

MODERNISEERUMINE JA KULTUURI- MUSTRITE MUUTUSED EESTIS 19.–20. SAJANDIL

Elle Vunder

19.–20. sajandi kultuurimustrite pöördeline muutumine on mõistetav vaid Eesti ühiskonna moderniseerumise kontekstis. Siin on ühtviisi olulised nii fundamentaalsed muutused ühiskonnas tervikuna, selle sotsiokultuuris kui ka indiviidide mõtteviisis, käitumises ja elustiilis. Kuid kultuuri ümberkujunemise dialektika väljendub mitte ainult ühiskonna avaliku ja privaatse sfääri keerukas dialoogis, vaid ka uue ja vana, modernsuse ja traditsiooni vahekorras. Nagu Frankfurti koolkonna sotsioloog Jürgen Habermas on väitnud, kerkis modernistlik “valgustusprojekt” esile vastukaaluks minevikule ja selle pärandile (Habermas 1990; Lamb & Phalan 1995). Reaktsioonina sellele ja üleminekuraskustele sündis aga kohe ka traditsioonide kaitse ja nostalgiline minevikuihalus. Kõiki neid protsesse on Eestis asunud tõsiselt analüüsima alles viimastel aegadel seoses Eesti etnoloogia diskursiivse uuenemisega (Anepaio 2000; Jääts 2000; Kanneke 1996; 2000; 2002; Kõresaar 1998; 2001; 2002; Pärdi 2000; 2001; Runnel 2002). Järgnevalt käsitletakse mõningaid üldisi eesti kultuuri moderniseerumise aspekte, et esile tuua Eesti moodsa ühiskonna kujunemise eripära ning osutada muutuvate elustiilide ja argimiljööde, sotsiaalse enesemääratluse ja väärtushinnangute uurimise edasistele võimalustele.¹

¹ Neid aspekte on autor käsitlenud Jyväskylä ülikooli etnoloogiaprofessori Bo Lönnqvisti auks üllitatud pühendusteoses *An Adventurer in European Ethnology* ilmunud artiklis “Modernization and Changes in Cultural Patterns in 19th–20th Century Estonia” (vt Vunder 2001).

Ühiskonna moderniseerumine ja üldised kultuurimuutused

Moderniseerumine on seotud kardinaalsete sotsiaalsete ja vaimu-elu muutustega, mis on Euroopas toimunud alates varasest uusajast, mil järk-järgult hakkas taanduma metafüüsilis-religioossetele väärtustele tuginev agraartsivilisatsioon koos oma traditsionalismi, suletud seisuslik-hierarhilise ja rangelt normeeritud elukorralduse ning hägusate piirjoontega kõrg- ja rahvakultuuriga (Hall 1995; Elias 1996). Uue, inimestele õnne garanteerida püüdvä modernse vaimsu-
se (Parsons 1951; Weber 1958; Habermas 1987) – ratsionaalsuse, selles sisalduva universaalsuse ja analüütilise “mõistuse valguse” ning protestantliku eetika alusel kujunes 19. sajandiks välja uut liiki tööjaotuse, sotsiaalselt mobiilse tootmis- ja tarbimissüsteemiga ühiskond. See tugines industriaalsele kapitalismile ja pidevale kogemuslikule ja majanduskasvule, s.o progressiivale. Taolise ühiskonna võis kindlustada vaid sõltumatu isiksuse töö- ja edueetika, üldine universaalne haridussüsteem oma standardiseeritud, formaliseeritud ja kodifitseeritud kirjaoskusliku kõrgkultuuriga ning neid ülalpidav uus, ainuomane sotsiaalse korralduse süsteem – tsentraliseeritud bürokraatlik rahvusriik (Gellner 1984).

Kultuuri ja riigi omavaheline suhe on tekkinud industriaalühiskonnas midagi täiesti uut. See johtub paratamatult majanduse nõuetest, kuid seda defineeritakse enamasti rahvuse kui iga konkreetse kõrgkultuuri looja ja kandja kaudu. Eeldab ju rahvuse teke eneseteadvust ja identiteeti, mille konstrueerimine tugineb eeskätt ühisele kultuurile. Just kultuurist, mis on uue ajastu inimeste väärtuslikem kapitalimahutus, nende identiteedi, väärikuse, rakendatavuse ja ühiskonda integreerumise alus, saab rahvusluse ideoloogia tugisammas. Nii kujuneb kultuuripiirist sageli poliitiline piir ning üleminek agraarselt kultuurilt industriaalsele on tihedalt seotud rahvusluse sünniga (Gellner 1984: 68). Viimane loob rahvused ja professionaalsed rahvuskultuurid ning rahvusluse tagajärjed on paljus segunenud industrialiseerumise tagajärgedega.

19. sajandi kultuuri moderniseerumisprotsesside tuumaks oli rida põhimõttelisi muutusi ühiskonna “vaimsetes mustrites”, väärtustes ja ideoloogias (Burke & Le Roy Ladurie 1979; Burke 1981; Tenbruck 1989; Vovelle 1990). Need vaimsed fenomenid määrasid kul-

tuurimuutuste kvalitatiivse iseloomu (Löfgren 1981: 21–30; Hall 1983: 6; Medick 1995), kutsudes esile uuendusi materiaalses sfääris, inimeste vajadustes ja käitumises, kusjuures viimased on siiski eelkõige vaid muutuste indikaatoreiks (Ek 1973; Hofer 1973; Köstlin 1997a). Sotsiokultuuriliste muutuste käigus toimus kogu ühiskonna mobiliseerumine uuendusteks ja sotsiaalne diferentseerumine. See tähendab, et erinevate kumulatiivsete protsesside tulemusena vanad majanduslikud, sotsiaalsed ja maailmavaatelised orientatsioonid üha nõrgenesid ning taandusid ja inimesed võtsid järk-järgult üle vastavad uued mustrid (Eisenstadt 1986; 1987). Sotsiaalse diferentseerumise, s.o võimu, prestiiži ja omandi kui kõrgelt hinnatud ressursside ümberjaotumise käigus aga toimus nihe agraarühiskonnale iseloomulikelt hajusalt rollidelt spetsialiseeritud, vastastikku sõltuvatele rollidele, mis määrasid inimeste staatuse ja positsiooni ühiskonnas. Tulemuseks oli kogu ühiskonna dünaamiline areng, kuid ka spetsialiseerumine, unifitseerumine ja väärtuste monetariseerumine, mis kõik omakorda viisidki industrialiseerumise, linnastumise ja moderniseerumise võidukäigule (Blumer 1990). Seega muutus tekkinud rollikeskne ühiskond seesmiselt diferentseeritumaks ja keerukamaks, kusjuures kultuur, kaugenedes üha enam sotsiaalsest elust, saavutas uusajal üha tugevama sõltumatuse ühiskonnast (Sevänen 1998: 29). Samas toimus eristumine ka kultuuri sees. Viimane väljendus selgelt kolmes vastuolulises ja üksteisega läbipõimunud protsessis – ratsionaliseerumises, diferentseerumises ja individualiseerumises. Need puudutasid nii kõrg- kui ka rahvakultuuri, kuigi erinevas ulatuses, tempos, vormides ja tulemustes.

Suured narratiivsed ideoloogiad koos industriaalse ratsionalismi ja hariduse tähtsustumise, sekulariseerumise ja kodanlike väärtuste võidukäiguga sünnitasid uut liiki kirjaoskusliku kõrgkultuuri ja linliku elulaadi. Seda kultuuri asus toetama ja kaitsma riik ning see täitis kogu ühiskonna, olles selle efektiivse funktsioneerimise alus. Protsessi käigus iseseisvusid aga nii ühiskond kui kultuur ja muutusid tugevalt liigendatud paljude erinevate tegevussüsteemidega moodustisteks, milles ajastu tagantsundivale individuaalsele vastutusele alluvad üksikindiviidid tegutsevad igale süsteemile omaste reeglite, normide ja väärtushinnangute järgi. Tulemusena on kogemusele, ekspressiivsele väljenduslaadile ja eri väärtussüsteemidele tuginevas diskursiivselt eristunud modernses kultuuris tõe (teaduse), ilu

(kunsti) ja headuse (moraali) küsimused üksteisest lahus ning on nii avaliku elu kui ka üksikisiku privaatse tegevuse objektiks, alludes iseseisvale arengu- ja toimimisloogikale (Sevänen 1998: 30). Kui orienteerumine rahvuslusele viis tsentraliseeritud rahvusriikide loomisele, pidev intensiivne majanduskasv tarbimisühiskonna tekkele, siis hakkas ühtne, nähtav ja mobiilne kõrgkultuur järk-järgult looma standardiseeritud, anonüümset, individualistlikku ja struktureeritud massikultuuri ja -ühiskonda.

Talupojast tootjaks ja tarbijaks

Talurahvakultuuri moderniseerumine oli ühiskondliku muutumise koostisosa, mistõttu ratsionaalsus inimeste mõttemaailma ning majandusliku ja poliitilise võimu alusena viis siingi kohe kiiretele muutustele. Oma positivistliku usuga vahendite ja eesmärkide loogilisse seotusse arendas ratsionaalsuspõhimõtte peagi välja mehhaniseeritud ja standardiseeritud, kasumile ja rahasuhetele põhineva kaupade tootmise ja tarbimise süsteemi. Selle konkreetseid kultuurilised tagajärjed ei lasknud end ka Eesti talupojaühiskonnas kaua oodata. Vabrikukaupade kvantiteedi ja kvaliteedi kasv koos uute väärtushinnangute ja mugavusstandarditega kaasnevate vajaduste mitmekesisustumisega viisid uute toodete ulatuslikule kasutamisele mitte ainult linnas, vaid ka maal. Tõepoolest, rahasuhete arengu mõjul üha enam tootjaks muutuv talupoegkond loobus järk-järgult isevarustavast majandamisest ning seetõttu sai temastki ostukaupade agar tarbija. Seda soodustasid trükikapitalismi võidukäik ja sotsiaalsete suhete struktureerimise uus süsteem.

Trükised uue meediumi ja kommunikatsioonivahendi ning avaliku ruumi loojana koos haridusvõimaluste avarumisega teisendasid paratamatult inimeste mõtteviisi, luues uue “modernse isiksuse”, kellele oli tähtis liikumine, muutumine, harituks saamine. Ühtlasi sai inimestele üha tähtsamaks soov kõike uut tarbida. Esemekultuuri ja visuaalse kunsti seisukohalt on siin eriti tähtis näiteks asjaolu, et nende traditsiooniline praktilistel eesmärkidel kasutamine muutus industriaalajastul üha enam sotsiaalsete suhete loomise üheks mehhanismiks (Bourdieu 1984: 164–208, 257–315; Bocock 1993: 131). Nimelt sai kindlate materiaalsete vajaduste rahuldamise kõrval sage- li olulisemaks esemete kaudu täita oma emotsionaalseid ihasid

(meelelahutus) ja väljendada identiteeti. Nagu töö ja töökoht said ühiskonnas oma positsiooni ja väärtuse kindlustamiseks vahendiks, nii andis lisanduv varakus tarbevarale täiesti uue sisu: esindusesemetest sai kindel märk inimese sotsiaalsest staatusest. Siit tuleneb vaadeldud üleminekuperioodile iseloomulik pillamine, kus ees liikus sage-li staatuse ja prestiiži taotlus ning sellele järgnesid ratsionaalsuspõhimõtted. Nii on igati mõistetavad esialgsed kiired muutused just materiaalses kultuuris, eriti rõivastuses ja elamukujunduses, seda nii Eesti linnades kui maal ja tihti enamikes sotsiaalsetes gruppides. Ühiskonna sotsiaalsele kihistumisele vastav tarbimise diferentseerumine ja üleminek ühetaoliselt kasutamisele eri staatusgruppidele iseloomulikele mitmekesistele tarbimismustritele ja elulaadidele kujunevad Eestis selgemalt välja siiski alles 20. sajandi jooksul. Põhjusks asjaolu, et vaimses sfääris tugevdasid radikaalsed ümberkujundused tihti inimeste põhiarusaamu ja väärtusi ning sellele vastavat käitumist.

Et Eesti talumajapidamine muutus varasemast majandusüksusest ühtlasi ka tarbimiseüksuseks ning üha laiemalt mindi üle kodustehtult ostukaupadele, taandus agraarühiskonna kultuuriloomele nii iseloomulik osalusefektiga looja ja kasutaja samasus. Trükiste, eriti tarbekirjanduse poolt levitatavad harivad ja uusi oskusi pakkuvad, kuid ka meelt lahutavad paljundatud tooted suunavad inimesi üha enam kultuurikaupade tarbimisele. Kui linnakeskkonnas kaubaks muutunud kultuur ja kultuuritööstuse sünnid viivad peagi kultuuri institutsionaalsele tarbimisele, siis talurahva keskkonnas toimub esialgu nihe spontaanselt, osalejakeskselt ja kultuuri loovalt aktiivselt tegevuselt sageli uue formaalsele vastuvõtule – kas reprodutseerimisele, kopeerimisele või juba ka koolituse käigus omandatud oskuste rakendamisele. Kultuurilised muutused ongi sel ajal rohkem juurdelisanduvad kui loovalt ümberkujundatavad ja asendavad (Weiss 1978: 33; Burke 1978: 250–258). Põhjuseks on asjaolu, et kiirete muutuste ajal ei jõutud rahva folkloorses ega visuaalses traditsioonis uut informatsiooni nii kiiresti vastu võtta, oma kultuurile kohandada ega ümber töödelda. Samuti ahenes nende inimeste ring, kellele uus trükikunstiga ja tehniliste uuendustega seotud loovus on jõukohane. Tulemuseks oli Eestiski masintootmise ja spetsialiseerumisega kaasaskäiv talurahva (eseme)kultuuri odavnemine ja lihtsustumine, teatav standardiseerumine, kuid ka kohalike eripärade nõrgenemine.

Uus elulaad tulekul

Üleminekul varasemalt mitmekesisuselt spetsialiseerumisele koos käsitöötoodete turule tootmise ja (eseme)kultuuri üldise kaubalisuse kasvuga toimusid muutused ka eesti talurahva sotsiaalsetes normides ja kogu käitumiskultuuris. See puudutas nii sotsiaalsete harjumuste hulka kuuluvaid kombeid, kollektiivseid väärtusi tugevda- vaid rituaale kui ka kogu elulaadi. Traditsioonilised põlvest põlve edasi antavad käitumisharjumused, mis olid tuletatud talurahvaühiskonnas valitsevatest keskestest arusaamadest hea ja halva, õige ja väärast, headuse, vohuse ning ilu kohta, hakkasid taanduma ja asenduma järk-järgult uute, kodanlike väärtustega. Esemed ja inimeste käitumine on omavahel tihedalt seotud, sest nende abil konstrueerivad inimesed nii oma materiaalselt ümbrust kui ka sotsiaalseid suhteid (Schlereth 1985; Miller 1994). Loomulikult teises ka kogu eseme- maailm, selle vormid ja sisuline tähendus. Näiteks Eestis lihtsustusid või kadusid protsessi käigus rahvausundi, kalendriliste tähtpäevade ja pidustustega seotud erinevaid tähendusi kandvad kombed. Taandus ka senine kogu külakogukonda hõlmav rohkete ülemineku- riitustega talurahvapulum. See muutus üha rohkem lähedaste sugulaste ürituseks, kusjuures rituaalidest said nagu kalendriliste tähtpäevade puhulgi rohkem osalejatele ja publikule suunatud lõbustus ja meelelahutus. Koos kõige sellega kadusid rituaalsed ja kaunistatud esemed, mille abil varem väljendati mitmesuguseid sümboliseid väärtusi. Uute tõekspidamiste tõttu kaotasid nad nii oma senise tähenduse kui ka rikkalikud kaunistused. Nii on mõistetav, et näiteks eesti rangipuudelt lõigati 19. sajandi lõpul maha endised skulptuur- sed hobupeatotsad või kirivöödest hakati õmblema hoopis linnasak- stele vaiju (Viies 1986: 79–80).

Uued kodanlikud väärtused – kord ja distsipliin, kokkuhoidlik- kus ja mõõdukus, kasinus ja karskus, puhtus ja hügieen, kuid ka loo- duslähedus, emotsionaalsus ja tundlikkus – hakkasid üha enam ku- jundama ümber talurahva seniseid arusaamu otstarbekusest. Avaliku ruumi avardamisega, mis käis trükikapitalismiga kaasas, hakkasid need peagi peegelduma ka eesti talupoegade väärtustes, sotsiaalsetes normides, suhtumises ja käitumises, s.o kogu elulaadis. Oma otsese kultuurilise väljenduse leidsid uued väärtused eelkõige selles, kui- das muutus suhtumine aega (Adam 1990; Elias 1992), ruumi (Alt- man & Chemers 1984) ja inimindiviidi (Moore 1984). Näiteks aeg

muutus tsüklilisest lineaarseks ja distsiplineerus (Pärdi 2000: 71–76), sellest sai turukaup ja kell muutus oluliseks esemeks ka talurahva elus, esialgu küll rohkem interjööris. Kord ja distsipliin ning ühtlasi soov kaitsta end dünaamilise ühiskonna muutuste eest viisid rangete piiride tõmbamisele “oma” ja “võõra” vahele. Piiride loomine ja tugevdamine omakorda tingisid kultuurivaldkondade järkjärgulise diferentseerumise, kuid ka individualiseerumise (Foucault 1980).

Osutatud protsesside tulemina hakkasid sotsiaalsed suhted struktureeruma uute opositsiooniliste sfääride moodustumise teel. Nii näiteks eraldusid selgelt avalik ja privaatne sfäär. Selle tagajärjel eristusid ühelt poolt töö ja kodu, teisalt aga ka töö ja vaba aeg. Neist esimene tingis privaatse, mugava kodu- ja perekese elustiili väärtustumise (Rybczynski 1986; Frykman & Löfgren 1987: 75–132), teine aga vaba aja veetmise, meelelahutuse ja lõbustuste osatähtsuse kasvu ühiskonnas. Uue sotsiaalse fenomeni, kodu väärtustamise mitmeid märke leiame juba alates 19. sajandi keskpaigast ka eesti taluelamu juures. See väljendus näiteks elamu eraldamises muudest majapidamishoonetest taraga, samuti rehielamu ruumijaotuse muutumises, eelkõige köetava ees- ja tagakambri, seejärel köögi lisandumises. Elamule korstnate ehitamine, kambrite laudpõrandad ja valgendatud seinad osutavad uute otstarbekuse ja puhtuse (hügieeni) nõuete omaksvõtule. Mitmekesistub ka suitsuvabade kambrite interjäär, kus varasema napi ja lihtsa “majakraami” kõrval tulid kasutusele tiseritelt tellitud mugavam mööbel (voodid, kapid), kummutid voodipesu tarbeks ja käterätinagid, kuid ka hariduse väärtustumisele osutavad ajalehetaskud. Kõik see näitab, et maaelamu oli muutumas mustale ja raskele töösfäärile vastanduvaks puhtaks tagasitõmbumise ja puhkuse kohaks. Veelgi enam, rohkete tekstiilide ilmumine taluelamusse, nende funktsioonide mitmekesistumine ja moodsas romantilises laadis kaunistamine näitab, et talupojadki püüdsid privaatse, mugavama ja intiimse kodu- ja perekese elustiili poole.

Uue linliku elulaadi ilmingud ei tähendanud siiski alati talupoegade teadlikkuse järsku kasvu või arusaamade kardinaalset muutumist. Talupoeglik maailmavaade ja väärtused – otsene kasulikkus (praktilisus), alahoidlikkus, loomulikkus – olid visad muutuma (Pärdi 2000; 2001), seetõttu jäi uus ülevõetu sageli formaalseks või alateadlikuks imiteerimiseks. Otstarbekuse kaalutlustest olid siin sageli tähtsamad sotsiaalsed tegurid – prestiiži taotlus, soov olla mõisa- ja linnasakste

või küla lugupeetud inimestega samaväärne (Jansen 1993: 293–303, 344–357). Nii on igati mõistetav, et praktilisuse printsiibile allutatud taluelus jäi rehielamu puhastuba ehk tagakamber tihti vaid staatust väljendavaks esindusruumiks, mille isikupärasele kujundamisele ei pööratud esialgu veel olulist tähelepanu. Nii sai kodanluse poolt sakraliseeritud kodu eesti kultuuris elulaadi osaks vähehaaval alles 20. sajandi jooksul, kusjuures talu jäi maal enamikule eestlastest töö- ja elukeskkonnaks kuni eesti küla kollektiviseerimiseni. Ka (kunst)-käsitöös ja linnamoelises rõivastuses võeti Eestis küll kiiresti üle uus modernistlik dekoor ja uued rõivavormid, kuid funktsionaalsel ja tähenduslikul tasandil toetuti sageli ühelt poolt nende nähtuste sotsiaalsele väärtusele, teisalt aga endiselt traditsioonilisele tervele talupojamõistusele. Eesti kujunev linnakultuuri säilitas väikeste vahemaade ja sugulussidemete tõttu kauaks paljus maaläheduse. Seetõttu võime Eestis elulaadis tervikuna rääkida tõsisest moderniseerumisest alles 1930. aastail, kusjuures valdavaks kujunes siingi vaoshoitud modernism (Kannike 2002: 57–59).

“Virgaks muutumine”

Kõigis eespool kirjeldatud sügavasisulistes mentaalsetes protsessides etendasid olulist rolli sekulariseerumine, inimeste individualiseerimine ja nende tegevuse aktiveerumine. Eesti talurahvakultuuri ilmalikustumine tähendas ühiskonnale tervikuna iseloomulikku dekrastianiseerumist, kuid ka vanade rahvauskumuste, sellega seotud rituaalide ja esemekultuuri taandumist ning teisenemist. Protsessi käigus hakkasid inimeste kartused ja lootused üha enam avalduma ilmalikus keeles, st kõhklematu usk ning keskendumine lunastusele sealpoelses maailmas asendusid järk-järgult orienteerumisega inimesele endale ja teda ümbritseva maailma mõtestamisele. Koos haritlaskultuuris toimunud “teadusliku revolutsiooniga” hakkas järk-järgult taanduma usk üleloomulikesse jõududesse. Nagu prantsuse mentaliteediajaloo koolkonna esindaja Peter Burke on väljendanud, lõppes keskaeg siis, kui haritud inimesed ei võtnud enam tõsiselt prohveteid ja nõidu (Burke 1978: 259–269). Kogu sekulariseerumine põhineski usu taandumisel kõrgematesse olenditesse ja üleloomulikesse jõududesse, kuid jällegi ka tarbimisel, olemasoleva elu nautimisel ja meelelahutuse otsimisel. Tõeliseks lunastuseks sai üha

enam jõukuse ja staatuse saavutamine ja iga inimese aktiivne tegutsemine põhimõttel: igaühest meist sõltub meie elus midagi (Crippen 1988; Mätlik 1996).

Ka Eesti talupoja nõrkused ja hirmud, mis seni leidsid väljenduse rohkem üleloomulike jõudude tõrjumises ja pidulike esemetega nende poolehoidu taotlemises, hakkasid taanduma ning üha enam asenduma inimeste aktiivse tegutsemisega oma elu ja uue ühiskonna algete loomisel ja kujundamisel. Kõige selle ilmekaks kultuuriliseks väljendusvormiks said näiteks sisustustekstiilidel kasutatavad monogrammid, mis osutavad eseme omanikule või tegijale, uute esemete funktsiooni rõhutavad tekstid (“Ajaleht”, “Loe ja mõtle”, “Maga magusasti”) ja õpetlikud ning moraliseerivad laused (“Hoiu puhust”, “Puhtus ihule, karskus hingele”, “Puhtus on elumaja ehe, olgu loss või talurehe”, “Vara tööle, hilja voodi, nõnda rikkus majja toodi”) (Vunder 1992: 37–42). Sajandeid kestnud protestantlikus õhkkonnas, kus usuline kunst ja selle vormid (maal, skulptuur) olid Eestis kõrvalised ning katoliikliku kunsti jäljed olid 19. sajandil säilinud vaid üksikute fragmentidena, on mõistetav, miks kogu 19. sajandi Eesti oli üpris ilmalik ja moderniseerus nii jõuliselt. “Virgaks muutumise” käigus elavnes samuti osavõtt uuest sündivast institutsionaliseeruvast ühistegevusest, mis väljendus näiteks agaras seltsielus, osavõtus koorilaulmisest, käsitöökursustest, kuid ka eneseharimises ning üha enam aktiveerivas isetegevuses.

Kõik see viis rahvast usust eemale, avardades inimeste tegevusraame ja väljendusvorme. Uues ilmalikustunud modernses kultuuris ei toiminud usk, mis oli muutumas rohkem inimeste eraasjaks, enam kultuuri sisemise keskmene nagu agraarühiskonnas.

Eespool kirjeldatud protsesside käigus, mil Eesti talurahva kultuuriloomel hakkas nihkuma traditsioonilt innovatsioonile, praktiliselt funktsioonilt vormile, naiivselt loomingult sentimentaalsele, kogukondlik-kollektiivselt individuaalsele ja etniliselt rahvuslikule ning universaalsele, muutus talurahvakultuuri asend ühiskonnas radikaalselt. Industrialiseerumise ja linnastumise käigus kaotasid talupojad mitte ainult oma senise ülekaalu rahvastikus, vaid uus sündiv eesti linnakultuur oma kaupade, koolitus- ja kommunikatsioonivõimaluste ning tärkava kultuuritööstusega hakkas muutuma ühiskonnas järk-järgult domineerivaks ja ka ihaldusväärseks. Kui eelindustriaalne kaubanduslik revolutsioon 18. sajandi lõpul ja 19. sajandi

esimesel poolel tõi endaga kaasa eesti talurahva osakultuuri õitsengu, selle kuldajastu, siis kommertsrevolutsioon koos industrialiseerimisega oli paikkondlikule külakultuurile hukatuslik. Samas löi tööstuskapitalism enneolematud võimalused kultuuriloometeiseneamiseks ja edasiseks plahvatuslikuks arenguks. Uues sündivas linlikus kultuuris tuleb ühelt poolt selgelt eristada avaliku sfääriga seotud normatiivset diskursust ja kultuuriprotsesside tegelikku kulgu inimeste argielus. Teisalt on kultuuri loomine ja selle kasutamine seotud alati konkreetsete ühiskondlike raamtingimustega.

“Rahva avastamisest” rahvuskultuuri konstrueerimiseni

Üleminek agraarühiskonnalt industriaalsele oli äärmiselt keeruline ja valuline protsess, sisaldades endas rohkelt konflikte ja soovimatuid tagajärgi. Nii on varajasele industriaalajastule iseloomulik elanikkonna plahvatuslik kasv, tööjõu migratsioon ja kiire urbaniseerumine, suletud kogukondade avanemine tänu kommertsrevolutsioonile, uute klasside – kodanluse ja töölisklassi sünd, samuti kolonialism ning lõpuks põgenemine. Viimane ei tähendanud mitte ainult põgenemist ruumis, s.o ühiskonna dramaatilist sotsiaalset liikumist, massilist väljarändamist ja linna asumist, vaid ka põgenemist ajas, s.o pöördumist ebastabiilsuse eest minevikunostalgia kaitsvasse rüppe (Hobsbawm & Ranger 1983: 1–14, 263–307; Becher 1990: 39–43). Moderniseerumise tekitatud krahhitaoline murrang kõigis inimtegevuse ja elusfäärides ning rängad üleminekuraskused, hirm tundmatu tuleviku ees ja kurvastus kaotatu pärast sundisid inimesi pöörduma minevikukujutluste maailma (Becher 1990: 38–62). Mineviku täpse rekonstrueerimise abil püüti mõjutada lõhestatud ühiskondlikku tegelikkust, pakkudes välja erinevaid, sündiva kodanliku kultuuri vastaseid opositsioonilisi ebataavalisi elustiile. Põgenemine ebameeldiva oleviku eest minevikku, selle romantiline idealiseerimine ja nostalgia, kõiges selles järjepidevuse algallika nägemine viisid ühtlasi ajaloohuvi enneolematule tõusule ning historitsismi võidukäigule kultuuris, kunstis ja teaduses. Kõik need protsessid ei toimunud isegi ühe maa piires, rääkimata eri maa-dest ühtemoodi, nii ka Eestis.

Eestis on nii ühiskonna kui kultuuri moderniseerumine, sellega tihedalt seotud identiteedi ja rahvuse konstrueerimine, neile omaste

tunnuste ja vormiarsenali kujundamine olnud kohalike olude ja ajaloalise saatuse tõttu pikaajalisem ja keerulisem kui mitmetel teistel Euroopa rahvastel. Oma etnilis-ajalooliste piiride, enesest kui rahvusest teadlikuks saamise ja kultuuri eest tuli võidelda nii kohaliku baltisaksa ja Vene võõrvõimu kui ka oma rahva teatud osa ükskõiksuse vastu. Eesti geopoliitiline asend kahe maailma, Ida ja Lääne piiril on tinginud kokkupuuted erinevate kultuuriareaalidega, põhjustades seoseid ja võrdlusi mõlemaga ning vajaduse oma kultuurilist kuuluvust pidevalt mõtestada ja sõnastada. Niisiis on kultuuri loome Eestis olnud sünnist peale midagi ohustatud, habrast ja ebamäärast ning seetõttu paratamatult oluliselt ideologiseeritud. Eestis võib samas selgelt rääkida ka moderniseerumise Kesk- ja Ida-Euroopa variandist, kus kogu protsess oli tunduvalt aeglasem ning modernne rahvusriik ja -kultuur tuli 19. sajandi jooksul võitluses alles luua, kusjuures siin sai peamiseks loosungiks romantikute peades sündinud rahvusaade. Eesti seisukohalt puudutab see eeskätt väikerahvastele omast kultuurirahvuslust, milles rahvuse ja omakultuuri kujundamise ja kasutamise strateegia aluseks on kultuurrahvaks saamise idee (Karjahärm & Sirk 1997: 209–221). Lõpuks peituvad eesti kultuuri spetsiifilised moderniseerumise juured eestlaste põlvnemises talupojaseisusest ning oma kõrgkultuuriga aristokraatia ja riikluse puudumises.

Baltisaksa rüütelkonna majandusliku, religioosse ja kultuurilis-haridusliku ülemvõimu tingimustes jõudis modernse ühiskonna ideestik Tsaari-Venemaa impeeriumi osasse, Eestisse üle kolmveerand sajandi varem, kui moodustus iseseisev rahvusriik. Eestlaste etnilise eneseteadvuse teket mõjutasid siinjuures Prantsuse revolutsiooni liberaalsete valgustusideede, Saksa klassikalise filosoofia ja romantilise rahvusluse kõrval otseselt kohaliku baltisaksa kõrgkultuuri eeskujud. Need langesid pärisorjuse kaotamise, piirkondliku spetsialiseerumise tugevnemise, kaubavahetuse hoogustumise ja üldise majandusarengu, haldusreformide, haridus- ja kooliolude paranemise, eestikeelsete trükiste leviku tingimustes soodsale pinnale. Murrangu algust võib täheldada juba alates 1840. aastatest, mil arukamatel ja majanduslikult edukamatel talupoegadel oli tekkimas perehonetunde ja tärkamas õigusteadvus, hariduspüüdlused ja esimene huvi uute kultuuriharrastuste vastu. Sel nn eelärkamisajal hakkasid eesti soost valgustajad üha enam juhtima avalikkuse tähelepanu

talurahva alandatud ja kehvale seisundile. Samas tõusis nende huvi oma talurahva vaimuelu, eelkõige tema keele ja folkloori vastu. Siinkohal võiks paljude estofiilide kõrval tõsta esile eriti Fr. R. Kreutzwaldi ja Fr. R. Faehlmanni tegevust, mis päädis rahvuseeposega *Kalvipoeg*. Sellest sai järgneval ärkamisajal rahvusliku liikumise nurkakivi.

Et intellektuaalid avastasid Eestis oma rahva raske seisundi, tema keele ja vaimukultuuri, oli üks osa laiemast “rahva avastamise” liikumisest Euroopas (Burke 1978: 3–22; Löfgren 1993a). See tekkis reaktsioonina traditsionaalse suulise rahvaloomingu kiirele taandumisele 18.–19. sajandi vahetusel, mis oli järgnenud kirjaoskuse ja trükiste levikule ning haridusvõimaluste laienemisele, eelkõige Kesk-, Põhja- ja Ida-Euroopas, kus intellektuaalid polnud veel päriselt ära lõigatud lihtrahva kultuurist. Samas tekkis näiteks huvi materiaalse kultuuri vastu hoopis hiljem, alles 19. sajandi teise poole jooksul, mil masintootmine hakkas ohustama rahva esememaailma, sh nn rahvakunsti.

Saksa romantikute J. G. Herderi, vendade Grimmide ja nende järgijate pöördumine folkloori poole oleks ehk jäänudki kirjanduslikuks ja piirdunud folkloori laiaulatusliku kogumisega, kui poleks olnud romantiseerivaid, esteetilisi põhjusi – “primitiivsuse”, “metsiku” ja “loodusliku” ihalust ning antikvaarset huvi eksootiliste rahvaste vanade uskumuste ja kommete vastu. Siit polnud enam pikk maa, et näha oma talurahva “vaimu ja hingelaadi” eksootilise ja huviväärsena. On ilmne, et eriti olulised olid pöördumises folkloori poole üldised mütoloogilised suunitlused Euroopa vaimses kultuuris. Need said alguse juba 18. sajandi eelromantismi ajal. 19. sajandi esimese poole kristliku ja sajandi teise poole rahvusliku mütoloogia järel jõuti 20. sajandil peamiselt Leo Frobeniuse ja Oswald Spengleri kultuurimüstitsismi alusel neo- ja panmütologismi (Darnton 1986). Just kultuurilise enesemääratluse otsingute ja rahvusluse sünniga koos sai “avastatud” folkloorsest kultuurist mitmetes Kesk- ja Ida-Euroopa maades (Anderson 1983; Löfgren 1989), sh Eestis, uue rahvuskultuuri konstrueerimise alus.

Eesti oludes sai minapildi defineerimine ja iseenda kui etnose olemasolu määratlemine tekkida vaid baltisaksa kultuuri kontekstis (Viires 1985). Ajal, mil eestlaste majanduslikult tugevam osa hakkas pretendeerima sotsiaalsele tõusule ja omavalitsusele, ei tahtnud aga

valitsev eliit, baltisaksa aadel ja Tsaari-Venemaa valitsus luua kodanliku industriaalühiskonna kujunemise käigus efektiivselt toimivat ühiskondlikku süsteemi ega garanteerida stabiilsust sotsiaalse ja rahvusliku konsensuse alusel. Nii kujunes uus modernne Eesti ühiskond, kultuur ja kunst vene ja baltisaksa oma kõrvale, mitte selle osana (Karjahärm, Sirk 1997: 210).

Oma kultuurilise eripära tunnetamisele jõudis eesti intelligents siiski alles 19. ja 20. sajandi vahetusel, mil tegelikult algas eesti rahvuskultuuri tõsine konstrueerimine. See eeldas eemaldumist baltisaksa kultuuri mõjuväljast, oma eesti professionaalse kõrgkultuuri loomist ja sellele rahvusliku sisu andmist. Tänu 1880. aastatel alanud venestuspoliitikale kui olulisele moderniseerumistegurile, mis viis eestlaste kultuurilisele küpsemisele, hakkas eesti intelligents nägema oma vahekorda saksa kultuuri ja vaimumaailmaga hoopis uuest aspektist. Kahe erineva kultuuriruumi piiritlemisel, nende võrdlemisel ja vastandamisel nähti, et on võimalik leida oma tee arendamiseks eesti vaimsust ja kultuuri. Siin said Eestile suuresti eeskujuks Põhjamaad, eriti Soome, kust oli võtta ridamisi tähtsaid eeskjuju andvaid tähiseid. Eesti rahvuskultuuri konstrueerimine toimuski nüüd paljus Põhjamaade mudeli alusel (Vunder 2000).

Folkloorne kultuur ja talurahva tarbekunst, mis olid eesti talurahva ainuke kultuur, olid veel kogu 19. sajandi jooksul ka tärkava haritlaskonna teine kultuur, sest poolharitlased läksid ulatuslikult kaasa mistahes emakeelse loominguga ning esialgu olid rohkem Lääne mõttelaadi vahendajad kui uue kultuuri loojad. Haridust ja modernset vaimsust omandades eemalduti siiski üha enam talurahvakultuurist, kuna tegelikult ei osaletud enam juba kogu 19. sajandi teise poole jooksul selle loomeprotsessis. Sajandivahetuseks, mil lõpuks oli sündinud tõeline eestikeelne ja -meelne haritlaskond ja kodanlus oma väärtussüsteemidega, asutigi agaralt kõigis kultuurisfäärides konstrueerima oma väljendusvormidega professionaalset kõrgkultuuri. Eliidi uus loosung “Enam kultuuri, enam euroopalist kultuuri! Olgem eestlased, aga saagem ka eurooplasteks!” (1905) muutis traditsioonilise talurahvakultuuri (rahvamuusika, -luule ja -kunst) mõistetamatuks võõraks “matsikultuuriks” mitte ainult kadakasakstele, vaid kohati põlgusväärseks isegi vanavarakogujatele (Kannike 1994: 10–11). Tekkinud lõhe kahe kultuuri vahel viis ühelt poolt avaliku sfääriga tihedalt seotud eesti professionaalse kirjanduse,

kunsti, muusika, teatri- ja tantsukultuuri sünnile. Teisalt hakkas traditsioonilise talurahvakultuuri taandumise käigus tekkima laia ühiskondliku kandepinnaga populaarkultuur. See hõlmas nii kultuurilist eneseharimist, aktiivset kultuurikaupade individuaalset, mitmesuguste omandamisrituaalidega seotud tarbimist kui ka indiviidide eneseväljenduse areenina laiaulatuslikku harrastustegevust.

Folklorismi süünd

Vaadeldud protsesside, nii kahe kultuuri, eliit- ja massikultuuri selge eristumise kui ka haritlaste talurahvakultuurist eemaletõmbumise kõrval toimus aga ka talurahvakultuuri ideologiseerimine. Sellest sai Eestiski mitte ainult rahvusliku ideoloogia ja tärkava kodanliku kultuurihegemoonia kehtestamise vahend ja väljund, vaid ka rahvuskultuuri konstrueerimise alus. See hakkas mitmeti suunama 20. sajandi kultuuriprotsesside kulgu.

Eesti rahvuskultuuri *Suure Narratiivi* vormimine eeldas kahe ideaalse ruumi, nii rahvusliku mineviku ja ka tuleviku loomist (Annus 2000). See tähendas, et rahvusromantilisele mõtteviisile omaselt asus Eesti rahvuski oma juuri ja ennast otsima eelkõige just minevikust, et selle kaudu ehitada üles õnnelik tulevik. Kultuuri rahvusliku sisu otsinguis loodigi Eestis algul visioon mineviku õitsvast kultuurist, mille ainsaks kandjaks võis olla vaid kohalik tõug – eesti talupoeg. Talupojakultuuri erinevatele nähtustele – keelele ja folkloorile – oli tõsiselt tähelepanu pööratud juba alates eelärkamisajast. Näiteks hakkas eesti keel oma murdelistest erinevustest hoolimata peagi esindama eestlast ja eesti rahvast tervikuna. See on loomulik, sest keel kui rahvuse maailmapildi reguleerija ja vaimukultuuri alus säilitab oma struktuuris väga vanu kultuurikihistusi, olles ühtlasi etniliselt laetud ja kõrge sümbolväärtusega rahvuskultuuri tegur. Ka folkloorse kultuuri avastamise järel leiti peagi, et see on eestlaste kultuurivõime tagatis ja sümbol. 19. sajandi lõpuveerandil, Jakob Hurda 1888. aastal algatatud rahvaluule suurkogumise aktsiooni järel rääkis laekunud veerand miljonit vastust veelgi selgemat keelt muistse põlve sõnaloomingu mitmekesisusest ja rikkusest. Lõpuks avastati industrialiseerumisega minevikku vaibuvad materiaalse kultuuri nähtused, algul rahvarõivad ja 20. sajandi künnisel professionaalse kutselise kunsti kujunemise käigus ka rahvakunst (Viires 1986; Vunder 1998: 21–23).

Rahvakunsti avastamine kuulub samuti selgelt Euroopa 19. sajandi viimaste aastakümnete rahvusliku liikumise ja rahvuskultuuri konstrueerimise süsteemi. See on olnud seotud nostalgilise minevikuihaluse, mütoloogiliste suuniste, rahvusluse ideoloogia ja historitsismi võidukäiguga Euroopa 19. sajandi lõpu vaimses kultuuris (Frykman & Löfgren 1987: 67, 127; Deneke 1992; Bringéus 1992; Köstlin 1997b), ka Eestis. Kõrgkultuurile orienteerumisel hakati avastatud talurahvakultuuri tarbeesemetele taotlema Eestis iseseisva kunstiliigi staatust. Kui agrarühiskonnas ei pööratud nende kõigi poolt teatud, tuntud ja kasutatud esemete esteetilisele väärtusele mingit teadvustatud tähelepanu ning nende loojat-autoritki ei fikseeritud kunagi, siis nüüd paigutati need marginaalsed esemed kunstimaailma hierarhilisse süsteemi. Need mõtestati ümber, defineeriti ja esitati iseseisvate kunstiliselt väärtuslike esemetena ning mütologiseerimise käigus lülitati peagi rahvuskultuuri konstrueerimise süsteemi.

Muistse vara mõtestamise käigus kehtestati lõpuks müütiline ruum, kadunud täiuseaeg minevikus. Minevikukultuuri hakati hindama ehtsa kultuuriväärtusena ja ülendati müüdi loome õhkkonnas eesti rahvusliku identiteedi ja kultuuri koostisosaks. Sakraliseerimisprotsessi käigus nihutati “vanad” ja “kunstipärased” kultuurielemendid esialgselt kontekstist ja muudeti sümboleiks. Nii sai see müütiline rahvakultuur mitte ainult ajalugu, vaid ka kaasaega ning tulevikku mõtestavaks keeleks. Loodud müütilist kultuuri asuti seepärast Eestiski Põhjamaade, eriti Soome konkreetse abi (koolitus) ja eeskuju alusel talletama (1909 loodi Eesti Rahva Muuseum) ja taas-elustama (Vunder 2000). Pärimuslikul ideoloogial põhineva folklooristliku ja mütoloogilise koolitusega on seega kõik eesti rahvuskultuuri osad. Siin võeti aluseks küll rahvusvaheline modernistlik sõnum, kuid inspiratsiooni ammutati talurahva kultuuri- ja kunstipärandist. Nõnda sündis folklorism ehk nn sekundaarne rahvakunst, millel on olnud oluline sotsiaalselt korrastav roll kogu 20. sajandi Eesti kultuuris (Vunder 1993: 32–34).

Traditsioon ja modernsus 20. sajandil

20. sajandi algul olid vana kultuuri elustamiskatsed Eestis veel pinnalised ja väheste tulemustega, sest esialgu oli moderniseerumistuhin kogu ühiskonnas, sh talupoegade hulgas liiga võimas. Rahvus-

liku mütoloogia, rahvuse ja rahvuskultuuri ehitamise teisel staadiumil, omariikluse saavutamise järel 1918. aastal jõudis folklorismi liikumine Eestis oma õitsengu faasi. Tõusude ja mõõnadega on see kestnud tänaseni. Samal ajal muutis *Rahvusliku Narratiivi* dünaamika nüüd Eestiski oma suunda: rahvuse “suured hetked” olid jäänud minevikku, nüüd algas Michael Billigi järgi nn banaalne rahvuslikkus, kus pilk oli pööratud minevikku, kuid see rakendati praktilise olevikutegevuse teenistusse (Annus 2000: 91). Rahvusriigieelne kultuur ja olustik kaovad järk-järgult moderniseerumise tegelikkusest, need kolivad üle fikseeritud museoloogilisse sfääri – muuseumidesse, arhiividesse, eri institutsioonidesse. Eesti rahvuse lokaalset kultuurimälu hakatakse nüüd ka lähemalt uurima, selle erinevad väljendusvormid rakendatakse poliitika teenistusse või need muutuvad sageli lihtsalt müügiobjektiks.

Uus, klassikalist rahvakultuuri elustav liikumine tõi 1930. aastail olulise pöörde kogu Eesti kultuurimustrite ja elulaadi arengusse ning viis mingis mõttes moderniseerumisprotsessi tegeliku lõpuni. Soodustavaks asjaoluks kujunes siin nähtavasti ka funktsionalismi põhimõtete omaksvõtmine. Samas seostus see kõik endiselt nii talupoeglike traditsioonide kui ka patriootlike rahvusideaalidega (vrd Lönnqvist 1980: 26; Kannike 2002: 57–59). Seetõttu juurdusid kõik need modernistlikud ideed nii eesti talupoeglik-alalhoidliku maailmavaate ja nähtavasti ka Baltikumi eliidi konservatiivse vanamoelise tõttu tegelikult alles nõukogude ajal.

Eesti rahvus- ja kultuuriidentiteedile kriitilises olukorras, nõukogude ajal suurenes mitmeti eesti rahvakultuuri normatiivsete sümbolite tähendus. See oli mitte ainult “kultuurne” ja “rahvuslik”, vaid ka kaitsemehhanism oleviku kaksikmoraali ja kaose vastu. Teiselt poolt oli sel aga ka vastuoluline roll, sest ta oli vastandlike ideoloogiate teenistuses: ühelt poolt, unistuste rahvusriigi idee kandja ja opositsiooni vahend, teisalt oli see tegelikult ka silmakirjaliku nõukoguliku folklorismi, st “sisult sotsialistliku ja vormilt rahvusliku” kultuuriloosungi teenistuses. Samas ei jätnud eesti kultuuri puudutamata kogu maailmas 1960. aastatel alanud intellektualism, ameerikalik kontseptualism ja elunähtuste süvatunnetamise filosoofilised tendentsid ning kommunikatsiooniteooria võidukäik (Vunder 1998: 26). Kuigi Nõukogude ühiskonna moderniseerimisega koos süvenes samas müütilise rahvakultuuri dekonstrueerimise protsess, mille

olid juba 1930. aastail algatanud professionaalsed kultuuriloojad (Viires 1991: 141, 142; Vunder 1993: 34–35), pöörduti 1970. aastatel paradoksaalselt taas rahvusromantika poole. Kultuuris sai tähtsamaks vorm ja maailma üldise globaliseerumise taustal aktiviseerus Eestis rahvuslik-kultuuriline enesesse sulgumine (Aareleid 1999: 8–11; Kannike 2002: 60–63).

Rahvumüütide kulumist tunnetati Eestis selgemalt alles taasiseisvumise järel. Postmodernsele ühiskonnale omases kolmandas, eneserefleksiivses faasis luuakse kahekordne rahvuslik narratiiv: ühel tasandil nostalgiline minevikuihalus, teisel selle küsitavaks muutmine, ajaloo madaldamine (“ajaloo lõpp”). Samas on alanud varasemate mütoloogiliste väljade ümberstruktureerimine ja uute lisandumine. Eesti kultuuriruumis pole see protsess seotud ainult konkreetse üleilmsele hilisrahvuselise iseloomuliku situatsiooniga, vaid osalt tingitud värskest omariiklusest: kui võim vahetub, vaadatakse läbi varasem ajalugu ja nihutatakse vahekordi. Näiteks saab Eestis ilmselt jõulise mütoloogilise staatuse ka nõukogude aeg. Seda nõuab rahvsnarratiivi arenguloogika ja nostalgiapuhanguid banaalsel tasandil on ka juba märgata (Annus 2000).

Eestis on modernsus jõudnud sajanditepikkuse vaesuse ja kuni viimaste aegade ni võõrvõimudega seotud ajaloolise kogemuse tõttu 20. sajandi jooksul küll tehnoloogiasse, infrastruktuuridesse ja materiaalsesse maailma, kuid samas ollakse mõttemaailmas ja kultuurilistes väljendusvormides tänaseni sageli tugevasti kinni vanades talupoeglikes konservatiivsetes mudelites. Ka omamaist kõrgkodanlikku kultuuri pole Eestis ajaloolistel põhjustel saanudki välja kujuneda. Samas pole see traditsionaalsus tänapäeval enam sama kui moderniseerumisprotsessi algul, mil selle abil konstrueeriti modernsusel vastuhakkav maailm (Hobsbawm & Ranger 1983; Hofer 1984). Traditsioonide konstruktsioon ja selle empiiriline reaalsus kaugenevad teineteisest üha enam. Nii nagu modernsus pole enam “üks asi, vaid palju asju”, on ka traditsioon ja kultuur muutumas suhteliseks, eriti kui loobutakse rõhutamast viimase autonoomsust ja esteetilist kvaliteeti ning kui piirid laienevad ja hägustuvad (Shiach 1989; Featherstone 1991). Rahvuslikud pole siinjuures mitte kultuuri elemendid, vaid nende ainulaadsed ja pidevalt muutuvad kombinatsioonid, mis avalduvad erinevates valdkondades ja vormides ning iga rahvus tähtsustab seda omamoodi (vrd Löfgren 1993b: 164; Kan-

nike 2002: 206–209). Moodsal sünkretistlikul muutumisvõimelisel laiapõhjalisel privaatses sfääris loodaval kultuuril (Blau 1986), mida on alati eristanud avatus, lõpetamatus ja pidev dialoog formaalse kultuuriga ning “isemeelne normeerimatus, üksteist katkestavate häälte polüfoonia” (Lotman 1987), on niisiis tänapäeval ja tulevikus professionaalse kultuuri kõrval oluline roll eesti rahvusliku kultuuri püsijäämise ja eripära kujundamisel.

Kultuur mõtlemis- ja käitumismudelina

Kultuuri olemus ja piirid on pidevalt muutunud nii avalikkuses kui ka igapäevases kasutuses (Lefebvre 1971; Lotman 1990: 8–31; 1992). See on üha uuesti kujundatav tekst, mis muutub konteksti teisenemisel. Eesti kultuuri moderniseerumisprotsesside vaatlusel selgus, et muutumine toimus ühelt poolt inimeste ratsionaalsele käitumisele tugineva lääneliku mudeli alusel. Teisalt aga ei kulgenud kultuurimuutused lineaarselt, regulaarselt, ühtselt ja homogeenelt, mistõttu võime rääkida moderniseerumise eesti variandist.

Modernne kultuur on alati ühes või teises konkreetses agraarühiskonnas toimunud ulatuslike, mitmekülgete ja keerukate protsesside vili. Nende suund ja peamised põhjused on kõikjal samad, kuid igal maal võib leida rohkelt spetsiifilisi erijooni. Põhjuseks on erinev rahvaarv, suurus, energiaressursside ja riikluse olemasolu, geopoliitiline asend, ajalooline saatus, kultuurikontekst, kuid eelkõige inimeste mõttemaailm, nende unikaalsed kogemused ja vajadused. Modernseid kultuuriloomise, käitumis- ja mõtlemisviise leiutatakse, katsetatakse, täpsustatakse ja mõtestatakse igal maal eri viisil, mistõttu modernsus esineb erineval kujul suures hulgas ühiskondades, ning kultuurilised erinevused pole agraarühiskonna jäänus, vaid moderniseerumise loodud kultuurivormide õitseng. Ajaloolisest kultuurimudelitest ja inimeste käitumisest sõltuv kultuur on seetõttu olnud avatud ja muutumisvõimeline, sest uued nähtused lülitatakse oma kultuuriruumi, kuid tõlgendamisprotsessi käigus need muudetakse ja kujundatakse ümber, tuginedes kultuurimudeli üldisele stabiilsusele fundamentaalsel tasandil (Gouldner 1994; Gellner 1995). Kultuur on seega sünkretistlik kollaaž sellest, mida inimesed loovad reguleeritud kultuuri ja homogeenust segades ning erinevatest kultuurisüsteemidest uut kultuurikäitumist kombineerides (Giddens

1991: 5). Just kultuuriliselt vahendatud vaimsed mustrid tingivadki selle, et kogu 20. sajandi kultuuris loovad eri rahvad erinevates sfäärides isikupärast, võõrandamatut ja unikaalset kultuuri (Hall 1984; Appadurai 1986; Löfgren 1990; Gullestad 1991; Miller 1995: 155; Burke 1997: 52–59). Selle kujunduslikke ja tarbimisalaseid piiregi pole vaja uutes oludes otsida, sest need ei püsi kuigi kaua paigal.

Kirjandus

- Aarelaid, Aili 1999. Eesti rahvakultuur ja eurointegratsiooni hingus. – *Rahvakultuur ingliska ja Internetiga*. Koost. Aili Aarelaid. Tallinn: Rahvakultuuri Arendus- ja Koolituskeskus, 5–21.
- Adam, Barbara 1990. *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Altman, Irwin & Martin M. Chemers 1984. *Culture and Environment*. Monterey, Calif.: Brooks/Cole.
- Anderson, Benedict 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anepaio, Terje 2000. The Deceased World: A Visit to the EAT State-Owned Enterprise. – *Popular Culture of Central Europe in the Process of Change*. Ed. by Leszek Dzięgiel. Cracow: Jagiellonian University Press, 75–95.
- Annus, Epp 2000. Rahvusliku mütoloogia kiigelaul: kiigelaul mineviku ja tuleviku vahel. – *Looming* 1: 88–95.
- Appadurai, Arjun 1986. Introduction: Commodities and the Politics of Value. – *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Ed. by A. Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 3–64.
- Becher, Ursula A. J. 1990. *Geschichte des modernen Lebensstils. Essen, Wohnen, Freizeit, Reisen*. München: Beck.
- Blau, Judith R 1986. “High Culture as Mass Culture”. – *Society*. May–June, 65–69.
- Blumer, Herbert 1990. *Industrialization as an Agent of Social Change: A Critical Analysis*. New York: Aldin de Gruyter.
- Bocock, Robert 1993. *Consumption*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bringéus, Nils-Arvid 1992. Folk Art in Peasant Society. – *Ethnologia Scandinavica*. A Journal for Nordic Ethnology 22: 107–115.
- Burke, Peter 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: New York University Press.
- Burke, Peter 1981. *Sociology and History*. London.
- Burke, Peter 1997. *Varieties of Cultural History*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Burke, Peter & Emmanuel Le Roy Ladurie 1979. *The New Cambridge Modern History XIII*. Cambridge.
- Crippen, Timothy 1988. Old and New Gods in the Modern World: Toward a Theory of Religious Transformation. – *Social Forces* 67: 316–336.
- Darnton, Robert 1986. The Symbolic Element in History. – *Journal of Modern History* 58: 218–234.

- Deneke, Bernward 1992. Volkskunst. Leistungen und Defizite einer Begriffs. – *Jahrbuch für Volkskunde*. Neue Folge 15. Würzburg–Innsbruck–Fribourg, 7–21.
- Eisenstadt, Shmuel Noah 1986. *Patterns of Modernity*. New York: New York University Press.
- Eisenstadt, Shmuel Noah 1987. *European Civilization in a Comparative Perspective*. A Study in the Relations Between Culture and Social Structure. Oslo: Norwegian University Press.
- Ek, Sven B. 1973. Die Fiktion des Wandels im 19. Jahrhundert. – *Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Verhandlungen des 18. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Trier vom 13. bis 18. September 1971*. Hrsg. Günter Wiegelmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 265–272.
- Elias, Norbert 1992. *Time*. An Essay. Oxford & al: Blackwell.
- Elias, Norbert 1996 [1939]. *The civilizing process*. Oxford: Basil Blackwell.
- Featherstone, Mike 1991. *Consumer Culture and Postmodernism*. London; Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- Foucault, Michel 1980. *Tarkkailla ja rangaista*. Helsinki: Otava.
- Frykman, Jonas & Orvar Löfgren 1987. *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle Class Life*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Gellner, Ernst 1984. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gellner, Ernst 1995. The Importance of Being Modular. – *Civil Society: Theory, History, Comparison*. Ed. by John A. Hall. Cambridge: Polity Press, 32–55.
- Giddens, Anthony 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gouldner, A. 1994. Ideology, the Cultural Apparatus and the New Consciousness Identity. – *Culture and Society. Contemporary Debates*. Ed. by Jeffrey C. Alexander & Steven Seidman. Cambridge: Cambridge University Press, 306–316.
- Gullestad, Marianne 1991. Cultural Sharing and Cultural Diversity. Doing Interpretative Analysis in Modern Complex Society. – *Ethnologia Europaea* 21 (1): 87–96.
- Habermas, Jürgen 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen 1990. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt: philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990*. Leipzig: Reclam.
- Hall, Edward T. 1983. *The Dance of Life. The Other Dimension of Time*. New York, London, Toronto, Sidney, Auckland: Doubleday.
- Hall, David 1984. Introduction. – *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Ed. by Steven L. Kaplan. New Babylon. Berlin: Mouton, 5–16.
- Hall, John A. (ed.) 1995. *Civil Society: Theory, History, Comparison*. Cambridge: Polity Press.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Hofer, Tamás 1973. Phasen des Wandels im östlichen Mitteleuropa im Lichte kulturanthropologischen Theorien. – *Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Verhandlungen des 18. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Trier vom 13. bis*

18. September 1971. Hrsg. Günter Wiegelmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 251–264.
- Hofer, Tamás 1984. The Perception of Tradition in European Ethnology. – *Journal of Folklore Research* 21: 2/3: 133–147.
- Jansen, Ea 1993. Veel kord ärkamiseaja kultuurimurranguist. – *Keel ja Kirjandus* 5: 293–303, 6: 344–357.
- Jääts, Indrek 2000. Changes in Rural Life in the Oisu Area (Järva county, Estonia). – *Popular Culture of Central Europe in the Process of Change*. Ed. by Leszek Dzięgiel. Cracow: Jagiellonian University Press, 57–73.
- Kannike, Anu 1994. “Rahvuslik” rahvakultuur. “National” Folk Culture. – *Etnoloogია ja muuseumid. Ethnology and Museums*. Pro Ethnologia 2. Eesti Rahva Muuseumi Üllitised. Publications of Estonian National Museum. Tartu, 7–29.
- Kannike, Anu 1996. Rahvakunstist esemeuurimuse taustal. – *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat* XLI. Tartu, 105–128.
- Kannike, Anu 2000. Rahvakunstist kaasaegse kultuurialalüüsini. – *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat* XLIV. Tartu, 47–58.
- Kannike, Anu 2002. *Kodukujundus kui kultuuriloomine. Etnoloogiline Tartu-uurimus*. Eesti Rahva Muuseumi Sari 4. Tartu.
- Karjahärm, Toomas & Väino Sirk 1997. *Eesti haritlaskonna kujunemine ja ideed 1850–1917*. [Tallinn]: Eesti Entsüklopeediakirjastus.
- Kõresaar, Ene 1998. Vital Things: Objects in Life Histories, Life Histories in Objects. – *Procedural Work on Artefacts*. Pro Ethnologia 6. Publication of Estonian National Museum. Tartu, 29–40.
- Kõresaar 2001. Kollektiivne mälu ja eluloouurimine. – *Kultuur ja mälu*. Konverentsi materjale. *Studia Ethnologica Tartuensia* 4. Tartu: Tartu Ülikool, 42–58.
- Kõresaar, Ene 2002. The farm as the symbol of the state. Metaphorical depiction of the nation and the state in the childhood memories of older Estonians. – *Lives, Histories and Identities II. Studies on Oral Histories, Life- and Family Stories*. Contemporary Folklore 3. Ed. by Tiiu Jaago. Tartu: Estonian Literary Museum, 169–187.
- Köstlin, Konrad 1997a. The Passion for the Whole. Interpreted Modernity or Modernity as Interpretation. – *Journal of American Folklore* 110: 261–276.
- Köstlin, Konrad 1997b. Feudal Identity and Dogmatized Folk Culture. – *Journal of Folklore Research* 34: 2: 106–108.
- Lamb, Stephen & Anthony Phalan 1995. Weimar Culture: The Birth of Modernism. – *German Cultural Studies*. An Introduction. Ed. by Rob Burns. Oxford: Oxford University Press, 53–56.
- Lefebvre, Henri 1971. *Everyday Life in the Modern World*. London: Allen Lane.
- Lotman, Juri 1987. Kutse dialoogile. – Mihhail Bahtin. *Valitud töid*. Tallinn: Eesti Raamat, 5–14.
- Lotman, Juri 1990. *Kultuurisemiootika. Tekst – kirjandus – kultuur*. Tallinn: Olion.
- Lotman 1992 = Юрий Лотман. Текст в тексте. – *Избранные статьи в трех томах*. Том I. Статьи по семиотике и типологии культуры. Tallinn, 148–160.
- Löfgren, Orvar 1981. On the Anatomy of Culture. – *Ethnologia Europaea* XII (1): 26–46.
- Löfgren, Orvar 1989. The Nationalization of Culture. – *Ethnologia Europaea* 19 (1): 5–24.

- Löfgren, Orvar 1990. Consuming Interests. – *Culture and History* 7. Consumption. Comenhagen: Akademisk Forlag, 7–36.
- Löfgren, Orvar 1993a. The Cultural Grammar of Nation-Building: The Nationalization of Nationalism. – Pertti J. Anttonen & Reimund Kvideland (eds.). *Nordic Frontiers: Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. NIF Publications 27. Turku: Nordic Institute of Folklore, 217–238.
- Löfgren, Orvar 1993b. Materializing the Nation in Sweden and America. – *Ethnos* 58: 3–4. Folkens Museum Etnografiska. Stockholm, 161–196.
- Lönnqvist, Bo 1980. Social Ideals and Cultural Patterns in Twentieth-Century Finland. – *Ethnologia Scandinavica*. A Journal for Nordic Ethnology, 18–32.
- Medick, Hans 1995. “Missionaries in the Rowboat?” Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History. – *The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*. Ed. by Alf Lüdtke. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 41–71.
- Miller, Daniel 1994. Things ain’t what they used to be. – *Interpreting Objects and Collections*. 2nd Edition. Ed. by Susan Pearce. London, New York: Routledge, 13–18.
- Miller, Daniel 1995. Consumption and Commodities. – *Annual Review of Anthropology* 24: 141–161.
- Moore, Barrington 1984. *Privacy. Studies in Social and Cultural History*. Armonk, N.Y.: M. E. Shape.
- Mätlik, Tanel 1996. Rahvuslusest ning rahvusidentiteedist. – *Akadeemia* 10: 2030–2041.
- Parsons, Talcott 1951. *The Social System*. Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe.
- Pärdi, Heiki 2000. The Crumbling of the Peasant Time Concept in Estonia. – *On Rural and Urban Areas*. Pro Ethnologia 9. Publications of Estonian National Museum. Tartu, 61–81.
- Pärdi, Heiki 2001. 20. sajandi Eesti argikultuur. Miks eestlased toas jalad lahti võtavad. – *Tuna* 1: 106–121.
- Runnel, Pille 2002. *Traditsiooniline kultuur setude enesemääratluses 1990ndatel aastatel*. Studia Ethnologica Tartuensia 7. Tartu Ülikooli etnoloogia õppetool. Tartu: Tartu Ülikool.
- Rybczynski, Witold 1986. *Home. A Short History of an Idea*. New York: Viking.
- Shiach, Morag 1989. *Discourse on Popular Culture: Class, Gender and History in Cultural Analysis. 1730 to the Present*. Cambridge: Polity Press.
- Schlereth, Thomas J. 1985. Material Culture and Cultural Research. – *Material Culture: A Research Guide*. Ed. by Thomas J. Schlereth. Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, 1–34.
- Sevänen, Erkki 1998. Kultuuri mõiste ja kultuurianalüüs. – *Kultuur ja analüüs. Artikleid kultuuriuurimisest*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 25–33.
- Tenbruck, Friedrich H. 1989. *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Viies, Ants 1985. A Great Change in Estonian Folk Culture. National Movements in the Baltic Countries during the 19th Century. – *Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Baltica Stockholmiensia* 2: 543–556.

- Viires, Ants 1986. Discovering Estonian Folk Art at the Beginning of the 20th Century. – *Journal of Baltic Studies* XVII: 2: 79–97.
- Viires, Ants 1991. Pseudomythology in Estonian Publicity in the 19th and 20th Century. – *Ethnologia Europaea* 21 (2): 137–143.
- Vovelle, Michel 1990. *Ideologies and Mentalities*. Cambridge: Polity Press.
- Vunder, Elle 1992. *Eesti rahvapärane taimornament tikandis*. Tallinn: Kunst.
- Vunder, Elle 1993. From Folk Costume to National Symbol. – *Ethnologia Fennica*. Finnish Studies in Ethnology 21: 28–35.
- Vunder, Elle 1998. On the Interpretation of Folk Art. Ants Viires as Transformer of the Discourse. – *Kultuuri mõista püüdes. Trying to Understand Culture*. Scripta ethnologica 3. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, 21–34.
- Vunder, Elle 2000. Nordic Ethnology from and in an Estonian Perspective. – *Norden og Europa: fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkloristikk (den 28. Nordiske etnolog- og folkloristkongress, Hanko mai 2000)*. Bjarne Rogan & Bente Gullveig Alver (red.). Oslo: Novus, 310–320.
- Vunder, Elle 2001. Modernization and Changes in Cultural Patterns in 19th–20th Century Estonia. – *An Adventurer in European Ethnology*. Ed. by Pirjo Korkiakangas & Elina Kiuru. Ethnografia 4. Publications of Department of Ethnology, University of Jyväskylä. Jyväskylä: Atena, 129–154.
- Weber, Max 1958 (1904). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904). New York: Scribners.
- Weiss, Richard 1978. *Volkskunde der Schweiz*. Grundriss. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag.

MODERNISATION AND CHANGES IN CULTURAL PATTERNS IN ESTONIA IN THE 19TH–20TH CENTURIES

Elle Vunder

Summary

The revolutionary changes in cultural patterns, which occurred in the 19th–20th centuries, are comprehensible only in the context of modernisation of Estonian society. Here the fundamental changes in society as a whole, its socio-culture and the individuals' way of thinking, behaviour and life style are equally significant. Yet, the dialectics of culture transformation is expressed not only in the complicated dialogue between the public and private spheres of society, but also in the relations between the new and the old, modernity and tradition. According to Jürgen Habermas, a sociologist from the Frankfurt School, the modernistic “enlightenment project” emerged as a counterbalance to the past and its heritage. As a reaction to that

and the transition difficulties, the protection of traditions as well as the nostalgic craving for the past were born. A more serious analysis of all these processes in Estonia has started only recently, in connection with the discursive renewal of Estonian ethnology. The article dwells upon a few general aspects of the modernisation of Estonian culture, eliciting the peculiarity of the development of modern Estonian society and pointing at the further possibilities of studying the changing lifestyles and everyday milieus, social self-determination and values.

МОДЕРНИЗАЦИЯ И ИЗМЕНЕНИЯ КУЛЬТУРНЫХ ОБРАЗЦОВ В ЭСТОНИИ В XIX–XX ВВ.

Элле Вундер

Резюме

Переломное изменение культурных образцов XIX–XX вв. понимается прежде всего в контексте модернизации эстонского общества. Здесь одновременно важны как фундаментальные преобразования в обществе и его социокультуре в целом, так и в образе мыслей, поведении и стиле жизни отдельного индивида. Диалектика формирования культуры выражается не только в сложном диалоге открытой и приватной сфер, но и в соотношении нового и старого, современности и традиции. По утверждению представителя Франкфуртской школы социолога Юргена Хабермаса, в противовес прошлому и его наследию возник модернистический проект «просвещенной общности». Реакцией на это, а также на трудности перемен сразу возникла защита традиций и ностальгическая тоска по прошлому. Все эти процессы начали серьезно анализироваться в Эстонии только в последнее время в связи с дискурсивными новшествами в эстонской этнологии. В статье рассматриваются некоторые общие аспекты модернизации эстонской культуры, раскрывается своеобразие формирования современного эстонского общества и указывается на дальнейшие перспективы исследования меняющихся жизненных стилей, бытовой среды, социального самоопределения и ценностных ориентаций.