumas. Samuti vilksatab

muutlike fraaside ja varikujude tagant vahetevahel muutumatu ja kulumatu vaimu- ja armastusemaailm, mis on immuunne meie kehalise mandumise vastu.

Kesküla ajakirjanduslikud esseed on loomult väga sarnased ta luulega. See on tegelikult üllatav, sest igati, kes on lehtedele kaastööd teinud, teab, kui võrd lootusetu võte on sel puhul iroonia – valesti mõistmine on peaaegu alati garanteeritud. Elukutseline ajakirjanik ei tohi tunnistada oma teadmatust ega jätta arvamusi ja hinnanguid õhku rippuma, tal peab igas päevaküsimuses olema “oma” kindel seisukoht. Erinevalt postmodernistlikust kirjastusest ei saa ajakirjanik lubada “subjekti lagunemist”. Isegi kui tal teadmised ja arvamus puuduvad, peab ta need välja mõtlema. Kui ironist teeskleb teadmatust, siis ajakirjanik teeskleb teadjat. Bahtin arutleb oma märkmetes ka publitsistika üle: “Ajakirjanik on ennekõike kaasaegne. Ta peab seda olema. Ta elab küsimuste sfääris, mida saab lahendada kaasajas (või vähemasti lähiajal). Ta osaleb dialoogis, mis võib lõpule jõuda ja isegi valmis saada, minna üle teoks, saada empiiriliseks jõuks. Just selles sfääris on võimalik “oma sõna”.” (Pandagu siiski tähele jutumärke viimase fraasi ümber).

Huvitaval kombel aga õnnestub Keskülal oma žurnalistikas enam-vähem säilitada seesama irooniline mitmehäälsus ja “võõrasõnalisus”, mis on tuttav ta luulest. Ta rinnastab isamaa-armastust ja seksi, ideesid ja raha, luuletajaid ja poliitikuid, beibesid ja boheemlasi, kirjandust ja ajakirjandust, püüdes ise jääda tagaplaanile. Ta on moralist mitte kombekriitiku, vaid kommete jälgija tähenduses. Terava nina-

ga nuusutab ta tuuli, et tuvastada ja kirjeldada eestlaste lõhnabuketti. Ühelt poolt kergitab ta mõne kultuuriloolise võrdlusega vaimuinimeste silmis madalaks peetud äri-, meelelahutus- ja poliitikamaailma ning teisalt näitab, kuidas eeterlikuks peetud kõrgkultuuri juured peituvad madalas mullas ja kehalisuses. Ta tuletab rikastele meelde, et mõned on vaesed, ning lohutab vaeseid, et rikkus ei too veel õnne. Niisiis on ta hierarhiate ja vaheseinte tasandaja ja demokraatlik tasakaalustaja.

Esseedeski mängib ta erinevaid stiiliregistreid ja ühiskondlikke eelarvamusi üksteise vastu välja nii, et need põkkudes end tühjaks laeksid, kergeks muutuksid ja oma suhtelisuse paljastaksid. Rasked asjad muutuvad Kesküla käsitluses kuidagi virtuaalseks, märkideks märkide seas. Üks telg, mille ümber arutlused tiirlevad, on rahvuslus ja Eesti Vabariik. Aga et eestluse ideoloogia omapära näib seisnevat asjaolus, et see enamasti ei vaevugi oma loomupärast, "postkoloniaalset" fiktiivsust, kujutluslikkust ja tuletislikkust varjama, siis see telg tüsedat kindlustunnet ei taga. Teine telg on privaatne "hea elu" ehk õnn või õigemini selle kättesaamatus. See toob meelde Orwelli hedonismikriitilise hoiatuse 1940. aastast (mida Kesküla siiski päriselt ei eira): "Hitler (...) teab, et inimesed *ei taha* ainult mugavust, turvalisust, lühikest tööaega, puhtust, pereplaneerimist, ja kui üldistada, siis tervet mõistust: nad tahavad ka – vähemalt vahelduse mõttes – võitlust ja eneseohverdust, trummidest, lippudest ja lojaalsusrongkäikudest rääkimata."

Esseeraamatu lõpumõtisklus "heast

elust" jõuab tagasi täpselt sinna, kust 17-aastane luuletaja alustas. Meie kujutlused "heast elust" lükkavad selle alati kusagile kaugusse, kas välismaale või sagedamini tulevikku. "Kujutletakse, et mina olen juba vana (...), kuid vahest saavad minu lapsed hea elu peale. Aga siis veereb hea elu eest ära ja lastest saavad sotsiaaltöötajad ja turvamehed." Ja selle peale ei jää autoril üle muud, kui avada veinipudel.

PS. Miks on Kesküla andnud oma luuleraamatule nii tähendustiine ja tõlgendustele kutsuva pealkirja nagu "Platoni riigis"? (Muide, hiljuti juhtis üks klassikaline filoloog mu tähelepanu asjaolule, et peaaegu ükski *Sirbi* või *Eesti Ekspressi* number ei saa läbi Platonit mainimata. Kontrollisin ja leidsin, et tal on õigus.) Võibolla on pealkirja ajendanud see, et just Platoni "Riigis" (täpsemalt 10. rmt-s, 598–607) lastakse Sokratesel näägutada luule ja luuletajate kallal nii põhjalikult nagu ei kusagil mujal maailmakirjanduses: "pea meeles, et ainsaks luuleks, mida me võime oma riiki lubada, on hümnid jumalatele ja kiidulaulud tublidele meestele. Kui aga lubada luules mesikeelset muusat, siis kommete ja mõistuse asemel saavad riigi kaksikvalitsejateks nauding ja valu" (607a).

ALVAR LOOG

Nägemist, luuletaja Aare Pilv!

AARE PILV. NÄGEMIST. *Tuum, Tallinn, 2002. 88 lk. Hind 70 kr.*

Suurema osa kirjarahva puhul olen ma oma esimestest teadlikest lugemiskogemustest alates kahtlustanud, et nad elavad oma loomingule. Või pigem loominguusse. See on literaadi elu, mis tegeliku mõtte ja olemisõigustuse saab alles trükiõhnaliste kaante vahel. Midagi sellist olen juba aastaid heatahtlikult arvanud ka Aare Pilvest. Tema uue luulekogu interaktiivne esitlus Tartu Teatrilaboris möödunud aasta lõpus näis need kahtlused jäädavalt kummutavat. Hiljem raamatut ennast lugedes kippusid nad aga tagasi tulema.

“Nägemist” on Aare neljas tekstikogu; pealkiri oma kahemõttelisuses laseb seda mõista dramaatiliselt – kui viimast, kui hüvastijättu. Raamatu sisu toob vaid kinnitust: autor avab oma kaardid juba avaltetedel ning astub “lavalt saali”. Püüenele jääb vaid valge lina, millel hakatakse näitama katkendlikke ja kobavaid kaadreid autoriksolemise kõõgipoolet. See on poeedi eneserefleksioon, läbi kolmanda meediumi ja tunnistajate juuresolekul. Nii valab Pilv vere sisse oma kirjandusteadusliku tegevuse ammusele armukesele – autometakommunikatsioonile.

Proosavorm, millega Pilv on oma luuleraamatutes alati flirtinud, nihkub uues kogus veelgi rohkem esile. Küll mitte miniatuursete meeleolupiltide või jutukestena nagu varem, vaid teoreetilist laadi pärimisena tähenduse tekke ja püsimise

enda poeetilisest tähenduslikkusest.

“Nägemine” kui fenomen ja metafoor on tuttav juba Pilve esimesest kogust “Üle” (1996): “sest und ju näeb ka see kes jäänud silmist päris ilma” (lk 5) või “kui silmad täis mõtet on puistamas nägemist nähtava peale (...) ja kõik mis sest jääb – mõte täis silmi” (lk 6) jne. “Nägemist” jätkab seda temaatikat. Ent nüüd juba esseevormis. Raamatut sissejuhataivate lühitekstide märksõnadeks on: ilu, uni, tähendus, taju, nägemine, sõna, mõte jne. Suutmatust neid mõisteid omavahel lõpuni seostada avaldub hämmingus: Mida me maailma estetiseerides tegelikult teeme? Kuidas me seda teeme? Miks me seda teeme? Ehk “kust see huvi ja ilu tuleb”, nagu autor juba alguses otsesõnu küsib (lk 9). Siin saab oma sisu too teine pealkirjas kaasakõlav etümoloogiline viibe: raamatust räägitakse nägemisest. Nägemine on inimliku taju esmane ja kõige usaldusväärsem tööriist (pealegi pole nt haistmis- ja maitsmismeeles midagi poeetilist).

Pilve huvitab üks hingamisega üheaegselt ning niisama paratamatult ja teadvustamatult toimuv inimtegevus, mis seisneb erinevate emotsionaalsete ja tehniliste maailmade tõlkimises üksteiseks. Luule on selletarvis kirjaoskajale üks subtiilsemaid meediume. Uue kogu avatsükklis pöörab Aare Pilv selle meediumi iseene vastu – teeb subjekti iseene objektiks (fenomenoloogiline küsimuseasetus; poeedi egoloogia, kui soovite). Nii tähistamisprotsess kui tähistaja saavad tähistatavateks. Personaalsus või poeetiline subjekt, mis Pilve luuletustes on ikka pigem puudu ja kadunud olnud, ilmub siin ootamatult välja. Isegi liiga võimsalt: lu-

geja saab muuhulgas osa autori meilivahetusest Lauri Sommeriga, kus arutatakse neidsamu nägemise ja tähendusega seotud küsimusi.

Pilv tõstab poeedina valgel paberil vaikset mässu emakese looduse vastu; teda ei rahulda inimlike tajude fragmenteerimine ja lineaarne konstitutsioon (kui vastand jumaliku taju üheaegsusele), mis surub oma sisemised karakteristikud peale ka reaalsusele, nagu inimene seda kogeb. Juba oma avaliku kirjandusliku tegevuse algusest peale püüab Aare Pilv olla poeedina oma tajude ülima piire kombates kõikenägev jumal kas või ühe miljondiku jooksul paratamatu möödumisega isennast tühistavast hetkest; tabada seda viivu, mil kõik seosed oma lugematutes võimalustes korraga suurelikule "nähtavaks" saavad ("see kõik on kohe – kes vabastaks meid tuhmist igavikusunnist ning kingiks meile päriks me hetked"¹). Kogu selle "pildistamise" taga on lootus, et mõni tajupilt seejärel, küll kadusid kandes ja lahjendatuna, ent siiski, mõnes luuletuses oma tindise monumendi leiab.

Uue kogu luuletused erinevad märkimisväärselt Aare Pilve varasemast loomingu ning jaotuvad selgelt kaheks: modernistlik ja pausidega pikitud sõnaõngitsemine läbiseigi realistlikumat alatoonitextimassiga, ülilm impersonaalsus segamini poeetilise subjekti faktilise enesepaljastusega. Ent kõiki Aare tekste ühendab sisemine kantus mingist seletamatust selguseihast – autor püüdleb erinevates tehni-

kates sõnade ja seisundite poole, mille tähendus ei asu mitte kusagil väljaspool (ajas ja ruumis), vaid otsitud sõnas või seisundis endas. Autori ideaalis saavad sõna ja seisund üheks; sõna peatab ajalise seisundi ning teeb selle ajatuks. Siinkohal meenuvad read luuletusest, mida ma Aare omadest vist üldse kõige esimesena lugesin: "Tema õigupoolest ongi ainus, kes sulle su silmavaate tasuda suudab. Mõnel päeval pole jälle midagi."² Poeedina huvitavad Pilve vaid need "päevad", kus on midagi, mil "südametelje pöörlemine" kogub hoogu ja enesemõtetust. Ikka sügisest sügiseni, nii elus kui kirjanduses: struktuur teadvustub ja väärtustub vaid läbi sündmuse. Poeedi jaoks on iga sündmus potentsiaalne luuletus, mis tuleb vaid kirja panna. Hea luuletus – olgu oma või võõras – on omakorda sündmus. Siit ka kõik need metatekstid ja autometatekstuaalsus. Luuletustes saavad Pilve jaoks elu ja unelmad kokku. Aga ainult korra: ajalikus maailmas pole midagi ajatut (vt luuletust "*** aeg").³

Uues raamatus pole Aare Pilve taotluseks mitte pelgalt žanripiiride lõhkumine, vaid osutamine luule kui inimpraktika enda kunstilisele tähenduslikkusele. See on luuletaja küsiv pilk oma aistingute, emotsioonide ning neid esteetiliselt struktureerivate keeleväljendite taha. Pilve katse teeb kunstiliseks ning luuleraamatu vääriliseks avalik teadlikolu kogu selle küsimise retoorilisest iseloomust. Tõde lõhnaks siin surma järele.

¹ Üheksavägine. Tartu, 1997, lk 73.

² Sealsamas, lk 66.

³ A. P i l v, Päike ehk päike. Tallinn, 1998, lk 19.

Aare Pilv on alati balansseerinud luule ning proosa lühivormide vahel. Aastatega on tema luuletused üha eepilisemaks muutunud, mitmed viimase kogu omad sisaldavad selget narratiivi. Õigupoolest polegi Aare minu jaoks kunagi *luuletaja* (veel vähem *poet*) olnud. Ta on autor, väga hea autor, kelle tekstid asuvad temast kuidagi lahus. Ta on need enesest professionaalselt välja opereerinud; need ei kuulu orgaaniliselt enam tema juurde, näib, nagu poleks kunagi kuulunudki. Neid lugedes ja nautides ei teki mul Aare kui kirjapanija ja autoriga mingit dialoogi. Suhtlen teksti ja iseendaga ("autori surmal" pole sellega suuremat pistmist). Tema tekstide taga on eesti luules harva kohatav impersonaalsus. Aare tunnistab seda vist isegi: miks muidu on ta eelmise kogu "Tema nimi on kohus" (2000) kaaned ja tiitelleht signeerimata?

"Nägemist" on väga metakeelne ja eneseteadlik luuleraamat, pigem ühe protsessi lõppdokument kui tunnistus selle kestmisest. Nende valgete kaante vahelt peegeldub õhupuudust ja "bussiootaja" kurba iha teeloleku järele. Ring on kahtlemata täis. Mida edasi? Aare Pilve isikupärane maailmataju, meisterlik keelekäsitlus ja üleüldine erudeeritus peaksid vähemalt kirjanduses omale uusi väljakutseid otsima. Julgustatuna (samuti) luuletajana debüteerinud Tõnu Õnnepalu näitest – paralleel pole juhuslik –, jään ootama Aare panust romaanikunsti. Loodan, et ei tule kaua oodata. Usun, et ei tule pettuda.

MATT BARKER **Vangoneni hirmud ja nilbused**

VEIKKO VANGONEN. *ÜLESTÕUSJAD*. Varrak, Tallinn, 2002. 286 lk. Hind 179 kr.

Väidetakse, et jutukogu arvustades üldjuhul piisab, kui lugeda läbi paar juttu algusest, üks keskelt ja üks lõpust. Sellesama retsepti järgi lugemist alustades tekkis siinarvustajal vahepeal tunne, et – südametunnistuse kiuste – pole isu ennast vägistada ega sundida purelema kogu selle krempliga. Õnneks mul jätkus kannatust.

Miks ma selle teose arvustada võtsin? Esiteks uudishimust. Teiseks, kuna tegemist on ulme-, täpsemalt aga õuduskirjanduse valdkonda kuuluva raamatuga ja selle kirjanduse ääremaile olen isegi põigunud. Kolmandaks, kuna Vangonen on eesti kirjanik, kellest olin enne küll kuulnud, kuid kelle loominguga paraku mitte tuttav.

Eesti ulmekirjandus on viimase viie aasta jooksul kõvasti pead tõstnud. Paraku areng, nagu mulle näib, on suures osas olnud eelkõige kvantitatiivne: areenile on tulnud hulk noori, kogenematuid grafoomaane, kes ei aktsepteeri oma kirjatööde lohakusele ja küündimatusele osutavat kriitikat, küll aga on aktiivsed salvama oma samal tasemel plötserdavaid kolleege. Nii see areng muidugi toimubki. Tõsi on, et sellest seltskonnast on välja kasvanud nii olulised autorid nagu Indrek Hargla, kes on jõudnud romaanivõistluste eliiti, ja Karen Orlau (eesti kirjanduse nn *Dame Noir*), kes on samuti meedia huvi-orbiiti sattunud, kui ka mõned väiksema

kaliibriga kirjaoskajad, kes on jõudnud ennast korduvalt kaanetada. Vangoneni puhul, keda pidasin seni eelkõige “nooreks kirjaoskajaks”, oli mulle siiralt üllatuseks, et nii mõnigi jutt on dateeritud aastaisse 1993–94 (vt bibliograafia, lk 288).

Aga nüüd kogust enesest. Nagu öeldud, on tegemist õuduskirjandusega. Vahel tundub isegi, et autor on jõudnud langeda žanriorjusesse, st isiklikumat laadi palad, püüdlused ausalt lahata omaenda olemust (nt “Haara ja rebi”) kas ei sobi üldkonteksti või tunduvad lihtsalt igavad. Seda enam, et vastu hakkab autori ilmselge kiindumus ülevohavasse ilukõnesse ja heietamise, mis kohati muutub lausa sisutuks mõlaks. Soovitus: kannatust, lugege edasi (või, nagu minu puhul, tagasi, kuna alustasin lõpust).

Veel üldiseloomulikku: peaaegu igas jutus on olemas hirmuunenäo episood, autorit köidab ka kummaliste silmade kirjeldamine. Mitmes jutus on autor võtnud nõuks hirmu, selle tekkemehhanismide ja kirjanduse vahekorra uurimise, millest minu jaoks salvestus küll ainult paar mittemidagiütlevat “õlle-kõrvale-jutukest” (“Hõrgutav hirm”, “Haara ja rebi”). Ka tungib autor korduvalt meditsiini ja psühhopaatoloogia valdkonda – ütlen kohe, et täiesti amatöörlikult, lausa valelikultki, ehkki ilmselt see tuleks talle kui asjassepühendamatu andestada. Ning sellel teemal ma peatuksin meeeldi veidi pikemalt, kuna esimene jutt, mis mind haaras ning pärast mida ma enam teost käest ei lasknudki, kuulub samuti meditsiinivaldkonda.

“Väike romaan surnurüvetajast”. Tege-

mist on nilbusega, et mitte öelda jälgi lausrõvedusega. Kõige selgem kinnitus nekrofiiliale, millest ulmeseltskonna kõlakad Vangoneni puhul sosistavad. Kuigi ma ei saa ennast kaugeltki moraaliüngriks pidada, raputas see tekst mu täielikult läbi. Tundus, nagu oleks mulle kui meedikule näkku sülitatud. Õnneks ajab autor täielikult segi arstliku terminoloogia (operatsioon ja lahkamine pole üks ja seesama, nagu ka anatoomia, kirurgia ja patoloogia), samuti ei tule mulle ette ühtegi haiglat, mis võiks vastata autori poolt konstrueeritud keskkonnale. Sõnumina tuleks sellest jutust ilmselt välja noppida eelkõige viha naissoo vastu (eks kõla ju päris ilusalt: “miks küll ei saa mehed ise endale panna, oleks vabad sellest neetud atribuudist, mille sisse nad on lontipidi imetud”, lk 213), mida liigausalt väljendades on autor ehk tibia üle piiri läinud. Kuna tegelikult olen ma isegi nõus Victor Hugo’ga, kes olla väitnud, et jumal ise hakkas meheks, naisesse aga puges saatan, siis vaikin sooküsimuses tasa ja targu. Küll aga olgu toonitatud, et sõnavõtt meditsiini teemal on siingi täielik blamaaž, millega annab hirmutada ehk ainult psüühiliselt labiilseid teismelisi.

Nüüd on küllalt kiratud, kogumik pole aga veel poole pealgi. Lugeja tähelepanu on köidetud ning edasi õigustab kallis ost end täielikult. Autor valdab tasemel kõike, mida võiks nõuda õuduskirjanikult: dünaamilist pinget krüvimist, kibedalt arenevat dialoogi, ainulaadset detailistikku, haaravat kirjeldusoskust. Jutud, mille tegevus toimub ajas enne 15. sajandit (“Surmaliisk” – tundub kogumiku õnnestunuim tekst –, “Ülestõusjad” jt) või 20.

sajandi keskpaigas (“Nätsi vabariik”), on loetavad ühe hingetõmbega. Üleüldse olen arvamusel, et enne kui midagi kirjutada, peab autor detailselt nagu kellavärki tundma keskkonda, millega manipuleerima hakkab. Sellepoolest on seni eesti ulmes silma paistnud kirjaneitsi Orlau oma saarejuttudega. Mainitud juttudes aga teeb Vangonen talle igatahes silmad ette, nii et soovitaks ka algajatel eeskuju võtta.

Et mitte omakorda minna läägeks kiidusõnadega, ütlen lühidalt: kogumiku tugevamad küljed kaaluvad igal juhul üles nõrgad. Elamus on garanteeritud, kuna autoril on lugejale öelda nii mõndagi, ning viis, kuidas ta seda teeb, on professionaalselt igati vettpidav.

Ja viimaks – minu veendumus, et õudusttekitav õuduskirjandus on tühipaljas legend, mistõttu olen ise sellele ammu käega löönud (õuduse tekitamise mõttes), sai Vangonenilt tugeva vastulöögi. Igatahes keset ööd ülemäära kohvi, suitsu ja Vangoneni gootilikku *horror*’it tarbides, tuleb oma hädad külje all ära ajada, kuna paar sammu pimedasse esikusse ja edasi peldikusse võib tekitada üpris raskesti alistatavat ebamugavustunnet.

ILONA MARTSON **Lõpetamata melankooliad** **Tammsaare suunal**

URMAS VADI. UNETUTE RALLI. *Tuum*,
Tallinn, 2002. 100 lk. Hind 71 kr.

Urmas Vadi tulek eesti kirjandusse on kulgenud üsna vaikselt ja vanamoodsalt. Mõned näidendid siin-seal, kaks õhukest novellikogu. Taustaks toredad Litri-nimelised kirjandussaadet Eesti Raadios.

See pealtnäha vähene ambitsioonikus mõjub väga sümpaatselt. Aeg on ju selline, et peaks tegema vastupidi, ilmutama kohe paksude kaantega romaanijureka, laduma välja kõik, mis su paarikümneaastasse peakolusse on kokku ahmitud, kirjutama artikleid, poseerima esikaanel ja muud. Olema “kirjanik”, nii-öelda “müüma”.

Vadi juhtum viitab aga just vastupidisele. Et on võimalik leida oma lugeja ka “kirjanik” olemata. Seda näitas ka 2003. aasta jaanuaris *Arkaadia* “noorte eri” *online*-versioonis puhkenud diskussioon “Unetute ralli” arvustuse üle. Vadi, kes ka sõna sekka ütles, keeldus kirjaniku staatusest rahumeeli. “Tammsaare on kirjanik, ilus, suur ja surnd. Ent lohutuseks olgu öeldud, et eks me kõik teeme selles suunas samme.”

Kohe kerkibki kujutlusse hiiglaslik labürintjas trepp, mida mööda ronib ülespoole hulk eesti kirjanikke. Kõige all on noorurid, parvlev ja mäslav summ, aga mõned, sealhulgas Vadi, neist juba sammukese eraldund. Mingil trepinurgal räuskab Kender. Heinsaar, miskipärast jalgrattaga, turnib kõrgustesse. Õunapuu,

rist kaelas ja punased kingad jalas, hingeldab ja pühib higi. Unt ja Mutt, juba üsna tipus, seisavad paigal ja veeretavad juttu. Kõige kõrgemal aga ootab härra Hansen, vana kalasabamustriline mantel seljas, soni peas, lehvitab ja tirib taevasse.

Sellest kujutlusest lähtuvalt võiks "Unetute rallit" tõesti käsitleda ühe sammuna edasi. Kadunud on debüütikogu "Suure sekundi" ebaühtlus ja kohmakus, eri lood moodustavad kindla tegelaskonnaga fantaasiamaailma, mis on lugejale hoomatavam kui esikogu hetkelised sähvatused. Raamatus askeldavad ringi üsna irreaalsed tüübid: jalgpallitreener Lindeberg, kelle kingadele ootamatult elu sisse tuleb; kalamees Salumaa, kelle püügikirg viib Rootsimaa randa; maailmarändur Niklasson, kes Kanepi poe ees oma olematutest seiklustest pajatab.

Samas on sündmustiku topograafia üsna reaalne. Tartu oma jõe, rongijaama ja rae-koja kellaga, või siis Lõuna-Eesti külakolkad, teinekord isegi Tallinn, kuhu saabub väike karvane Siim, hüüdnimega Lumeinimene. Ent aeg on taas nihkes: detailidest selgub, et kord on tegu sajandialguse, kord esimese Eesti Wabariigi, teinekord aga isegi tänapäevaga.

Sedasorti fantaasiate kohtumispunktile vihjab juba pealkiri: unetus, ikka see piirima unega ja ärkveloleku vahel, mis tekitab hulle kujutlusi. Juba Tuglas on oma novellides seda motiivi ohtralt kasutanud. "Unetute ralli" motoks on jälle pruugitud rahvapärimumust kuutõbistest. Kas kuutõbige loob sama efekti mis unetus? Vadi järgi küll.

Tuglas Tuglaseks, enim meenutavad need jutud hoopis Mehis Heinsaare loomingu. Muidugi tore, et sedavõrd süm-

paatne suund nagu maagiline realismus (lõuna)eesti kirjanduses aina võimsamaid juuri ajab. Ehkki "Unetute ralli" mõjuks kahtlemata ainulaadsemana, kui "Vanameeste näppajaid" ja "Härra Pauli kroonikaid" ees ei oleks. Aga nad on.

Seda esiteks.

Teiseks, Vadi novellidesse oleks nagu programmeeritud mingi lõpetamatus. Sellelega on nagu avaloo Ahjualusega: ta on siinsamas käeulatuses, sorgus kõhetu kuju, kukepüksid jalas, valmis siinsamas tühjendamama külmkappi, kuid kätte teda, sindrit, ei saa.

Enamasti algavad jutud paljulubavalt. Kloogarannast leitakse hullumeelne rootslane ("Stoor Fisk"), proua Pilvistu pansionaadis möllab veeuputus ("Akt rannal") ning haiget poisikest Kütsonit külastab maailmakuulus pimejooksja Nelson Proust ("Pime jooks"). Ekspositsioon on paigas, lugu areneb kulminatsioonini... ja hüppab äkki järsult uude registrisse (nagu Tartust Krakovisse). Või käib ootamatult maha.

Lõpp on sageli lühike, ühelauseline. Näiteks "Kuid ma ei näinud seal midagi" ("Pime jooks). Või "Ju oli Niklasson tõesti midagi näinud" ("Maailmarändur Niklasson"). Jällegi nagu unenäos – vahid, vahid, ja päris huvitav on. Aga äkki ärkad, ja kehitad õlgu: mis see siis oli?

Ma arvan, et kui Vadi tahab veel mõne sammukese teha Tammsaare suunas, siis peaks ta sellest lõpetamatusest jagu saama. Lõpetamata lugudega on ju nagu võõras-te unenäudega: tähenduslikud on nad vaid jutustajale endale. Lugeja on enamasti heatahtlik kõrvaltvaataja, kes tahab, et asi kuhugi jõuaks, et midagi sünniks, et see lugu talle mingist otsast meelde jääks. Ta

ootab konti, mida närida. “Unetute rallist” leiab juba üht-teist – kihvte kujundeid, toredaid lauseid, originaalset fantaasialendu. Ent tervik laguneb koost natuke liiga kiiresti.

Samas on neile novellidele iseloomulik mingi iselaadne, ilus ja eksistentsiaalne nukrus. Melankoolia, öeldi vanasti. Kõik tema tegelased on üksikud kurvad mehikesed, oma kinnismõtetes vaevlevad veidrised, kuid oma veidrustes siiski sümpaatsed.

Selles mõttes oleks huvitav teada, mis Vadi maailmast edasi saab. Aga jäägem ootama järgmist raamatut.

AINIKI VÄLJATAGA Kas me sellist Tammsaaret tahtsime?

*ELEM TREIER. TAMMSAARE ELU
HÄRRA HANSENINA. Olion, Tallinn,
2002. 272 lk. Hind 118 kr.*

Igasuguse kirjanikubiograafia puhul tekib küsimus, milleks meile biograafia, kui on olemas teosed. Miks me tahame sorida autori isiklikes asjades? Tavaliselt vastatakse, et elulised seigid aitavad meid talle lähemale, pikendavad ja süvendavad meie naudinguid kirjaniku loomingu seltsis. Või teisalt – näitavad, et suurvaim oli lihas ja luus samasugune nagu me isegi.

Meie huviobjektid reageerivad erinevalt. On neid, kes juba eluajal oma surematu imidži eest hoolt kannavad. Nad kirjutavad teistele lugemiseks mõeldud päevikuid, mälestusi, võtavad jutule ihubiograafe, süstematiseerivad ja säilitavad oma kirja-

vahetuse. Teised pühendavad oma tõelise geeniuselule, ja loomingule kõigest talenti. Niisugusel puhul oleks lausa tänamatu saavutusi biograafialega tunnustamata jätta. Ja on tegelasi, kes põgenevad igasuguse avaliku tähelepanu eest.

Kireva biograafide seltskonna motiivid ja võimed on samuti erinevad. Parimate biograafide looming on nauditav nii omaette kui kunstiteoste lisandina. Halvemal juhul võib biograafia aga kellegi elu ära rikkuda, olenemata sellest, kas ja kuidas objekt on poseerinud.

Tammsaare oli teatavasti suur erak. Ta vältis avalikku tähelepanu täiesti teadlikult ja meetoodiliselt. Ta ei tahtnud rääkida ei endast ega oma teostest – teoseid lugegu igauks ise, isik ei puutu asjasse. Ta hoidus intervjuudest, aga neis vähesteski rõhutas alati, et tema isik jäetagu rahule. Ta ei pidanud päevaraamatut ega kirjutanud mälestusi, soovides, et “Järelejäänud dokumentide järgi ei saa peale minu surma igitahes keegi tõendada, et ma kirjanik oleksin olnud” (Mälestusi Tammsaarest. Tallinn, 1978, lk 21). 1939. aasta augustis põletas ta oma arhiivi, “et selles ei saaks pärast tema surma võõrad sõrmed sorida” (Tammsaare elu härra Hansenina, lk 204), pärast oma raamatute ilmumist põletas ta tihti ka nende käsikirjad. Ta ei kannatanud auavaldusi, jättis ilmumata riikliku pidulikusega korraldatud juubeliaktusele 1928. aastal ja oma ausamba avamisele Albus 1934. aastal jne jne. Jääb küll mulje, et ta soovis jääda eraisikuna avaliku tähelepanu alt välja.

Elem Treier ignoreerib seda soovi ja jälitab Tammsaaret tema kolmes kodus – Õuna, Toom-Kooli ja Koidula tänaval –

alates Tammsaare abiellumisest 1919. aastal kuni tema surmani 1940. Oma huvi põhjendab ta nii: "Sest Tammsaare uurimise katsed oleksid puudulikud, kui jäetakse tähelepanu alt välja tema kui inimene, härra Hansen – oma suguvõsa liikmena, iseloomuna, abikaasana, isana, perekonnapeana, sõbrana jne. Aga veel – kuidas eestlasena ja eurooplasena oli tal südamel sünnimaa ja maailma saatus" (lk 9).

Tammsaare elas härra Hansenina tõenäoliselt juba ülikooliaastatel Tartus ja hiljem ajakirjanikuna Tallinnas, Elem Treier aga alustab oma jutustust tema omapärasest abiellumisest Käthe Veltmanniga, kes pärast lühikest tutvust Tammsaarega avaldas viimase teadmata kahes ajalehes kuulutuse nende abiellumise kohta. Käthe kirjeldab Tammsaare reaktsiooni: "Tammsaaret oleks nagu puuga pähe löödud! Tammsaaret oleks nagu välk rabanud! Tammsaarele oleks nagu rohelist prantsuse prussakapulbrit raputatud: sellega läks prussakas selili, jalad liikusid niisama, kuhugi ei ole enam minna! Suurele põgenejale polnud ka enam teed ärapäogenemiseks, fakt oli sündinud." Mingit avalikku skandaali poleks Tammsaare talunud. Käthe konstateerib: "Nõnda oli ta au vang, vene kirjanduses oli see väljend: "njevolnik tšesti"" (lk 258).

Abielu kestis kakskümmend aastat. Enne surma avaldanud Tammsaare oma naisele tunnustust, sest ta poleks kunagi suutnud nii palju luua, kui naine poleks teda kogu aeg takistanud, kogu abielu olevat olnud karastav võitlus tema teele veeretatud takistustega.

Surma ja matuste peale oli Tammsaare juba varakult mõelnud. "Käthe järgi olnud

Tammsaarel kinnismõtteks jätta oma isik kirjandusest ja ajaloost välja, kaotada kõik andmed oma isiku kohta, nii et Tammsaarest jääksid maha ainult kirjutatud teosed ja rist üksikul hauakünkal. (...) Äärmuslik olnud seegi soov, et teda maetakse öösel pimeduse kattel" (lk 90). Samuti ei kannatanud Tammsaare, et kõikisugused riigi- ja seltskonnategelased leiavad põhjuse ennast tema arvel näidata. Paraku toimus matus täie "kila-kolaga", nagu Tammsaare oma novellis "Matus" kirjeldab, ainult et laip ei saanud sõna. Nagu pole Tammsaare enda häält kuulda ka Elem Treieri raamatus.

Ega selles pole iseenesest midagi erakordset, sest palju neid autoriseeritud biograafiaid ikka on, aga tundub, et autor pole päris kindel, kellena ta meid Tammsaare kõõgitepist üles juhatab. Ta on ise ka kutsumata külaline, kuid selle õigustusega, et armastab Tammsaaret tõeliselt. Meenub Karin, kes uskus samuti tõelise armatuse lunastavasse jõusse ning ... Indrekult kuuli sai. Aga miks peakski jätma aastakümnete vältel kogutud materjali ja Käthe Hanseni mahlakad jutud enda teada?

Raamat koosneb sadakonnast lühikesest pildikesest pealkirjadega "Kasin kodu", "Teisejärguline" kirjanik", "Parnassi džunglis", "Revolutsioonikriitika ohtlik julgus", "Mauruse kool ja vaidlused maailmatarkuse üle", "Aiasügavikus koos teiste üürilistega", "Piibli-Taavet ja riigivanem", "Meie kompleksidest", "Nägu ja pea", "Probleemide tulipunkt", "60. juubel ja "Veiniklaaside üür 45"", "Arveraamatust otsitakse Eeriku jakki", "Taevas ja põrgu ja "Põrgupõhja uus vanapagan"", "Sõprade ja tuttavate saatusi sõja ja okupatsioonide ajal", "Tarkusi tütrele" jne. Need sisalda-

vad rohkelt detaile alates Tammsaare toidusedelist, päevarežiimist, suhtumisest lastesse ja mööblisse kuni maailmavaateliste ja filosoofiliste mõtisklusteni. Raamatu lõpetab Käthe Hanseni pikk monoloog.

Iseesest on selline sidumata pildikeste esitamine järeleproovitud nipp ajastuomase atmosfääri edasiandmiseks. Ning detaile pillub Elem Treier tõesti lahtise käega. Põhimõtteliselt võiks nüüd igaüks esitatud faktide põhjal oma Tammsaare-pildi kujundada. Aga seda hästi lubada ei taheta – Elem Treier annab lugejale algusest peale teada, et Tammsaare puhul on pluralism kohatu. Hilisemad kirjainimesed, kes on kas puuduliku allikakriitika tõttu või mingil muul põhjusel Tammsaarel ka inimlikke puudusi näinud, saavad Treierilt pikkades joonealustes kõvasti noomida.

Raamatut läbib sõjakalt patroneeriv autorihoiak. Muudkui püütakse tõestada, et kuigi faktide põhjal võib jääda mulje, nagu olnuks Anton Hansen täiesti tavaline inimene, ei olnud see tegelikult nii. Tammsaare ise nimetas ennast küll “metsmeheks”, kuid Treieri kinnitusel too “Metsmees” mängis oma mõttes kuu ja taevatähtedega, nagu kohane filosoofile” (lk 10). Treier ise on ka natuke filosoof, kirjutades Tammsaare kohta sügavamõtteliselt: “olematu olema võimaldas siiski suuri kirjandusteoseid luua ja olemasolevana olemist” (lk 66). Elem Treier tahab näidata, et kõik Tammsaare eluavaldused olid tähenduslikud ja üleelusuurused. Sel moel osutab ta oma kangelasele lõpuks karuteene.

Võib-olla on see taotluslik. Tundub, et ega Elem Treier ise tõelise Tammsaarega väga kohtuda tahagi. Miks muidu on ta

oma portreeloomisel jätnud konsulteerimata kõige otsesema allikaga – Tammsaare loominguga. Tammsaare oli küllaltki autobiograafiline kirjanik, nii ilukirjanduses kui publitsistikas avaldab ta ennast “iseloomu” ja kellena tahes niipalju kui kulub. Eriti otsekohene on ta artiklites, mida ta kirjutas ühe soojaga, viitsimata kunstipäraselt keerutada. Kindlasti tunneb Treier ka tõelist Tammsaaret. Meile esitletakse aga tüüpi, kes pole kirjutanud Tammsaare teoseid. Tal on seljas Tammsaare ülikond ja jalas tema üheksa auguga saapad, ta isegi elab Tammsaare naiseaga, aga lähemal vaatlemisel on ta väga Elem Treieri moodi.

MARJU LEPAJÕE ***Zeus – il castrato?***

ROBERTO CALASSO. *KADMOSE JA HARMONIA PULMAD*. Itaalia k tlk Mailis Põld. Varrak, Tallinn, 2002. 384 lk. Hind 199 kr.

*Meretõusu kerkimine, leegitsev
lõõm:
nimelt selline ongi Zeusi kiim
(R. Calasso, lk 187–188).*

Vastupandamatult, täiesti vastupandamatult toob Roberto Calasso raamat “Kadmose ja Harmonia pulmad” mälusügavusest esile õndsas Ervin Abeli loetud luuletuse ühes ETV vana-aastaõhtu programmis umbes 30 aastat tagasi: “Kadund tühjus sai mõtetusetult lapse, said sugulasteks õhk ja tol-mukübe...” Abel esitas luuletuse sedavõrd virtuooslikult, et ühekordsel kuulamisel

sööbisid igaveseks hinge mõttearendused, nagu: “Siis läks see sündind mõttetus kepseldes alla diivanile kägardunud vana soki kurguneelust alla ja hakkas astuma oma esimesi samme kardinapuul, mis olid riputatud kire silme ette, et see ei näeks, kuidas kadund tühjus sai mõttetusest lapse. Kuid kirp, see kirp, kes nõtkus juba ammu, lõi tuharate värisedes hambad vana mannekeeni valejalga, see karjatas ja hüüdis: Ma ei salga! *Sex-beat!* Nii katkes tühjuse ja mõttetuse viimne niit...” (jätkub).

Calasso ümberjutustus – tõlgendus kreeka müütidest, “kosmose tuksumisest mao ja härja vahel” (lk 188) –, on sama lummas. “Kreeka müütidest kõneldakse sajandeid nagu millestki sellisest, mis tuleks üles leida ja üles äratada. Tegelikult on hoopiski noodsamad muinaslood need, mis ikka alles ootavad, et *meie* virguksime ning näeksime neid lugusid *kui puud taasavaneva silma ees*” (lk 257; minu kursiiv – M. L.). Calasso suu läbi “avaneva lugudesilma” kohta, millest keevad üles kõik Õhtumaale fataalsed müüditüklid, on “barokne” ütelda liiga vähe ning Calasso on kõike muud kui tumm tüvi. Kõigest korruga, kõigest korruga peab ta rääkima, nii nagu mõtete hõbused kohale kappavad! Pole vahet, kas raamatut hakata lugema algusest või lõpust, tulemus on ikka sama: lugude mullid kihisevad-sööstavad üles, plahvatavad mediterraanilises päikeses ja kaovad, nagu poleks neid olnudki. Esialgu isegi vihastavad need üksikute sõnade tohutud massiivid, millest igauks tahab olla superlatiiv, olgu ülevas või madalas, ent umbes 80. leheküljest alates pakub juba teatavat kergendust, et varasemate lehekülgede sisu, sageli isegi eelmist lauset, on võimatu

meenutada, ja raamatut sulgedes tuleb tunnistada, et paremat kirjandust lugemiseks mererannas, päikese mõttetus leitsakus on raske leida. Tõesti, Calasso on luuletaja, kellele filosoofia pole võõras: “Teispool loori ei ole muud midagi. Loor ongi see muu; on teadaanne, et üksinda olemasolev ei püsi, et ta olemus nõuab igavesti vähemalt ilmumist ja kadumist, kaetud ja katmata olemist. See, mida täide viiakse (...) nõuab loori nimelt sellepärast, et täideviimine on täiuslik (...) ja kõiksus kätkeb endas loori, seda üleliigset” (lk 334); “ta poetas oma hääle hobuse värelevasse pimedusse” (lk 331); “ta oli vaenulik ja ta oli surnud – järelikult oli ta kõike seda, mida Achilleus naisel armastas” (lk 114); “Zeusile meeldis kõik, mille eksistentsil puudub õigustus” (lk 180); “Orestes jäi alati selleks, kes joob üksi” (lk 179).

Ent on tunda, et filosoofi elu õrnad hommikukastused ämblikuvõrgud ja urbanne tarkus Milano kivistel tänavatel võib Calassot vahel vägagi ahistada. Seksistseenid, mida jagub pea igale leheküljele, tenderivad tugevalt rustikaalsusesse, pakkudes vahel äratundmisrõõmu meie pornosõpradele: “Kui Athena taas Hephaiostose ääsi juurde ilmus (...), kukkus jumalik demiurg ta ümber pimeduses ringi lomberdama. Jumalanna tundis pikkade närviliste sõrmede pitsitust ja kõhnu lihaselisi jalasääri, mis teda vastu seina surusid. Sellal kui jumalanna end haardest vabastas, pritsis Hephaiostose seeme talle vastu reit, pisut kõrgemale põlvest. See kõik polnud Athena meelest kõneväärki. Niipalju ta vaevus, et haaras esimese nartsu järele, mis talle sepikojas kätte juhtus, pühkis siis reie puhtaks ja viskas alla selle märja kaltsu, mida tal enam

kunagi polnud isu näha. Narts kukkus Atikasse. Sealt juhtus tol hetkel läbi minema emake maa Gaia, kes ürgsete eostamistega harjunud. Hephaistose seemnemärg lapp kadus Gaia kõhtu ja viljastas ta” (lk 211).

Vägistamine (jumal–jumal, jumal–inimene) on Calasso inspiratsiooni põhiimpulss. Ühe poole kiire röövellik tugevalt infantiilne (aga Calasso jaoks pigem ülev) nauding ja lahkumine ning teise poole alandus, häbi ja sageli järgnev enese ülespoomine on Calasso meelest kreeka müütide tuumstruktuur (lk 49 jj). Kuigi järelsõna autor Paolo Ottaviani rõhutab Calasso erakordset haritust ja hiigellugemust (lk 382), mida kahtlemata näitab ka kasutatud allikate mahukas loetelu (üle 20 lk), sättub loetu sedavõrd “ilusasti” *erose – thanatose* tüüpvakku (kus hingeelu ongi alati “tavaline”), et tuleb taas tõdeda: kreeka mütoloogia on nii erakordselt rikas maailm, et iga käsitlus sellest iseloomustab pigem uurijat kui uuritavat – nagu Piibli puhul. Pigem tekib pilt *Calassost* kui vanemapoolsest abielumehest, kelle naine on lubamatult ja võimukalt vaga ega taha teadagi abikaasa väikestest homofiilsetest seiklustest “kord kuus kolmapäeviti”. Fantaasiaid teostavad Calassol mehed, “sportlikud, jultunud, säravasilmised”. Naiskujud on seevastu vägagi haledad, kahvatud reetlikud rotid (“kes ise tahavad, et neid vägistataks”): kui neil üldse midagi on, siis “valged rinnad” (seda peab Calasso vajalikuks märkida isegi leinava Ariadne puhul: “Enam ei toeta pihik valgeid rindu!” – lk 20). Mari Kaljuste kaanekujundust François Boucher’ (1703–1770) maaliga “Europe röövimine” tuleb seetõttu erakordselt õnnestunuks pidada.

Nii või teisiti peab tunnistama, et Calassol on õnnestunud teostada oma eesmärk, nn *letteratura assoluta*, elu süvatahenduste muundamine kirjanduslikeks seiklusteks (lk 381). Raske on isegi ette kujutada, kui palju vaeva ja aega võis tõlkijalt Mailis Põllult stiililiselt, leksikalt komplitseeritud teksti eestindamine nõuda. Tulemus on nauditav ja hoolikalt viimistletud. Trükkivigu ilmnes ainult paar ning kreeka sõnade transkribeerimise täpsuses on mindud võib-olla isegi liiga kaugele. Eesti keeles oleks ehk mõttekas edasi anda sõnarõhku ja vokaali pikkust, seevastu rõhutiüüptide eristamine võib tavalugeja, kes kreeka grammatikat ei pruugi tunda, pigem segadusse ajada. Küll aga peaks sõnarõhku arvestama tsitaatsõnade käänamisel (*pastós*’i *pro pastós*’t – lk 26; *choiropsálēs*’t *pro choiropsálēs*’i – lk 44 jt.; *omphalós*’e – lk 139). Lisada tuleb, et kreeka keeles pole “umbisikulist alust es” (lk 91). Vigu on üksikutes nimedes ja pealkirjades: nt Daretis p.o Dares (lk 364); *Sublime* (lk 258) asemel peaks olema *De sublimitate*, mille eesti vasteks on kujunenud “Ülevusest”, mitte “Subliimse ümber” (lk 373). Antiikteoste pealkirjad võiks viidetes parem tõlkimata jätta, kui teost endast pole eesti keelde tõlgitud, sest mehaanilised vasted võivad kujuneda kas talumatult naljakaks või eksitavaks – nad ei aita teose endani jõudmisel.

Huvitavam probleem seostub aga Calasso kujutlusteretke *kandjaga* selles raamatus – *härjaga*, kellega teos algab ja lõpeb ja kellele vägistamise ideestik tegelikult tugineb (nn härjaring – lk 23). Praegu pole vist leida enam ühtki eesti keele seletavat sõnaraamatut, kus *härja* ei se-

letataks 'suguvõimetu isasloomana'. Tõsi, Wiedemanni sõnaraamatu arhailisemas pruugis tähendab härg ilmselt ka laiemat isaslooma üldse ehk pulli. Kes aga on harjunud uuema sõnakasutusega, nagu seda on ühemõtteliselt kinnistanud 20. sajandi eesti loomakasvatuse terminoloogia (vt nt: Loomakasvatuse alused. Koost. H. Muring. Tallinn, 1979, lk 190, 208), seda täidavad raamatu esimesed leheküljed ühe *härja* teostatavast seksuaalsest tulevargist häminguga: kas Zeus, Öhtumaa potentsi arhetüüp, oli tõesti *kastraat*? Või siiski sõnn ehk suguküps isasloom, lihtsalt pull?

LEO LUKS

Antikristlase kaks ilmutist

FRIEDRICH NIETZSCHE. VASTKRISTLANE (*Antichrist*). Tlk U.L. G. Vildt'i kirjastus, Tallinn, 1919. 68 lk.; FRIEDRICH NIETZSCHE. ANTIKRISTUS. *Kristluse needmine*. Tlk Tiit Mikenberg. Zeus, Tartu, 2002. 90 lk. Hind 86 kr.

Kui Nietzsche 1888. aasta septembris "Antikristlase" lõpetas, oli ta kindel, et sellest kujuneb "kõigi aegade suurim filosoofiline sündmus, millega inimkonna ajalugu kahte lehte lüüakse"¹. Selle teosega plaanis ta seniste väärtuste vastu sõtta minna,

ajakohaseks muutuda. On sümboolne, et just "Antikristlasest" sai esimene tervikuna ilmunud Nietzsche teos eesti keeles. Teose uusväljaandega on niisiis üks ring Nietzsche-tõlkimist täis saanud. Ehk annab ringi täitumine lootust, et edaspidi muutub Nietzsche (ja mitte ainult tema) tõlkimine üksikute entusiastide erasjast laiahaardeliseks koordineeritud ürituseks.

Kuid esialgu tundub, et ajalugu on kordumas: "Antikristlasel" tuleb leppida poolpõrandaaluse staatusega. Esimese ilmumise aegu varjas tõlkija ennast initsiaalide taha ning isegi trükkimise aasta ei ole täie kindlusega teada. Tõele au andes tekitas teos tollal siiski vastukaja, eriti ajalehe *Vaba Maa* veergudel, nii et isegi Pühavaimu koguduse õpetaja Tallmeister pidas vajalikuks "Estonia" saalis mitmetuhandese auditooriumi ees Nietzsche seisukohti ümber lükata.² Kuid "Antikristlase" teine tulemine on käesoleva artikli kirjutamise ajal meie kultuuriavalikkuse tähelepanu alt veel täiesti kõrvale jäänud – ometi ei vaja Nietzsche nimi enam tutvustamist ning ka tema hilisteoste tõlgendamise põnevasse probleematikasse peaksime olema "Ecce homo"³ ilmutamise kaudu hästi sisse juhatatud. Kas arvatakse siinmail, et need puuslikud, mille vastu Nietzsche võitles, on juba viimseni langenud? Kardan siiski, et pigem on vaikuse põhjustanud meediakära ja reklaami puudumine teose ilmutamise ajal – kunst,

Autor tänab professor Ülo Matjust oluliste sisuliste ja tekstoloogiliste märkuste eest.

¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Bd 8. Berlin; New York, 1987. – Nr. 1126. Malwida von Meysenbugile 4.10.1888, lk 447.

² T. Tallmeister, Friedrich Nietzsche ja ristiusk. Tallinn, 1921.

³ Vt F. Nietzsche, *Ecce homo*. Kuidas saadakse selleks, mis ollakse. Saksa k tlk J. Undusk. Tallinn, 1996.

mille paljud kirjastused juba ära õppinud on. Lisaks tõik, et tõlkija pakub meile alasti teksti, loobudes erinevalt "Ecce homo" eestindanud Jaan Unduskist igasugustest sisulistest kommentaaridest. Siit tekibki paradoks: eraldi võetuna tundub "Antikristlane" lihtne, ehk isegi naiivne, kuid temaga seotud kontekstuaalsed probleemid on liiga keerulised, et literaadid saaksid neid populaarses vormis käsitleda. Sestap vaikus.

Siin läheneme Nietzschele kaudteid pidi. Esmalt võtame vaatluse alla uustõlke keelised probleemid, siis meenutame põgusalt poleemikat, mis tekkis teose esmatõlke ümber. Viimaks jõuame olulisimani: "Antikristlase" kohani Nietzsche loomingus ja viimase loomeaasta plaanides.

1. "Vastkristlane" ja "Antikristus" kui vennad

Arvestades eesti keele arengut, on selge, et 20. sajandi algul tehtud filosoofiline tõlge pole enam suupärane, kuigi tal on hindamatu ajalooline väärtus. Pole ka mõtet heietada teemal, et "Antikristlase" uustõlkest enam vajaksime nimetatud teose vahetusse naabrusse kuuluva "Puuslikehämaruse" tõlget, kuna seal võetakse ülimalt intensiivsusega lühidalt kokku Nietzsche hilise filosoofia kõik põhiseisukohad. Olu-korras, kus puudub professionaalne tugisüsteem filosoofia tõlkimiseks-väljaandmiseks, tuleb rõõmus olla iga ilmuva teksti üle. Positiivseks võib lugeda ka seda, et tõlkija on võtnud lähtetekstiks Nietzsche teoste viimase kõige põhjalikuma tekstikriitilise

väljaande.⁴ Kuid kahjuks ei saa eestikeelset tõlget mingil juhul tekstikriitiliseks ja teaduslikuks pidada, kommentaaride napus ja ebajärjekindlus paneb pigem paralleele tõmbama 1919. aasta brošüüri "Vastkristlane". Kui toonases vihikus leidis vähemasti poliitik Ado Anderkoppi asjakohatu eessõna, siis vastses üllitises pole mingit sisulist kommentaari.

Iseenesest võiks küll sisulistest kommentaaridest hoidumist äärmusliku strateegiana tunnistadagi, sest ka teine äärmus, mida esindab Jaan Unduski "Ecce homo" 65-leheküljeline järelsõna, pole parim lahendus: algtekst muutub säärase meistertõlgituse läbi pisemaks. Kuid kahjuks valitseb ka joonealustes märkustes Paabeli segadus. Esiteks ei eristata tõlkija märkusi Nietzsche kogutud teoste väljaandjate kommentaaridest. Teiseks puudub märkustes järjekindlus: tõlkija on võtnud vaevaks ära tõlkida ladina- ja prantsuskeelsed tsitaadid, mida Nietzsche tekst rohkesti sisaldab, kuid ei tee seda igal pool (vt nt lk 67–68). Ning kogutud teoste väljaandjate kontekstuaalsetest märkustest on sisse viidud üksnes need, mis viitavad otseselt teistele tekstidele. 1919. aasta tõlge oli märkustest suisa lage, kuid praegune pole ei liha ega kala.

Ma ei sõandaks viriseda tõlke sisulise külje kallal. Kuigi tõlkija on algtekstiga ringi käinud üsna vabalt, saksakeelseid lauseid hakkides, ei ole see tingimata puudus – inglise keelde tõlgitakse nõnda kogu aeg. Samuti tuleb arvestada, et Nietzsche puhul on oluline stiili ja tonaalsuse edastamine, ning tähttähele järje ajamine, nagu tee-

⁴ F. Nietzsche, F. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München; Berlin; New York, 1988 (edaspidi viidetes KSA).

vad meie Heideggeri-tõlkijad, ei tuleks siin kõne allagi. Siiski tundub, et "Ecce homo" tõlkimisel peeti stilistilist aspekti tähtsamaks kui "Antikristuse" juures – viimases on vaadatamata kõigele esiplaanil pigem filoloogiline korrektsus.

Kuid pealkiri "Antikristus" paneb küll suisa õlgu kehitama. Tõepoolest on siin tegemist tõlkeprobleemiga, kuna Euroopa keeltes tähendab *Antichrist* nii 'antikristust' kui ka 'antikristlast'. Kuid kogu teose paatos on ju kristluse, mitte Kristuse kriitikas, nagu vihjab juba alapealkiri "Kristluse needmine". Antikristus on ikkagi ristiusu raamidesse jääv tegelane, Kristuse vastasmängija. Nietzsche enda hoiak oli selge: jääda väljapoole kristlust, väljapoole seniseid väärtushinnanguid – olla antikristlane. Antikristlase kasuks otsustati nii 1919. aasta tõlkes kui ka Unduski järelsõnas "Ecce homole" – tõsi küll: ühes kohas vääratab sealgi tõlgitseja sulg "Antikristuse" kasuks.⁵

Teose pealkirja tõlkimine "Antikristuseks" on interpretatsiooniakt, mis vajaks lähemat seletamist. Arvestades seda, kui isiklik on Nietzsche hilisteoste kirjutamisviis, millise energiaga ta kristlusele vastu läheb, rääkimata tema tekstide vanatestamentlikust retoorikast, ei ole vaja just geniaalsust, et tõlgitseda Nietzschet kristliku kaanoni sees. Antikristlane kui mässaja, kes on sisimas kristlane jne, – selline tõlgitsus-

viis on küllaltki levinud. Vaadeldavas teoses on ent äärmusse viidud Heideggeri arusaam: *iga tõlge on samas ka tõlgitsus*⁶ – Nietzschet interpreteeritakse otsustavalt ainult tõlkimise kaudu.

2. "Vastkristlase" vastuvõtmisest

Kuigi Nietzsche kohta Eesti Vabariigi ajal kirjutatud vähegi mahukamad teosed võib ühe käe sõrmedel üles lugeda⁷, pole see siiski märk eestlaste filosoofilisest harimatusest. Arvestades, et Nietzsche kui filosoofi retseptioon oli enne 1930. aastaid lapsekingades, tuleb paari meil ilmunud põhjalikku monograafiat oma ajastu kontekstis kõrgelt hinnata. On huvitav tõdeda, et toonased tõlgitsejad ei peljanud sugugi Nietzschet oma äranägemise järgi ümber seletada, ennetades seega 20. sajandi teisel poolel puhkenud hüperinterpreteerimist. Juba Ado Anderkopp ennetab "Vastkristlase" eessõnas vulgaarset sotsioloogiliselitaarset tõlgitsust, mis sai hiljem kuulsaks natside ideoloogilise platvormina:⁸

"Mitte riik, mitte seltskond ei loo ajalugu, vaid üksikud, kes seltskonda juhivad. Maha sellepärast sarnase riigiga, maha kogu sarnase seltskondlise korruga" (lk 4).

Veel lisab noor vihane poliitik, et maailma peremeesteks on üksikud, mitte idioodid ja haiged, ning avaldab lootust, et

⁵ Vt: J. U n d u s k, Preestrita pihtimus. Rmt-s: F. N i e t z s c h e, *Ecce homo*. Kuidas saadakse selleks, mis ollakse. Tallinn, 1996, lk 167.

⁶ Vt selle kohta: Ü. M a t j u s, Tehnika järele küsimise järel: Martin Heideggeri tõlkimisest. *Akadeemia*, 1989, nr 6, lk 1222–1227.

⁷ Lisaks juba viidatud Tallmeisteri kõnele tasub ära märkida veel: A. K u k s, Nietzsche eetika põhjendus. Tallinn, 1921; F. T o o m u s, Friedrich Nietzsche. Üliinimese kuulutaja. Tartu, 1936.

⁸ Võtmeteoseks A. B a e u m l e r, Nietzsche, der Philosoph und Politiker. Leipzig, 1931.

ristiusu viimane päev peagi koidab. Tundub seega, et “Vastkristlase” tõlkimine oli kantud pigem poliitilistest kui filosoofilistest eesmärkidest.

Kiriklike ringkondade vastulöögiks oli Tallmeistri kõne. See, kuidas kirikhärra Nietzsche kristlusevastase paatose vagaduseks pöörab, väärib tõelist imetlust. Kogu elujõu kiitmine ning ligimesearmastuse needmine tuleneb Tallmeistri arvates Nietzsche enda nõrgast tervisest, on justkui elada aitavaks dopinguks:

“Nii ei või ka Nietzsche juures tema üksikuid, silmapilkse tunde mõjul avaldatud sõnu tema wiimseks, kaaluwamaks arwamiseks lugeda, waid tuleb tema ilmawaatest tõeterasid otsida.”⁹

Tallmeister mõönab, et Nietzschel on osalt õigus: liiga palju rõhutatakse ristiusu juures tröösti ja magusat rahu, ning liiga vähe kangelaslikkust (lk 10). “Tõeteraks”, mille usumees sõkalde seest leiab, on järgmine avastus: üliinimene pole keegi muu kui Jeesus Kristus (lk 7)! Samas ei maini Tallmeister sõnagagi teravat eristust, mille Nietzsche tõmbas Kristuse (kui äärmusliku dekadendi) ajaloolise isiku ning ristiusu vahele. Tõepoolest: kui kogu Nietzsche loomingut läbiv kristliku kultuuri kriitika hetkesegaduseks kuulutada, siis võib tõesti “tema ilmawaade ka usulisel põllul (...) teatawat õnnistust tuua” (lk 14). Tallmeistri visioon on küll robustne ja naiivne, kuid mitte mingil juhul marginaalne, Nietzschest kristlase tegemine käib täie hooga tänaseni.

Seda, et Nietzsche ei ütle “Antikristlases” midagi uut, muutes vaid varemõeldu intensiivsemaks, panevad omaaegsed tõlgitsejad samuti tähele. Kuid Friido Toomus läheb veelgi kaugemale, leides Nietzsche hilistest teostest põhimõttelise hoiakumuutuse – teema, mis on just viimastel aastakümnetel taas teravalt esile kerkinud. Toomuse väitel ei räägi Nietzsche meelega “Antikristlases” enam üliinimesest, andes meile teada: inimene on lõpp.¹⁰ Oleme jõudnud “Antikristlase” enese juurde, tema mõistmise keerdkäikudesse.

3. “Antikristlase” koht Nietzsche teoste tervikus: poolelijäänud loomingu probleem

Nagu juba Toomus tähele pani, ei sisalda “Antikristlane” tõepoolest midagi põrutavalt uut. Pigem võib selle teose põhjal jääda mulje, et Nietzsche oli kitsarinnaline kriitik, kes valas kogu oma isikliku viha üksnes kristluse peale. Tema varasemad teosed ning “Antikristlasele” eelnevad avaldamata jäänud märkmed sisaldavad märksa laiemat “kultuurikriitikat”, protsessi genealoogiat, mille Nietzsche nimetas euroopalikuks nihilismiks. “Antikristlase” tähtsus ei peitu seega niivõrd sisus. Esiteks erutab uurijaid see, et selles teoses muutub Nietzsche isiklikuks, heidab maha ajakohatute mõistujutude kesta. Seda motiivi annab kergesti seostada isikliku pinge patoloogilise ülekandegaga tekstiks, kuni selleni välja, et Nietzsche identifitseerib ennast täielikult Antikristla-

⁹ T. Tallmeister, Friedrich Nietzsche ja ristiusk, lk 6.

¹⁰ F. Toomus, Friedrich Nietzsche. Üliinimese kuulutaja, lk 137.

sega, mistõttu kaob 1889. aasta algul kontakt reaalsusega.¹¹

Veelgi olulisem on aga põnevus, mis hõljub Nietzsche hilisloomingu kohal tervikuna. See, millised olid Nietzsche enda viimased plaanid, millisesse lõpetamata tervikusse "Antikristlane" kuulub, ei ole sugugi pelgalt tekstoloogiline küsimus. Pigem on tegemist võtmeküsimusega kogu Nietzsche filosoofia mõtestamise jaoks. Kuna Nietzsche viimaste loomeaastate märkmed sisaldavad hulganisti planeeritud peateose üha muutuvaid plaane, on siin rohkesti ruumi spekulatsioonideks. Põhiline võitlus toimub kahe koolkonna vahel. Üks tõlgitsusviis saab alguse Nietzsche õest, vulgariseeritakse Baeumleri poolt ning tõstetakse filosoofilisse kõrgusse Heideggeri abil.¹² See kaanon võtab tõsiselt *võimu tahte* mõistet, mis figureerib Nietzsche märkmetes pikka aega kui tema tulevase peateose plaan.¹³ Nietzsche filosoofia on võimu tahte metafüüsika.

Reaktsioonina sellise tõlgitsuse vastu tekkis 1960. aastatel uus, põhiliselt Prantusmaalt pärinev kaanon (Deleuze, Derida jt), mis seab esiplaanile perspektiivismi ja totaalset interpretatsiooni, võimu

tahte tähtsust seeläbi pisendades.¹⁴ Ka Nietzsche väljaandja Colli on seda usku, mistõttu ta üritab oma tekstoloogilistes analüüsides tõestada, et Nietzsche ise loobus "Võimu tahte" koostamise plaanist.¹⁵ Colli rõhutab asjaolu, et 1888. aasta varasügisel kaob Nietzsche peateose plaanidest pealkiri "Võimu tahe" ning asendub senise alapealkirjaga "Kõigi väärtuste ümberväärtustamine". Ka septembri alguse kirjades nimetas Nietzsche just nii oma plaanitavat peateost, mille esimest osa ("Antikristlane") ta parasjagu kirjutas. Kokku on säilinud kuus "Kõigi väärtuste ümberväärtustamise" plaani, millest neljas figureerib "Antikristlane" esimese raamatuna (teiste raamatute planeeritud nimetused: "Vaba vaim", "Immoralist", "Dionysos" jt).¹⁶ Neid plaane silmas pidades saame aru, miks "Antikristlane" nii ühekülgne on: modernse kultuuri teised pahed, näiteks moraali ja filosoofia alal, kavatses Nietzsche ette võtta järgmistes raamatutes.

Kuid teatavasti neid "Ümberväärtustamise" teisi raamatuid ei ole ja seega puudub meil ikkagi autentne allikas Nietzsche peateose sisu äraaimamiseks. Kuid Colli

¹¹ Sellise sündmuste loogika pakub välja Nietzsche väljaandja Colli, vt KSA Bd 6, lk 452. Hüpotees saab toitu faktist, et mõnel Nietzsche hullumeelsel postkaardil 1889. aasta algusest ilutseb tõesti allkiri "Antikristlane", vt F. Nietzsche, Sämtliche Briefe. Bd 8, lk 504, 544, 551.

¹² Vt M. Heidegger, Nietzsche. Pfullingen, 1961.

¹³ Vastav teos on ka Nietzsche märkmete järgi kompileeritud, vt F. Nietzsche, Der Wille zur Macht. Leipzig, 1930.

¹⁴ Muidugi pole need ainuvõimalikud tõlgendused. Vt lisaks kas või Unduski järelsõna "Ecce homole".

¹⁵ Lisaks juba viidatud KSA 6. köite järelsõnale vt ka KSA, Bd 14 (Kommentar zu den Bänden 1–13), lk 383–400; G. Colli, Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken. Frankfurt am Main, 1982.

¹⁶ Vt KSA, Bd 14, lk 399–400.

läheb oma tekstoloogilistes spekulatsioonides veelgi kaugemale, väites, et 1888. aasta lõpul loobub Nietzsche neljaosalise teose kirjutamise plaanist hoopiski. Kui selle kohta, et Nietzsche muutis eelnevalt oma peateose plaanitavat pealkirja, leidub hulganisti tõestusmaterjali (lisaks märkmete le pasundab ta sellest enamikus 1888. aasta septembri-oktoobri kirjades), siis Colli viimane väide toetub ainult ühele Nietzsche kirjale:

“Minu Kõigi väärtuste ümberväärtustamine peatiitliga “Antikristlane” on valmis. Lähema kahe aasta jooksul pean astuma samme, et lasta see teos 7 keelde tõlkida; e si m e n e väljanne igas keeles u miljon eksemplari.”¹⁷

Colli võtab Nietzsche sõnasabast ja väidab, et “Antikristlasega” oli Nietzsche jaoks ümberväärtustamine täide viidud.¹⁸

Colli eesmärk on läbinähtav: lõpetada tekstikriitika autoriteedi mõjul üleüldine sorimine Nietzsche märkmetes. “Võimu tahtest” kujunes välja “Puuslikehämarus” ja “Antikristlane”, ning muu on tähtsusetu.¹⁹ Kui Collit uskuma jääda, siis peame rõõmustama: “Antikristlasega” oleksime eesti keelde saanud justkui Nietzsche tõelise peateose. Kuid ehk suutis käesolev kirjatükk näidata, et Nietzsche saab hea tahtmise korral välja lugeda mida iganes. Sestap oleks ainus soovitus mitte jääda uskuma autoriteetseid tõlgitusmeistreid, vaid minna tõlke kaudu tagasi Nietzsche enese teoste ning märkmete juurde oma tõlgitsust leidma. Kuigi Nietzsche ümber kumisev interpretatsiooni-kakofoonia võib olla väsitav, on see igal juhul tervistavam kui mõni dogma.

¹⁷ F. Nietzsche, Sämtliche Briefe. Bd 8. Nr. 1159. Paul Deussenile 26.11.1888, lk 492.

¹⁸ G. Colli, Distanz und Pathos, lk 158.

¹⁹ Vt KSA, Bd 14, lk 400.

Kirjastuse
PERIOODIKA

väljaandeid müüakse:

TALLINNAS

AS Lehepunkt (R-kioskid)

AS Rinder kiosk

Suur-Karja tn 18

Kauplus Rahva Raamat

Pärnu mnt 10

Kauplus Kupar

Harju tn 1

Kauplus Lugemisvara

Tõnismägi 2

Kauplus Akadeemiline Raamat

Narva mnt 27

Kauplus Ateena

Roosikrantsi tn 6

Eesti Akadeemilise Raamatukogu müügipunkt

Rävala pst 10

Kirjastus Perioodika müügiosakond

Voorimehe tn 9

(müügil ka varem ilmunud nr-id)

TARTUS

Ülikooli Raamatupood

Ülikooli tn 11

Postimehe Äri

Raekoja plats 16

OÜ Greif kauplus

Vallikraavi tn 4

Vikerkaar

TOIMETUS:

Märt Väljataga 646 4059
Marika Mikli 646 4054
Kajar Pruul
Marek Tamm 646 4054
Keeletoimetaja Tiina Lias 646 4054
Kunstiline toimetaja Jüri Kaarma 646 4062

Toimetus käsikirju ei retsenseeri
ega tagasta

Praaeksemplaride korral
pöörduda trükikoja tehnilise kontrolli
osakonda 669 8463

Toimetuse aadress:
Voorimehe 9, 10146, Tallinn
Fax: 644 2484
E-mail:
Vikerkaar@vikerkaar.ee

Väljaandja:
kirjastus "Perioodika",
Voorimehe 9, 10146, Tallinn
Trükk:
AS Printall, Tatari 64, tel. 669 8400

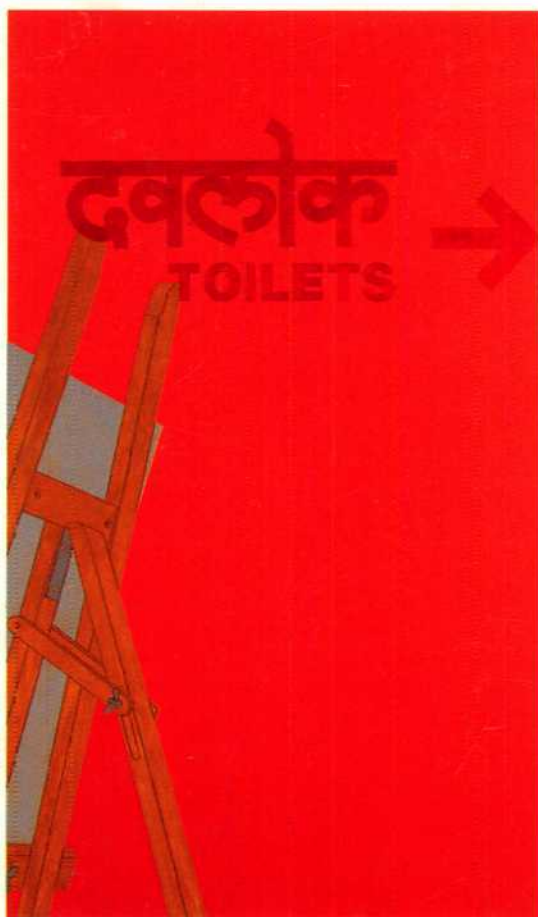
"Vikerkaar" nr. 4-5/2003

*"Vikerkaar" kuulub Euroopa
kultuuriajakirjade võrgustikku
www.eurozine.com.*

*Ajakiri "Vikerkaar" ilmub
Eesti Vabariigi Kultuuri-
ministeeriumi ja
Eesti Kultuurkapitali toel*

Vikerkaar

4-5/2003



ISSN 0234-8160



78245

Hind 34 krooni