

Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused
Commentationes Archivi Traditionum Popularium Estoniae

35

Aado Lintrop

Loomisaja laulud

Uurimusi eesti rahvalaulust



Aado Lintrop

Loomisaja laulud

Uurimusi eesti rahvalaulust

Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus

Tartu 2016

Toimetaja: Mall Hiemäe
Keeletoimetaja: Inge Annom
Korrektuur: Kadri Tamm
Kujundus ja küljendus: Pille Niin
Kaanefoto: Aado Lintrop
Trükk: Bookmill

Sarja peatoimetaja: Risto Järv
Toimetuskolleegium: Irma-Riitta Järvinen (Soome Kirjanduse Selts), Eda Kalmre (Eesti Kirjandusmuuseum), Aado Lintrop (Eesti Kirjandusmuuseum), Raimo Raag (Uppsala Ülikool), Jonathan Roper (Tartu Ülikool), Pille Runnel (Eesti Rahva Muuseum), Mari Sarv (Eesti Kirjandusmuuseum), Taive Särg (Eesti Kirjandusmuuseum), Ergo-Hart Västriku (Tartu Ülikool)

Sarja kodulehekülg: <http://www.folklore.ee/kirjastus/?sari=7>
Indekseeritud: Internationale Volkskundliche Bibliographie / International Folklore Bibliography

Raamatus avaldatud uurimuste valmimist on toetanud ETFi grant 6085 “Regilaulu müüdid ja ideoloogiad”, HTMi sihtfinantseeritavad teadusteemad “Folkloori loomine, edastamine, tõlgendamine. Protsess ja institutsioonid”, “Folkloor ja folkloorikogud kultuurimuutuste mõjuväljas – ideoloogiad, kohanemine ja kasutuskontekst”, institutsionaalne uurimisprojekt “Folkloor kultuurilise kommunikatsiooni protsessis: ideoloogiad ja kogukonnad” (IUT 22-4) ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus). Raamatu väljaandmist on toetanud Eesti Kultuurkapital.



Euroopa Liit
Euroopa
Regionaalarengu Fond



Eesti
tuleviku heaks



EESTI KULTUURKAPITAL

Autoriõigus: Aado Lintrop, 2016
ISBN 978-9949-586-01-1
ISSN 1406-636X

Sisukord

Sissejuhatuseks	7
Kas regilaul on surnud?	11
Suur tamm, kuduvad neiud ja punane paat, kadunud harjast rääkimata	17
Suur tamm ja õde-venda	34
“Ema haua” lego ja lauluna	53
Ennustamisega seotud motiivid regilauludes	67
Igavese sinitaeva kauged peegeldused – mõnest šamaanirännaku motiivist eesti regilaulus	79
Lood ma võtsin lutsu suust	89
Väravamängust nii ja teisiti	98
Tee mul sarvesta hobune. Kitselaulu võimalikest tagamaadest	107
Uhkest laevast Petropavlovskist, revolutsiooni kuulutajast	116
<i>Summaries</i>	133
Artiklite ilmumisandmed	151
Allikad	152

Sissejuhatuseks

len regilaule ja rahvalaule üldse laulnud suuremate või väiksemate vahedega alates 1977. aastast. Mu esimesed uurimused sel alal ilmusid alles 1999. aastal. Nii on esitaja staaži kogunenud palju rohkem kui uurija oma. Erinevad rollid on üksteist enamasti täiendanud. Alles viimasel ajal, olles alates 2010. aastast üsna aktiivselt tegev seto mees-telaulu kooris Liinats'uraq, olen mõnikord tabanud kergeid rollikonflikti märke. Olen tähele pannud, et lauljana mõtlen teistmoodi ja teistest asjadest kui teadlasena. Ent ka lauljana mõtlen laulmise ajal hoopis midagi muud kui niisama laulust mõeldes.

Laulmine on totaalne vaimu ja füüsisist allutav tegevus. Olen seda kirjeldanud raamatus “Imeline koda”, mõtiskledes sellest, kuidas haarata laulu sisse tulevase Eesti Rahva Muuseumi püsinäituse külastaja.

Tal tuleb viia jumalate läve ette sõnum sellest, kuidas hukatakse Jeesust ning ühes sellega hävitatakse senikehtinud maailmakor-da. Sest Jeesus pole selles loos mitte lihtsalt kristlik jumal, vaid kogu endise elukorralduse sümbol. Tema hukk toob kaasa kosmilise katastroofi, mis päädib taeva allavarisemise ja inimkonna hävinguga. Selle ärahoidmiseks peab laulu sisse sattunud inimene saavutama seda, et Maarja laskuks koos elava Jeesusega maa peale ja kinnitaks elu kõikumalöönud aluseid. Paralleelsetes maail-mades on lõputul palju Maarjaid ja Jeesuseid, kes suudavad siis, kui neile võimaluse anname, maailmu ühendada nii, et valitsema jääks meie jaoks parim võimalik lahendus. Sündmuste keskmesse sattunud inimene aga jõuab arusaamisele, et maailma päästmi-ne sõltub just temast, tema enda oskusest lauluga asjade käigule kaasa aidata. Ta saab aru, et kuigi on lõputult palju meid kaits-vaid Maarjaid ja Jeesuseid, on sama palju ka kaost ihkavaid jõude. Rütmiline, passiivse kõrvalseisja jaoks monotoonsena tunduv laul toetab esimesi ja surub maha teisi, sellepärast tuleb laulda, et anda

heale veel üks võimalus. Maailm meie ümber on organiseeritud samal printsiibil kui kaasaegsed andmekandjad. Kõigepealt peab olema formaat, eksistentsi võimalus, Heideggeri 'olemise välu'. Lauluga me üha kirjutame üle seda formaati, mis võimaldab kaost luua korrapärase maailma...

(Lintrop 2014: 10–11)

Selline võiks olla laulmise mõju lauljale. See ei kao järgi jätmata, vaid suunab mõtteid erinevatel hetkedel. See võib saada mingil määral kinnisideeks. Näiteks Vatikanis Püha Peetri katedraalis kõndides mõtlesin mitte teadlase, vaid lauljana juba alustatud rada jätkates:

Kõrgete võlvide ja kuplite all on tõesti tunne, nagu oleksin jõudnud jumalde lävele. Ja parajasti on kannatusaeg. Tuleks koputada uksele – millisele küll? – ja rääkida avajale, kuidas Jeesust hukatakse ja vaga verd valatakse. Asjata vaev, jumalaid pole kodus, on ainult paavst kusagil oma ruumides ja hulk valvureid ning kirikuteenreid. Baldahhiini all oleva altari ümber sagisid inimesed kõigist maailma paikadest, eriti palju tundus olevat jaapanlasi. Kas kutsume teisi jumalaid appi ja läheme Jeesust päästma?! Kus sa sellega, maailm peab saama tema verre kastetud, muidu pole sellel kirikul siin mingit mõtet. Aga setod julgesid pöörduda otse Maarja poole, laulsid tema maailma päästma. Nemad ei mõelnud sellele, et kristlus sünnib vaid Jeesuse ristisurma läbi, nende jaoks oli Jeesus üks jumalatest, kelle hukkumine kõigutas seni kehtinud maailmakorda. Maarja võttis nende palveid kuulda, istus reele, kutsus abilised ühes ja tuli Jeesust päästma ning maailma alustalasid kinnitama. Neid talasid võib Vatikani Peetri katedraalis aimata küll.

(Samas: 62)

Neil mõtetel on vähe ühist selle raamatu kaante vahele koondatud artiklitega. Samas loodan, et laulja kinnismõtted pole teadlase arutlusi väga kiiva kiskunud. Siiski lugesin oma varasemaid teaduslikke kirjutisi üle natuke teise pilguga ega pääsenud siin-seal teksti kohendamisest. Pean tunnistama, et viimased aastad seto laulu seltsis on mingil määral muutunud ka mind kui folkloristi. Kui ma varem ainult teoretiseerisin selle üle, kuidas laulik teksti loob ja mäletab või John Miles Foley kombel öeldes – kuidas ta suulist pärimust loeb, siis nüüd, olles rohkem mõttes koostanud improvisatsioone, kui neid reaalselt esitanud, võin oma kogemuste põhjal öelda, et olemata seto ja valdamata seto keelt kõigis peensustes, on siis-

ki võimalik laule luua just seetõttu, et kasutan teksti loomise väikseima üksusena mitte sõna, vaid vormelit¹ ja värssi, mõnikord ka mitmest värsist koosnevat väljakujunenud lõiku, mistõttu sõltub edukas improvisatsioon eelkõige sellest, kui palju on mu mälus selliseid ehituskive, hoopis vähem aga sellest, kui hästi tunnen näiteks seto keele grammatikat. Teadlasena esitasin küsimuse, kas regilaul on surnud, laulikuna aga vastan, et loomine ei lõpe kunagi, seepärast on nii regilaul kui ka uuem rahvalaul ikka elus.

Loodan, et järgnevad kirjutised pakuvad huvi nii rahvalaulu uurivatele teadlastele kui lauljatele. Kerkib ju regilaule lauldes sageli küsimusi, mida üks või teine lauluosa tähendab. Laulikud on laule esitades neid ühtlasi tõlgendanud, sest kuigi arusaamatu või salapärasena tunduv värsirühm võib sellisena omada teatud väärtust ja jääda just seetõttu meelde kogu eluks, eeldatakse enamasti, et laulud siiski tähendavad midagi. Muidugi ei saa sajaprotsendilise kindlusega öelda, et kõik järgnevad tõlgendused on õiged. Kindlasti on võimalik välja pakkuda hoopis teistlaadi ja teistelt alustelt lähtuvaid seletusi. Nii, nagu regilaul, on kogu rahvaluule ajas pidevalt muutuv. Ühed uskumused ja tõekspidamised ununevad, teised tulevad asemele. Teisenevad maailmapilti mõjutavad arusaamad. Erinevad teadmised võimaldavad erinevaid interpretatsioone. Sellepärast ei saa loomine otsa ei laulude tegemisel ega ka nende uurimisel. Aga mind ei kurvasta perspektiiv, et mitte kunagi pole kellelgi võimalik kuulutada lõplikku tõde. Kirjutised, mis on koondatud nende kaante vahele, on mõjutatud eelkõige sellest, et olen laulude uurimisest palju rohkem tegelenud soome-ugri rahvaste usunditega. Päriselt pole neist mööda läinud ka mu lauljapraktika. Viimasesse valdkonda kuuluva mõttekäiguga lõpetangi selle sissejuhatuse, et seejärel edasi minna juba teaduslikumate arutlustega.

¹ Vormeliteooria, mille lõi 1920. aastatel USA klassikaline filoloog Milman Parry ja mida arendas edasi tema õpilane Albert B. Lord, opereerib kolme analüüsiüksusega: a) vormelid (*formula*), värsimõõdult, mõttelt ja sõnastuslikult sarnased värsid või värsiosad, b) teemad (*theme*), sisult sarnased korduvad narratiivsed ühikud, c) narratiivi skeem või skelett (*stable skeleton of narrative*), mille moodustavad laulu süžeelised sõlmpunktid (ülevaadet vormeliteooriast vt Saarlo 2005: 16–17). Soome folklorist Frog on võtnud lisaks kasutusele multivormi mõiste. Multivorm on minu arusaamise kohaselt üsna püsiva koostisega mitut vormelit sisaldav struktuur, vormeliteoorias paigutub see vormeli ja teema vahele. Ise olen tavaliselt sellist üksust motiiviks nimetanud.

Taas kaldub mõte jumalate ja laulu poole. Ja vaata, mis mulle pühapäeval päeval pähe tuli. Võib-olla ei tahtnud setod too- pärast Jeesuse surma, et see tähendab vana maailmakorra lõppu ja uue kristliku elukorralduse algust. Võib-olla laul just seepärast kõneleb abi otsimisest, et Jeesus ei sureks ega annaks alust risti- kiriku tekkimiseks. Et kui jumalad eesotsas Maarjaga päästavad Jeesuse ära, siis taevast tõuseb taas endise paiga peale ja kogu ilm saab olema nagu enne. Mis head võibki sündida ühe inimese kan- natuse ja surma läbi? Ehk tahtsid muistsed eestlased, setod nende seas, vanaviisi edasi elada ja palehigis oma igapäevast leiba süüa. Ja püüdsid seepärast Jeesuse ristisurma olematuks muuta, vähe- malt lauluski.

(Samas: 78)

Kas regilaul on surnud?

M iskipärast on mind sellest ajast peale, kui sattusin 1977. aastal ansambli “Hellero” proovidele, huvitanud küsimus, kas need laulud, mida me tookord laulsime ja mida laulavad tänapäevalgi paljud inimesed kõige erinevates situatsioonides, kas need regilaulud on lõpetanud oma loomuliku eksistentsi ning neid esitavad inimesed on omamoodi haurüvetajad, kes kadunukesel rahus puhata ei lase, või on kõik regilauluga toimunu ja toimuv loomulikuks osaks elava traditsiooni pideva muutumise ja teisenemise protsessis. Olen tollest ajast peale kuulnud kõneldavat sellest, et kui Setomaa ja Kihnu saar välja arvata, on regilaul Eestis välja surnud, ent siiski aeg-ajalt mõelnud, et see seisukoht rajaneb peamiselt nõukogudeaegse folklooridefinitsiooni kolmainsusel – kollektiivsus, traditsioonilisus, suulisus, kusjuures üht selle komponenti, traditsiooni, on väga raske piiritleda, sest laias laastus on kõik meie ümber ja sees toimuv mingis mõttes traditsiooniline. Suulisuse rõhutamine viib aga paratamatult järelduseni, et kirjakultuuri tundma õppinud ning seda kasutama hakanud rahvas müüb oma esmasünniõiguse ehk folkloori ehtsat looduslapse mälu asendava kirjatarkuse läätseleeme eest maha, kusjuures maksab edaspidi sellesama leeme lüripimise eest kallist hinda. Seega, küsimus on: kas meie oleme regilaulu kirjarahvaks saamise hinna eest maha müünud, lastes sel surra arhiivide käsikirjadesse ja rahvaluuleantoloogiate köidetesse? Või elab ka arhiveeritud regilaul edasi, oodates lihtsalt, et keegi ta välja valiks ning meelepärasel viisil ette kannaks?

Et sellele küsimusele vastata, tuleb minu arvates kõigepealt arutleda, kas regilaul on või ei ole ajas muutuv fenomen ning millised on need piirid, mille raames muutudes on võimalik regilauluks jääda. Mulle meeldib väga Tiitu Jaago rahvaluule definitsiooni teine pool: “Rahvaluule kujuneb, püsib ja levib kommunikatsiooniprotsessis ning talle on omane pidev muutumine” (Jaago 1999: 70, 88). Sellele tuginedes võiks arvata, et pidev muutumine iseloomustab ka elavat regilaulu. Tegelikult ongi

raske ette kujutada ajas muutumata kujul püsivaid kultuurinähtusi. Eesti rahvaluuleteadlased on aastakümneid kehtnud uurimistöö vältel üsna hästi ära kirjeldanud regilaulu poeetilised tunnused ja iseärasused. Tänu sellele eristame regilaule muust rahvaloomingust eelkõige just poeetilisel tasandil. Samuti teame, et regilaule võib iseloomustada ka neile omaste meloodiate abil. Oleme harjunud teadmisega, et regilaul on vana. Ent selle poeetika ja rütmilis-viisiline korrastatus ei taha seni hästi paljastada ta vanust, kuna mõlemad koondavad eri aegade jooksul käibele tulnud lähenemisi ja võtteid. Targem pole lugu ka sisuga, mille puhul võime täheldada mõnede väga vanast minevikust pärinevate motiivide esinemist kõrvuti palju hilisematest aegadest algtouke saanud komponentidega. Eesti eri piirkondade rahvarõivaste põhjal võime öelda, et meie n-ö talupojakultuur oli vägagi aldis jälgima ning endasse sulatama võõraid eeskujusid, arheoloogilised leiud kõnelevad sellest, et moeoolud pole mitte industriaalühiskonna sünnitised, vaid on alati iseloomustanud inimkonda. Ent millised on regilaulu kintspüksid, aniliinvärvid, kaurikarbid ja klaashelmed poeetilisel, meloodilisel või sisulisel tasandil?

Samas on selge, et lisaks kultuurikontaktide kaudu tulnud uutele ideedele ei saanud regilaulutraditsiooni puudutamata jätta mitmed meie kultuuriruumis toimunud sotsiaalsed vapustused. Selle üle, kas ja kuidas mõjutas regilaulu mõni ajalooline sündmus, pani mind mõtlema T. Jaago artikkel "Regilaulu asustuslooline taust. Karuse" (Jaago 2001). Selles otsiti arhiivandmetele tuginedes vastust küsimusele, kuidas elas regilaul üle Põhjasõja. Artiklist jäi mulje, et umbes kolmveerandi eesti talupoegade suremine katku ja veel hulga hukkumine lahingutegevuse ning sellega kaasnevate segaduste käigus ei mõjutanud otsustaval kombel regilaulu käekäiku. Võib-olla elas regilaul, nagu me seda praegu tunneme, tõesti üle selle viimase suurte segaduste ja hävingute perioodi. Ehk oli see juba piisavalt kohanenud rasketes tingimustes ellu jääma? Oli ju Põhjasõda tegelikult lõppakordiks juba Liivi sõjaga alanud suurele sõdade, taudide ja näljahädade ajastule. 25 aastat kestnud Liivi sõda, 1561., 1566., 1571. ja 1580. aastate katkud ning sama perioodi nälja-aastad pidid eesti maaelanikkonda põhjalikult laastama. Samal ajal toimuv reformatsioon püüdis anda hävingule ideoloogilist seletust.

Liivi sõdagi polnud esimene Eesti alasid tabanud suurem ajalooline kataklüsm. Kunagi toimus ju maa vallutamine. Ja kuigi tollased sõjasalgad olid väikesearvulised ega jõudnud iga kolkaküla elu mõjutama ning eestlased säilitasid pärast muistse vabadusvõitluse lõppu osaliselt isegi oma ülikonna ning sotsiaalse elukorralduse, tehti sellele lõpp 1343. aastal Jüriöö ülestõusu järgsete karistusoperatsioonide käigus. Mart

Helme kirjutas 25.11.2004 Päevalehes: “Oma ülikonna kaotasid esivane-
mad lõplikult Jüriöö ülestõusu ajal ja järel, kui ordu maa raudse luuaga üle
pühkis, eestlasi Marburgi Wigandi sõnade kohaselt kohati külade kaupa
maha tappes. Ühes sellega hävis ka siinsete hõimude ült juhitud poliiti-
line konsolideerumine ning identiteet. Hilisem allasurutus aitas kindlasti
kaasa aga seisusliku ja etnilis-hõimulise identiteedi arengule ja tugevne-
misele, olgu peale, et selle aluseks oli siis juba pigem vaen võõraste vastu.”

Arvan, et juhul, kui eesti muistne runolaul elas üle 13. sajandi vapustu-
sed, pidid sellele ometi mõju avaldama 14. sajandi sündmused, mis ühelt
poolt hävitasid täielikult eestlaste regionaalpoliitilise organiseerituse
ning autonoomia, teiselt poolt aga vähendasid niigi veel täielikult taas-
tumata rahvastikku. Kuna me tegelikult üldse ei tea, milline osa oli regi-
laulul muistsete eestlaste avaliku ja ehk ka poliitilise elu sfääris, on meil
raske hinnata ka seda, millised võisid olla muistse ühiskonnakorralduse
kokkuvarisemisest tingitud muutused. Võime vaid tõdeda, et mida olu-
lisemat rolli regilaul eesti vanemate lähikonnas ning ühiskondlike sünd-
muste juures mängis, seda rohkem pidi ta uute olude tarvis teisenema, et
siis püsida sellisena 16. sajandi teise pooleni.

Järgnenud Liivi sõda koos nälja ja haigustega hävitas kohati enamiku
maa-elanikest. Ent rahvaarvu drastilisest vähenemisest olulisemaks tegu-
riks tundub olevat normaalse elu segipaisatus. Tingimustes, kus väheseid
allesjäänud toiduvarusid tuli pidevalt peita kõigi ringihulkuvate relvasta-
tud salkade eest, on raske ette kujutada traditsiooniliste talupojapulma-
de korraldamist ja muude perekonna- ning kalendrikombestiku oluliste
sündmuste tähistamist. Küsimus polnud ainult toiduvarudes – igasugune
jõukuse väljanäitamine võis tol segasel ajal saatuslikuks saada. Tuleb sil-
mas pidada ka ideoloogilist survet, mis, tõsi küll, esialgu mõjutas eelkõige
linnades ning nende ümbruskonnas elanud inimesi.

Regilaulude põlvest põlve edasiandmine toimus peamiselt loomuli-
ke esitussituatsioonide kaudu. Ja õpiti peamiselt kaasa mõeldes ja laul-
des. See tähendab, et lauluvara kadudeta edastamiseks ei piisanud sellest,
kui kogukonnas jäi ellu vaid üks laulik, kes siis missioonitundest rahva
uuesti laulma õpetas. Lisaks laulikule pidi olema motivatsioon laulude
esitamiseks, pidi olema motivatsioon õppimiseks. Pidid olema laulude
tavapärased esituskontekstid ja -situatsioonid. Võib-olla peegeldavad
regilauludes sageli esinevad motiivid sellest, et laulud on õpitud põllul,
heinamaal, metsas või kambris tööd tehes, just 16. sajandil toimunud
murrangut, mille põhjustas tavapärase pärimuse edastamise lakkamine
pea ühe inimpõlve eluea ajaks. Kahtlemata ei saanud kogu mitmekesise
laulurepertuaari poolsalajane või täiesti varjatud edasiandmine toimuda

kadudeta. Esimesteks kannatajateks olid tõenäoliselt kangelas- ja sõjalaulud ning tavandiga seotud laulud. Esimesed võisid hääbuda suuresti juba 14. sajandil, kuna kadusid sobivad esitussituatsioonid. Teiste kohta, mille esitamist ja õppimist väljaspool loomulikku konteksti võime kohata kaasaajal, kuid mille sihipärast järeltulevatele põlvedele õpetamist kaugemas minevikus ei suuda ma ette kujutada, võib arvata, et mingil määral pidi ajaloo kulg neid mõjutama. Rasked ajad võisid aidata püsida hingedeajaga ja võib-olla ka laiemalt rahvakalendriga seotud kombestikul, ent kas te suudate oma vaimusilmas näha ema, kes õpetab tütrele pulmalaulu samal ajal, kui pere nooremad lapsed on nälga suremas, täisealised mehed aga kas tapetud või sõjasalkadega ühinenud, ning kirikukantslist kõmistab hingekarjane, et kõik toimuv on karistuseks priiskava ja jumalakartmatu elu eest. Samas moodustavad just tavandilaulud suure osa meieni jõudnud regilauludest. Seda tööka saab seletada kaheti – sellega, et tavandilaulule oli varem veel palju rohkem, mistõttu säilis neid kadudest hoolimata suhteliselt suur hulk, või sellega, et kuna säilis regilaulude keel ja poeetika ning ei ununenud ka tekstiloomise viisid, sai säilinud killukestest paremate aegade saabudes jälle uusi laule teha. Tõenäoliselt tulevad kõne alla mõlemad seletused koos.

Selleks, et kuidagi näidata erinevate traditsiooniväliste tegurite mõju pärimusele, püüdsin ma kõigepealt selgusele jõuda, miks üldse sünnib laulu esitamise akt kui selline. Selge on see, et esituse sünniks on vajalik mingi hulga lauluteksti koostisosade ning nendega sobituvate viiside olemasolu, see tähendab, et peab olema esituse tekstilis-viisiline potentsiaal. Selleks on kõik indiviidi käsutuses olevad tekstielemendid ja viisid, mida on võimalik esitada erinevates kombinatsioonides. Ent sellest ei piisa. Esituse sünniks peab olema ka soov üht või teist laulu või kombinatsiooni laulda. See on esituse tahteline potentsiaal – vaimne tahteline seisund laulu esitamiseks kas osade kaupa või tervikuna. Lihtsustatult võib öelda, et nende potentsiaalide vahel tekkiv pinevus kutsubki esile esituse. Kuid seda pinevust suunab ja tugevdab või nõrgendab veel hulk eri tegureid koondavaid komplekse:

- emotsioonitasandi tegurid nagu rõõm, kurbus, armastus, viha, ärevus, äng, hirm jne;
- funktsioonitasandi tegurid: kindla tavandi, töö või tegevusega seotus, didaktiline, hoiatav, lohutav, rahustav, julgustav või hooplev suunitlus jne;
- situatsioonitasandi tegurid: üksi, koos, kodus, võõrsil, põllul, metsas, päeval, öösel, vabaduses, vangipõlves, rahu ajal, sõjas jne;

- esitaja staatuse ja enesehinnanguga seotud tegurid: autoriteet, heidik, enda peremees, teiste käsutäitja, hea/halb laulik jne.

Lisaks sellele, et mõjutada esituseks valitavaid laulukomponente, on iga tegurite tasand suuteline töötama esituse tahtelise potentsiaali mõju suurendamise või vähendamise suunas. Iga tasandi tegurid võivad esituse tahtelise potentsiaali ka nulliks muuta. Seega on esitus väga haavatav igal nimetatud tasandil ning seda ei sünni valede või ebapiisavate emotsioonide, vale või puuduva funktsiooni jne korral.

Kuna tean meie idapoolsete hõimurahvaste üsna hiljutiste näidete varal hästi, kui kiiresti suuline pärimus võib hääbuda, ei suuda ma uskuda, et eesti lauluvara jõudis “hea rootsi ajani” kaotusteta. Arvan, et meie lüroepiline regilaul kujunes välja peamiselt just 16. sajandi teise poole sündmuste tagajärjel ning kinnistus mingil määral Põhjasõjale eelnenud rahuajal. Oletan, et muutus leidis eelkõige aset laulude süžeelel tasandil ja et paljude motiivide ja multivormide ununemine põhjustas suhteliselt terviklikumalt mõjunud jutustavate laulutekstide killustumise lõdvemalt seotud lüroepikaks. Paljuski teksti meeldejätmise ja taasloomise huvisid teeniv vormellik ülesehitus ja poeetiline korrastatus muutusid seejuures sisust vähem. Muidugi eksisteerisid ka enne 16. sajandit lüroepilised ja lüürilised laulud, situatsioonist lähtuvad improvisatsioonid ja muu selline lauluvara, mille käekäiku hakkas mõjutama alles nihe poeetika paradigmas.

Vastus küsimusele, kas regilaul on surnud, peitub minu jaoks just neis kaugetes aegades. Sest kui nimetame regilauluks eesti runolaulu kui selist üldse, suri see – tänapäevast suhtumist minevikku projitseerides – esimest korda tõenäoliselt juba 13. sajandil või Jüriöö ülestõusu järgsel ajal. Kui aga leiame, et tegemist on pigem traditsiooni muutusega, pole regilaul tänagi surnud, sest toimunud on järjekordne transformatsioon – muutused mnemotehnikas (neist olulisim on kirjutatud tekstide kasutuselevõtmine) võimaldavad regilaulu esitajatel opereerida vastavalt teadmiste kas vormelite ja motiividega nagu vanasti või kasutada terviktekste, koostades oma ainuisikulist repertuaari väga suure tekstikorpuse piires. Kõik sõltub lauliku oskustest – piisava hulga viiside ja tekstiloomiseks vajalike elementide tundmine annab võimaluse kasutada täpselt samu loomingulisi printsiipe, mida kasutati aastasadu tagasi. Pole üldse oluline, kas vormelid, motiivid ja multivormid on suuliselt edasi antud või arhiivisäilikutest välja loetud, nagunii opereerib laulik nendega ühtviisi. Nagu näitasid Milman Parry ja Albert Lordi poolt Hertsegoviinas laulikute tehtud intervjuud, opereerisid lõunaslaavi laulikud teksti esita-

des sõnast suuremate üksustega, nende esituse sõna võrdus värsiga (Foley 2002: 12–16). Võib üsna kindlalt väita, et regilaulu puhul on tekstiloomise väikseim üksus samuti suurem kui tavakeele sõna, sisaldades lisaks grammatilistele vormidele ka mitmesuguseid semantilisi seoseid. Võib-olla on selle üksuse suurus ajas muutuv, ent see ei muuda printsiipi.

Võime pärimuse kestmist kujutada järgmiselt: konsolidatsiooni-perioodi lõpetab demograafiline katastroof, pärimus killuneb pudemeteks. Järgneb hajutatuse periood, mille kestel hakatakse traditsiooni taaslooma kõigist võimalikest säilinud detailidest. Teatud hetkel võib taas rääkida traditsiooni stabiliseerumisest, millele peaks omakorda järgnema konsolidatsioon jne. Hajutatuse perioodil toimuvat traditsiooni taasloomist peaks iseloomustama kõrgeenenud improvisatsioonilisus, pärimuse stabiliseerudes improvisatsioonilisus väheneb, kuid püsib mingil tasemel. Kaldun arvama, et Liivi sõja ja Põhjasõja vaheline aeg jäi selleks liiga lühikeseks, et regilaul oleks jõudnud uude konsolidatsioonifaasi, et uus demograafiline katastroof tabas seda kas stabiliseerumisperioodi algul või keskpaigas. Ning paiskas kõik uuesti segamini.

Asjal on veel üks tahk. Kui regilaul ületas kõik ajaloolised vapustused tõepoolest tänu sihipärasele meeldejätmisele ja õpetamisele, ei näe ma üldse suurt põhimõttelist vahet Jakob Hurda missiooni ja kunagiste laulikute missiooni vahel ning kui me räägime selles kontekstis ikkagi regilaulu surmast, siis tähendab see, et letaalne lõpp oli tingitud laulude üleskirjutamisest. Ja vist ka folkloristide uurimisobjektiks saamisest.

Suur tamm, kduvad neiud ja punane paat, kadunud harjast rääkimata

Selles, et julgesin idapoolsete hõimurahvaste usundite uurimise alalt sooritada nii ulatusliku kõrvalehüppe meie oma regilaulu juurde, on omal kombel süüdi eesti lauluuurijad ise: puuduvad meil ju tänaseni paljude mütoloogilistena tõlgendatavate laulumotiivide arvestatavad käsitlused. Üht või teist regilaulutüüpi või motiivi on vaadeldud küll kursuse-, diplomi- või harukorral isegi magistr töö tasemel, ent ikka on rõhk olnud usundivälistel aspektidel. Ka on kõik need uurimused jäänud laiema levita, raamatuna on ilmunud vaid Tiiu Jaago “Kuldnaime”, ent seegi on mõeldud eeskätt õppematerjaliks regilaulu stilistika alal. Üksikuid regilaulude mütoloogilisi aspekte puudutavaid artikleid on avaldanud Oskar Loorits (laulust “Kuldnaime” – soome keeles), Uku Masing (“Ristitud mets”), Felix Oinas, Martin Puhvel, Jaan Kaplinski, Tõnn ja Mikk Sarv. Võrreldes regilaulude keele ja poeetika uurimisele pühendatud sadade artiklitega on seda imevähe.² Omal kombel julgustasid mind laulude kallale asuma ka mõned Matti Kuusi uurimustes esinevad tõdemused. Näiteks võttis ta lahkumisloengul oma pika ja põhjaliku Sampo-uurimise kokku sõnadega: “Mitmeaastasele pingutusele vaatamata ei õnnestunud mul kõigutada Setälä intuitiivset põhioletust³, vaid kohati seda täpsustada” (Kuusi 1985: 170). Soome uurimismeetodi mineviku ja tuleviku üle arutledes nentis ta muu seas: “Soome meetodi kriitikud on

² Pärast selle kirjutise esmailumist on olukord natuke muutunud. Regilaulude mütoloogilised tagamaad ja usundilised aspektid on leidnud valgustamist Madis Arukase (Arukask 2000 ja 2003), Mall Hiimäe (Hiimäe 2006) ja Ülo Valgu (Valk 2000) töödes.

³ Emil Nestor Setälä oletas, et eksisteerib kaks eri Sampo-laulude tsükli, millest üks esitab maailmaloomise jätkuna Sampo tagumise ja selle röövimise, teine aga keskendub Põhjale neu kosimisele, esitades Sampo tegemist ühena mitmest neu naiseksaamiseks vajalikust tööst.

mõnikord irooniliselt juhtinud tähelepanu sellele, kuidas selle suuna folkloristid ülitäpse detailianalüüsi ja ettevaatliku redaktsioonide võrdlemise järel võivad uurimuse lõpulehekülgedel äkki prohvetlikeks ettenägijateks muutuda ja lõpetada kultuuriajalooliste sünteeside luulendajatena. Asi tundub lootusetuna siis, kui tuleb kokku viia 1800. aastate Ingeris loitsuna või tüdrukute lauluna esinenud värsid ja nende sünniaja vaimne miljöo ühes selle sotsiaalsete suhete ja tähendustega. Mitte ükski teabe käsitusviis ei vii kaljukindlalt "õige" tulemuseni; uurijal tuleb rahulduda enam-vähem tõenäoliste hüpoteeside püstitamise ja nende hulgast antud hetkel kõige seletamisvõimelisema valimisega." (Kuusi 1980: 56)

Järgnevalt esitatud laulukatkete käsitus ei põhine tekstikriitilisel meetodil, redaktsioonianalüüsil ega mingil muulgi ainult teksti suhtes rakendataval menetlusel. Olen veendunud, et ei need laulud ega nende ükskõik millised redaktsioonid pole kunagi pärimusena kandnud seda maailmapilti, mille peegeldusi ma leida püüan. Põhjendan oma väidet lühikese arutlusega.

Tekstid, mis peavad põlvest põlve edasi andma mingi grupi religioos-seid kujutelmi ning maailmapilti (kusjuures ettekujutused maailmast ei seostu grupisiselt kunagi usundiga, vaid neid edastatakse tõsiasjadena), peaksid olema vähese sümboliseerituse ja poetiseerituse astmega, muidu ei sisalda nad vajalikku hulka asjakohast informatsiooni. Samas on kõigile usunditele (nagu inimese religioossele kogemusele üldse) omane sõnulseletamatuteks või mõistuseülesteks kuulutatud asjade tõlkimine sõnade keelde, mis tingib sümboolse ja poeetilise väljenduslaadi. Pärimuse kestmiseks on vaja see vastuolu kuidagi ületada. Oletan, et grupi jaoks eriti oluline pärimus edastati (ja edastatakse) kirjakeelela kultuurides vähemalt kahel tasandil, millest üks on teisest märkimisväärselt rohkem reglementeeritud, sundides pärimust erinevalt sõnastama või isegi ühelt tasandilt teisele tõlkima. Näiteks võib tuua kasvõi handi ja mansi pühad laulud, mida naised-lapsed kuulata ei tohtinud. Ometi teadsid nad nende sisu, ent olid sunnitud seda teisel kujul edasi andma. Nii sai potentsiaalne laulu esitaja lapsepõlvest kaasa ka lauluga seotud ümberjutustatud sisu, mis võis tal tulevikus aidata laulu paremini mõista ja "ohjas hoida", et eistuslik-poeetiline külg liialt domineerima ei pääseks. Sellest, et mütoloogilised laulud olid hantide ja manside jaoks pärimuse edasiandmise seisukohast primaarsed, tunnistab fakt, et jutukangelaste identifitseerimine toimus sageli muistenditesse põimitud lauluvormelite abil (vt Lintrop 1997: 34–35). Uus-Guinea paapuate mütoloogilised laulud aga sisaldavad vaid vihjeid ja märksõnu, mille tähendus õpetatakse väljavalitutele selgeks mitmeastmelise initsiatsiooniprotsessi käigus. Laulud ise on kõigile

kuulamiseks (nagu ka meeste majas räägitud jutud – puudusid ju papp-pua külades vähegi helipidavad seinad), ent müüt salastatud. Antud juhul tuleb asjassepühendatu jaoks esitusel arvesse kolm eri teksti – laul ise, salastatud müüt ja pühendamata inimeste tõlgendus. Võib vast liialdamata öelda, et kirjakeeleta kultuurides on religioossete ja maailmavaateliste tõdemuste edastamisel iga esitus taasloomine, mille käigus kohtuvad vähemalt kaks eri laadi teksti, millest üks on peamine infokandja, teised aga sisaldavad tõlgendusi, kommentaare, suhtumisi, hinnanguid. Selleks aga, et kohustada grupi liikmeid pärimust üha uuesti esitama, luuakse grupisisesed rituaalidel ja (või) riitustel põhinevad institutsioonid, obituurilastel näiteks karupeied. Tekstide ja rituaali koosmõju võib pärimuse tundjal (kes ei pruugi olla esitaja) mõnel kriitilisel hetkel esile kutsuda üleloomuliku kogemuse, mis traditsioonilisse vormi valatuna omakorda võimendab pärimuse aktuaalsust.

Kui üks ahela lülidest mingil põhjusel kaob, ei püsi muutumatuna ka teised. Kui meie esivanemate mütoloogilised laulud sarnanesid runo-lauluga, olles üsna suure poetiseerituse astmega, pidid pärimuse edastamise seisukohalt peamised olema muud liiki tekstid. Nende hääbudes või teisenedes kaotasid laulud kokkupuutepunktid aktuaalse usundiga. Kui aga kunagised mütoloogilised laulud olid vähem poetiseeritud (olles seega informatsiooni peamiseks kandjaks), võisid muutuse esile kutsuda usundis ja rituaalide tasandil toimuvad nihked. Mõlemal juhul ei tajutud laulu enam kui üht võimalikku grupile olulise informatsiooni edastamise viisi, vaid väärtustati lauliku poeetiline eneseväljendus, mis tõi meie kultuuriruumis kaasa lüüriliste elementide suurema sissetungi eepikasse ja kujundlike (ja seetõttu ka kujunduslike) motiivide suhtelise iseseisvumise. Laulude side usundiga kujunes hoopis uuel aluselt, sest neid peeti heal juhul vaid ammu möödunud aegade kaugeks ja uduseks peegelduseks. Sellistena sobisid nad või nende osad küll meelelahutuseks või maa-giliseks mõjutamiseks (saab ju viimasel eesmärgil kasutada isegi täiesti arusaamatuid tekste), kuid ei vahendanud käibelolevaid uskumusi. Sellepärast ei aitagi lauluvariantide tekstianalüüsist lähtuv võrdlemine meil mõista laulude kunagist mütoloogilist tausta.

Lähtun oletusest, et läänemeresoome laulude suurt tamme pole kasvatanud niivõrd ettekujutused ilmapuust, kuivõrd aastaringiga seotud uskumused ja kombed. Sellepärast võtan vaatluse alla võimalikult paljud suure tamme, nelja neiu ning suvise (ning talvise) pööripäevaga seostuvad laulumotiivid, millele lisan vajalikud kombestikuelemendid.

Paljude runo- ja regilaulude kangelastena esinevad õde ja vend, kusjuures tekst annab mõnikord vaid kaudselt mõista, et tegemist pole tavaliste inimestega. Samamoodi tutvustatakse tegelasi ka obiugri muistendites, mis algavad sageli vormeliga “elasid õde-venda”, “elas *moš*-naine koos vennaga” või “elas naise poeg koos oma tädi/vanaemaga”. Vaid üksikutest vihjetest saab kuulaja aru, et tegemist pole lihtsurelikega. Mõnikord jäävad nad jutu lõpuni identifitseerimata, mõnikord pannakse nad muistendi lõpuosas paika müütilistest lauludest pärinevate vormelitega,⁴ harva öeldakse nende nimed otse välja. Võib üsna kindlalt väita, et mütoloogilise sisuga juttudes tähendab õde või *moš*-naine kas mõnda jumalust või müütilist esivanemat. Sama kehtib ka venna kohta. Kuna suur osa nendega seotud pärimusest antakse edasi teist liiki tekstina (antud juhul lauludena), on ilma neid tundmata raske mõista lugude mütoloogilisi tagamaid. Kui oletame, et meie kultuuriregioonis ei olnud laul peamiseks pärimuse kandjaks, pidid eksisteerima muud laadi tekstid, mis ehk oleksid seletanud, kes on mütoloogiliste laulude õed-vennad. Muutunud kujul meieni jõudnud katkenditest leiame vaid üksikuid vihjeid.

Kõige sagedamini algab suure tamme sünnilugu neiudest, mõnikord on nende arvuks neli (kolm):

Oli ennen nel'ä neittä,
koko kolme moršienta,
lähetih hyö heinän niittoh,
eli korttehen koruh.

Vuokkiniemi (KKR 1: 342)

Juba vormel *oli ennen*, mis paljudes variantides üsna järjekindlalt esineb, viitab sellele, et tegemist pole tavaliste inimestega. Mõnikord öeldakse neide olevat sillatäis või jäetakse arv märkimata nagu Eestis:

Õekesed, hellakesed,
lähme merda pühkimaie,
mereääri äigamaie,
luuad kuldased käessa,
hõbedaised luuaoksad,

⁴ Näiteks lõik “Ise lähen oma jooksva hobuse kujulisse linna, oma sammuva hobuse kujulisse linna. Väikeste tüdrukute hingi hoides olen seal, väikeste poiste hingi hoides elan seal” (Steinitz 1939: 263) ütleb kuulajale, et tegemist on Püha Linna Taadiga.

vaskised olid luuavarred,
siidised luuasidemed.
Haljala (VK VI:1, 142)

Võib arvata, et kuldse luuaga ei pühi tavaline neiu. Pealegi asetub see ühte mõttelisse ritta laulutüübis “Hari kadunud” esineva kuldse soaga:

Läksin kullas kuuskejeni,
kallis kase latvajeni;
sealt suen sulaste päida,
kasin karja laste päida,
arin peada armutumalt,
suga kuldane käessa,
õbedane täie lauda.

Jõhvi (ER 1: 302)

Selle laulutüübi mitmes variandis toimub huvitav metamorfoos – venda kõnetavast õest saab puude ladvust kuldse soaga päid kammiv päike – üleminek, mis on üks eredamaid näiteid lüüriliste motiivide kunagisse mütoloogilisse laulu tungimise tagajärgedest. Matti Kuusi arvab, et neli heina niitvat neidu on tõenäoliselt samalaadsed läänemeresoome ahellaulude nelja kuduva neiuga (Kuusi 1963: 196). Arvan, et nende hulka võib arvata nii merd pühkivad neiud kui ka kuldse soaga kuuske/kaske mineja.

Meie regilauludest esineb nelja kuduva neiu motiiv kõige tähenduslikumalt ahellaulus “Meri õue all” (“Luust sõrmus”):

Mis seel sormuse sisessa?
Neli noorta neitsikesta:
üks seel kuab kuldavööda,
teine vaalib vaskivööda,
kolmas poomib pollesida,
neljas nutab noorta miesta.

Haljala (VK VI:1, 172)

Tähistaevast toetava samba või puu otsas olev Sõel on eesti rahvaastrooomia kõige populaarsem tähtkuju, mille järgi arvati aega ning ennustati ilma, eriti aga seda, millised tulevad kevad ja suvi ning kas tuleb hea või halb viljaaasta. Erinevalt “Suure tamme” laulu puust on ahellaulu puu või sammad tüüpiline ilmapuu, mille okstel või okste küljes usuti paljude rahvaste usundeis asuvat või puhkavat taevaseid valguseallikaid. Lauuahel viitab selgesti, et kudujate näol on tegemist taevaste neidudega. Muuseas on neid seostatud nii antiikmütoloogia moirade kui muinasskandinaavia

nornidega (vt Sarmela 1995: 212). Et neil võib olla tegemist inimsaatustega, sellele viitab ka Ingerimaa populaarne ahellaul, kus, tõsi küll, esineb vaid üks kuduv neiu:

Meroi mejjen ikkunalla.
Mikä uipi meroissa?
Sotkoi tuo meroissa uipi.
Mikä sotkoin siiven alla?
Kätkyt sotkoin siiven alla.
Mikä on kätkyen sisässä?
Poikoi kätkyen sisässä.
Mitä poikoi tekköo:
kirjoikantta kirjuttaa.
Mikä kirjokannen alla?
Neittoi kirjoikannen alla.
Mitä neittoi tekköo?
Kultoikangasta kuttoo,
hopeaista helkyttää.
Taittui yksi kultoilankoi,
helähtyi hopealankoi,
neittoi täytyi itkömään.
Hevaa (SKVR IV₂, 441)

Järgneb kirjeldus, kuidas pisarad veerevad põskedele, sealt sõlele, sõlelt sukkadele. Varianditi esineb *kirjokanne* asemel *kirjan kansi*, mida teadlased peavad hiliseks muutuseks (vt Setälä 1932: 154). Minu arvates ei või siiski välistada raamatut, õigemini eset, kuhu või millele inimeste elupäevad on kirja pandud. On ju see üsna laialt levinud kujutelm. Võrdluseks näide handi folkloorist:

Kuukirja püha maja,
päikesekirja püha maja
sisemuses,
kuldsete kapjadega kabjalise laua
juures,
kuldsete kapjadega kabjalise laua
peal
kevadoravanaha pühasse raamatusse,
sügisoravanaha pühasse raamatusse
seitset kuldset kirja
isand see kirjutab,

kuut kuldset kirja
seal ta kirjutab.

(Steinitz 1939: 340–341, vörsid 25–37)

Tegemist on inimestele kõige lähema jumaluse Maailma Vaatava Mehega, kes kannab hoolt inimeste hea käekäigu eest ning on vahemeheks nende ja *Kaltaš-an̄ki* vahel, kes peab inimeste üle arvestust ning määrab nende kestuse. Maailma Vaatav Mees tähendab üles inimeste teod (sealhulgas nende poolt toodud ohvrid) ning palub oma emal mitte vähendada inimeste, eriti laste, elupäevi. Muuseas on obiugri keeltes sõnal *kiri* olnud ligikaudu sama tähendus kui eesti keeles, näiteks tähendab mansi *χan-sun̄kve* nii kirjutamist kui mustriaga kirjamist, omadussõna *χansan̄* aga on nii kirju kui ka kirjutud. Ingeri laulu neiu, kes katkenud lõnga üle nutab, võib sümboliseerida katkenud inimelu pärast kurvastavat jumalust. Muidugi võib *kirjokansi* tähendada ka taevast. Kuid ka taevas võib olla inimeste ülestähendamise kohaks – väga populaarse uskumuse kohaselt on taevatähti inimeste hingedeks või eludeks peetud:

Tähti arvatakse olevat taevas nii palju kui maapääl inimesi. Kui langevat taevas täht, surra ära üks inimene. Sest ühes inimese surmaga kustuvat ka ära tema inge täht. Suured ja eledad tähed olla rikaste ja väikesed tuhmid vaeste inimeste inged.

ERA II 132, 597/8 (8) < Karja

Ingerist on möödunud sajandi 80-ndail üles kirjutatud ka selline laul, kus neiu läheb kodust kõndima, lööb jala ära ning istub nuttes. Teda kutsuvad endaga kuld ja hõbe (ka vask), ent neiu läheb kaasa noorima vennaga:

Oroi juoksi, matka joutui,
reki liukui, tie lyhheeni.
Ajoin Kuutarmoin kujalle,
Päivöttären tanhaval -
Kuuttarin tytär kuttoo,
kultoikangasta kuttoo,
hopiaista helkyttää.
Taittui yksi kultoilanka,
helkähti hoppiialanka.
Täytyi neitoi itkemää.
Soikkola (SKVR XV, 534)

Selles laulus on kuduja selgesti Päikese ja Kuuga seotud. Mõnes variandis sünnib pisaratest kolm jõge, kaks (kolm) mäge, millel kasvab kolm kaske, kaskede otsas kukub kolm kägu:

Yksi käki kullin kukkui,
toine huohteli hoppein,
kolmas käki leinin liekkui.

Soikkola (SKVR XV, 536)

Edasi seostatakse käod isa, ema vendade ja õdedega ning öeldakse, kellele milline kägu kukub – keda milline tulevik ootab. Nii on katkenud lõnga kohal nutva neiu seos inimsaastustega veelgi ilmsem.

Karjalas aga liitub “Suure tamme” motiivile sageli järgmine ahel:

Pilves on pisarat šuuret,
pisareš on luojat lammit,
lammis on veno punani,
venosessa on nuoret miehet,
nuoret miehet naimattomat,
viel’ on viinan juomattomat.
Punotah punaista köyttä,
šituvo meren šivuva,
Kannanlahta kuakistuae:
meri tyynenä pysyise,
Kannanlakši kaunehena.

Vuokkiniemi (KKR 1: 342)

Kahtlemata tähistavad noormehedki mitte inimesi, vaid üleloomulikku sfääri kuuluvaid olendeid, kellest sõltub muu seas ka see, kas meri on sile või tormine. Samas on nad Päikesega seotud, sest nii punane paat kui punutav punane köis viitavad loojangu- või koidutaevale. Punetav taevas on ikka endeline olnud, mõnel pool arvatakse praegugi, et kui õhtul on taevas punane, tuleb järgmisel päeval ilmamuutust. Eesti laulutüübi “Kulla põlemine” värsiahel kinnitab, et tegemist on ilma mõjutavate olenditega – nende võimuses on tuld kustutav vihm:

Pilves on veepisara,
pisaras on puhas purje,
purjes on hani madala,
hanel on saba sinine,
sava pääl on saksa sāngi,
saksa sāngi, kuldamāngi,

sääl mängib Sulevi puega,
Sulevi, Kalevi puega.
Haljala (VK VI:1, 164)

Muuseas on mõnes variandis vööd kuduv(ad) neiu(d) sāngi lauldud (VK III:1, 114 Kuu; VK VI:1, 166 Hlj; ERIA II:1, 234 Äks). Aga tüübis “Lähme loojale loole” saavad neid kulla looja loolt / Maarja heinamaalt (ERIA II:1, 231–232). “Imetegijas” on maad taevaga ühendava kõie keerutajaks mõnikord sepp või jumala/Maarja poeg.

Tähenduslik võib olla tõsiasi, et paljudes Karjala lendva sünniloost jutustavates lauludes esineb nii neli (kolm) neidu kui ka kolm noormeest, sageli aga on nende hulk ebamäärane:

Sisarest on sillan täysi,
veikkoja veno punanen.
Suistamo (SKVR VII4, 366),

ent võib leida ka sellise variandi:

Oisko meitä toine moine,
sisareksii sigla täysi,
veljeksi veno punane,
lähemmä heinoidiitāntāh,
korttehien koguontah [---]
Suojärvi (SKVR VII₄, 399)

Kui jääda selle juurde, et heinaniitjad või mere pühkijad pole tavalised inimesed, võime öed seostada taevaste kudujatega, vennad aga pilve punases paadis (loojangu- või koidutaevas) istuvate noormeestega. Niidetud ja kokkukogutud hein põleb ära, tuhast aga kasvab tamm. Olulise detailina lisandub mõnes Karjala teisendis see, et tuhk jääb kõigepealt päevale või päeva pojale pea pesemiseks:

Jää siiä vähä poroa
pestä pojan päivän päätä,
silmiä hyvän sikiän.
Pesi pään pelvopioksi,
kaklan lumi kavuksi,
silmät siromaitokseksi.
Suistamo (SKVR VII4, 359)

või:

Minne, kunne tuhkat pannah?
Loaji pikkune poroja.
Miksi porot pannah?
Päivälle hyvälle peätä pestä,
sigivölle hyvälle silmii pestä.
Pesi peän pelvoi pivoks,
silmät liinan siemeniksi,
kaglan kanan muniksi,
muun vartalon muiks hyviks.
Suojärvi (SKVR VII₄, 399–400)

Paljudes tekstides peseb päev (päeva poeg, paralleelvärssides hea sigija/sigiv/sigitaja) pea linapeoks, kaela kanamunadeks. Arvan, et lina mainimine päeva pea pesemisega seoses pole pelgalt poeetiline kujund. Linakasvu püüti maagiliselt mõjutada just kõige kõrgema päikeseseisu aegadel. Vadjas tehti suvistelaupäeval või pühapäeval valvetuld. Tüdrukud löid vit-saga kolm korda tuld, öeldes: “Tudrad tulle ja linad põllule” (Ariste 1969: 75). Eestis visati linatutrad sümboolselt tulle jaanilaupäeva õhtul. Saaremaalt pärinev teade kirjeldab seda nõnda: *Jaanitulesse visetakse kolm tokki, esimese juures ööldakse: “Tutrad tulesse,” teise juures: “Kasteheinad kargele,” kolmanda juures: “Linad minu põllu pääle”* (Hiimäe 1985: 66). Ent Tõstamaal on ka linataimi tulle visatud (samas). Kanamune värviti suviste ajal nii Vadjas kui Eestis (Ariste 1969: 75; Hiimäe 1984: 213). Heinateo alustamine viitab samuti suvise pööripäeva lähedasele ajale (*Jaan tuleb vigatiga, Maarja riihaga järele*. Karja. (Hiimäe 1985: 93)). Jaanipäeval või enne seda niidetud heinale omistati eriline jõud (Hiimäe 1984: 28). Suvine pööriaeg, nagu talvinegi, ei seostunud vaid konkreetse pööripäevaga, vaid oli ulatuslikum. Udmurtidel näiteks kestis talvine pööriaeg *vožo dīr* 7.–19. jaanuarini (esimesest jõulupühast Issanda ristimise pühani), suvine pööriaeg *invožo dīr* aga nelipühast peetripäevani. Võib-olla vihjavad Karjalas levinud värsiread:

Tuliba tuuli Tuulloksesta,
ahava Aunuksen muasta,
tungi heinäset tulehe [---]
Suistamo (SKVR VII₄, 362)

pööriaegsetele valvetuledele? Päeva pea pesemine asetub aga ühte poeetilisse ritta pea sugemise ning mere pühkimisega. Kui eesti regilaulu juurde tagasi tulla ja oletada, et mere pühkimine on ühest küljest päikese madalal mere kohal liikumise võrdkuju (vrd peade sugemine laulus “Harja otsimi-

ne”), teiselt poolt aga konkreetse pööriaegse maagilise tegevuse väljendus, saame skeemi, mille kohaselt suur tamm sünnib suvisel pöörijal. Sellele leiame tuge kombestikust: suviste eel pesti erilise hoolega põrandaid, pühiti puhtaks õu ning jalgrajad (Hiimäe 1984: 213). Ka Vadjas pühiti suviste laupäeval õu puhtaks (Ariste 1969: 76). Jaanipäeval pöörati erilist tähelepanu elamukorrastusele (eriti põrandate küürimisele (Hiimäe 1985: 28)). Pühkmed olid sageli maagilise toimingu objektiks:

Külatüdrukud, õeksed,
külanaesed, naesukesed,
võtame kuldsed luuad kätte,
hõbedased luuavarred,
siidised luuasidemed!
Lähme merda pühkima,
mere ääri äigama!
Pühime pühked põlle sisse,
viime pühked karjaaida!
Siin küll tõuseb tõmmu karja,
sead siunakad-libedad [---]

Karuse (ERIA II:1, 204)

Ka puude pühadeks kojutoomise motiivi võib seostada nii suvistepühade kui jaanipäevaga, mis M. Hiimäe arvates osutab muistsetele suve vastuvõtmise traditsioonidele pöörijal (Hiimäe 1985: 16). Laulus “Harja otsimine” leiduvad kohased sõnad:

Hellakene vellekene,
kui kuuled pühad tulema,
ajad kallid ajama –
too siis kuused kodusse,
kased kammerde edeje!
Too sa kuuski kuusi sülda,
kaske too kaheksa sülda,
sada sülda sangaleppa,
tuhat sülda turdaleppa!
Ma lähen, kullas, kuuskejeni,
kallis, kaselatvajeni.
Seal soen sulaste päida,
harin päida armetuila,
kasin karjalaste päida.
Pilistvere (ERIA I:2, 301)

Ingerist möödunud sajandil kogutud laulus aga on peasugemise aeg määratud nii:

Mänin rannoille kesoilla,
keski kesoilla, heinajalla,
paraalla paistehella [---]
Soikkola (SKVR XV, 393)

Vormel *Jaani*kene, *kaani*kene, *tee mul saksa saani*kene viitab nimelt jaanipäevale.

Õue ja teeradade pühkimisele inimeste aegruumis vastab mere ja mereäärte (Päikese tee) pühkimine jumaluste ilmas. Võimalik, et siin sulgub ring, sest suure tamme raiumisel satuvad laastud sageli merre (Soome ja Karjala teisendites), seega võivad need sattuda ka mere pühkijate luudade ette. Ka heina niitvad niud leiavad lemmelehe/tammelaastu:

Oli ennen nel'ä neittä,
koko kolme moršienta,
lähetih hyö heinän niittoh,
eli korttehen koruh.
Löyvettih hyö lemmen lehti,
lemmen lehti, tammen laštu,
pantih mualla kasvavalla,
arolla avaralla.
Sieltä kašvo kaunis tammi,
yleni vihanta virpi,
pietti pilvet juokšomašta,
hattarat hačertamašta.

Vuokkiniemi (KKR 1: 342)

Eelnevad arvesse võttes arvan, et õigus on kõigil neil teadlastel, kes on suure tamme sidunud Linnuteega (esimesena tegi seda Uno Harva 1918. aastal). Siiski ei pea ma seda Linnutee sünnilooks sünnilugude tavamõttes, sest rõhk pole niivõrd sellel, kust või kuidas asi alguse sai (vrd kasvõi raua sünnilooga), kuivõrd suure tamme sünni seostamises iga-aastaselt korduva ajavahemikuga. Arvan, et läänemeresoome suur tamm väljendab eelkõige meie boreaalsest asukohast lähtuvat valge ja pimedaja vaheldumist ehk aastaringi, mida mütoloogilistes lauludes esitati taevase hiigelpuu kasvamise ja raiumisena. Usun, et kujutelma tekkimisel polnud niivõrd oluline see, mis suunda osutas mingil ajal Linnutee haraline ots, kuivõrd tõsiasi, et Linnutee alles ööde pikenedes ja pimenedes näh-

tavale ilmus, olles talvisel pööriajal selge ilmaga vaadeldav suurema osa ööpäevast (umbes 17 tundi). Samas on astronoom Heino Eelsalu väitnud, et Linnutee kõrgeim asend langes umbes 3000 aastat tagasi kokku talvise pööripäevaga (Eelsalu 1979). Mardilaulude *hõbedases örres, kuldses kõrendis* võib näha mõttelist paralleeli Viena-Karjala lauluridadele:

Jo on tammi koatununne
poikki Pohjoiseñ jovešta
silläkši iku-šijahe,
männä miehem matkalaiseñ
pimiäh om Pohjolahe,
miešten süöpähä külähe,
urošten uponnehehe.

Uhut (SKVR I₄, 470)

Sest kui silda mööda saab minna, saab seda mööda ka tulla. Muuseas sisaldab nimi Linnutee ise viite elavate ja surnute vahelisele ühendusteele. Tuleb arvestada pööriaja erilist tähendust – oli ju nii suvise kui talvise pööripäeva lähedane aeg eriline just selle poolest, et ähmastus muul ajal selge piir inimeste maailma ja üleloomuliku sfääri vahel. Eriti selge väljenduse leidis see meie hingedeajas – aasta kõige pimedamas perioodis, mil Linnutee lumeta öödel kõige paremini paistis. Selles, et läänemere-soome hingedeaaeg on talvisest pööriajast varasemaks nihkunud, näengi ühe põhjusena siinset kliimat, mis ei luba novembris püsival lumekattel moodustuda, mistõttu see lume-eelne aeg tundub kõige pimedamana. Kontinentaalses kliimas elavatel udmurtidel oli hingedeaja vasteks jõulujärgne *vožo džr*, mil üleloomulikke olendeid usuti küladesse tulevat ja saunades elavat. Sel ajal käisid küla mööda jõulusandid. Tähelepanuväärne on *vožo*'de seotus veega, neid arvati tulevat ja minevat mööda jõge (mõnel pool peetigi neid pööriaegseteks vetehaldjateks), kogu talvine pööriaeg lõppes pühaga *jö vile sulton* – jää peal seismine või *vožo kel'an* – *vožo* ärasaatmine, mille eelõhtul või ööl käidi läbi kõik saunad, öeldes *pot tatjś mil'emestjles* – 'minge siit meie juurest välja'. Järgmisel hommikul mindi jõeääle, taoti selle vastu kaigastega, karjuti *koški tatjś* – 'minge siit ära'. (Pervuhhin 1888: 104–106) Nii peletati pööriaegsed külalised vette ja seejärel allavoolu minema. Udmurdi usundis on jälgi sellest, et ka surnuid on usutud jõge mööda allavoolu lahkuvat. Vesi (jõgi või meri) surnute ilma elavate maast lahutajana või teena surnute maale on laialt levinud kujutelm. Ka kõik eespool vaadeldud laulud seostuvad veega – suga kukub merre, merd pühitakse, sillatäis ödesid / paaditais vendi, suur tamm kasvab suure haugi seljas, suur tamm saarel, suur tamm kukub sillaks jne.

Kuigi sõtta läinud noormehe või katkenud lõnga pärast nutvas neius võib näha inimestele kaasa tundva jumaluse jooni, ühendab neidusid see, et nende tegevus kutsub esile surma. Merest suga otsiv päev/neiu leiab sageli mõõga⁵, lõng katkeb kuduja käes – kägu kukub leina, maharaiutud suur tamm saab manalateeks, tamme laastudest (sageli esimestest puu raiumisel löödud laastudest) aga tehakse lendvanooled, mis pimedal laskja käe läbi tabavad inimest:

Kolm' on poikoa pahalla:
üks' on rujo, toin' on rampa,
kolmasi peri-sokie;
rujo jousta jännitävi,
rampa nuolie vanuvi,
ampuja peri-sokie.
Saipa nuolet valmeheksi.
Ampu kerran nuoliañsa
taivosehe pesä peällä.
Sepä katko ilman koaret,
tahto taivoni haleta;
ei sitä sieltä peritä!
Ampu toisen nuoliasa
moa-emähä jalkohoiñsa;
moa oli Manalla männä,
kankas kahtia hajota;
ei sitä sieltä peritä!
Ampu kolmannen nuoliañsa
kohti vuorta korkieta,
vasten varvikko-mäkie;
nuoli kilpestih kivistä
ihohon inehmi-raukan;
se sieltä perittänehe.
Vuonninen (SKVR I₄, 459)

⁵ Mõõk või rist taevas kui sõja märk:

Kui päikese ümber on mõni kuju, näit. rist, siis arvatakse tulevat sõda. Nii näinud 1914. a. Valgjärve valla Künnapistu talu peremees taevas päikese kõrval olevat risti. ERA II 203, 275 (4) < Otepää
Sõjamärgid on teised: kui siin ilmasõda oli, siis meil oli siin Siimu kohal elepunane rist ja Tallinna kohas oli valge mõek. ERA II 77, 283 (77) < Hageri

Mõnes idapoolses lauluvariandis sünnib suur tamm otseselt Põhjala/Toonela/Manala neu juuksekarvast ja (või) kammipiist (jälle pea sugemise motiiv). Ka on tamme kasvukohaks mõnes laulus Põhjala või Toonela. Mõnes põhjapoolses lauluvariandis pistab heina põlema põhjakaarest (Lapist, Turjast) tulnud röövlind või laplane. Pimedus on surnuteilma iseloomulik tunnus vist kõigis usundites, puu ja surma vahelise seose leiame aga laialt levinud ja sageli ilmapuuga segunevast elupuu-kujutelmast.

Laulude neli (kolm) kduvat, merd pühkivat või heina niitvat neidu sümboliseerivad üleloomulikke olendeid, kellest sõltub aastaegade vaheldumine, aja kulg ning inimeste saatus. Nende konkreetseid vasteid mütoloogias pole võimalik välja selgitada, tõenäoliselt pole neid sellistena olnudki. Kui laulu “Harja otsimine” päikese ja neu vaheldumist ning “Meri õue all” värsiahela taevaseid kudujaid silmas pidada, võivad nad mõnikord olla taevakehade poeetilisteks vasteteks (näiteks Päike, Kuu, Koidu- ja Ehatäht). Paljudes laulutüüpides esinev vöö kudumine on parim võrdkuju aja kulgemise ning elu kui protsessi märkimiseks. See võimaldab ka mõttelist paralleeli pea kammimise soa, vöösoa ning pea kammimise ja vöö kudumise vahel.

Arvan, et ahellaulude taevast toetava tamme/samba ja laulu “Suur tamm” hiigelpuu näol on meil tegemist kolme erineva arhetüüpse kujutelmaga segunemisega, mis on väljenduse leidnud üle maailma levinud ilma- ja elupuuga seotud uskumustes. Neid on kujundanud a) ettekujutused taevast üleval hoidvast ja (või) taevakehasid toetavast puust, sambast või mäest (maailma teljest), mis korruselise maailmapildi puhul on ühtlasi ühendusteks eri ilmade vahel, b) uskumused puust, mis ühel või teisel viisil põhjustab surematust või surma ja c) *last but not least* müüdid jumalustest, kes oma olemuse või tegevusega (sealhulgas nende surm ja taas-sünd) kutsuvad esile öö ja päeva ning aastaegade vaheldumise.

Viimasele arhetüübile viitab kaudselt ka see suure tamme sündimise motiiv, millekohaselt puu hakkab kasvama isa akna alla, venna väravasse või kandja kaevuteele kallatud õllevahust. Rahvalauludes üldiselt kehtiva malli kohaselt võib väita: sellega antakse mõista, et kallaja on naissoost. Seda kinnitavad ka lauluvariandid, kus õlut tuuakse pisikese peekriga:

Olin joutossa Jumalan,
piossa pyha Kalervo,
tuotii tuopilla olutta,
pikarilla pienimmällä.
Narvusi (SKVR III, 329)

Ka see, et abi saamiseks (puu raiumiseks) pöördutakse venna poole, mõnikord otse välja öeldes *oli miulla aino vello, aino vello pikkaraine niiku muilla tyttöillä* (samas), ei jäta kahtlust, et jumalate peole sattunu oli neiu. Ent milline naissoost olevus võib viibida sellisel joomaajal? Eks ikka seesama taevaste kudujate või mere pühkijate laadi olevus. Kui oletame, et soa merre pillamine (*resp.* harja otsimine), mere pühkimine ja suure tamme kasvamine väljendavad üht ja sama protsessi või selle eri etappe, võime mõtteliselt siduda ka värsid:

Oli mul üksi ainus venda.
Kuulis ta pühad tulevad,
kalli aegu arvatavad:
ta tõi kuused ju koeasse,
kased kamre lääve alla.
Võtsi ma arja ju piosse,
vaske raua kaindelusse,
läksi kuldse kuuse otsa [---]
Hanila (ER I: 325)

ja

Jouduin juottoon jumalan,
käräjään Väinämöisen,
piiruun Pyhän Kalervon.
Tuotiin tuopilla oloja,
pikarilla pienimmällä.
Hiiv oli alla, vaahto päällä [---]
Soikkola (SKVR III, 166)

Jumalate peol maha kallatud (või ohverdatud) õllevahust ja pärmist kasvas ju suur tamm. M. Kuusi seostab Päivälä peo motiivi baltilaenulise Päikese ja Kuu pulmapeoga (Kuusi 1963: 142–146). Läti ja leedu folkloori mõju vaidlustamata tahaksin vaid märkida, et Päike esineb naissoost olendina ka idapoolsete soome-ugri rahvaste mütoloogias. Pulm aga ei pruukinud omada seda tähendust, mis praegu või saja aasta eest. Võimalik, et sõna *pulm* või *pulmad* kasutati kunagi mitmesuguste eri riituste tähistamiseks. Näiteks leidub sõna *śuan* (pulm) udmurdi keeles nii uude majja kolimise (*korka śuan*), uue palvekoja kasutuselevõtu (*mudor śuan*), kevadiste põllutööde lõpu (*busi śuan*) kui ka surnutele ohverdamisega (*val śuan*) seotud riituste nimetustes. Pulmarongiga ja pulmaviise lauldes toimetati nii ohvrihiie (*lud, keremet*) uude paika kolimist kui ka surnud vanematele ohvri viimist (*jirpid šoton*). Lisaks uskusid udmurdid, et vete haldjad ja metshaldjad peavad kaks korda aastas pulmi. Kui sõna *pulm* on

meilgi laiemalt kasutusel olnud (võib-olla vihjab sellele sõna *verepulm*), on mõeldav selle algupärane kasutamine ka teatud pööriaegsete riitustega seoses. Kui aga pulmal meie kultuurieregionis nii ulatuslikku tähendust polnud, võis ta usundiliselt suhteliselt neutraalse riitusena omandada kristluse tulekuga varasemast hoopis olulisema kaalu, jäädes üheks vähestest kiriku ja ilmaliku võimu poolt aktsepteeritavaks ristiusueelsest ajast lähtuvaks kombetäitmiseks meie esivanemate elus. Sel juhul võis ta liita elemente mitmetest eri riitustest.

Rituaalne õllejoomine koos õlle ohverdamisega oli tõenäoliselt omal kohal nii pulmas kui oluliste kalendripühade ajal. Ses suhtes on kõnekaad mitmed udmurdi pühade nimetused: *tolsur* (talveõlu, praegu langeb kokku esimese jõulupühaga), *geri šektan* (adra kostitamine, kevadkünni püha), *kuarsur* (leheõlu) või *gužem juon* (suvine joomaaeg, vana kalendri peetripäev, 12. juuli), *sižil juon* (sügisene joomaaeg, sügispüha novembri lõpus / detsembri algul).

Kui mööname, et laulutüüpide “Hari kadunud” ja “Suur tamm” puhul võib olla tegemist suvise pööripäeva ajal peetud peoga, siis võib õllevahu mahakallaja olla seesama puulatva minev kuldsoaga neu/Päike. Toiming ise võib viidata pööriaegsele maagiale (nagu mere pühkiminegi). Oluline on see, et inimeste aegruumis üsna mõõdukat viljakust taotlev toiming põhjustab jumaluste ilmas suuri nihkeid. Võib öelda, et printsip *quod licet Jovi non licet bovi* kehtib antud juhul vastupidi. Väga paljude rahvaste mütoloogias levinud põhimõtte kohaselt panevad jumalused kehtivale maailmakorrale aluse just reegleid rikkudes või pahaaimamatult (oma võimeid arvestamata) tegutsedes. Loomiseaegadel kehtivaid seadusi eirates sünnitab valgus või seda valdav jumalus ise pimeduse või laskub surnuteriiki, et astuks tegevusse kangelane (päästja), kes pimeduse ära võidab või jumaluse elule tagasi annab. Et kõik korduks üha uuesti.

Suur tamm ja õde-venda

Kuna minu eelmises läänemeresoome rahvalaulude suure tamme temaatikale pühendatud artiklis jäi põhjendamata, miks pilvede liikumist tõkestavat puud ei saa pidada traditsiooniliselt ilmapuuks, alustan nüüd erinevate suure puu kujutelmade võrdlemisega. Ent ma ei piirdu ainuüksi suurele tammele paralleelide ja vastandite otsimisega. Juba eelmises artiklis kujunes hiigelpuu teljeks üsna laiale küsimusteringile. Seepärast jätkan arutlemist ka regi- ja runolauludes olulist rolli omava tegelastepaari õde-venda üle, mitte küll lootusega paljastada nende “tõelist mütoloogilist palet”, vaid pigem sooviga juhtida tähelepanu mõnele nendega seotud olulisele seigale.

Vanahiina mütoloogiast leiame mitmeid müütilisi puid. Meile kõige huvipakkuvam on vast *fusang* (toetav mooruspuu) – Idamere taga asuv puu, mille kõrgus mitu tuhat *zhang*i, ümbermõõt tuhat *zhang*i. Puu oksel puhkas pärast taevast teekonda kümme päikest, üheksa alumistel oksel, üks ladvas. Taevasse tõusid päikesed kordamööda. Puu ladvas istus nefriitkukk, kes koidikul valjult kires. Tema järel häälitsetes teised müütilised kuked, nende järel omakorda kõik maised kuked. Kui päikesed korraga paistma hakkasid, tuli hirmus põud. Üheksa päikest laskis alla *I* (või *Hou-i*) – osav vibukütt, kõrgeima jumala *Di-juni* poeg. (Yuan Ke 1987: 139–144)

Uskumus müütilistest kukkedest, kes maapealsetele kiremiseks märku annavad, paistab olevat üsna levinud. Udmurdi mütoloogia tunneb näiteks looja kukkesid: “Maa all on ka kuked – *kılčın atas* (*kılčini kuked*). Kui laulab *kılčın atas*, siis laulavad ka meie kuked.” (Vladõkin 1994: 75; Vereštšagin 1996: 132). Eesti usundis kirevad enne maiseid kukkesid taeva kuked. Ent meie regilauludes esineb ka hiie kukk, näiteks: *Lähme homme hommikulla, / et ei kuule hiie kuked / ega näe hiie neiud* (EÜS VII, 1900 (92) < Väike-Maarja). Muistendi mitmest Päikesest (ja Kuust), mis üheskoos paistes maist elu hävitada ähvardavad, leiame Kaug-Ida rahvastelt.

Vastavas nivhi tekstis on ettekujutus hiigellehisest (lehis on sageli ilma-
puuks Siberi rahvastel), mille sees asuvad taevakehade kujutised. Et üle-
liigsetest vabaneda, tuleb need ära võtta ja maha matta. (Anissimov 1959:
30) Suur puu (kask) okste küljes rippuva kuu ja päikesega on kujutatud
sõlkupi ilmajõe-pildil (Prokofjeva 1961: 55).

“Huainan-zi” kohaselt kasvab *fusang* Tangu- või Jangu-nimelises orus.
Mõned allikad paigutavad selle puu aga saarele, kus elavad surematud,
kes toituvad puu kord üheksa tuhande aasta jooksul valmivatest viljadest.
(Mifologitšeski slovar: 225, 577) Ent ka müütilise Läänemere ääres ole-
vat kasvanud sarnane puu – *qionsang* (kauge mooruspuu), mille kõrgus
olnud tuhat *xuni*, puu lehed aga punased. Vilju kannab ta kord tuhande
aasta jooksul. Kes neid sööb, ei vanane. (Samas: 609) Veel leiame vana-
hiina mütoloogiast hiigelsuure virsikupuu *taoshu*. “Mägede ja merede
raamatus” kirjeldatakse Dushuo mäel kasvavat virsikupuud, mille 3 000 *li*
kaugusele kaarduvates okstes asub vaimude värv. Taoistlikul ajajärgul
muutub see ettekujutuseks *pantao*-, *lingtao*- või *xiantao*-nimelisest vir-
sikust, mis annab surematuse. (Samas: 426, 427) Et pilt oleks täielik, ei
tohi unustada ka Lõunamere taga kasvavat puud, mis kandis nime *ruo*
või *ruomu*. Ka tema okstele maanduvat kümme päikest pärast päevateed.
Lehed olevat tal tumerohelised, maad valgustavad õied aga punased, loo-
tosekujulised. (Samas: 215) Kui lisada ka põhjakaares kasvavad saja *rengi*
kõrgune *sansang* ja tuhande *li* kõrgune *xunmu* (Yuan Ke 1987: 44, 266),
selgub, et vanahiina mütoloogia kohaselt kasvas igas ilmakaares oma
ilmapuu. Võib-olla tuleneb ilmapuude rohkus sellest, et vanahiina mütö-
loogia üheksa taevakorrust (*jiu tian* – üheksa taevast) seostusid mõnikord
ka ilmakaartega, moodustades omamoodi horisontaalse maailmamudeli.
Idas oli *cang tian* (sinine taevas) või *hao tian* (selge taevas), põhjas *xuan*
tian (must taevas), lõunas *yan tian* (hõõguv taevas), kõige keskel aga *jun*
tian (sile taevas) (samas: 606). Muuseas leiame ka mitmete Põhja-Siberi
rahvaste usunditest ettekujutused, mille kohaselt on igas maailmaosas või
igal maailmakorrusel oma keskne puu.

Motiiv ilmapuu okstel olevatest taevakehadest esineb Rigvedas mõista-
tusena (1.164.20):

Kaks kaunitiivalist lindu, sõbrad ja kaaslased,
liibuvad ühele ja samale puule, üks sööb magusat vilja,
teine vaatab teda ega söö [---]

Puu on *ašvattha* (hobusehoidja) – vedade ja hindu mütoloogia püha viigipuu, kõige sagedasem ilmapuu esinemiskuju Indias (Mifologitšeski slovar: 78). Mitmete türki-tatari sugu rahvaste mütoloogias esinebki ilmapuu või -sammas jumaluste hobusesidumise postina. Näiteks järgnevas jakuudi jutukatkendis:

Mõistes, et see peab olema tema maa piir, mõtles ta, kus lõpeb kaheksat kihti okstega kähar puu, ja kui ta tõusis ja vaatas – see kasvas läbi jakuudi inimese väikese taeva, kasvas läbi valge taeva kolme korruse, muutus valget piimatoitu joova, laialipiserdatud *õsõahhi*⁶ sööva Valge isanda jumala (Ürüng Ai Tojooni) peamiseks hobusesidumise postiks, mis oli mustaks emaileeritud hõbedast. Tal oli võigu hobuse *õsõahhiteivas*, valge hobuse kõrge sammas, hiirja hobuse sidumispost ühes lakkamatult tõusva täiskuuga, ühes mittelojuva taevakummil tiirleva päikesega [---].

(Hudjakov 1890: 250)

Mongoli rahvastel kannab Põhjanel nime *Altan gadas* (mongoli, burjaadi), *Altan gasn* (kalmõki) – ‘kuldne vai’. Burjaatide uskumustes on see taevaseks hobusesidumise postiks, mille sepistasid üheksa taevas elavat valget seppa, Božintoi üheksa poega. Soome ja Karjala sepp-jumal Ilmarinen, kelle nimi etümoloogiliselt taevaga seostub, tagus ka samba,⁷ mis näitab, et tegemist on väga laialt levinud müüdimotiiviga.

Ent üks teine jakuutidelt pärinev ilmapuu kirjeldus meenutab suuresti mordva laulude suurt kaske:

Kaheksaküljelise maailma kollasel nabal on kähar kaheksa oksaga puu, mille koor on mustast niellohõbedast, pahad hõbedast, mähk kullast, käbid kui üheksast kohast väljakummunud sangadega karikad, lehed nagu nelja-aastase mära nahk. Valge isanda jumala (Ürüng Ai Tojooni) valge *sülügüi* (jumalik nektar) vahutab üles, Valge isanda jumala kollane *sülügüi* sillerdab, loksub. Näljased möödasõitjad söövad, jõu kaotanud puhkavad, näljased kosuvad, väsinud lähevad rasva.

(Hudjakov 1890: 112–113)

⁶ Liik ohverdamisi jakuutidel.

⁷ Arvan, et *Sampo* imeveskiks tõlgendamine põhineb kunagi esinenud poeetilisel kujundil maailmast kui käsikivist, mille ringiajamise teivas kinnitus taevasse Põhjanela kohal.

Võrdluseks toon mokša-mordva laulu:

Päike liigub ümber kase,
kuu laskub ta ladva kohale.
Ta toetab taevast oma okstega.
Tähed säravad ta okstel.
Peopesalaiused on kaselehed,
kogu maa kohal on ta oksad.
Piitsavarrejämedused on ta pungad,
kogu maad katavad ta juured.
Selle kase all on allikas-kaev,
tammiste raketega kaev,
kaetud sindlitega.
Kaevu kohal on kollane laud.
Laual on valge lina.
Linal on pronkskauss.
Kausis on pronkskopsik.
Selles kopsikus on päike, kuu.
Päike, kuu ja hommikused tähed.
Kummardavad seal sandid-pimedad,
sandid-pimedad, käsitud-jalutud,
käsitud-jalutud sandid.
Pimedad joovad – nägijaiks saavad.
Käsitud joovad – käed tekivad.
Jalutud joovad – jalad kasvavad.
Jalad kasvavad, käima hakkavad.

Levož (PMNMI, 2: 25–31)

Araabia misjonärist rännumehe Al Garnati sulest pärineb ugrilasi puudutav kirjeldus, millest leiame ka omapärase suure puu kujutelma: “Aga Visu taga Pimeduse mere ääres on piirkond, mida tuntakse Jura nime all. Suvel on neil päev väga pikk, nii et päike ei lähe looja neljakümnel päeval, nagu räägivad kaupmehed, aga talvel on öö sama pikk. Kaupmehed räägivad, et Pimedus pole neist kaugel ja et Jura inimesed käivad selle juures ja sisenavad sinna tõrvikutega **ja leiavad sealt hiigelsuure puu, mis on otsekui suur küla. Aga selle otsas on suur olend, räägitakse, et see on lind.** Ja tuuakse kaasa kaup ja iga kaupmees asetab oma asjad eraldi ja teeb nende peale märgi ja läheb ise ära, pärast tagasi tulles aga leiab kauba, mis on nende maal vajalik [---].” (Al Garnati: 32) Võib-olla viitab just puu otsas elav müütiline lind sellele, et Granadast pärinev misjonär kirjutas üles kaupmeesteni jõudnud ugri (või samojeedi) rahvaste ilmapuu-kujutelma.

Üldiselt kirjeldatakse ilmapuud suure, enamasti lopsaka või kähara puuna, millel sageli on kindel arv oksti. Eraldi mainitakse lehtede suurst ja värvi. Puu koor on eriline, viljad aga, kui neid mainitakse, suured. Sageli kasvab puu kindlas müütilises paigas, näiteks mõne maailmaosa keskmes. Üldlevinud on ilmapuu seostamine taevakehadega, mis kas puhkavad ta okstel või tiirlevad ladva ümber. Sageli on ilmapuu ka elupuu – mõnel pool annavad ta viljad surematuse, mõnel pool asub puu juures allikas või kaev eluveega. Ilmapuu lehtedele võib olla kirja pandud inimeste saatus. Tihti on ilmapuu elupaigaks ka mõnele müütilisele tiivulisele olendile. Võib öelda, et nii, nagu ilmapuu juurte all või lähedal elav madu sümboliseerib allilma, on puu ladvas elav tiivuline olend ülailma sümboliks.

Erinevalt ilmapuud kirjeldavatest tekstidest on läänemeresoome suure tamme laulus põhirõhk puu tekkelool (selle panevad ühel või teisel viisil kasvama ebamäärasteks jäävad mütoloogilised tegelased) ning selle raiumisel. Ükski eeltoodud ilmapuu-tekst aga ei puuduta ei puu algupära ega selle hävitamist. Ka pole suur tamm toeks ega puhkepaigaks taevakehadele (küll on selleks ahellaulude tamm või sammast), vastupidi, oma kiire kasvuga ähvardab ta taevast lõhkuda ning takistab pilvede liikumist. Taevakehade valguse varjajana on ta ilmapuu vastandiks. Sel kujul langeb meie suur tamm kokku sumerite *huluppu*-puuga.

Ka *huluppu*-puu loos pööratakse enam tähelepanu puu päritolule – puu, mis istutati Eufrati äärde ajal, mil jumalad jagasid omavahel valdused, langes tuule mõjul jõkke, kust Inanna selle välja tõmbas ja oma aeda istutas. Ent nagu läänemeresoome suur tamm, nii väljus ka sumeri *huluppu*-puu teda istutanud jumala(te) kontrolli alt:

[---] madu, kelle peale loitsud ei mõju,
tegi oma pesa puu juurtesse,
Anzu-lind pani oma pojad puu okstele
ja must neidis Lilith ehitas koja ta tüvesse.

(Wolkstein, Kramer 1983: 8)

Kuigi mao ja linna näol on ka antud juhul tegemist traditsiooniliste ilmapuu atribuutidega, sümboliseerib *huluppu*-puu pigem jumalate (konkreetselt Inanna) tahte vastanduvat jõudu. Eriti tähenduslik tundub olevat Lilith, kelle täpsem olemus sumeri mütoloogias on ebaselge, ent kes babüloonia traditsioonis oli *ardat lili* – kõleduse neidis, tühermaade vaim ning kellest talmudi traditsioonis sai öö deemon (Leach, Fried 1984: 622). Siiski viitab epiteet *must* sellele, et Lilith seostus pimedusega juba sumeritel. Nii võime öelda, et üks põhjusi, miks Inanna nuttis

ja abipalvega Gilgameši poole pöördus, oli tema aeda tunginud pimedus. Muuseas pöördub Inanna mõnes tekstivariandis kõigepealt palvega oma venna Utu, päikesejumala poole, kes aga öde ei aita (Wolkstein, Kramer 1983: 4–9). Nagu läänemeresoome suure tamme puhul, nii pööratakse ka sumeri *huluppu*-puu loos suurt tähelepanu puu raiumisele ning sellele, mis maharaiutud puust tehakse, kusjuures iste (troon) ja säng esinevad loetelus mõlemal juhul.

Puu tüvest nikerdas ta trooni oma pühale öele.
Puu tüvest nikerdas Gilgameš voodi Inannale.
Puu juurtest kujundas ta *pukku* oma vennale.
Puu ladvast kujundas Inanna *mikku* Gilgamešile,
Uruki kangelasele.

(Wolkstein, Kramer 1983: 9)

Pukku ja *mikku*, mida on üldiselt tõlgendatud trummiks ja trumminuiaks⁸, kukuvad allilma, neid läheb Gilgameši õpetusel ära tooma Enkidu, kes aga jääb igaveseks surnuteriiki (Mifologitšeski slovar: 154). Sumeri tekstide puhul tuleb tähelepanu juhtida veel kahele seigale: a) mõnes variandis esineb Gilgameš Inanna vennana, b) ta pole mitte ainult *huluppu*-puu langetaja, vaid ka taevase sõnni tapja.

Läänemeresoome lauludes on suure tamme raiujaks (ja suure härja tapjaks) kas vend (mõnikord rõhutatult väike, ka kolm või viis venda) või väike mees merest:

Pieni mies mereštä nousi,
piššin peikalon pituše,
kolmen šormen korkevuše,

⁸ Neid sõnu on tõlgendatud ka kui pallimänguvahendeid: “Mõned uurijad on arvanud, et pallimängu vahendid *pukku* ja *mekkû* vastavad sümboolselt Mesopotaamia ikonograafias sageli esinevatele kuningavõimu sümbolitele rõngale ja sauale (Kilmer 2008). Rõngas vastab pallile ehk riigiõunasarnasele kujundile, sau on valitsuskepp ja vahend vaenlaste alistamiseks. Jumalad kingivad rõnga ja sau kuningale trooniletuleku ajal, nagu nt on kujutatud Hammurapi kuulsa seadusesamba steelil. Rõnga ja sau seostamine pallimängu vahenditega annab võimaluse mõelda, et *pukku* ja *mekkû* kukkumine surnute maailma eepose lõpus sümboliseerib äratundmist, et iga kuningas on surelik, isegi Gilgameš.” (Annus, Sarv 2015: 2144) Autorid seostavad Sumeri-Babüloonia tekstiga eesti regilaulu “Avanevad hauad”, milles kurnimängu vahend loob sideme teispoolseusega (samas: 2148).

hivelöy hiän kirveštähe,
tuli tuikki kirveheštä [---]
Kalevala (KKR 1: 338–339)

M. Sarmela möönab võimalust, et merest tõusev väike must mees, keda mõnel pool Viena-Karjalas on nimetatud veidi surnust paremaks, veidi kadunust kaunimaks, märkis Manala-asukat (Sarmela 1994: 213). Tõepoolest on paljud Põhja-Euraasia rahvad surnute maa asukaid väikese-kasvulistena ette kujutanud, näiteks arvasid udmurdid, et maa sees on samuti inimesed, ainult nad on meist kasvult palju lühemad, nagu lapsed (Vereštšagin 1996: 132). Huvitav on see, et muidu raud- või vaskkübara ning kirvega mehe asemel esineb Viena-Karjalas ka jäise kübara ja jääst kirvega mees, mis sobib ettekujutusega põhjakaares asuvast surnute-ilmast. Merest tulemine võiks samuti vihjata allilmale, nagu seegi, et tamme langetamisele musta mehe poolt järgneb sageli lendva sünnilugu, mille tegelased on kahtlemata pärit Toonelast. Eestis on mehe merest kerkimise motiiv sageli seotud mere pühkimisega (mida artikli eelmises osas pidasin mütoloogiliste tegelaste pööripäevaga seotud toiminguks). Tõenäoliselt on kahte motiivi ühendavaks teguriks pööripäev – kuulus ju nii suvise kui talvise pööripäeva juurde ka ennustamine, kusjuures eriti püüdsid neiu esile kutsuda nägemust oma tulevases mehest. Muuseas oli sel puhul üheks võimalikuks maagiliseks toiminguks õuest prahi võtmine ja padja alla panek. Võib-olla on motiiv “Mis mees merest tõuseb” Suure tamme lauluga liitunud samuti pööripäeva tõttu? Ainus kindel asi, mida võime öelda, on see, et kõige üldisemal skaalal oma-võõras paigutuvad esimesed merest tulevad mehed (raudsed jne) selgesti võõra poolele. Kas nad on piisavalt võõrad selleks, et olla teisepoolse maailma esindajateks, see sõltub konkreetsest kultuuritaustast.

Muuseas kuulusid mansi mütoloogia kohaselt kas Põhjameres või Obi suudme lähedal asuval saarel elava Allilma Isanda kaaskonda ka seitse raudvibuga meest. Bernhard Munkácsi poolt kogutud *kuľ-otəri* sünnist rääkivas muistendis seisab:

Kas ujus ta lühikest või pikka aega, äkki tõstsid lained ta üles. Laineharjul peaaegu oma isa Numi-Torumi juurde tõustes vaatas ta: ennäe, saar paistab. Kõigest jõust ujudes suundus ta sinnapoole. Ta ronis kaldale ja jäi kõhuli lamama. Tädi hõbesuine kägu ütles lauldes: “Kas kavatsed veel pikka või lühikest aega lamada? Tõuse üles! Viska üle pea mõned kuuse küljest kistud laastud! Siis tekib sinna nelinurkne palktare. Jaluta sellel Obi saarel ringi! Otsi oma paremast taskust, sa leiad seitse ühe sõrmuse peale lükitud

hõbetükki, viska need seitse ühe sõrmuse peale lükitud hõbetükki minema – sellest sünnib seitse raudvibuga meest, sellest sünnib seitse raudnoolega meest, kerkib piirideta linn.”

(Vogul Folklore: 44)

Võõramaa (või võõrais relvis) sõdalaste allilma valitseja abilistena kujutamise näol tundub tegemist olevat üsna universaalse nähtusega.

Teisest küljest lähtub väike mees või noorem vend universaalsest printsiibist, mille kohaselt osutub võitjaks kõige noorem või väliselt kõige väetim tegelane. Obiugri mütoloogia üks võtmekuju – Maailma Vaatav Mees – on samuti noorim vendade seas, Naise Poja nime all kujutatakse teda mõnikord lausa äbarikuna, näiteks ühes mansi karupeielaulus:

Külatanuma kuulus mees Naise Pojake,
linnatanuma vihane mees Naise Pojake
terava kuulmisega mehena (seda) kuulis.
Linna Isand-taadi poegade juurde ruttas:
“Noh, mehed, te leidsite maja, kus istub sooloom,
te leidsite maja, kuhu metsloom on sisenenud.
Homme loodaval kullana ilusal päeval
mind (koos) võõtatud kaaslastega ühes võtke!”
Linna Isanda-isa pojad ütlesid:
“Milline kõnts! Me ei võta!”
Siis hakkas ta nutma.
Üks neist meestest ütles: “Olgu peale, võtame (kaasa)!”
Ta rõõmustas, jooksis koju.
(Sellest) teada saades ta tädi
kolmeküürulise küürunõela leidis,
selle ära teritas,
põdrapulli keele (pikkuse) osjase oda tekitas,
loomakeele (pikkuse) osjase oda tegi.
(Kannisto, Liimola 1958: 186–187)

Loomulikult tapab just Naise Pojake karu. Oletatavasti peitub ka teise karutapja – Hiirekõrguse Vägimehe – nime taga seesama Maailma Vaatav Mees.

Mitme Põhja-Siberi rahva mütoloogiast leiame jumaluse-kultuuriheerose, keda iseloomustatakse kui orvuna kasvanud last (eenetsitel *D'iia*, nganassaanidel *D'aiku* või *Deiba-nguo*, sölkupitel *Iča*, jukagiiridel *D'ebegej*, mansidel *Mir-susne-χum* ehk Maailma Vaatav Mees jne), kellega seostub sama nime all esinev vembumees. Jevgeni Helimski oletab, et selline mit-

mes kultuuris esinev kaksus on vana nähtus, mitte mütoloogiliste tekstide ilmalikustumise tagajärg (Helinski 1998: 33). Sellega seoses tuleb rõhutada üht olulist momenti – nimelt vihjab orvust mütoloogiline tegelane asjaolule, et vanemad, keda võib-olla muistendites ei mainitagi, kuuluvad lapsest kõrgemasse sfääri. Taas näib tegemist olevat üsna universaalse põhimõttega – nii manside *Ekva-piŋriś* (Naise Pojake) kui juutide Jehošua ben Mariam rõhutavad taevase isa olemasolu. Muuseas leiame isegi Uuest Testamendist jooni Jeesuse triksteri-poollest, kasvõi Kaana pulmas vee veiniks muutmine või sõnakuulmatu viigipuu äraneedmine. Arvan, et venna suur tähtsus läänemeresoome rahvalauludes ei tulene emapoolse sugukonna domineerimisest perekonnaelus (nagu mõned on arvanud), vaid osutab samuti sellele, et isa ja ema on kõrgema tasandi tegelased.

Huvitav pööripäevaga seotud regilaulumotiiv on “Saani tegemine”. Sageli nimetatakse tegijat nimepidi (enamasti Jaan, aga ka Hans, Ado~Aadu jt), ent mõnikord teeb saani ka vend:

Minu veike veljekene
tegi saanida salussa,
kena kirja kuusikussa –
igas kuus löi kõdara,
igas päivas pani pärna. [---]

H II 1, 383 (541) < Jõhvi

Päev- ja kuuhaaval saani tegemine (eriti, kui tegijaks Jaan) sümboliseerib suvisest pööripäevast alates samm-sammult lühenevat päeva ja lähenevat talve. Pole juhuslik, et selle motiiviga liitub sageli “Mõök merest” (“Harja otsimine”), mida juba eelnevalt suvise pööripäevaga seostasid. Näib, et algselt on tegelasteks olnud just mütoloogiline paar: öde-venda, kelle tegevusest sõltub aastaegade vaheldumine. Suur puu hakkab kasvama öe või ödede tegevuse tulemusel. Vend (noorem) langetab puu. Lühikeseks ajaks jääb tüvi sillaks elavate ja surnute maa vahele, siis teeb vend sellest öele istme ja sāngi. Veel korra osutan kaugetele paralleelidele – manside kultuuriheerost ja vembumeest Maailma Vaatavat Meest on iseloomustatud nii:

Noorem vend kuldne Ootõr
astub õue, laseb patsid alla –
ühe suudmega seitse jõge voolab,
ühe suudmega seitse merd tõuseb.
Tema patsides seisab päike,
tema patsides seisab kuu.
Seitsme jõe, seitsme mere põhjast

seitse kuldselgset põrnikat
 välja tõuseb,
 tema patsides oma selgasid soojendab.
Tema patside väel on suvi ja on talv.
 Kogu maailmas elavad
 viletsates jalatsites, viletsates kasukates
 inimesed kõik nende abil
 tänase päevani asuvad.
 (Great Bear: 110, minu rõhutused)

Ka selles mütoloogilises laulus on aastaaegade vahetumine sõltuv nooremast vennast. Ma ei taha ei siin ega edaspidi väita, nagu oleks üks või teine eesti regilaulumotiiv otseselt pärit Uuralite tagant või müütilisest soome-ugri ühisajast. See, mis ma teen, on osutamine põhimõtetele ja nähtustele, mis suure tõenäosusega on olnud laialt levinud. Sumeri Inanna on armastuse-, viljakuse- ja sõjajumalanna, An'i (taevajumala) tütar. Obiugri Kalteš on samuti sünnitamise ja viljakuse jumalanna, Numi-Torumi (taevajumala) tütar või naine, kes peab arvet inimeste elupäevade üle. Meie mütoloogiliste regilaulude õe või õdede tegevus tagab samuti viljakuse, on ju suure tamme sirguminegi tunnistus puu istutaja või tekitaja erakordsest mõjust. Ilmne on ka õe side sõjaga: "Harja otsimise" motiivile liitub ülitihhti "Mõök merest" – päikesega seotud õde läheb merest (allilmast?) harja (Päikest?) tagasi tooma ja leiab mõõga. Ka Inanna laskub allilma, kust ta pääseb alles surnuist ülesäratamise läbi.

"Venna sõjaloos" aga on allilmas käijaks hoopis vend, kusjuures õde näeb sõda ette:

Tulli üles hommongulla,
 varra inne valge'et,
 lätsi mõtsa kõndima,
 hommongulla hulguma.
 Mia löüse minnenäni,
 kua kodo tullenani?
 Lõüse piiri pedäjid,
 lõüse saare sarapuid.
 Miä oll' piiri pedäjäh,
 kua saare sarapuuh?
 Kägo oll' piiri pedäjäh,
 siska saare sarapuuh.
 Kägo kirjä kiroti'e,
 siska raie raamatut.

Kellel kõrda sõtta minnä,
kellel kõrda kodo jäijä?
Setu (SL 1: 235)

või

Lähme Loojale loole,
Marialle einamaale,
Looja loogu võttemaie,
Mariat kaarutamaie!
Mis sa leidsid kaare alta?
Leidsin tedre kaare alta.
Mis seal tedre tiiva alla?
Neiu tedre tiiva alla.
Mis seal neiu põlle alla?
Poeg on neiu põlle alla.
Mis seal poja vöö vahela?
Kerves poja vöö vahela.
Mis seal kerve nurga peale?
Laast on kerve nurga peale.
Mis sest laastust raiutakse?
Tuba neljanurgeline,
kamber kahekandiline,
aita viieviiruline,
lauda kuuekeeruline.
Mis seal tuas tehtanekse?
Sõjaleiba sõtkutasse,
vainukakku vaalitasse.
Kesse sõtkub sõjaleivad,
kesse vaalib vainukakkud?
Õde sõtkub sõjaleivad [---]
Haljala (VK VI:1, 336)

Tegelikult viitab viimane laulutekst maagilisele toimingule, antud juhul ennustamisele (võib-olla ennustamisele kirve abil, vrd “Imelise koja” laulus kirvekirjade lugemisega), mille abil sõjasõnum saadakse. Manside kohta on juba Munkácsi kirjutanud: “Kui keegi tahab, et talle ennustatakse, seob nõid nõöri ennustamiskirve külge, võtab nõöri keskelt kinni, loeb haldja kutsumisloitsu või arbub sõnatult. Kui ta kohtab haldja hinge, siis kirves liigub, kui ei kohta, siis ei liigu. Nii, nagu haldjas talle ilmutab, nõnda ta räägib.” (Karjalainen 1918: 597) Muuseas mainib Karjalainen, et kirve asemel kasutati ka nuga või veel meelsamini vana mõõka (samas: 596).

Nii kirves kui mõõk on ennustamisvahenditena väga levinud, mõõka on kasutanud näiteks nii tiibeti oraaklid, sardi šamaanid kui udmurdi teadjad. Võib-olla sümboliseerib ka merest leitud mõõk just sedalaadi ennustamist.

Sõlest sõja tõusmine võib tähendada samalaadset asja:

Käisin ma Käbikülasse,
hulkusin Ubasalose
hummalaida otsimaies.
Senna ma sõle unestin,
vaskeaiusse vahetin.
Sõda tõusis sõlestaia,
vaeno vaskiaiustagi.
Haljala (VK VI:1, 335)

Käbiküla ja Ubasalo võivad siin osutada teispoolsele sfäärile või sinna viivatele paikadele (vt Arukask 1998: 46–47). Laulutüübis “Uppunud vend” aga esineb järgmine motiiv:

Võtsin sõle rinnasta,
lehe laia kaelasta;
panin sõle sõudema,
lehe laia lendama:
“Sõua, sõlge, lenda, lehte!”
Haljala (ER I: 203)

või

Panin sõle sõudemaie,
lehe laia lendamaie,
kive kulla kirkamaie:
“Sõua, sõlge, lenna, lehte,
kirka, kulla kivekene!”
Jõhvi (ER I: 201)

Värsid viitavad selgesti, et venna saatuse selgitamine toimus hõbeesemete abil, mis on üldlevinud ennustamisviis, vrd kasvõi udmurdi targa ütlu-sega: “Harilikult vaatan ma hõbeda peale ja kui hõbe muutub tuhmiks, tähendab see, et haige on kurja silma poolt kaetatud, aga kui ta on kaetatud, näen kahte teed, üks tähendab kaotust – loom, mis tuleb ohverdada, näitab oma pead; kui aga on tarvis surnuid mälestada, ilmuvad küünal ja lehm.” (Bogajevski 1890: 124–125)

Algusvormeliga “Lähme loojale loole” motiivide liitumisel on mingi järjekindlus. Ükskõik, kas järgneb “Kulla põlemine” või “Kotkas kaare alt”, ikka jõutakse välja nelja kuduva neiuni, kellest üks nutab noort meest:

Lähme loojale loole,
 Marinulle heinamaale,
 looja loogu' vottamaie.
 Niidin kaare, niidin kaks,
 mis ma leidsin kaare alt?
 Juri leidsin kaare alt.
 Mis seal Juri kaendelas?
 Kirves Juri kaendelas.
 Mis sääl kirve lava pääl?
 Laast sääl kirve lava pääl.
 Mis sest laastust raiutakse?
 Juri aita raiutakse.
 Mis sääl Juri aida sees?
 Kolm on noort neitsikest:
 üks sääl ku'ub kuldavööda,
 toine niub niitipaula,
 kolmas nuttab noorda meesta.
 Viru-Nigula (ERIA III:1, 235)

Ilmselt ei märgi “looja loog” siin muud, kui mingit paika väljaspool argimaailma, kuhu minnes on võimalik tuleviku kohta teateid saada. Harilikult selles tüübis kaare alt leitav kotkas võib olla jälg teadja linnukujulisest abivaimust. Kolm/neli kudukat neidu on ühenduses sõjaga, on ju nende valduses olev sõrmus tehtud sõjameeste sõrmeluist. (NB! Ka sõrmus on levinud ennustamisvahend.)

Õde, kes ühel või teisel viisil ennustades on tulevikku (ja tõenäoliselt ka venna surma) näinud, saadab venna sõtta ja võtab ta pärast vastu, kusjuures mitmes tekstivariandis on vihjeid sellele, nagu tuleks vend, kes oma hukku aimab (mida muud tähendavad seto lauluvariantides värsid sõjast tuleku aega näitavate võimatute tingimuste kohta), tagasi allilma kaudu. Naasmisele surmast hoolimata viitavad surmakirjad, surmasärk jne. Mõnes seto variandis tuleb sõjast naasva venna tundmiseks lugeda mõõgakirja (viide maagiale või venna haavadele). Leidub ka selliseid viiteid allilmas käimisele:

Tule maale, mar'a vel'õ,
 astu maale, armas vel'õ!
 Sõsar, hellä linnukene,
 kuldapärgä pääsokene!
 Sõrme mull suitsil sulamada,
 jala jäänü jalosside.

Velekene, noorekene,
mino meelimar'akene!
Kütä ma sanna küündelist,
havvu viha verdiga,
sõrme suitsilt sulata,
pästä jala jalossist.

Setu (SL 1: 240)

See, et peale õe keegi venda ära ei tunne, võib samuti seostuda surnute maalt tulemisega. Nimelt on üheks Põhja-Euraasia rahvaste usundite ühisjooneks see, et omast ilmast väljapoole sattunu on nähtamatu, teda võib märgata ainult eriliste võimetega inimene. Seega on surnud vend elavate ilmas nähtamatu kõigile peale õe, kes ju suutis ta sõttaminekut (ja surma?) ette näha. Sellele, et sõda mõnes seto laulus mitte niivõrd sündmust, kui "mingit mütoloogilist substantsi, stiihilist jõudu" tähendab, viitas oma väitekirjas Madis Arukask (Arukask 1998: 40–43). Noorema vennaga on üldse halvad lood, kord ta upub, kord läheb sõtta. Nagu eespool juba märgitud, kasutab õde "Uppunud venna" laulus oma ehteid venna saatuse väljaselgitamiseks.

Regilauludele on iseloomulik õe suurem aktiivsus vennaga võrreldes. Õde otsib venda, kutsub teda appi, saadab teda sõtta, võtab vastu, tunneb ära jne. Võtame kasvõi esimese ettejuhtunud laulu alguse:

Oli mul kolm vennakest.
Ühe saatsin marjamaale,
teise saatsin karjamaale,
kolmanda saatsin kalale.

Haljala (VK VI:1, 251)

Vend ehitab, langetab puid, rajab sildu, sõdib, aga seda ikka õe palvel või ettenägemisel. Sama ilmneb ka allilmas käimisega seoses. Õde/neiu/päike läheb **ise** ja toob oma soa merest, leiab ise mõõga ja tuleb sellega tagasi, vend aga läheb sellepärast, et õde toob sõjasõnumi, tagasi tulles aga vajab ta õe abi, et jälle inimeste keskel elada. Samas näib, et õde ei suuda mitte alati kontrollida oma valduses olevaid vägesid. Neil juhtudel (nagu suure tamme puhul) aitab vend õe hädast välja, on omamoodi tasakaalustavaks jõuks, kes taastab kõikumalöönud maailmakorra. Regilaulude puhul võib õe suuremat aktiivsust ja iseseisvust põhjendada muuhulgas ka sellega, et need olidki naiste laulud. Ent ka obiugrilaste õde-venda mütoloogilisele paarile ehitatud juttudes näib õde olevat sündmuste käivitajaks. Neid jutte aga rääkisid enamasti mehed.

Laulutüübis “Saani tegemine” kutsutakse nooremat venda appi sildu soode peale rajama:

Minu veike veljekene,
ihu kirves, äili mõõka,
tie tapper tuliterava –
tie sillad soode peale,
turba’ad jõgide peale!
H II 1, 384 (541) < Jõhvi

Jaanipäeval alustatud saan valmib talviseks pööriajaks, mil on oodata külalisi teispoolest maailmast. Ka ühes Haljalast pärinevas “Nutva tamme” variandis palutakse vendadel suure puu jäänustest sild teha:

Mis jäid jättiksed järele,
viige suosse, tehke silda,
kust saab käia naine naisel,
naine naisel, teine teisel,
tütar saab emalla käia,
ema käia tüttarella
süömas sialihada,
katsumas kanamuneda,
pihta panemas paksupiima.
Haljala (VK VI:1, 151)

Rohkem on levinud sohu sauna tegemise motiiv, sageli ühendatuna “Imeliku majaga”:

Mis jäid jättiksed järele,
viime soosse, teeme sauna,
kus saavad virved vihelda,
pääsukesed pääd pesevad,
aned luida haudunevad.
Läbi säält läksid Läti saksad.
Imestasid Läti saksad:
“Onneks see Lihula linna
vai on kuulus Kolga moisa.
[---]
See on minu saunakene.
Peaksite seesta nägema:
seest on sinikivista,
põrand on punakivista,
kuu on ukseksa eessa,

pääv katukseks pealla,
sees on kullased kõrendid,
hobedased õrrekesed.”

Haljala (VK VI:1, 146, 147)

Arvan, et sauna või silla soode peale tegemise motiiv on algselt olnud mütoloogilise taustaga, mille tähenduseks oli rõhutada sidet elavate ja surnute maa vahel. Saunas vihtlevad rändlinnud olid uskumuste kohaselt ju toopoolse maailmaga ühenduse pidajateks ja surnute ilmast teadete toojateks. Läänemeresoome itkude põhjal võib öelda, et surnu hingegi on linnu kujul koju kutsutud. Saun kui talukompleksi hoonetest kõige kaugem ja kõige harvemini kasutatav ehitis oli kõige lähem üleloomuliku sfääri asukatele. Ka udmurtide uskumuste kohaselt olid just saunad kohtadeks, kus elasid pööria ja külalised.

Silla kohta leiame aga rohkesti paralleele slaavlaste talvistest kalendri-lauludest. Näiteks järgmine valgevene katkend:

[---] Станьце вы, кавалі, куйте вы тапары,
куйце вы тапары, рубайце вы сосны,
рубайце вы сосны, скіпайце вы доскі,
скіпайце вы доскі, масціце масточки.
Да будзе к нам ехаць а тры празднічкі:
первы празнічак – свято раждзяство,
другі празнічак – свято васілле,
трэці празнічак – свято кшчэннейка.
(Vinogradova 1982: 159)

*Tõuske te, sepad, taguge kirved,
taguge kirved, raiuge männid,
raiuge männid, kiskuge lauad,
kiskuge lauad, tehke te sillad.
Et meile saaks sõita kolmel pühaksel:
esimene pühake – pühad jõulud,
teine pühake – püha Vassili päev,⁹
kolmas pühake – püha ristimispäev.¹⁰*

See, et slaavlaste on oma jõulusante esivanemate hingedega seostanud, ei vaja siinkohal tõestamist. Nagu eesti mardilauludes, nii rõhutatakse ka slaavi kaljajadaa-lauludes santide teispoolset päritolu, kusjuures kordu-

⁹ Vana kalendri järgi 1. jaanuar ehk vana uusaasta.

¹⁰ Issanda ristimise päev, 6. jaanuar vana kalendri järgi.

vad enam-vähem samad motiivid – kaugelt tulemine, teekond üle vee-
kogu või mööda taevast, külmetavad ja märjad jalad jne. Tsiteeritud näide
rõhutab, et külalisi teispoolest sfäärist oodatakse talvisel pööriajal. Eriti
tähelepanuväärne meie seisukohalt on aga akna all (enne tarrekutsumist)
esitatud lauludes Valgevenes esinev vormel *масіці кладку, прасі гасцей
у хатку / масіці кладку, кліч у хатку / масіці кладку цясовую, прасі ў
хатку новую* (Vinogradova 1982: 161–162), mida võiks tõlkida nii: tee
purre, palu võõrad tarre / tee purre, kutsu tarre / tee tahatud purre, kut-
su uude tarre. Ilmselt on purre sellises kontekstis tähenduslikult sama
mardilaulude õrte, parte või kõrenditega, mida mööda sandid võõralt
maalt tulevad.

Mõtteliseks vasteks eelmises artiklis tsiteeritud karjala laulukatkendile:

Jo on tammi koatununne
poikki Pohjoiseñ jovešta
silläkši iku-šijahe [---]
Uhut (SKVR I₄, 470)

võiks olla vene itkust pärinev motiiv, kus surnut koju kutsutakse:

[---] Не зачем ты, батюшка, не раскладывай,
не за лесами-то темными,
не за реками-то быстрыми –
через реки-то мы устроим мосты дубовые [---]
(Vinogradova 1982: 161)

*Mitte millegi taga ära sa, taadike, takerdu,
mitte laante ju süngete taga,
mitte jõgede kiirete taga –
üle jõgede teeme ju tammised sillad.*

Muidugi ei tähenda eelpool öeldu seda, et kõik regilauludes esinevad sil-
la-, sauna- ja saanitegemise motiivid on mütoloogilised. Siiski tahaksin
juhtida tähelepanu sellele, et Udmurtias, kus sugukond pole oma tähen-
dust tänapäevani kaotanud, on viimast suurt ohvritoomist surnud isale
või emale läbi viidud sümboolse pulmapeona, milles ettekujutuste koha-
selt osalevad võrdsete pooltena (nagu tõelises pulmas pruudi ja peigmehe
sugukonnad) nii lahkunu sugukond kui ka surnute maa rahvas. On või-
malik, et mitmed eesti kosjade ja meheleminekuga ühendatavad laulu-

motiivid võisid olla kasutust leidnud ka surmaga seotud kombestik. Ja vastupidi. Näiteks korduvad ersa-mordva mõrsjaitkudes motiivid, mis seostavad pulmapeo peietega¹¹:

Taadi õuehaldjas,
taadi laudahaldjas!
Ära mu kära karda,
minu keha surmaviisi –
mitte sind ma ei ehmata,
mitte sind ma ei kiusa.
Oma keha nutan taga,
oma keha ma itken.
(Jevsevjev 1990: 27)

Või

[---] tulge välja, mu sõbrakesed,
lihase isa väravale,
vaadake, mu sõbrakesed,
minu lihase isa korstna peale:
kui tõuseb, mu sõbrakesed,
lihase isa korstnast
ilus valge suits,
siis mu lihane ema
oma pere jaoks küpsetab.
Kui tõuseb, mu sõbrakesed,
lihase isa korstnast
tugev suitsukeeris,
siis mu lihane isa
suurt peiepidu alustab
minu õnnetu nime mälestuseks.
Siis tulge, mu sõbrakesed,

¹¹ Muuseas on ersa mehelolemist tähistavad sõnad *ypexcɥi* ja *vapɔoxcɥi* tuletatud sõnadest *ype* – ‘ori’, *vapɔ* – ‘ori, vang, vaenlane’. Mõlemad on liitsõnad (+*ɥi* – ‘päev, põli, iga’), mis tähendavad ühtlasi ka orjapõlve. Ka soome sõna *vaimo* abielunaise tähenduses tundub näitavat samalaadset suhtumist. Lisaks mõrsjaitkudele enestele kallutab see tõsiasi mind arvama, et ega eesti neiudki vanasti ainult meheleminekust unistanud. Tütarlapse suhtumist sellesse, kuidas teda mehele kaubeldakse, on “Müüdud neiu” laulu abil analüüsinud Kristiina Ehin (Ehin 2001).

mu ilusat nime mälestama,
mu ilusat nime meenutama.
(Samas: 71)

Samas võivad mitmed seni traditsiooniliselt kosjafantaasiateks liigitatud laulumotiivid viidata hoopis jumaluste maailmas toimunud sündmustele.

“Ema haua” lego ja lauluna

Kuigi ühed või teised regilauludes esinevad motiivid ahvatlevad meid tegema järeldusi neisse kätketud väljenduste religioosse tausta kohta, ei tohi me unustada, et laulikud ei näinud neis mitte usuliste tõekspidamiste deklaratsioone või kommete kirjeldusi, vaid ainuvõimalikke elemente lugude jutustamiseks ning oma mõtete ja tunnete poeetiliseks väljendamiseks regilaulu diskursuse raames. Viimasele on iseloomulik nähtuste, tegevuste, sündmuste, suhtumiste ja hinnanguite esitamine traditsioonis käibivate suhteliselt kindlakujuliste poeetiliste fraaside abil. Selline väljendusviis tingib laulu koostisosade üha uut ajakohast tõlgendamist-mõtestamist laulikute poolt. Loomulikult võime osutada mõne sellise fraasi oletatava(te)le varasema(te)le tähendus(te)le, nagu olen teinud näiteks “Uppunud venna” laulu värsside *panin sõle sõudemaie, lehe laia lendamaie* puhul, milles nägin vihjet ennustamisele hõbeesemete abil (vt Lintrop 2000: 34–35). Samas näitavad laulude terviktekstid, et laulikud kasutasid seda fraasi õe otsimisretke markeeriva poeetilise kujundina. Nii nagu me kasutame oma igapäevase verbaalse suhtlemise käigus paljusid fraase, mille kunagist (ka usundilis-maailmavaatelist) tähendust vaid üksikud teadlased oletavad, nõnda kasutasid neid ka laulikud. Erinev on ainult kommunikatsiooni tõlgendamine: kui tavakõne puhul ei hakka keegi tegema järeldusi kõneleja ilmavaate kohta näiteks kõnesse põimitud sõnade “ära heida meelt” põhjal, siis regilaulu teksti üle mõtiskledes kipuvad sellised oletused ja järeldused lausa ise tulema.

“Venna sõjalugu” käsitlevas uurimuses on Madis Arukask rõhutanud jutustavate laulude terviklikku olemust: “[...] jutustavad laulud on endast kujutanud sisulisi tervikuid, mitte aga pelgalt konglomeraate vähematest sisulis-vormilistest üksustest. See on punkt, mida senine regilaulu-uurimine kuigivõrd järginud pole [...]” (Arukask 2000: 59–60) Muidugi on igal esitajal olnud oma ettekujutus laulust kui tervikust, seda arvatavasti isegi lüüriliste laulude puhul. Esitatavate toimingute ja seisundite sünd-

mustiku või loona tajumine on terviku tunnet arvatavasti süvendanud. Regilaulu omapäraks ja uurijaid segadusse ajanud asjaoluks on tõik, et sündmustiku edasiandmiseks olid lauliku kasutada valmis fraasid. Ent neid ei liidetud omavahel päris suvaliselt. M. Arukask rõhutab “Venna sõjaloo” puhul, et “mistahes üksikmotiiv pidi pigem teenima loo kui terviku edasiandmise huve, mitte kujutama endast vaid väärtust omaette, mis esines laulus vaid näiteks tänu algriimilisele soravusele või sobivusele lauliku hetkelise meeleseisundiga” (samas: 66). Sealgi, kus lugu puudus või polnud ainuvaldav, juhinduti arvatavasti mingist üldisemast ettekujutusest, milline üks või teine laul peab olema. Sellepärast on motiivide analüüsimine tervikut märkimisväärselt arvestamata omal kohal vaid siis, kui tahetakse öelda midagi nende päritolu kohta, ehk teisisõnu, kui püütakse vaadata regilaulu¹² taha sooviga saada midagi teada sellele eelnenud lauludest, kust paljud motiivid arvatavasti pärinevad.

Samas ei tohi laulu tervikuna vaadeldes unustada, et selle kokkupanemist mõjutavad ettekujutused ja arusaamad võivad aja jooksul muutuda. Tõenäoliselt tajusid laulikud ühtesid motiive kindlate süžeedega rohkem seotuna kui teisi, mis olid rohkem meeleolu kujundavad või sellest lähtuvad. Viimaseid, mida võiks nimetada tingimisi vabadeks motiivideks, võidi teatud juhtudel samaväärsete vastu vahetada, teiste sarnastega liita või hoopis laulust välja jätta. Nagu paljusid lego detaile, nii võis ka mitmeid laulude motiive kasutada eri lõpptulemuse saavutamiseks. Ent oli ka detaile, mis sobisid vaid kindlatesse kohtadesse. Erinevalt legost sai aga laulude koostisosi ümber kujundada. Mõne pisimuutuse abil võisid ühe lauliku jaoks süželistena tundunud motiivid saada teise jaoks vaid meeleolulisteks. Seetõttu ei saa uurija jaoks üksteist kordavate või isegi välistavate motiivide tekstis kõrvuti esinemisest teha veel järeldust, et esitaja ei näinud “puude taga metsa” ning tal puudus ettekujutus laulust kui sellisest.

Just eelnev mõttekäik sundiski mind pöörduma laulutüüpi “Ema haul” koondatud tekstide poole, mida Ülo Valk juba üsna põhjalikult analüüsis artiklis “Regilaul kui kommunikatsioon teispoolsusega: dialoogist nägemusteni” (Valk 2000: 245–276). Olen temaga osaliselt päri nende risti-usuga seostamise osas, ent ei taha nõustuda laulude väidetava katoliikliku algupäraga. Samuti ei taha ma nõustuda meetodiga, mis püüab laulu kristlikku olemust näidata üksikmotiivide, mitte tervete tekstide põhjal.

¹² Pean silmas eesti regilaulu meieni säilinud suhteliselt katkendlikul kujul. (Vt Lintrop 1999: 7–9.)

Puudub õigustus selleks, et laiendada tähendusi, mida motiivid ja vormelid mõne konkreetse teksti (*resp.* esituse) kontekstis võisid omada, nende kõigile esinemisjuhtudele.

Järgnevalt püüan näidata, et paljudes selles laulus kasutust leidnud motiivides pole midagi kristlikku *per se*. Järjekindla motiivianalüüsi seisukohalt on arusaamatu, miks peaks vormel *tõuse üles memmekene* andma tunnistust usust ihu ülestõusmisse kristlikus tähenduses (vt samas: 259). Kriitilistel üleminekuperioodidel on ikka surnud esivanemate poole pöördutud ning neilt abi ja kaitset otsitud. Ristimata udmurdid näiteks on oodanud oma surnuid koju pööriaegadega seotud rahvakalendri tähtpäevadel (millega eesti laulutekstide jaanipäev ju hästi haakub), nad on vanemaid kalmust koju kutsunud ka ohvrituaalide ajaks (vt Lintrop 2003: 148). Mordva pruut palus esivanemaid appi neiupõlve taga nutma:

Tulge, mu taadid, tulge,
tulge, mu eided, tulge
mu külataatide hernepõldu mööda.
Tooge, mu taadid, tooge,
tooge, mu eided, tooge
veerevad herneterad – pisarad.
Tulge, mu taadid, tulge,
tulge, mu eided, tulge
pajuvõssa kasvanud teed mööda,
pähklivõssa kasvanud teed mööda.
Tooge, mu taadid, tooge
lüditud pähklid – sõnakesed.
(Jevsevjev 1990: 31–32)

Laulutüübis “Ema haua” esinevas surnud isa või ema poole pöördumise motiivis on tegemist mordva mõrsjaitkude analoogiga, palvega, et surnud vanemad aitaksid tüdrikut kriitilisel eluhetkel:

Üles tõuse taadikene
Üles tõuse eidekene.
Tõuse mu ella elamaie
Tõuse mu pidu pidamaie
Lapsi jootu joomaie,
Tule andma andeida
Tule kingi kirstu täie. [---]
H II 7, 147/9 (37) < Vaivara

Vast kõige tähelepanuväärsem ongi laulu põimitud pulmadele viitavate detailide järjekindel esinemine pea kõigis teisendites. Vaieldav on isegi see, kas ülestõusmisele kutsuv vormel on see keskne ehituskivi, millega liidetakse kõik ülejäänud detailid, või on sellest olulisem pöördumise põhjus – mure kombekohase mehelemineku pärast. Igatahes moodustavad need koos ülestõusmist takistavate põhjuste loeteluga laulu mini-maalse koostise.

Motiiv “Ei saa hauast tõusta” pole hoolimata selles mõnikord esinevast ristist samuti kristlik. Pigem näitab just kõigi muude haul asuvate asjade ja taimedega ühes reas seisev rist motiivi ristiusu-eelset päritolu. Risti asemel võivad täiesti vabalt olla takistuseks kivid, muld, vesi, taimed. Siinkohal on sobilik rääkida mõne sõnaga ka sellest, mil määral surnuga suhtlemine oli laulikute arvates üldse mõeldav. Ü. Valk arvab, et põhimõttelise võimaluse selleks annab katoliikliku õpetusega kooskõlas olev uskumus puhastustulest, mille ajal surnud justkui saavad elavatega suhelda, vastandatuna luterlikule viimse kohtupäevani kestvale sügavale unele (Valk 2000: 261). Olen üsna kindel, et sedalaadi nüansside eristamiseni jõudis rahvas ehk alles äratusliikumiste Eestisse jõudes. Tõsi küll, Georg Müller on oma jutlustes uskliku inimese surma ja ülestõusmise seletamiseks korduvalt kasutanud võrdlust unega:

Eike ninda, kuy nüith se Vnni, üche ellawa Inimesse, ninck eb mitte taema Henge paele tulleb, ninda tulleb kaas se Surm sen Inimesse, ninck eb mitte taema Henge paele. Minckp: eike ninda kuy nüith se Vnne siddes, sen Inimesse heng ellab, ninck se makaw Inimene eb tae sest mitte: Eike ninda ellab kaas sen errasurnu Inimesse siddes se Heng, eth se Hiwo sest eb mitte tae ninck moista, ninck ielles mullax saab, kummast taema on woetuth.

(Müller: 134)

Ent sellised seletused ei kummutanud kuidagi rahva seas levinud hingedeusku, pigem laiendasid unega seotud ettekujutusi hingede ühel või teisel kujul kehast lahkumisest ja ringirändamisest ka surmajärgsele seisundile. Sellest tunnistavad ka eesti itkude vastavad motiivid, mis Lõuna-Eestis on mõnikord liitunud ka praegu vaadeldavatega ning milles surnu *kodo tiä õks lindas liblikah, kodo tiä õks käü kärbläseh*. Muuseas arvab Uku Masing, et ükski XVII sajandi jutlustaja ei käsitlenud igavese elu ja ülestõusmise suhet ehk küsimust, kus viibib inimese hing viimse kohtupäevani, laitmatult (Masing 1999: 284). Sel taustal pole ei surnuga suhtlemises ega tema koju kutsumises midagi kindla peale ristiusuga seostuvat. Mingil määral möönab ka Ü. Valk seda, kui ta kirjutab: “Väide surnu naasmise

ennekuulmatusest ei saa olla kuigi veenev, sest eesti kodukäijamuistendid kinnitavad elava laiba tagasipöördumise võimalikkust” (Valk 2000: 259). Samas jääb öeldust mulje, nagu ei oleks eesti usundis mingil muul kujul kodus käivaid surnuid.¹³ Ent Ü. Valk konstrueerib just selliselt aluselt motiivi kristliku olemuse – kuna tütar ei oota vanemaid kummituse või elava laiba kujul, peab motiiv viitama uskumisele ihu ülestõusmisesse (vt samas). Siinkohal jääb vaid kahetseda, et mõnel juhul ei taheta regilaulus tunnistada mingit kujundlikkust ega sümboolikat. Kas siis mordva pruut, kes põimis oma itku üsnagi naturalistlikke detaile, näiteks:

Kutsuksin teid (tulema), mu taadikesed,
tooksin teid siia, mu eidekesed,
vana salateed mööda,
vana hüljatud teed mööda.
Kardan, mu vanataadid-eidekesed,
(et) teie surilina rebenevad,
jäävad puuokste peale.
(Jevsevjev 1990: 31),

ootas appi rebenenud surilina ja mulda täis silmadega kooljaid? Muidugi mitte, sedalaadi kirjeldused sümboliseerivad hoopis seda, et esivanemaid kutsutakse appi itkemise tarvis nii sõnu kui pisaraid leidma. See tähendab, et mõrjsa viitas itkedes esivanemate tarkusele, meie mõistes traditsioonile. Regilaulu sümboolika on muidugi teine, samuti ei tarvitse olla mingit otsest sidet mordva itkude ja regilaulude vahel. Pigem viitab nende mõteline sarnasus mingitele üldnimlikele printsiipidele nii elus kui (rahva) luules. Mehele minev neiu pöördub (esi)vanemate poole pigem üldist eest-

¹³ Huvitav on tõik, et kui usundist rääkides mööndakse hinge jagunemist hingamise ja varjuga seotud komponentideks, siis rahvaluuletekste tõlgendades kiputakse hinge ikka ühtseks ja jagamatuks pidama. Muuga ei oska ma seletada elava laiba populaarsust eesti usundiloolises mõtlemises. Keha juurde kuuluv varihing omab paljude rahvaste usundeis inimeste välimusest lähtuvaid iseloomulikke tunnuseid, mistõttu näiteks šamaan suudab erinevate inimeste hingi üksteisest eristada. Kuigi varihinge usuti tavaliselt laiba juures viibivat ning hingushinge surnute maale lahkuvat, näitab kogu surnuga seotud uskumuste kompleks, et siiski peeti võimalikuks kahe hingekomponendi ja laiba vaheliste sidemete olemasolu. Igatahes oli üht võimalik teise kaudu maagiliselt mõjutada. Näib nii, et inimese I S E (mis muide tähendas kunagi varju või varihinge) ehk isiksusi koosnes mitmest komponendist, millest igaüks oli võimeline surnut esindama. Isiku mitmeosalisusega opereerib ka ristiusk, vrd kasvõi vormelid *vaim, ihu ja meel*, või *vaim, hing ja ihu*.

kostet kui konkreetset esemelist abi saama. Samas ei tohi unustada laiemat religioosset tausta, mis näitab, et surnuid on arvatud mõju avaldavat nii vilja- kui karjaõnnele (millest annavad tunnistust ju ka meie mardi- ja kadrisandid). Udmurdid aga on palunud esivanematelt kaitset ja õnnistust pea kõigile oma tegemistele:

Tšök, esivanemad, teile sügisohvrit toome. Tšök, vanaisa, vanaema, vanad onud, tädid, lapsed, ämm, äi, ka teie, emapoolsed onud, ka teie, vanad sugulased, ka teie, kõik, üheskoos, teie kõik – ma ei tea teid kõiki nimepidi. [---] Välja-küngastele läinud loomilõjuseid kiskjate loomade eest ise hoidke, uhtorgudesse-aukudesse ärge lükake! Meie külvatud leivaviljale haigust-kahju ärge tehke! Ussidele-sitikatele ärge söötkel! Tee peal olles, võõrsile mineku ajal kahju ärge tehke! Tööle hakkamise ajal mulle kätte-jalga ärge löigake, kahju ärge tehke! [---]

(Munkácsi 1952: 127)

Seoses palvega kaitsta kariloomi tahaksin peatuda veel ühel mittekristlikul motiivil, mida Ü. Valk oma artiklis maininud pole. Nimelt üritatakse laulu Põhja-Eesti tekstides sageli ülestõusmist takistavaid rohttaimi kõrvaldada karja abil, kusjuures mõnikord annab selleks juhatust surnu ise:

[---] Las sul kasvab kirju karja
Ja touseb tommu vasikas,
Kie' sööb muru mulla päälta,
Aru eina aua päälta,
Silmilta sinised lilled,
Kullerkupud kulmudelta,
Jalulta jalakas metsa,
Nogesed südame paalta, –
Siis tousen kirstu kinnitama,
Ande vakka valmistama.

EÜS VIII 1501/2 (106) < Kuusalu

Leidub üsna palju tekste, kus esinevad sellised värsid:

Lase aga mullikad murule,
Härjad aru heinamaale,
Lehmad sinililledele.
Mullikad murul tugevad
Aru heinal härjad suured
Sinilillel lehmad lajad.

H I 2, 695/6 (33) < Haljala

Näib, et kadrid ja karjaõnn pole ainult alliteratsiooniga seotud, vaid et meiegi surnutel on kunagi olnud karja kaitsjate funktsioon. Ü. Valk rõhutab meie hingedeaja kombestikuga seoses vaid hoolekannet surnute kogukonna eest (Valk 2000: 264). Suhet usuti siiski mõlemapoolseks, see tähendab, et elavad hoolitsesid küll kombekohaselt surnute eest, kuid lootsid selle tasuks pälvida esivanemate soosingut. Peamiselt Läänemaal levinud haua kasvatavate taimede loomadele söötmise motiivi variant aga osutab usule koolnutest lähtuvasse suretavasse väesse. Sama näitab Mulgimaa komme, kus hingedele öeldi, et ärge minge üle põldude, vaid teed pidi, sest usuti, et lumeseenest rikutud vilja jooned rukkipõllul on hingede jäetud rajad (vt Hiimäe 1991: 235, 248). Tegemist ei pruugi olla tingimata uuema uskumusega, vaid ühe võimaliku situatsioonist (kontekstist) lähtuva suhtumisega surma ja surnusse.

Ka vaeslapse vanemate hauale minemise motiiv pole kristlik. Kui oletada selle seost mõrsjaitkudega, tuleb kaaluda, kas vaeslaps pole mõnikord hoopis sümbol pruudi üleminekuperioodi aegse seisundi tähistamiseks, mil vanad ühiskondlikud sidemed enam ei kehti ja uusi veel pole. Võib-olla toimus niimoodi pruudi mõtteline vanematest võõrutamine. Igatahes sisaldavad paljud meheleminekuga seotud laulud lahtiütlemisele lähenevaid etteheiteid vanemate aadressil, nagu näiteks järgmised mansi värsid:

Mu tothällitüdruku eas,
mu hällitüdruku eas
kui nägid mind toidupuudust tekitamas,
kui nägid mind veepuudust tekitamas,
sel ajal mind sellesse voolavasse seitsmepatsilisse
pühasse vette,
seitsmepatsilisse õilsasse vette
oleksid visanud,
seitsmepatsiline püha vesi,
seitsmepatsiline õilis vesi
mu luud oleks ära pesnud,
mu liha oleks ära pesnud.

(Great Bear: 171)

Esitan nii kaugeid paralleele eesti näidete asemel tagamõttega, et võõras rahvaluule mõjub mõnikord omast rohkem, lisaks aitab see rõhutada nähtuste universaalsemat iseloomu. Pigem soovivad tütreid sellistes lauludes küll eneste, mitte vanemate surma. Ent vaeslaps pruudi ajutise staatuse tähistajana on sel taustal mõeldav.

Kurniviskamise (aga võib-olla ka karja järel käimise) tagajärjel hauale sattumine võib sümboliseerida ka maagilist toimingut surnutega kontakti saamiseks. Mõnikord esineb samas positsioonis motiiv “Pühkmed/põhud põllule”:

Tulli üles hummogul,
Inne varra valget,
Mõsi suu, suie pää,
Pühi tarõ, puhasti,
Panni põhu põllõ pääle,
Vei ma põhu põllulõ,
Põhu põllulõ, asu arulõ.
Karksi ma kalmu kaema,
Kaksi üles kalmu kaanõ.

E 44411/3 (2) < Võru

Pühkmete teatud ajal välja viimine oli kahtlemata maagilise tähendusega.

Midagi kristlikku ei leia me ka hauatagust eksistentsi kirjeldavatest motiividest, kui mitte arvestada seal mõnikord esinevat Maarjat, mis aga on ilmne paralleel Loojale. Viimane ei pruugi sugugi ristiusu Jumal olla. Pigem reedavad looja kuked ja koerad paganlikke kujutelmi, millega sobivad paremini Toonela peremees ja perenaine. Sageli mainitakse neid või nende elupaika lauluski:

Käisin eile Jielassa,
Tunaeile Tuonelassa,
Käisin ema avva peällä,
Tuojaani tua laella,
Kandajani katusella.
Tõuse üles mo emake; [---]

H II 1, 226 (330) < Jõhvi

ja

[---] Ei või minnä tütrekene,
Mull om kolm oidijat;
Tooni poig päitsen,
Tooni tütar jalutsin,
Vana Tooni esi vahel.

H III 9, 866 (16) < Urvaste

Pealegi ei tohi unustada Looja kukkede-hurtade sugulust hiie/toone kukkede ja koertega (vt ka Lintrop 2000: 24). Kuigi on ilmne, et Looja ja Maarja on asunud Toone/Tooni asemele, leiab Ü. Valk just neis motiivides

mõnikord ette juhtuvas Maarjas kinnitust laulu katoliiklikule sünniajale (vt Valk 2000: 269). Ka selle Toonela pildi juures ei taha Ü. Valk hästi lubada kujundlikku ütlemist, miks muidu tõlgendab ta valvurite päitsis ja jalutsis olemist nii, et “surnu peab olema liikumatu” (samas: 263). Sümbolsest märgib pilt ju kellegi (antud juhul surnute maa pererahva) meelevaldas olemist. Kummaline on Ü. Valgu kinnitus, et vanemate positiivne vastus, s.t lubadus hauast tõusta, on erandlik ning esineb vaid ühes Muhu laulus (samas: 261). Tegelikult pole selline laulu lõpp kuigi haruldane. Vähemalt Viru- ja Järvamaal on selline lahendus üsna levinud:

Sööda muru mullikalle
 Aruheina härgadele
 Sinilille lehmadele
 Siis tõusen mina ülesse
 Annivakka valmistama
 Kerstu kaanta kinnitama.
 EÜS X 2573/4 (35) < Ambla

Niipalju sellest, mis laulutüübis “Ema haua” kui legos ei ole kristlik. Nüüd võib mõni mu mõttekäigu tähelepanelikum jälgija hakata protesteerima, et kuidas nii, ise ta algul rääkis, et üksikute motiivide põhjal ei tohi min-geid ulatuslikke järeldusi teha. Tohib küll, kui rääkida motiividest ja nende võimalikust päritolust ning kunagistest tähendustest. Kõige eelöelduga ma ju ei väida midagi laulu kohta. Mul pole mingit alust oletada, et esitajad tõlgendasid nimetatud motiive minu nägemusele vastavalt. Samas aga ei saa ma välistada võimalust, et kusagil leidis keegi, kelle maailmapildiga siiski veel sobis mõni minu poolt välja pakutud uskumustest. Kuna meil puudub vajalik hulk esituste konteksti kohta käivat informatsiooni, peame leppima sellega, et paljud oletused jäävadki oletusteks. Tõenäoline on, et mida arusaamatum või salapärasem motiiv tundus, seda rohkem oli võimalusi selle tõlgendamiseks.

Järgnevalt aga selgitan, miks siiski selle laulu mitmeid tekste mitte ainult läbinisti kristlikuks, vaid lausa protestantlikuks pean.

Sageli (eriti Harju-, Viru- ja Järvamaal) algab laul motiiviga kahest jaanipäeval kirikusse/surnuaeda minevast vaeslapsesest. Juba kahe vaeslapse kujul esinev lahutamatu tegelastepaar on midagi regilaulule (ning ka runolaulule) ebaloomulikku. Tavaliselt tegutseb regilauludes koos kolm-neli neidu või määramata suurusega hulk inimesi, samas kui mõtelise paari moodustavad õde ja vend käivad ja toimetavad alati eraldi. Motiive “Tõuse üles emakene” ja “Ei saa hauast tõusta” sisaldavates Võru-

maa tekstides esinebki üks tegelane. Samades lauludes esinevad vanad itkumotiivid ühes peategelase poolt üles näidatava aktiivsusega pole kindlasti lähtunud põhjaeestilisest nutust nõretavate vaeslaste pildist.

[---] Oles mul rusik rauane
Käe varsi vaskene
Tees ma katki kalmu värav
Pihus põrmus põrgu värav
Toos ma välla oma ema
E 14856/8 (1) < Rõuge

vrđ:

Olime kaks vaesta lasta
Lähme üle nõrgu nõmme
Nõrgu nõmme vääne välja
Teine nuttis teine nooksus
Teine äigas teise palet
Teine pühkis teise silmi [---]
H II 2, 28 (46) < Märjamaa

Samas ei tahtnud selline mõõdutundetu nutmine sobida ka sügavalt usklike inimeste arusaamadega. Näiteks kirjutab Jakob Liiv oma emast,¹⁴ keda võõrasema valjult kohtles ja juba noorena teenima saatis:

Ta pandud Kodavere kiriku valda karjalapseks, kus ta palju kannatada ja nutta saanud. Ta olnud kord Kodavere kalmistu ääres karjas, kus palju oma ema järele nutnud, ja läinud viimaks ema haa juurde istuma. Korraga kuuldunud nagu kahuri mürisk. Ta vaadanud ümber ja näinud, et haud olnud lahti, ema tõusnud puusärgis istuli ja rääkinud: "Armas laps, ära nuta nii palju, sinu pisarad ei lase mind siin rahulikult magada." Ema kõnest paistis, nagu oleks ta seda kõike ilmsi näinud. Kuid minu mitmekordse seletuse järele, et ta haa juures uinus ja kõik unes nägi, jäi ta viimaks isegi seda uskuma.

(Liiv 1936: 13)

Jakob Liiv iseloomustas oma vennastekogudusega seotud vanemaid kui väga usklike inimesi, öeldes muuhulgas: "Igapäevaste askelduste ja tööde peale vaatamata oli meie kodu nagu alatine palvepaik" (samas: 58–59). Meie seisukohalt on oluline Jakob Liivi kinnitus, et kuigi ta ema oskas hästi lugeda, ei suutnud ta ühtegi laulu iseseisvalt laulda nõrga "muusika-

¹⁴ Tānusōnad Kristi Salvele, kes mulle vajaliku viite andis.

kuulmise ja -tundmise” tõttu (samas: 58). See muidugi ei välista võimalust, et äratoodud nägemus võib siiski olla ühenduses mõne “Ema haul” variandiga, ent kindlasti polnud see laulmise poolt esile kutsutud. Jakob Liivi mälestuskild tunnistab ühelt poolt sellest, et nägemused avanevatest haudadest olid 19. sajandi esimese poole eestlaste seas ka tegelikult võimalikud, teiselt poolt aga sellest, et isegi usklike inimeste puhul olid need seostatavad pigem ristiusu-eelsete kujutelmadega, milleks antud näite puhul on üsna universaalne uskumus sellest, et liiga rohked leinaja(te) pisarad ei lase surnul rahus puhata.

Võib-olla on nuttev vaeslastepaar laen muu Euroopa rahvaluulest või kirjandusest. Sellest tunnistab ehk kaudselt ka nende esinemine nn vaimulikes värssides. Sageli reedab selliste värsside sisu, et neid on kasutatud palvete või loitsulaadsete lugemistena, mille mõte üsna ähmaseks jääb:

Oh neid armsit vaesit latsi,
kel ei olõ essä-immä!
Nä läävä ikkõh Õõlimäele
ja heitvä hindä põlvildõ.
Näil ol' l' himo mere pääl
ja pühä mere upunguh.
Sis tulli püüdmä pühavaim
ja uma armsa võrguga [---]
RKM II 179, 138/9 (3) < Setu, Ton'a k
< Anne Vabarna

vrđ:

Meie, kaks vaesta lasta –
Sa izata, ma emata –
Lähäme muremäele,
Murräme murekarikasta.
Ma viin ema hua piale:
Tõõze üles, emakene [---]
H II 74, 416/7 (4) < Maarja-Magdaleena

Raske uskuda, et Vabarna teksti puhul on tegemist teadlikult sümbolistliku kristliku luulega, mille viimases salmis tärkav kevad tähendab vaimset uuestisündi ja tulevast kohtumist oma kallite omastega Jeesuses. Selleks on kujundid liiga ähmased.

Kahjuks ei piisa minu eruditsioonist selgitamaks kahe haul nutva vaeslapse suhteid ei vaimulike värsside ega motiividega “Vaeslaps(ed) käoks” ning “Käost käterätt”. Igatahes esinevad neis kõigis sarnased elemendid. Tähelepanuväärne on järjekindlus, millega liituvad omavahel

vaeslasteks osutuvad käod, nutvad vaeslapsed ning rätid. Sageli on motiivi kahest haua äärel nutvast vaeslapsest kasutatud meeleolulisena, mis tingib omapäraseid “topeltalgused”, sest sündmustiku käivitamiseks on nõutav süžeeiline motiiv, milleks sellisel juhul on kas jaanipäeval kirikusse minek või kurni viskamine.

Kuulsin käo kukkumista,
laanelinnu laalemista
Sii põlnd käo kukkumine,
laanelinnu laalemine:

niid olid kaks vaesta lasta;
istsid aava oksa pääle,
teine silus teise päada,
teine peskis teise silmi,
teine panni teise jalgu.

“Meie, kaks vaesta lasta,
murerätikud käessa,
murenumred nurga pääle,
lähme jaanipäe kiriku.

Sa läed isa aua pääle,
ma läen ema aua pääle.

“Tõuse üles, memmekene, [---]

ERA II 123, 391/3 (9) < Kolga-Jaani

Kuk'vad käod, laulvad lööd,
Karjuvad mere kajakad,
Mütab mere musta härga,
Nutvad kaks vaesta lasta
Ühe kaevu kalda ääres
Teine nutab, teine nuusub,
Teine teise pead silitab
Kolmas öde tuleb juure
Küsib: mis te nutate, õeksed?

Lähme kurni kukutama

Hõbe õuna veeretama [---]

ERM 146, 93/7 (34) < Suure-Jaani

Võib-olla on just sellise tõlgendamise tulemuseks nii kaks puuokstel istuvat rätidega vaeslast kui ka käost käteräti tegemine, mida sel juhul on kasutatud puhtalt poeetiliste kujunditena. Kuigi võime kahetseda, et tinglikult nime “Ema haua” kandev laululego ei sisalda täpseid juhtnööre laulude kokkupanemiseks, on tõenäoline, et neid pole kunagi eksisteerinudki, mistõttu kõik jõupingutused nende taasavastamiseks jäävad tühjaks tööks ja vaimu närimiseks.

Kui rääkida laulust tervikuna, siis kõige sagedamini tundub seda kristlikusse võtmesse juhatavat vaeslaste jaanipäeval kirikusse minemise motiiv, mis teatavasti oli valdav Harju-, Järva- ja Virumaal. Just niimoodi algavad tekstid lõppevad kõige sagedamini motiiviga, mida võiks tinglikult nimetada “Vaeslast kaitseb jumal ise”. Ometi ei anna kumbki neist eraldi võetuna laulule uut sisu. Kristlik laul sünnib siis, kui uued motiivid on vanadega liidetud sel kombel, et selles võib näha teadlikku soovi edastada uut, kristlikku sõnumit. Alles siis saab peamiselt vana-

dest ehituskividest koosnev lugu uue tähenduse, mis heidab kividelegi uusi helke. Kuigi laulikud pole teadlikult talitanud põhimõtte “ei valata ka mitte värsket viina vanadesse nahklähkritesse” (Mt 9:17) vastu, on nad siiski uute lähkrite puududes vanad värsked sisuga täitnud. Pole siis ime, et need õmblustest rebenema kippusid:

[---] Lõhu lauad, kaeva hauad
Siis võin tõusta tütar noori
Tõusta su pead sugema
Anni vakka valmistama
Kerstu kaanta kinnitama
Jumal su pead sugegu
Kerstu kaanta kinnitagu
Anni vakka valmistagu.
EÜS 2725/7 (317) < Kadrina

või

[---] Looja on mul isaksa
Maarja on mul emaksa
Kes on mulle ella venda?
Vikerkaar mull ella venda
Kes on minu risti taati
Püha rist mull risti taati
Kes on minu risti eite?
Helkjas täht mull risti eite.
EKS 50, 33/6 (24) < Vigala

Just terve lauluga edastatav sõnum on see, mis lubab otsustada, kas vanu motiive tõlgendati kristlikult või mitte. Paraku ei saa me välistada võimalust, et mõnel juhul (näiteks nõukogude perioodil) võidi seda moonutada, jättes mõned motiivid esitamata või kirja panemata.¹⁵ Sõnumi “vaeslaps (*resp.* inimene) peab lootma mitte surnud esivanemate, vaid ükspäinis Jumala peale” taustal muutuvad mitmed Ü. Valgu tõlgendused tõenäolisteks. Ka vormeli *ei saa tõusta ei ärgata* taga võib nüüd näha usutunnistuse kanoonilisi sõnu. Sellise laulu sõnum ei kuulu aga katoliku kiriku perioodi. Võtan taas appi G. Mülleri, kes *jütleb*: “Kust on nüith sesarn Ebbauschk tulnuth, eth nedt Inimesse Lapset omat lothnuth nente Põha-

¹⁵ Enesetsensuuri võimalusele viitab ka Tõstamaalt M. J. Eisenile saadetud laulule lisatud märkus “Kõlblik see laul just mitte ei ole, sest et siin Jeesus ette tuleb, aga siiski saadan Teie kätte, tehke ise vahet.” E 937a (1) < Tõstamaa < Gustav Anniko (1893)

de Englide, ninck errasurnude Inimeste paele, needtsamat omat naema kaas oma wymse Surma hedda siddes abby hüidnuth?” (Müller: 143) Muidugi nimetab ta ebausuks eelkõige katoliiklikku pühakutekultust, ent pole välistatud, et lisaks on silmas peetud ka surnud esivanematelt abi palumist. Igatahes näitab nii meie mardi- ja kadripäevakombestik kui ka paljude teiste rahvaste jõulude-aegne kaljadaatamine, et pühakud ja surnud esivanemad sobisid rahva meelest hästi kokku. Meie kristliku laulu sisu ja mõtte kohta sobivad aga suurepäraselt Mülleri sõnad (kasutatud, tõsi küll, M. Lutheri koraali kiitmiseks): “Sys same meye keick sesinatse Lauwlo siddes oppetuth, mea wahe sys sael on, üche eike, ninck üche Valsche echko wöyra Oppetusse wahel. Nüith saab se Valsche echk wöyra Ebbausck syn kogkonis erraheitetuth, ninck sen eike Ussu paele neüetuth, kumb sael keickest Südda: ussub ninck lotab, üxpeines sen Issanda Jhxe Chrxe paele [---].” (Müller: 141) Sellepärast arvangi, et kui räägime kristlikust laulust “Ema haua”, võime selle sünni julgesti usupuhastuse järgsesse aega paigutada.

Ennustamisega seotud motiivid regilauludes

Milline võiks olla regilaulude mütoloogiliste motiivide üle arutlemise õigustus? Ühest küljest on selleks muidugi suurenenud huvi regilaulu kui sellise vastu üldse, mida on meile näidanud kasvõi selleteemaliste konverentside rahvast täis saalid. Teisest küljest on vastavaid käsitlusi suhteliselt vähe ning needki (peamiselt Soome teadlaste töödes leiduvad) püüavad näidata pigem ühe või teise motiivi algupära ja sünniaega, kui vaadelda neid tähendusi muutvate poeetiliste väljendustena muutlikul usundilisel taustal. Paradoksaalsel kombel avab just loobumine regilaulu motiivide käsitlemisest esivanemate poolt meile läkitatud kindla tähendusega sõnumitena tee nende tähenduslikkuse mõistmiseks, luues eeldused nende potentsiaalse mitmemõttelisuse ja polüfunktsionaalsuse mõõnmisele. Alles siis, kui näeme motiive selliste teksti detailidena, võime hakata küsima nende kasutamise- ja ümber tegemisvõimaluste kohta.

Kas on üldse mõtet motiividest rääkida?

Kuna võime regilaulude motiive pidada laulude koostamise kognitiivseks üksusteks, on selge, et need pole olnud ega saa olema regilaulu uurimise “ideaalsed tüübid”, mille piiritlemine ja kirjeldamine võimaldaks öelda “kogu tõe” nii tekstide kui esituste kohta. Vastavalt vajadustele tunnetas laulik motiive kas suuremate või väiksemate meetrilise allstruktuuriga sõnakooslustena. Minu arvates on just see “vastavalt vajadusele” kiviks, mille otsa paratamatult komistab iga teooria, mis tahab sedalaadi tekstiloomise komponente liigitada ja mõõta. Nagu kirjanduslikud ja rahvaluuležanrid, nii on ka motiivid, teemad ja vormelid praktilistest vajadustest lähtuva liigitussüsteemi loomiseks kasutatavad põhimõtted, mida

B. Croce võrdles raamatute korrastamisega formaadi, autorite, teemade jt tunnuste või omaduste järgi. Ta lisas: “Mida te aga kostaksite selle peale, kui keegi asuks tõemeeli uurima, missugused kirjanduslikud seaduspärasused avalduvad teostes, mis kuuluvad rubriiki *varia* või *miscellanea*, Aldo Manuzio või Bodoni sarja, riiulile A või riiulile B – neisse täiesti suvalistesse rühmitustesse, mis tulenevad lihtsalt praktilisest vajadusest?” (Croce 1998: 70). Asi pole siiski ainult loogilises võimatuses “tuletada mõistest väljendust, leida asendajast asendatava seadusi” (samas: 67), vaid asjaolus, et isegi juhul, kui rahvaluule esitajad ise kasutasid tekstide loomiseks analüütiliste mõistetenäiteid piiritletuile mingilgi määral sarnanevaid üksusi, ei suuda ükski mudel neid piisavalt hõlmata.

Sellepärast ei käsitlegi ma motiive kui kindlaid struktuuri osi, mida nii tekstide loojad kui esitajad tajuvad ühtmoodi. Minu jaoks on motiivid kultuurilised liigituse kategooriad jadalistena tunnetatavate tegevuste, toimingute, olukordade ja nähtuste mõtteliselt sarnaste lõikude ühendamiseks. Sellisel kujul on nad vahendid mõtlemise ja arutlemise organiseerimiseks, ning sellest lähtuvalt on mõtet neist ka rääkida.

Mis siis võiks olla aluseks väitele, et regilaulude motiivid võivad sisaldada tähendusi, mida nende kasutajad ei teadvusta?

Teoreetiliselt on võimatu näidata, et regilaulud on eksisteerinud kogu aja muutumatul kujul. Vastupidi, isegi pealiskaudne tekstidega tutvumine veenab meid selles, et laulude koostisosi on kasutatud erinevates tähendustes ja funktsioonides. Tegelikult on mitmemõttelisus poeetiliselt väljendusviisile olemuslik ning legaliseerib ühede ja samade sõna-koosluste, meie kõnepruugis motiivide tõlgendamise nii poeetiliste kujunditena kui sõnasõnaliselt. Mõlemal juhul on võimalik rohkem kui üks tõlgendus. Kui eeldame, et lauludele oli omane ka teatud funktsioon (mis on igati mõistuspärane oletus), siis on selge, et funktsioon ja tähendus pidid olema mingil määral seotud. Antud juhul pole oluline, kas tingis funktsiooni muutus tähenduse muutumist või vastupidi, või olid võimalikud mõlema suunaga protsessid. Oluline on, et mingis funktsioonis üht kindlat tähendust omanud motiiv võis teises funktsioonis omandada poeetilise kujundi tähenduslikkuse.

Miks just ennustamisega seotud motiivid?

Kui vaatleme eri rahvaste rituaalset repertuaari, moodustavad selles lövi-osa kogukonna või selle üksikliikmete tuleviku stabiliseerimist teenivad tekstid, mis ühelt poolt eeldavad usku sellesse, et tulevasi sündmusi on võimalik ette näha ja mõjutada, teiselt poolt aga nõuavad selleks vasta-va informatsiooni hankimist. Pole siis ime, et paljud sedalaadi tekstid seostuvad kas sisult või funktsioonilt ennustamisega. Käesolevas artiklis mõistan ennustamise all mitte ainult toiminguid kellegi või millegi tulevikku puudutavate seikade kohta ütluste tegemiseks, vaid ükskõik mille kohta informatsiooni hankimist üleloomuliku sfääri abil või kaudu.

Regilaulude oletatavate ennustamisega seotud motiivide selgitamiseks vaatlen neid Põhja-Euraasia rahvaste usundite taustal. Selles kontekstis kujutatakse tuleviku vms kohta informatsiooni hankimist sageli nägemusliku rännakuna kuhugi, kus on võimalik suhelda seda valdavate üleloomulike olenditega, kusjuures teavet ei edastata tavaliselt otsesõnaliselt, vaid sümboolsel kujul, mille tähendus tuleb asjaosalisel ära arvata või mõistatada. Näiteks jutustab nganassaani šamaan Semjon Momde:

Kui kojale lähenesime, vaatas sellest välja inimene, kes hoidis kätt kuklal. See oli seitsme patsiga naine... Kaaslane õpetas mind: "Sa ütle, et see on selle jõe perenaine." Tema poole vaatamata kordasin neid sõnu. Astusime kotta. Seal istus tüdruk... Mu kaaslane istus ta kõrvale ja palus, et tüdruk talle patsi pähe punuks. Tüdruk ei vasta midagi, kaaslane muudkui palub. Teisel pool on veel kaks tüdrukut. Räägime omavahel: "Läheme ja istume hoopis nende juurde, küll nemad meile patsid pähe punuvad." Need on šamaanide esiemad, punuvad nende juuksed enne tagasipöördumist patsi. Esimene naine küsib: "Kas külalised jäävad öömajale?" – "Jah," vastame meie. "Kui nii, siis annan öömajalistele mõistatuse mõistatada." Üks mu kaaslastest ütleb: "Meie ei oska midagi mõistatada. Samojeedi poeg tõi meid siia. Las tema mõistatab." Ütlesin: "Mida ma mõistatan? Olgu pealegi, teen proovi. Jõekaldal vedelev puutüvi pole harilik puu. On ju nii elavatel kui surnutel ruhed. Ainult, et surnu ruheks on narta.¹⁶ See puutüvi on selleks, et inimesed sellest õngeritvu teeksid ja kala püüaksid." "Õige!" kostis naine [---].

(Popov 1984: 105)

¹⁶ Nganassaaniid tõstsid kojakattesse mähitud või kirstu pandud surnu nartale ning sõidutasid matusepaika, kuhu narta ühes koormaga maha jäeti.

Antud näitest selgub, et puutüve tõlgendatakse kui head ennet, mitte kui surma märki (võimalik mõttekäik on selline: puutüvi = materjal ruhe õõnestamiseks $\neq$ surnu sõiduk, sest surnu jäetakse matusepaika kombekohaselt nartale asetatuna, järelikult puutüvi = materjal elavate tarbeks).

Teiseks laialt levinud ennustusviisiks on mitmesuguste esemete kasutamine, mille liikumist, asendit või kuju võetakse kui ennet või mille abil tekitatakse visioone. Ka sel juhul on meil tegemist sümboolsete tähenduste ning nende tõlgendamisega. On loomulik eeldada, et sümbolite tõlgendamine võib aja jooksul muutuda. Ent motiivi tuumas asuva sümboli tähenduse muutus toob paratamatult kaasa kogu motiivi tähenduse muutumise. Tõenäoliselt pole kunagi võimalik üht või teist motiivi täiesti kindlalt ennustamisega seostada. Kõik see, mida nüüd ja edaspidi võime teha, on osutamine nende võimalikele seostele sedalaadi toimingute ja uskumustega. Järgnev ongi selline katse, milles esitatav ennustusviiside loetelu ei pretendeeri kõikehõlmavusele.

I. Ennustamine üleloomuliku sfääriga kontakteerumise või seal käimise läbi

Regilauludele on iseloomulik, et sageli käivitub sündmustik minategelase kusagil käimisest. Sageli kaasneb käimisega mingi sõnumi saamine või ilmutuse (nägemuse) nägemine. Setos on selline skeem andnud hulga erinevaid laulutüüpe. “Venna sõjaloos” näiteks on metsas kohatud linnud need, kelle “kirjad” ütlevad, et venna kord on sõtta minna.

Tulli üles hommongulla,
varra inne valge'et,
lätsi mõtsa kõndima,
hommongulla hulguma.
Mia löüse minnenäni,
kua kodo tullenani?
Löüse piiri pedäjid,
löüse saare sarapuid.
Miä oll' piiri pedäjäh,
kua saare sarapuuh?
Kägo oll' piiri pedäjäh,
siska saare sarapuuh.
Kägo kirjä kiroti'e,
siska raie raamatut.

Kellel kõrda sõtta minnä,
kellel kõrda kodo jäijä?
Setu (SL 1: 235)

Sama laulutüübi Põhja-Eesti tekstis käib mina-tegelane (õde) Käbikülas ja Ubasalos, mis ilmselt pole reaalselt eksisteerinud paigad:

Käisin ma Käbikülassa,
hulkusin Ubasalose
hummalaida otsimaies.
Senna ma sõle unestin,
vaskeaiusse vahetin.
Sõda tõusis sõlestaia,
vaeno vaskiaiustagi.
Haljala (VK VI:1, 335)

Kuigi sõja sõlest tõusmine võib tähendada ka sõle abil ennustamist, on selles laulus rõhutatud just kusagil käimist. Madis Arukask (1998: 46–47) on avaldanud oma “Venna sõjalugu” käsitlevas magistritöös arvamust, et laulus esinevad sedalaadi kohad võivad osutada teispoolsele sfäärile või sinna viivatele paikadele. Sõda aga ei pruugi mõnes seto laulus tähendada mitte niivõrd sündmust, kui “mingit mütoloogilist substantsi, stiihilist jõudu” (samas: 40–43).

Algusvormeliga “Lähme loojale loole” motiivide liitumisel on mingi järjekindlus. Ükskõik, kas järgneb “Kulla põlemine” või “Kotkas kaare alt”, ikka jõutakse välja nelja kuduva neiuni, kellest üks nutab noort meest:

Lähme loojale loole,
Marinulle heinamaale,
looja loogu vottamaie.
Niidin kaare, niidin kaks,
mis ma leidsin kaare alt?
Juri leidsin kaare alt.
Mis seal Juri kaendelas?
Kirves Juri kaendelas.
Mis sääl kirve lava pääl?
Laast sääl kirve lava pääl.
Mis sest laastust raiutakse?
Juri aita raiutakse.
Mis sääl Juri aida sees?
Kolm on noort neitsikest:
üks sääl ku’ub kuldavööda,

toine niub niitipaula,
kolmas nuttab noorda meesta.
H III 1, 777/8 (6) < Viru-Nigula
(osundatud ERIA e-variandi järgi)

Ilmselt ei märgi “looja loog” siin muud, kui mingit paika väljaspool argi-maailma, kuhu minnes on võimalik tuleviku kohta teateid saada. Harilikult selles tüübis kaare alt leitav kotkas võib olla jälg teadja linnukujulisest abivaimust (informaatorist). Konkreetse tekstis on aga jälle ühte liidetud mitu erinevat ennustusega seostuvat motiivi – kirves, laast ja kolm kudu-vat neidu.

Selgelt ennustuslik on järgmine laulukatke, mis pärineb laulutüübist “Vana kosilane”, kus minategelane näeb endelist und:

Magasi ma magasigi,
lesädi ma lesädigi
sinililli siseh,
vahalilli vaihõl.
Näi õks unda hirmusat,
hirmusat ja heitüsät:
näi õks kuusõ koolõvat,
saarõ maalõ sadavat.
Kuusõst mõtli ollõv koolõmisõ,
saarõst maalõ saamisõ.

EKKR I 67, 573/8 (24) < Setu

Kuigi talle kinnitatakse, et see ei tähenda surma, vaid kosijat, lõpeb lugu siiski surmaga. Lisaks sõja- ja surmamärkidele (mis muuseas on valdavad ka eestlaste tähistaevaga seotud ennetes) näitavad regilaulud eelkõige tulevase abikaasa ennustamist. Näiteks on järgmise Karula laulu algus tüüpilise ennustusviisi – häälte kuulamise – kirjeldus:

Lätsi nu üles mäe otsa,
Kääni korgõ kingu otsa,
Kaelõmõ kullõlõmõ
Kualt puult kosja tulõvõ
Viina laasi veerenese
Õllõ kanni ujunõsõ
Näe, kas tulõ nuurmiis
Hõppõn all ku hargikõnõ
Miis pääl ku prällikõnõ

Mine möödä must miis,
Müüdä tõrgu tõrvaskand.
RKM I 13, 472/8 < Karula

Sedalaadi ennustamised seostusid harilikult rahvakalendri tähtpäevadega. Eestis, Udmurtias ja mujalgi käidi tulevikku kuulamas eelkõige jõulude ajal.

II. Ennustamine mitmesuguste esemete abil

a) Kirves

Vast kõige selgemalt esineb kirvega ennustamise motiiv seto “Imelise koja” laulus.

Lätsi mõtsa minemähe,
varikohe valamahe.
Lätsi hillä hellü pite –
miä no minneh näie?
Näie vaski varsakõsõ,
näie hõpõ hõhvakõsõ,
näie mõtsa minevätä,
varikohe valavata,
üle tii näi minevätä –
siidi sarvilõ sibisi,
vanik lehele valisi.
Lätsi hillä hellü pite,
saie tuuhu mõisahe,
koh kota tettigi,
vaski kota valõtigi.
Kol’ oll’ meestä koa päällä,
Kol’ oll’ kirvõsta käellä,
Kol’ kirja kirvõnna,
raamaduq ravva päällä.
Meesi lausi meelestäni,
lausi meele poolõstani:
“Näiokõnõ noorõkõnõ,
tunnõt kirja kirvõhõ,
raamatuta ravva päällä?”
Näio lausi meelestäni:
“Tunnõ-i kirja kirvõhõ,
raamatuta ravva pääle;

tunnõ ma kirja kangahe,
raamatuta ravva pääle!”
Näio kudi sinikangast,
näio hiidi helläst langa.
E, StK 22, 38/9 (31) < Setu

Manside kohta on juba Munkácsi kirjutanud: “Kui keegi tahab, et talle ennustatakse, seob noid nõõri ennustamiskirve külge, võtab nõõri keskelt kinni, loeb haldja kutsumisloitsu või arbub sõnatult. Kui ta kohtab haldja hinge, siis kirves liigub, kui ei kohta, siis ei liigu. Nii, nagu haldjas tal-
le ilmutab, nõnda ta räägib.” (Karjalainen 1918: 597) Kirvega ennustada oskavat inimest on põhja-mansid nimetanud *penge-χum* ‘ennustaja-mees’. Komi teadmamees on kirvest kasutanud nii: haigust või häda sümboliseeriv riidekompsuke riputati koos ikooniga puupaku sisse löödud kirve külge. Mõnikord riputati kirves koos kompsukesega ka leivalabida külge. Ennustamine toimus köögis ahjusuu ees. Tark luges nende pühakute nimesid, kes võisid abipalujat karistada. Kelle nimetamisel kompsuke liikus, sellele tuli ohver tuua. (Gribova 1975: 104) Muuseas mainib Karjalainen, et kirve asemel kasutasid obiugrilased ka nuga või veel meelsa-
mini vana mõõka (Karjalainen 1918: 596). Nii kirves kui mõõk on ennustamisvahenditena väga levinud, mõõka on kasutanud näiteks nii tiibeti oraaklid, sardi (usbeki) šamaanid kui udmurdi teadjad. Esitatud näites on veel üks huvipakkuv detail – heli järgi minek. Siberi šamaanid on sageli väitnud, et orienteeruvad oma rännakutel (eriti tagasiteel) trummi või kellukese heli järgi.

b) Mõõk

Regilauludes esineb “Mõõk merest” sageli koos “Harja otsimise” motiiviga. Merest leitud mõõk sümboliseerib sõda ja surma. Selle motiivi puhul on siiski ehk olulisem mõõga leiukoht meri. Päikese kannul merre läinud kangelane, kelle eesmärgiks on päeva suga (päikesekiirte võrdkuju) tagasi tuua, võtab ju tegelikult ette teekonna allilma, kus ta loomulikult kohtab surma.

c) Laastud

Järgmises põhjaranniku tekstis leiame kirve “Venna sõjaloost”, variandist, millesse on huvitaval kombel koondunud mitmed ennustusega seostatavad motiivid.

Lähme Loojale loole,
Marialle einamaale,
Looja loogu võttemaie,

Mariat kaarutamaie!
 Mis sa leidsid kaare alta?
 Leidsin tedre kaare alta.
 Mis seal tedre tiiva alla?
 Neiu tedre tiiva alla.
 Mis seal neiu põlle alla?
 Poeg on neiu põlle alla.
 Mis seal poja vöö vahela?
 Kerves poja vöö vahela.
 Mis seal kerve nurga peale?
 Laast on kerve nurga peale.
 Mis sest laastust raiutakse?
 Tuba neljanurgeline,
 kamber kahekandiline,
 aita viieviiruline,
 lauda kuuekeeruline.
 Mis seal tuas tehtanekse?
 Sõjaleiba sõtkutasse,
 vainukakku vaalitasse.
 Kesse sõtkub sõjaleivad,
 kesse vaalib vainukakkud?
 Õde sõtkub sõjaleivad [---]
 Haljala (VK VI:1, 336)

Viimase teksti puhul ei ole tegemist ilmselt eelpoolkirjeldatud kirve abil ennustamise viisiga, pigem on kirves vahendiks laastude lõõmiseks. Laastud aga on laialt levinud ennustamise vahendiks. Saaremaal usuti, et paa-di kiilupuu tahumisel löödud esimese laastu langemise järgi saab ennustada aluse saatust. “Esimese laastu kukkumise viisi järgi oli [---] võimalik ennustada laeva saatust – kui laast kukub kummuli, ei kõlba see puu kiiluks, sest alus kummub meres” (Naber 1995: 290). Ilmselt on tegemist üsna universaalse uskumusega, et kummuli kukkuv ese ennustab halba. Näiteks ennustas idahandi šamaan lusikat visates: kummuli kukkunud lusikas oli märgiks, mis ei kinnitanud ta sõnu (Karjalainen 1918: 588). Siberis on üldine arvamus, et kummuli kukkunud trumminui on halb enne. Astrid Tuisu väitel esineb Suetuki küla eestlastel seoses maja ehitamisega uskumus, mille kohaselt tulevase maja piiridest väljapoole kukkuv laast ennustab seda, et jutud hakkavad majast välja kostma.

d) Leib

Eelmises tekstinäites esinenud vaenukakud ja sõjaleivad pole juhuslikud, neid kohtab samas kontekstis üsna rohkesti. Ent ka leib on ennustusvahendina kasutusel olnud: “Lozva alamjooksu elanikud [lõunamansid] kasutavad selleks otstarbeks leiba: kaks inimest hoiavad tervet leiba põialde peal ja üks ütleb: “Kui N. tuleb, keerab leib ennast päikesetõusu poole.” Kui leib keerab, läheb väidetu täide.” (Karjalainen 1918: 596) Udmurdi tark *tuno* pani värtnaga ennustades lauale ruudukujuliselt kaks leivatükki ja kaks sütt. Millisele neist targa käes rippuv värten lähenes, sellest tehti järeldused järeleküsitud asja suhtes. (Harva 1914: 204)

e) Taimed

Regilauludes esinevad kaks taime samasuguses binaarses opositsioonis, mis valitseb leivatüki ja söe vahel, nimelt *leemeleht* ja *kooluhain*. Olen üsna veendunud selles, et sümbolitena osutavad need eespool näiteks toodud udmurdi targa toimingute sarnasele informatsiooni hankimisviisile. Kristi Salve on karjala folkloristile Unelma Konkkale viidates seostanud sõnad *lieminäiset* ‘juuksed’ (karjala); *leemehius* (eesti); *lem*, deminutiiv *lemen* ‘nimi’ (mokša) ja *lüm* ‘nimi’ (mari), öeldes: “Inimese nimi on vaieldamatult hinge kujutelmadega seotud ning sellesse kompleksi kuuluvad samuti ühelt poolt meelega kui teadvuse arvatav asupaik, teiselt poolt juuksed [---]” (Salve 2015: 226). Sellest lähtuvalt võiks ka *leemeleht* seostuda nime, hinge ja teadvusega, ehk olla elujõu sümbol, *kooluhain* aga, vastupidi, surma ennustaja.

e) Pühkmed (laastud)

Ka järgmise “Mis mees merest tõuseb” tüübi variandis leidub kirjeldus laastude (või ehk pühkmete) abil ennustamisest:

Lähme merda pühkimaie,
mere äärda äigamaie!
Pühime pühke'ed meresse,
äigame laastud lainetesse.
Mis meesi meresta tõuseb?
Kuldamees meresta tõuseb,
kuldakäed ja kuldajalad,
kuldahobu temallagi,
kuldapiitsuke pihussa,
kuldakansik kaindelassa,
kuldavestu vöö vahella.
(ERLA I:1, 29)

Võib-olla seostub eelmiste ridadega uskumus, et tulevase elukaaslase nägemiseks peab esimest korda noort kuud nähes maast midagi võtma ja une ajaks pea alla panema:

Kui esimest kord noore kuu näeb, siis tuleb säält samast kohast, kus seisad, vasaku jala alt purusi võtta ja ihu põue panna, ning kui magama heidad, siis pea alla panna, siis nähja unes oma tulevast armukest.

E 24810/1 (73) < Jämaja

Siberi eestlaste juurest on pärit aga selline teade:

Võtsivad peergusid, kastsivad jõe ääres märjaks. Panivad põlema. Kellel kõige enne akkab see põlema, see märg laast, see saab kõige enne mehele. Tikuga tõmmasime tuld.

RKM II 447, 409/10 (8) < Krasnojarski krai, Ülem-Suetuki k

d) Sõlg ja/või hõbeehe ja/või vääriskivi

Laulutüübis "Uppunud vend" esineb järgmine motiiv:

Võtsin sõle rinnasta,
lehe laia kaelasta;
panin sõle sõudema,
lehe laia lendama:
"Sõua, sõlge, lenda, lehte!"

Haljala (ER I: 203)

või

Panin sõle sõudemaie,
lehe laia lendamaie,
kive kulla kirkamaie:
"Sõua, sõlge, lenna, lehte,
kirka, kulla kivekene!"

Jõhvi (ER I: 201)

Värsid viitavad selgesti, et venna saatuse selgitamine toimus hõbeesemete abil, mis on üldlevinud ennustamisviis, vrd kasvõi udmurdi targa ütlu-sega: "Harilikult vaatan ma hõbeda peale ja kui hõbe muutub tuhmiks, tähendab see, et haige on kurja silma poolt kaetud, aga kui ta on kaetud, näen kahte teed, üks tähendab kaotust – loom, mis tuleb ohverdada, näitab oma pead; kui aga on tarvis surnuid mälestada, ilmuvad küünel ja lehm." (Bogajevski 1890: 124–125). Ent sõlge on ennustamisel kasutanud ka saami šamaanid. Näiteks on Johannes Schefferuse kuulsas raamatus "Laponia" ühel pildil kujutatud saami *noaide*'t tulevikku ennustamas (vt

Hoppal 1994: 137). Ta on sõle asetanud trumminahale ja jälgib, millise sümboli juurde see trummi lüües liigub. Trumminahale kantud joonistused on traditsioonilist maailmavaadet esindava sümboolikaga kaart, millel on kujutatud eri maailmaosi ning neis elavaid jumalusi. Ingrid Zachrissoni artiklile (1991) on lisatud mitmeid arheoloogiliste leidude – kinniseotud nõelaga sõlgede – fotosid. Autor arvab, et selliseid sõlgi kasutasid saami šamaanid trummi abil ennustades. Sõle sõudma panek võib muidugi tähendada ka ennustamist pendeldava või ringe sooritava sõle abil.

e) Sõrmus

Laulutüübis “Neli neidu” (“Luust sõrmus”, “Meri meie õue all”) on sõle peal/sees sõrmus, milles neli kuduvat neidu, kes selgelt seotud inimsaatsuse määramisega:

Mis seel sormuse sisessa?
Neli noorta neitsikesta:
üks seel kuab kuldavööda,
teine vaalib vaskivööda,
kolmas poomib pollesida,
neljas nutab noorta miesta.

Haljala (VK VI:1, 172)

Mõnikord mainitakse, et sõrmus ise on tehtud sõjameeste sõrmeluist. Sõrmusega ennustamine on populaarne tänapäevalgi. Huvi võib aga pakkuda 18. sajandist pärinev teade jakuudi šamaanist sel kombel ennustamas: “Šamaan võtab sõrmuse või mündi ja hoiab seda eri suundades liigutades ja nagu silmitsedes küsitleva peo kohal ning pärast ennustab tulevikku” (Mihhailovski 1892: 82 < Gmelin).

On aeg otsad kokku tõmmata. Mida öelda selleks, et purustada eelneva jutu peale ehk tärganud illusioone? Hoolimata sellest, et esitasin mõned regilaulumotiivid, mis võivad olla tähenduslikud seoses kadunud usundi-kompleksi jäänustega, ei näe ma oma käsitluses võimalust regilaulude universaalseks tõlgendamiseks. Maagia ja ennustamine on vaid üks võimalik suund või tee motiivide labürindis. Regilaulude motiivid pole maagiliste toimingute täpsed kirjeldused. Nad pole ka ennustusviiside esitlemised. Peame meeles pidama, et eelkõige on nad poetilised väljendused ning need tähendused, mis neil on eesti regilaulude “sümbolite metsas” – või sobiks paremini öelda “metafooride põllul” – on hoopis teised.

Igavese sinitaeva kauged peegeldused – mõnest šamaanirännaku motiivist eesti regilaulus

Eesti folklooris pole väga selgeid šamanismi jälgi, samuti ei leidu ajalooallikates eesti šamaanide kirjeldusi. 13. sajandist pärinevad esimesed teated eestlaste religiooni kohta mainivad nappide sõnadega vaid hiisi, ohvritoomisi ja enne lahingut ennustamist. Järgnevate aastasadade materjal toob lisa paganlike ohvripaikade ja eriti nõidade ning nõiduse osas. Meil puuduvad ka selged vihjed taeva kultusele. Meie tähtsaimat jumalat nimetati Taevataadiks. Nii palju, kui teame, polnud ta taeva personifikatsioon, vaid ülailmas elutsev üleloomulik olend. Miks siis üritan šamaane ja mongolite igavese sinitaeva kultust seostada eestlastega?

Põhjus on lihtne. Mitte väga ammu on soome teadlased Juha Pentikäinen, Anna-Leena Siikala ja teised toonud “Kalevalast” ja karjala-soome folkloorist välja mitmeid tõenäoliselt šamanistlikke motiive ja süžeesid (nt Pentikäinen 1989: 287–308). Kuna meie regilaul on karjala-soome runolauludega lähedases suguluses, on mõistlik otsida sarnaseid motiive ka eesti regilauludest. Mis aga puudutab igavese sinitaeva kultust – meie kaugete keelesugulaste obiugri rahvaste tähtsaim jumalus *Numi-Torum/Turem* on otseselt taevaga seotud (mansi keeles tähendab *torum* jumalat, taevast ja ilma). Handi mütoloogilistes lauludes taevajumala iseloomustamiseks kasutatav vormel *tāpət wēšpa χūnəŋ nowə* – seitsme harjalatiga unkaline hele (või valge) (Steinitz 1939: 309, 320, 355) – sisaldab ilmselgelt ettekujutusi seitsmest taevakorrusest ning neid ühendavatest ungastest. Seda võib tõlgendada kui seitsme harjalatiga unkalist taevast või jumalat. Ning kui karuema õpetab mansi muistendis oma inimtütart: “Homme õhtul, kui pimedaks läheb, tule toast välja, vaata oma isa Numi-Toorumi poole! Loe kokku, kui mitusada heledat tähte on üleval!” (Kannisto,

Liimola 1951: 262–263), võib *numi-toorum* tähendada väga hästi ka taevast (*numi* – mansi k ülemine). Udmurtide jumal *Inmar* on vähemalt etimoloogiliselt samuti taevaga seotud (*in* – udmurdi k taevas). Ning “Kalevalast” leiame osava sepa Ilmarise, taeva ja Sampo se pistaja.

Järgnev töö käsitlebki mõnesid regilaulumotiive, mis võivad olla mõjutatud šamaanirännakuga seostuvatest kujutelmadest. Motiivi mõiste kasutamise otstarbekusest regilaulu uurimisel olen kirjutanud varem (vt Lintrop 2004: 199–120), siinkohal lisaksin vaid niipalju, et Dan Ben-Amose ettepanek lähtuda motiivi asemel sümbolist (Ben-Amos 1995: 71–85) ei sobi siin seetõttu, et iga sümbol vajab kultuurigrupisest interpreteerimist, ja isegi sel juhul võivad eksisteerida kõrvuti eri põlvkondade ja muude alagruppide spetsiifilised tõlgendused. Suur osa eesti regilaulude loojatest ja esitajatest on ammu surnud, meile on jäänud uurimiseks vaid kümned tuhanded arhiveeritud laulutekstid. Sümboolsete üksuste piirid nagu nende tähendusedki on täiesti erinevad tänapäeva esitajate ning teadlaste jaoks. Samas tajub igaüks, kes natukegi eesti regilauluga kokku puutub, et lauludes esinevad üsna püsivad koostisosad, mis levivad ühest tekstist teise. Mõned neist on lühemad, mõned pikemad; mõned näivad ulatuslikult varieeruvat, mõned taasilmuvad vaid veidi muutunud kujul üsna kindlates seostes. Minu arvates saame regilaulu puhul rääkida teemadest kui narratsiooni üldistatud üksustest ja motiividest kui nende teemade väljendajatest. Näiteks on mere ületamise teema laulutüübis “Venna otsija” (*resp.* “Uppunud vend”, “Vend veehädas”) mõnikord väljendatud ehete ujumapanemise motiiviga:

Võtsin sõle rinnasta,
lehe laia kaelasta;
panin sõle sõudema,
lehe laia lendama:
“Sõua, sõlge, lenda, lehte!”
Haljala (ER 1: 203)

Motiiv oli algselt seotud ennustamisega (vt Lintrop 2004: 129–130), kuid pärast maagilise tähenduse ähmastumist leidis see kasutamist poeetilise kujundina veekogu ületamise tähistamiseks.

Nagu teame, lähtub motiivi mõiste algselt motivatsioonist. Ka see on põhjuseks, miks seda armastan, sest saab esitada küsimuse: mida motiiv motiveerib? Vastan, et esiteks motiveerib see laulu loojat/esitajat koostama oma teksti erinevaid ehituskive omavahel seostades ja teiseks motiveerib see uurijat otsima nende ehituskivide võimalikku päritolu ja algset tähendust.

Selleks, et näidata, kuidas “töötavad” motiivid eesti regilaulus, analüüsisime nüüd seto laulutüüpi “Imeline koda”, mis minu arvates sisaldab selgeid motiive teekonnast teispoolsesse e üleloomulikku ilma. Sama laulutüüpi käsitles Madis Arukask oma doktoriväitekirjas (Arukask 2003: 63–84) Vladimir Proppi strukturalistliku muinasjututeooria põhjal. Arukask summeeris töö ingliskeelses kokkuvõttes, et “laulu võib põhiosas tagasi viia mütoloogilisele substraadile” ning “keskse maja sümbolit võib mõista kui kristluse-eelset rituaalset ehitist, mis aimab järele universumi struktuuri, mida šamanistlik hingerändur külastab” (samas: 184). Sellist järeldust vaidlustamata tahan protesteerida selle saavutamise meetodi üle, kuna minu arvates ei ole võimalik sedasorti üldistusi teha vaid struktuuri-analüüsi põhjal. Seepärast üritan oma uurimust laiendada usundiloo sfääri ning otsida sealt kinnitusi Arukase väidetele.

Üks hästi väljaarendatud “Imelise koja” variant, mis ei jõudnud Jakob Hurda “Setukeste laulude” kaante vahele, kuna oli kogutud alles 1924. aastal, on järgmine:

Tulli üles hummogulla,
varra väiko valgõga.
Mia oll' tüü edimäne,
kua hooli hummogulla?
Sorrõ suu mõskõminõ,
käpe jala kängimine.
Känge ala aujalaq,
pääle pikäq pääväjalaq.
Lätsi mõtsa minemähe,
varikohe valamahe.
Lätsi hillä hellü pite –
miä no minneh näie?
Näie vaskivarsakõsõ,
näie hõpõhõhvakõsõ,
näie mõtsa minevätä,
varikohe valavata,
üle tii näi minevätä –
siidi sarvilõ sibisi,
vanik lehele valisi.
Lätsi hillä hellü pite,
saie tuuhu mõisahe,
koh kota tettigi,
vaskikota valõtigi.

Kolq oll' meestä koa päällä,
 kolq oll' kirvõsta käellä,
 kolq kirja kirvõnna,
 raamaduq ravva päällä.
 Meesi lausi meelestäni,
 lausi meele poolõstani:
 "Näiokõnõ noorõkõnõ,
 tunnõt kirja kirvõhe,
 raamatuta ravva päälä?"
 Näio lausi meelestäni:
 "Tunnõ-i kirja kirvõhe,
 raamatuta ravva pääle;
 tunnõ ma kirja kangahe,
 raamatuta ravva pääle!"
 Näio kudi sinikangast,
 näio hiidi helläst langa.
 Meesi lausi meelestäni,
 lausi meele poolõstani:
 "Näiokõnõ noorõkõnõ,
 miä s'oost tetänessä,
 kua armas aetassa?"
 Näio lausi meelestäni:
 "Jumalidõ joonisärki,
 Marijidõ maani särki.
 Nägünessä, kuulunõssa,
 määnest tüüd sääl tetäsigi?
 Sinitulda sääl tettigi,
 sini-olli-tungõlas tulõna,
 sinikatõlas tulõna,
 sinilambit mõstigi,
 sinivilla põetigi.

LA, nr 39 < E, StK 22, 38/9 (31) < Vilo v

Olen ennegi väitnud (Lintrop 2004: 125, 126), et selles laulus on meil tegemist kirve abil ennustamisega (pikemalt oli sellest juttu eelmises artiklis).

Maagiliste toimingute kontekstis võib kirves seega olla ennustamisega seotud. Kahjuks pole asi sama selge regilaulumotiivide puhul. Tsiteeritud lauluteksti terviklikkus on petlik. Lauljad kindlasti kasutasid oma tekstide loomiseks mingeid struktuurimudeleid. Küsimus on: kas mõni

“Imelise koja” loomiseks kasutatud mudel lähtus ka tegelikult maagiast? Sellele vastamiseks eraldame tekstist kõik võimalikud motiivid ning jälgime nende kasutamist eri lauludes.

Esimesed kaks värssi on seto lüro-eepiliste laulude tüüpiline algusvormel:

Tulli üles hummogulla,
varra väiko valgõga.

Järgnevad värssid võiks tinglikult nimetada esimese hommikuse töö motiiviks, mis on samuti laialt levinud ning kasutusel sageli koos eelneva algusvormeliga.

Mia oll' tüü edimäne,
kua hooli hummogulla?
Sorrõ suu mõskõminõ,
käpe jala kängimine.
Känge ala aujalaq,
pääle pikäq pääväjalaq.

Motiiv varieerub. Mõnikord on esimeseks tööks pesemine, mõnikord aknast välja vaatamine, mõnikord õue pühkimine. Koos algusvormeliga väljendavad need naissoost esitaja või laululooja töökust ja hoolsust.

Lätsi mõtsa minemähe,
varikohe valamahe.

Ka need paralleelvärssid esinevad sageli algusvormelina kõige erinevamate metsaga seotud lauludes. Sellelt pinnalt leiame ka “Imelise koja” liitumise “Luuda mineku” tüüpi laulu algusega.

Seevastu on järgmine värss *lätsi hillä hellü pite* üsna haruldane ning tihti kasutusel koos vaskvasika motiiviga.

Miä no minneh näie?
Näie vaskivarsakõsõ,
näie hõpõhõhvakõsõ,
näie mõtsa minevätä,
varikohe valavata,
üle tii näi minevätä –
siidi sarvilõ sibisi,
vanik lehele valisi.

Esitatud näites on kaks huvipakkuvat detaili: heli järgi minek ja ebata-
valise varsa või vasika nägemine. Siberi šamaanid on sageli väitnud, et
orienteeruvad oma rännakutel (eriti tagasiteel) trummi või kellukese heli
järgi. Vaskvarsas või hõbevasikas võime aga näha üleloomulikku teejuhti
või abivaimu. Udmurdi šamaanilaadne tark *tuno* kasutas sageli ratsasta-
mata varssa uue pühapaiga valimiseks. Laulutüüpides “Imeline koda” ja
“Jeesuse surm” juhatab vaskvarss minategelase mingisse paika teispool-
ses ilmas. Eesti regilauludes esineb teisigi maagilise teenäitamise motiive:
näiteks kuldvõru, hõbeõun või kurnikaigas juhib protagonististi ema hauale
laulutüübis “Avatud hauad” ja “Ema haua”. Järgneb suhtlemine surnud
vanemaga. Üleloomuliku teejuhi rollis võib paralleelvärssides esineda ka
ilus ilves/kullane nugis.

Vaskvasika motiiv võib laieneda omaette laulutüübiks. Sel juhul läheb
minategelane koju, räägib vennale imelisest vasikast ja palub tal see maha
lasta. Ühes variandis käib protagonist mitte imevasika, vaid veereva kuld-
võru järel. Mõnel puhul juhib vasikas ta paika, kus:

Suurõ näk' tulõ toomstuh
Sau eks saarõ veere pääl
Mano hellü hillökõisi
Mano astõ eks madaluisi
Säält eks Esut hukatigi
Vaka verd kui vaivadigi
S 86948/53 (29)

Sel juhul juhatavad imeloomad meid laulutüüpi “Jeesuse surm”. Paigast,
kus Jeesust hukati, läks protagonist sõnaviijana Maria elupaika. Meie lau-
lus aga väidab ta, et heli järgi minnes:

saie tuuhu mõisahe,
koh kota tettigi,
vaskikota valõtigi.

Mõnes variandis on ehitataval majal kolm nurka, mõnes tekstis öeldak-
se, et seda tehakse sinistest palkidest. Nagu me edaspidi näeme, on sini-
ne värv vaadeldavas laulus peamine üleloomuliku sfääri iseloomustaja.
Mõnes tekstis öeldakse otse välja, et protagonist jõudis *jumaldõ lävele*,
Marijidõ paja ala, või vastupidi *juudastõ lävele*, *paganidõ paja ala*. Meie
tekst jätkub:

Kolq oll' meestä koa päällä,
kolq oll' kirvõsta käellä,

kolq kirja kirvõнна,
raamaduq ravva päällä.

Tsiteeritud värsid on laulutüübile väga iseloomulikud. Väheste eranditega on koyal kolm ehitajat, kellel on kolm kirvest. Ja kirvestel olevaid kirjasid mainitakse alati. Muidugi tuleb silmas pidada, et *kiri* ei tähenda eesti keeles mitte ainult kirjutatud teksti, vaid ka ornamenti. Selles kontekstis võib tähenduslikuks osutuda ka viide karjala-soome Sampole, mille üks epiteete on ju *kirjokansi*. Muuseas on obiugri keeltes sõnal *kiri* olnud ligikaudu sama tähendus kui eesti keeles, näiteks tähendab mansi *χansun̄kve* nii kirjutamist kui mustri- kirjamist, omadussõna *χansan̄* aga on nii kirju kui ka kirjatud. Maailma Vaatavat Meest iseloomustatakse aga kui *seitset kuldset kirja*, *kuut kuldset kirja* pühasse raamatusse kirjutavat jumalust (Steinitz 1939: 340–341, värsid 25–37).

Järgneb dialoog ehitajate ja protagonistide vahel:

Meesi lausi meelestäni,
lausi meelee poolõstani:
“Näiokõnõ noorõkõnõ,
tunnõt kirja kirvõhe,
raamatuta ravva päälä?”
Näio lausi meelestäni:
“Tunnõ-i kirja kirvõhe,
raamatuta ravva pääle;
tunnõ ma kirja kangahe,
raamatuta ravva pääle!”

Tekstis esinev kirve- ja kangakirjade sümboolne vastandamine pole minu arvates algupärane, sest leidub palju lauluvariante ilma selleta. Sageli väidab protagonist, et ta suudab kirvekirja lugeda. Mõnel juhul on ta isegi väga innukas seda tegema:

Karksi ma mano kaema,
Kirvõ kirjä lugõma,
Ravva arvu andma.
SL, nr 110 < H II 3, 69 (58)

On tähenduslik, et nimisõna *arv* on lähedane verbiga *arvama*. Viimane on etümoloogiliselt seotud vanatürgi sõnadega *arva* – loitsima ja *arvaš* – loits. Kašgari linnast pärit Mahmudi sõnastikust (11. saj) leiame lause *qam arvaš arvadi* – šamaan luges (= loitsis) loitsu (Nadeljajev 1969: 58). Eesti *arp*, *arbuda* ja soome *arpa*, *arpoa* on sama päritolu. Nii viib viimane laululõik meid tagasi kirve abil ennustamise skeemi juurde.

Positiivse vastuse korral loetleb meie protagonist kõiki neid kirju, mida ta ära tunneb:

Üts oll kiri üö kiri,
Tõnõ pääle päävä kiri,
Kolmas oll kuu kiri.

SL, nr 113 < H II 3, 30 (15)

Siinkohal võin öelda, et Madis Arukasel oli õigus, kui ta seostas meie laulus ehitatava maja universumiga. Oleme sattunud väga võimsa metafoori peale, mis peegeldab ürgset müüti. Sinistest palkidest ehitatav maja sümboliseerib taevast, kolm kirvestega ehitajat on jumalused, kosmilised väed või loodusjõud, mis seda vormivad. Tegevusega kaasnevaid (loodus)nähtusi nimetatakse kirjadeks. Kes on sel juhul meie minategelane? Võime nüüd kinnitada, et ta valdab teadmisi, mis pole igapäevasele kättesaadavad. Need teadmised avavad talle juurdepääsu loojate maailma. Kas maailmaloomise nägemine annab talle ka mingi väe? Kui nganassaani šamaan Semjon Momde kirjeldas oma autobiograafias, kuidas teispoolses ilmas rändav šamaan leiab õige tee, ütles ta: "Kui inimene, kes teab maailmaloomise lugu, räägib sellest ja lööb trummi, selginevad šamaani silmad ja ta näeb kaugemale." (Popov 1984: 100). See tähendab, et olukorras, kus šamaan on raskustes ja kõhkleb rituaalile jätku valides, võib igapäevane, kes tunneb hästi loomismuistendeid, teda aidata. Teisisõnu – õige loo (siin loomismuistendi) jutustamine aitab lahendada olukorda ja võib-olla uuesti korrustada kogu maailma.

Lauluvariandid näitavad, et kui meie protagonist kuulutab ennast asjatundjaks *raua raamatu* lugemise alal, kutsutakse ta sisse. Ja alles seejärel manifesteerub ehitise imeline olemus:

Kotta sisse kutsutigi
Tundijast ja taidijast.
Sini iks katõlas tulõl,
Sinituld tettije,
Sinivett keedetigi,
Sinilambit mõsti,
Sinivillo põeti,
Sini no iks villo vintedi.
Nägünese, kuulunõsõ,
Mis iks säältä teginese?
Jumalillõ iks ta joonisärk,
Marijallõ maanirüüd.

SL, nr 116 < SKS Veske-Stein 84

Neist värssidest võime otsida vastust eespool esitatud küsimusele. Võime lugeda või mõista kirvekirjasid (siin: seda, kuidas maailm on loodud), mis avab tee teispoolsesse maailma, jumalate juurde, kust võib otsida informatsiooni või abi. Isikut, kellel on juurdepääs sellisele informatsioonile, nimetatakse eri kultuurides šamaaniks, teadjaks, targaks või nägijaks. Oma ennustuste, prohvetearingute või nõuannete veenvamaks muutmiseks peavad kõik nimetatud tegelased üsna detailselt kirjeldama üleloomulikku ilma ja selle asukaid. Võrreldes viimast laulukatket osaga jutustatud šamaaninägemusest. Nganassaani šamaan Semjon Momde rääkis:

“Nägime üleni jääga kattunud koda. Läksime sinna, seal istusid mees ja naine, samas kõndis ringi alasti laps. Kojakatted olid lumest ja jääst. Tuli koldes vaevu vilkus. [...] Kojas olid iga-sugused rauast ja vasest katlad ja muud nõud, mis kõik olid mäda täis. Nad sundisid mind mõistatama, kuid ma ei kuulanud neid korralikult. Laps küsis: “Kes ma olen?” Vastasin: “Sina oled vist peavalu?” – “Kui haiguse puhul loitsid, mine selle haiguse teed mööda.” Eit ja taat küsisid: “Kes me oleme, mõistata ära?” – “Taat on tiisikuse algus, eit aga kõha algus.” – “Õige,” vastasid nad, “kui selline haigus hiljem teie juurde satub, siis tule ja ütle ning me aitame sind.”

(Popov 1984: 102)

Nagu näeme, erineb see meie laulutekstist vaid vastandlike detailide poolest, kuid põhimõte on sama. Leiame laulust isegi šamaanijuttudele kohustusliku küsimuse, sest vaimud ja paigad, mida šamaan oma esimestel vaimurännakutel külastab, tuleb ära tunda ja nimetada. Meie laulutüübis esitatakse tavaliselt küsimus töö kohta: mis tööd imelises kojas tehakse, kellele kangast kootakse või lõnga kedratakse. Vastus sisaldab sümbolsete toimingute (nagu mäda keetmine Semjon Momde loos) kirjeldusi ning nende jumaluste nimesid, kes tulevast šamaani edaspidi aitavad.

Teadlased on osutanud, et värvinimesid ei kasutata regilauludes kuiagi sageli. Populaarseim värv on valge, järgnevad must, hall, punane ja sinine. Punast ja sinist kasutatakse paralleelvärssides sageli tähenduses “ilus”. Laulutüübis “Loomine” on populaarseimad värvid sinine, punane ja kuldne (vt Jaago 1997: 54–67). Tundub, et põhjaeesti regilaulude maailm on värvilisem kui lõunaeesti regilaulude oma. Seto regilauludes kasutatakse sinist peamiselt rõivaste ja lindude kirjeldamise puhul. “Setukeste lauludes” esineb sinine koos järgmiste asjade, olendite ja nähtustega:

- a) rõivad, kangad, tekstiil 214 korral – särk 79, põll 47, lipp 28, siid 25, rüü 9, vill 8 (sinivill 7 + sinevill 1), rätt~rätik 6, kangas 4 (sinikangas 3 + sinekangas 1), sõba 3, lõng 2 (sinilang 1 + sinelang 1), rõivad 1, niit 1, siidrätt 1 korral;
- b) loodus, loomad 183 korral – lind 69 (sinisiiba tsirk 57, sinitsirk 9, sinisilma tsirk 2, part 1), lill 20 (sinilill 18 + sinininn 2), pilv 17, sarv (sinisarv = põder) 13, vesi 12 (sinivesi 11 + sinevesi 1), lammas 11 (sinilammas 10 + sinelammas 1), tuli 10, mets 8 (mõts 7 + salu 1), siga 5, vits 5, suits 3, sinikas 2, taevas 2, org 1, hobune 1, lehm 1, saba 1, naeris 1, sitikas 1 korral;
- c) muud objektid 35 korral – katel 8 (katõl 7 + pada 1), silmavesi 8, lõuad 4, palk 3, paber 3, säng 2, seitsmesajaline (rahapaber) 1, tõld 1, saksad 1, pesu (sinipüük) 1, tulp 1, koda (seest sinine) 1, tilk 1 (*sinit-silgõq*) korral;
- d) lisaks esineb sinine iseseisvalt 9 korral (nt *siseh oll' sääl sada sinistä, veereh oll' sääl tuhat verevät*);
- e) verb sinetab esineb 75 korral – soo 71 (soo sinetab 24 + soo sinetab sitikaist 25 + soo sinetab siugudest 22), salu 2 (*salona sinet*), õunapuu 2 (*uibo salona sinet*).

Kui arvestada, et loetelus on ära toodud ka meid huvitava lauluga seotud 11 sinilammast, 9 sinivett, 8 sinikatelt, 8 sinivilla, 5 sinituld, 4 sinikangast, 3 sinipalki, 2 sinilõnga, üks sinitulp, sinipüük ja sinine koda – kokku 53 sinist värvi asja vaid ühes lühikeses motiivis – tuleb nentida, et “Imelise koja” lõpuosa on harukordselt siniselembeline, andes 10% (aga kui verbi *sinetama* välja jätame, siis koguni 12%) kogu “Setukeste laulude” sõnalisest sinisest tonaalsusest. Kui nüüd mõtleme veel sellele, et mitme liit-sõna puhul (nt sinisärk ja sinipõll) märgib sinine lihtsalt head, ilusat või hinnalist, tunduvad vaadeldavad värsid veel sinisemad. On võimalik, et see hingerännaku sihtpunkti märkiv sinine maailm on mongolite igavese sinitaeva väga kauge peegeldus.

Lood ma võtsin lutsu suust

Järgnevalt arutlen nii. Esiteks – folkloor on ajas pidevalt muutuv. Seda polekski vaja üle korrata, kui tänaseni ei kiputaks rahvaluuleteaduses ja sellega seotud sfäärides opereerima selliste hinnanguid andvate mõistetega nagu algne, algupärane, esialgne jne. Kui eeldame, et rahvaluule on pidevas muutumises, peame leppima ka sellega, et “algupärase” või “esialgse” juured ulatavad aega, mil inimene loomariigist eraldus. Üks nähtus sai pinnaseks teisele ja nii edasi, palju tuhandeid kordi. Seega ei saa me iial teada, mis oli päris alguses. Teiseks – igasugustest kultuurifenomenidest rääkides tuleb silmas pidada, et muutused sisus toimuvad kiiremini kui struktuuris. Hiljuti on mõlemaid aspekte üle korranud taani usundiloolane Jens Peter Schjødt (2014: 44–47). Sisu (või tähenduse) muutumise kohta on hea tuua näiteid meie igapäevasest keelest, kus me tänaseni lahutame meelt, tõmbame hinge (tagasi), laseme leiba luusse ja ütleme, et päike läks looja. Mõned võtavad hommikuti isegi linnupetet.

Nendelt positsioonidelt olen varemgi regilaulu vaadelnud. Seega eeldan, et regilaulgi oli oma eluajal pidevalt muutuv ning et selle koostisosad on tervikust püsivamad. Arvan isegi, et mõned neist on vanemad regilaulust enesest. Ma pole püüdnud rekonstrueerida regilaulu algusaega, sest arvan, et selgepiirilise pole seda olemas olnud. Siiski usun, et loitsud ja itkud lubavad meil piiluda regilaulude-eelsesse maailma. Soome ja karjala runolaulud samuti, sest leiame neist palju regilaulu ehituskive. Oma huvidest lähtuvalt olen otsinud selliseid regilaulu osi, mis kunagi (mitte algselt, rõhutan) võisid olla seotud mingite usundi valda kuuluvate toimingute või arusaamadega.

Seto leeloga samal aastal UNESCO maailmapärandi nimekirja kantud Gesari eepose traditsioon Tiibetist ja Mongooliast on tähelepanuväärne selle poolest, et eepose esitamine on tihedalt seotud usuliste talituste ja meditatsiooniga. Tiibetis on tänapäeval umbes sada laulikut, kes oskavad

peast laulda kümnete tuhandete värsside pikkusi tekste. Osa neist (*babs sgrung*) väidavad, et neile ilmutati eepos pikkades unenägudes (nemad kannavad lauldes spetsiaalset peakatet), teised (*dag snang sgrung*) omandavad eepose osi lühikeste ilmutuste nagu valgussähvatuste ajal, kolmandad (*dgongs gten*) kaevavad eepose välja iseendast (oma südamest), neljandad (*gter don*) leiavad selle kui peidetud aarde kusagilt ümbruskonnast, viiendad (*pra phab*) väidavad, et näevad teksti laulmise ajal pronkspeeglis ega ole võimelised eepost esitama ilma peeglita (Zhambei 2001: 280–285). Viimane on šamaani ülilevinud abivahend Tiibetis, Mongoolias, Burjaatias, Tõvas, Altais jne. *Pra phab* tehnika pärinebki böni usundist (samas: 284), kus seda kasutati just ennustuste tegemiseks. Parimateks peetavad, unes ilmutuse saanud lauljad, on suutnud meeles pidada meeletult pikki tekste. Näiteks on tiibeti laulikult Thrapa salvestatud 600 000 värssi, naislaulikult Gyumen 700 000 värssi eepose osi (samas: 281). Kõik *babs sgrung*’id nägid tähenduslikke unenägusid 9–16 aasta vanuses. Mõnele neist näidati unes ulatuslikke eepose stseene, milles nad ise osalesid, teised kohtasid jumalusi, kes neil käskisid laulma hakata, mõned aga lugesid unes tuhandeid lehekülgi käsitsi üleskirjutatud eepose teksti (Yang 1998: 432).

Hakassi eepiliste lugude *hai* lauljad (*haidžid*), kes uskusid, et said oma ande spetsiaalsetelt vaimudelt *hai eezi*, olid veendunud, et pärast seda, kui vaim on nendesse sisenenud ning loo kangelaste vaimud on jutustamise käigus esile manatud, ei tohi esitust pooleli jätta, vaid tuleb lõpuni jutustades tegelased uuesti puhkama saata. Kui taheti pika esituse jooksul pausi teha, tuli valida selline moment, mil kangelased parajasti pidutsesid. Kui aga lugu jäi pooleli nii, et kangelased ei võitnud selles esinevaid kurje olendeid, hakkasid viimased inimestele halba tegema. Ilma hooleks jäetud jutukangelased võisid kättemaksuks tappa ka lauliku. Hakassi *haidžid* olid (ja on praegugi) šamaanilaadsed tegelased, kes tegid läbi initsiatsiooni, mille käigus nad mäevaimude *tag eezide* abil said kontakti eepilise laulu vaimudega. Laulu esitamist kirjeldasid nad nii: “Sulgen silmad, näen tegevusi enda ees lahti rullumas ning kirjeldan siis neid.” (Deusen 2004: 78)

Siit edasi võime mainida šamaanilaulu sellisena, nagu see on säilinud mitmel pool Põhja-Euraasias ja mis on tihedalt seotud ettekujutusega sellest, et rituaali käigus esitab šamaan sageli mitte enda, vaid oma abivaimude teksti, seda, mida nood parajasti näevad või läbi elavad. Šamaani enda mina samastub sel juhul peamise tegutseva olendiga.

Laulikud handi karupeol kannavad karu elust jutustavate laulude esitamise ajal spetsiaalseid peakatteid ja kitleid. Pikki, kuni paar tundi kestvaid laule esitatakse sageli kinnisilmi, justkui näeks laulik niimoodi

paremini sündmusi, millest ta laulab. Laulud on erilised, neid ei tohi pooleli jätta, sest nad kirjeldavad kehtiva maailmakorra tekkimist, jumaluste funktsioone ja elupaiku ning seda, mida peole saabunud üleloomulikud olendid inimestele kingiks kaasa toovad. Olulisel kohal on laulusau või -puu, millele peo peremees lõikab noaga märgi iga esitatud laulu kohta.

Need on vaid mõned näited eepika esitamise eripäradest laias maailmas.

Eesti regilaulud laulikust näitavad, et lauliku positsioon kogukonnas oli eriline, kuid lauluoskus pigem külge hakanud, mitte tahtlikult hangeitud (sarnane tiibeti laulikute teadmise või šamaaniandega, mis tuleb enamasti ise, inimese tahtest sõltumata). Laulude kohaselt õpiti laulma pulmas käies, tööd tehes või kokkupuutes loodusega. Mõnikord on lauluanne saadud maagiliselt, näiteks lauliku kapast juues või kure kurku süües. Pärimust kui fenomeni, mida pidi teadlikult omandama, alles hoidma ja edasi andma, ei olnud regilaulude üleskirjutamise ajal olemas. Inimesed lihtsalt elasid ja toimetasid nii, nagu ikka oli elatud ja toimetatud, ja laulud olid osaks sellest põlvest põlve jätkuvast elulaadist. Regilaulu ennastki polnud mõistena kasutusel enne uuema rahvalaulu levimist. Võib-olla oli lihtsalt laul, ka meie laul ja meie moodi laulmine *versus* võõras või teistsugune laul, teistmoodi (läti, vene jne moodi) laulmine. Ingrid Rüütel on selle kohta kirjutanud: “Vana läänemeresooe sõna *laulu*, *laulemahan* oli esialgu kasutusel eeskätt just runolaulu kohta, hiljem aga üle kantud ka muudele, uuematele nähtustele (uuem rahvalaul, kirikulaul, kooli- ja koorilaul jne). See sõna esineb kõigil läänemeresooe rahvastel, kel on olemas runolaul (*resp.* regilaul), samuti liivlastel. Spetsiaalsed vana rahvalaulu tähistused on eri rahvastel, aga ka sama maa eri piirkondades erinevad, sealjuures tavaliselt võõra algupäraga ning ilmselt tekkinud hiljem, et eristada vanu rahvalaule mistahes uuematest lauludest.” (Rüütel 1999: 91)

Pärimuse mõiste puudumine ei tähendanud seda, et esivanemate tarkusi ei hinnatud või ei antud põlvest põlve edasi. Ent need olidki just nimelt elutarkused, mis pidid aitama ühes või teises olukorras toime tulla. Ja folkloor ise sisaldas mitmeid kontrollimehhanisme, mis pidid kindlustama selle kestmise. Nii oli jutte, mille sisuks olid hoiatavad näited sellest, mis juhtub siis, kui vanu kombeid ei täideta, ja ehk räägiti ka loitsude, itkude ja laulude kohta, mida võib kaasa tuua nende vale kasutamine või kasutamata jätmine. Meieni on jõudnud vaid üksikuid sedalaadi näiteid, mis räägivad peamiselt nõidussõnade edasiandmisest, üleliigse itkemise kahjulikkusest ja keelatud ajal laulmisest-lõbutsemisest. Ent teiste rahvaste eeskujul võib oletada ka selliste tekstide olemasolu, mis pidid just rõhutama teatud hetkedel ja olukordades laulmise hädavajalikkust.

Tänapäevase säilinud pärimus näitab, et laul oli tihedalt seotud inimese igapäevase eluga (töö- ja tavandilaulude kihistus). Samas viitavad mõned pikemad jutustavad laulud ning karjala ja soome eepilise lauluga ühised elemendid ka sellele, et lauldi mitte ainult põllul, heinamaal, kodus käsitööd tehes, pulmas ja peietel, kõrtsis ja külapeol, vaid ka mõnel muul juhul. Võib oletada, et “Gesta Danorumis” kirjeldatud lahingu eel öö läbi kestnud laulmise ja tantsimise käigus 1170. aastal lauldi peamiselt sõjalaule (kangelaseepikat). Selliseid pole meieni üldse jõudnud (kuigi näiteks “Venna sõjalugu” võib sisaldada nende üksikuid elemente). Kangelaseepika, õigemini selle vähesus, on hea näide sellest, kuidas hääbuvad laulud, millel olude muutudes pole enam funktsiooni. Samas viitab tavandilaulu rohkus aga kombestiku olulisusele pärimuse säilitamisel.

Võib-olla esitati pikki eepilisi laule spetsiaalselt kuulamiseks näiteks pikkadel talveõhtutel? Selsamal ajal, mis hiljem seostus mõistatamise ja jutustamisega? Võib-olla seostus sellega ettekujutus, et laulmine lõbustab üleloomulikke olendeid? Nii, nagu on paljudes kultuurides olnud jutustamisega (vt Lintrop 2014: 22–32). Ehk isegi arvati, et laulmine mitte ainult ei lõbusta eri jumalusi ja vaime, vaid näitab neile, et inimesed tunnevad nende poolt kehtestatud korda ja reegleid? Nii, nagu seda väljendavad obiugrilaste karupeo laulud (vt Lintrop 2014: 147). On asju, mida me kunagi päris kindlalt teada ei saa, mis jäävadki sõltuma sellest, millise teooria valgel neid vaadatakse. Kuid usun, et üht võime ikkagi oletada – kunagi oli jutustavate laulude osakaal suurem kui regilaulu “raamatusse raiumise” hetkel. Kusjuures paralleelvärsid *kõik ma panin paberisse/raiusin ma raamatusse* ei märgi kindlasti esitaja või laululooja kirjaoskust, vaid näitavad pigem kirjaoskamatu lauliku suhtumist üleskirjutatud teksti kui maagilisse objekti.

Pikad (ja sageli mütoloogiat sisaldavad) laulud aga nõuavad laulikult head mälu ja teksti meeldetuletamise/loomise oskust, mis võib kõrvaltvaatajale tunduda nii eriline, et seda peetakse lausa üleloomulikuks. Sellist muljet võib süvendada veendumus, et lisaks inimestele kuulevad esitust ka jumalad või need tegelased, kellest parajasti lauldakse. Veel loomulikum on üleloomuliku abi eeldamine juhul, kui laulikut usutaksegi esitavat jumaluste või üleloomulike kangelaste sõnu. Me võime tänapäeval küll rääkida teadvuse muutunud seisundist (või transilaadsest seisundist), milleni laulik ennast viib silmade sulgemise, kontrollitud hingamise ja laulmise enda abil, kui seisundist, mis aitab ligi pääseda mällu talletatud informatsioonile. Ent vana tõlgendus selle jaoks oli arvatavasti üleloomulik. Lisaks võidi kasutada muidki võtteid – pilgu tulle või läikivate esemete peale fikseerimist või mõlemat kombineeritult – valgus peegeldumas

näiteks hõbedalt. Sellised võtted on mitmel pool olnud kasutusel transi-
laadse seisundi saavutamiseks. Toon taas mõned Tiibeti laulikute näited.
“Isegi paberilehest võib saada esitamise abivahend. Noor laulik Grags pa
seng ge ütleb, et kui ta hoiab paberilehte käes ja vaatab seda, siis hakkab
eepos ta peas kõlama ja parandab esitust. Kuna laulik Grags pa seng ge on
kirjaoskamatu, ei saa paber talle olla *aide memoire* ja tööpoolest kõlbab
talle sel eesmärgil nii tühi paber kui ajaleht.” (Yang 1998: 430) Sama lauli-
ku toob oma raamatus “How to Read an Oral Poem” ka John Miles Foley
näiteks (lauliku pilt ehib ka ta raamatu kaant), kes lisab: “Teisisõnu öeldes:
see, mis meie jaoks on tekst, on tema jaoks talisman, tema laulmisvarus-
tuse sümboolne osa” (Foley 2002: 3). Ent paberileht pole Tiibetis ainus
sümbolne abivahend. Paljud Gesari eepose esitajad kandsid spetsiaalset
peakatet, ilma milleta esitus polnud võimalik. Pronkspeegli kasutamist
kirjeldab järgmine lõik: “Teine tiibeti laulik Kha tsha pra pa nyag dbang
rgya mtsho kasutab enne laulu alustamist mitmeid asju. Kõigepealt peab
ta püstitama püha altari, panema odrateradega täidetud pronkstaldriku-
le seisma pronkspeegli, peegli ette kristalli, süütama selle kõrval viiruki,
asetama võilambi taldriku ette ja kaks kõrget pronkskarikat kahele poo-
le taldrikut [---].” (Yang 1998: 430) Ehk on meie regilaulude paralleelne
sõnapaar *laululeht* ja *sõnasõlg* millegi sarnase kauge peegeldus?

Siis ma vele Riiga virota
Tõsõ saada Saarõmaale
Säält lasõ tuvva laulu lehe
Laulu lehe sõna sõle [---]
EÜS IX 1501/2 (91) < Räpina

Lisaks kurdab laulik ka seda, et ei saa laulda, kuna tal pole suu sulge:

Mul jäi koju suuda sulge
Laua peale laulu lehte
Kirstu nurka keele kõlks
EÜS I 1047 (46) < Vändra

Turgatab pähe, et *suu sulg* näitab neis lauludes seda, kuidas suulist päri-
must püüti kujundi abil õilistada kirjatarkusega. Muide, vahelepeõikena
olgu öeldud, et mitmed tiibeti laulikud, kes väitsid, et olid õppinud oma
teksti leitud käsikirjast, talitasid tegelikult nii, et panid loo kõigepealt
kirja, siis peitsid ära ja kaevasid tunnistajate juuresolekul välja (Zham-
bei 2001: 285). Ehk on *sõna sõlg*, *suu sulg*, *laululeht* ja *keele kõlks* kauged
mälestused sellest, et laulik vajas reaalseid abivahendeid, millesse usku-
mine aitas teksti paremini taasluua?

Paraku pole regilaulu puhul miski üheselt seletatav. Vaatame laulu-variante tüüpidest “Ema haul”, “Tore neiu”, “Mehetapja”:

Ann oli Harju neitsikene,
Tantsis Tarvasti mäele;
Sulg oli suus, pärg oli pääs,
Hõbe õuna tal peosse.
Läks tema kurni kukutama [---]
EÜS IV 1652/3 (132) < Pilistvere

Mari oli muru madala
Angerpikk ja peenike,
Kõndis ta seal Tõnnismäel, –
Sulg oli suus ja pärg oli peas,
Amme rätik ammu ees.
EÜS V 1146 (194) < Risti

Mai oli maias neitsikene
Sulg oli suus ja pärg oli pääs
Haava leht oli hambaassa
Jürgi soiti tieda müöda
Hakas Maije kutsumaie [---]
H II 34, 215/7 (94) < Kuusalu

Kinnisvormeliks on kõigis värss *sulg oli suus ja pärg oli peas*, mis väljendaks nagu neiu uhkust või suursugusust. Pärg küll, tütarlapse ehe, aga sulg, milleks see? Mitmetelt rahvastelt leiame linnusulest (tavaliselt hanesulest) tehtud lihtsa puhkpilli. Võiks ju kahtlustada, kas eelnevad näited ei viita sellele. Uhke tütarlaps tantsib ja puhub saateks pilliga rütmi. Äkki on tagamaaks mingi vana transiseisundi tekitamise meetod? Mitmes lauluvariandis on ju tegemist surma ja teispoolseusega. Hanesulest tehtud pilli demonstreeris 1989. aastal Triinu Ojamaale ja mulle tuntud nganassaani šamaani Demnime poeg Dulsimjaku. Küsisin rahvamuusika uurija Igor Tõnuristi käest, kas Eestis on teateid linnusulest pillide kohta ja sain sellise vastuse: “Kõik kirjeldused viitavad sellele, et see oli kindlalt klarnetiline pill, s.t et hanesulest pikitoru ühte otsa oli lõigatud piklik keeleke, nagu tavalisel roopillil või rukkist kõrrepillil. Näib, et see oli lihtne heliseadeldis, mida kasutati ilmselt laste mänguasjana või pandi torupilli sõrmilise ülemisse otsa helitekitavaks piuguks, nagu ka tavaliselt pilliroolulist tehtud piuku.”

Veel tähelepanuväärsem, et mõnes tekstis on sule asemel ikkagi sõlg. Tõsi küll, neid variante on vähe:

Ann oli hakki neitsikene,
Tantsis Tarvastu mäella,
Minu valge venna kõrvas
Punapea poisi kõrvas,
Sõlg oli rinnas, pärg oli peas,
Korda põlle varviessa,
Kolm oli küinalta käessa.
Ühes oli tuli punane,
Teises oli tuli sinine,
Kolmandas tuli kollane.

E, A 175/8 (3) < Põltsamaa (“Tütarde tapja”)

Eeltoodud laulukatkend on üldse kummaline oma kolme värvilise küün-
laga, mõte liigub tahtmatult vikerkaares või pilves olevale punasele hanele,
kelle saba peal olevas süngis on kolm või neli inimeste saatust määravat
neitsit:

Vikerkaaris purjed suured,
Purjes on hani punane,
Hane saba on sinine.

H II 10, 34/6 (25) < Kadriina

Võiks arvata, et suu sulg on mingil kombel “algupärasem”, sõlg aga hili-
sem, alliteratsiooni tekitatud interpretatsioon, ent sõlg on laulmisega se-
ses ka muidu tähtis. Olen kirjutanud, et sõle sõudmapaneku motiiv võib
olla seotud ennustamisega, ent samamoodi võib see olla seotud ka mõnda
muud maagilist toimingut saatva lauluga.

Võtsin sõle rinnasta,
lehe laia kaelasta;
panin sõle sõudema,
lehe laia lendama:
“Sõua, sõlge, lenda, lehte!”

Haljala (ER I: 203)

Muidugi ei saa me kunagi kindla peale teada, kuidas sõlg sõudis. Kas
kasutati seda kui pendlit ja liigutati mingite asjade kohal? Võimalik. Või
vaadati hõbeda pealt peegelduvat valgust? Ka võimalik. Teame ainult, et

saamid on trummi arbuna kasutanud hoburaudsõlge¹⁷ (Zachrisson 1991: 89, 93) ning et udmurdi tark on ennustanud hõbedat vaadates (vt nt Bogajevski 1890: 124–125). Kindel on ainult see, et sõlg on maagilist tähendust kandev ese ja et seda tajutakse tänapäevalgi. Näiteks on Setomaal isegi hilisema loomingu puhul kasutatud sõnade sõle pealt (või alt) võtmise kujundit:

Sõlõ päält ma sõna võtti
tele päält ma laulu teie
Veera Pähnapuu. Laul läts läbi Setomaa.

Teine koht, kuhu sõnu pannakse ja kust neid saadakse, on sõel (samuti vana ennustamise abivahend). Näiteks seto meestelaulus:

Sõna-ks sõnaq miq küll võtti vaie sõgla-ks sõgla päältä
laulu-ks lauluq võtti viie vaie lavva-ks lavva päältä.

Arvatavasti pole sulg, sõlg, sõel, laululeht ega laululaud regilaulus kuigi uued lisandused, vaid seostuvad mingite kujutelmadega, mis on tänaseks unustatud. Kuigi tekib kiusatus oletada, millised nii-öelda laulusõnade meenutamise abivahendid on “algupärasemad”, jätan selle siiski tegemata. Teiste rahvaste näidetele tuginedes võib vaid nentida, et selliseid oma võimetesse usku andvaid abivahendeid vajati ja et mõnikord olid need vahendid ühtlasi kasutusel ka ennustamiseks.

Viimaks jõuan välja pealkirja juurde, küsides, kas meie regilaulude maod, kalad ja linnud, kellelt laulmist õpitakse, pole mitte jäänuk millestki sarnasest? *Loo mina võtsin lutsu suust... Madu laulas mätta'asta, sisalikku maa siesta, rotti rohupõõsa'asta...* jne. Ses suhtes pakuvad huvi just need olendid, kes tegelikult ei laula, sest ei üllata ju eriti, kui linnud kedagi laulma õpetavad. *Pardsil oli palju sõnu / Lõo linnul liiga laulu.* Aga madu, sisalik, rotti, luts või haug pole lauljad. Samas on esimesed neist väga populaarsed šamaani abivaimud, aga havi lõualuust tegi põhjanaabrite suur šamaan Väinämöinen esimese kandle.

Muidugi ei tohi regilaule tõlgendades unustada ka alliteratsiooni loovat osa. Ja variatsiooniderikast vastust küsimusele, kust laulud saadud, võib alati tõlgendada ka nii, et andekas inimene suudab laulu teha ükskõik millest.

Lu'ud ma võtsin lutsu suusta
Laulud lattika ninasta

¹⁷ Ilmselt käis asi nii: sõlg pandi trummile, seal hakkas ta trummilöökide tõttu liikuma ja sattus varem või hiljem mõne trumminahale joonistatud sümboli juurde.

Kõned kiissa keele pealta

Aru havi ammastesta.

H II 27, 532/4 (1) < Palamuse

Siiski arvan, et kunagi oli teatud aegadel laulmisel ja jutustamisel sarnaselt šamaanirituaaliga kogukonna head käekäiku kindlustav funktsioon, laulude ja lugudega mitte ainult ei loodud kogukondlikke gruppe (meie *versus* need, kes söövad, rõivastuvad, kõnelevad ja laulavad valesti ega ole seega üldse õiged inimesed), vaid hoiti neid ka toimivatena koos. Sellistel puhkudel aga võidi küll viidata sellele, et sõnad ja viisid tulevad laulikule või jutustajale üleloomulikul teel.

Väravamängust nii ja teisiti

Pikemat aega olen tahtnud mõtiskleda “Väravamängu” võimalike lätete üle. Just selle “Väravamängu” üle, mis koos “Viru värava”, “Taevamineku”, “Jumala ja Kuradi” mängu ja “Riia linna kantsliga” moodustab nagu omaette rühma meie laulumängude kogumis, rühma, mis minu arvates on omakorda seotud “Hanemänguga”. Võib-olla on põhjuseks lõik kolmekümne viie aasta eest loetud rootsi kirjaniku Eyvind Johnsoni äärmiselt mõjuvast raamatust “Oli aasta 1914”, mis mulle kuhugi mälusoppi jäi ja hiljem sobivate seoste puhul korduvalt meelde tuli. Olgu see siinkohal ära toodud. Jutt puudutab sündmust, millest sai alguse sõepõletaja Isaku pere häving – laste ja seejärel ka naise surm.

Ja siis kasutas tuulispask juhust, velbas nagu ta oli. Ühe ropsuga kalpsas ta trepist üles, pühkis naise seelikud tee pealt eest, nii et see valjusti kiljatas, ja kargas otse kaksikute kimpu. [---] Ta ei puudutanud ühtki teist last, ainult kaksikuid. Riivas neid korra, ja oli juba väljas õues ning vihises üle põldude ja raba rõõmsalt minema. [---] Siis said vanemad aru, mis oli juhtunud. Isak, kes oli alati kiire taibuga olnud, kahmas teise poisi teise kaenla alla, tõttas künkanõlvakul kasvava kaheharulise männi juurde ja tõmbas lapsed harude vahelt läbi. Pärast seda luges ta, nii hästi kui mäletas, issameiet, ehkki see käis võib-olla liiga aeglaselt, võidis põsktubakasülge laste laugudele, et nad, mis ka ei sünniks, pimedaks ei jääks, ja raputas neid kõvasti.

(Johnson 1979: 57–58)

Juba ammu tean, et kirjeldatud raviviis on tuntud laiemalt. Näiteks Eestis:

Soojast tõbest saab siis lahti: kui soe tõbi peale tuleb teised aava puu lõhki a(j)avad ja selle aige sealt läbi lasevad kolm korda käia.

H I 7, 83 (44) < Paide, Türi

Ühel naisel oli koeranael, tõmbas pihla lõhki, võttis alasti, läks kolm korda läbi, siis sai terveks.

ERA II 158, 394 (10) < Mustjala

Ja veel üks kaugem näide nganassaanidelt: “Tulevärav (*tui hutu*) oli üks ravimisviise, mille šamaan viis läbi haige kojas. Kaks juuresviibijat tõstsid üles raudplaadi, millel põleb lõke. Selle all hoidsid veel kaks inimest põhjapõdranahka, mis oli nülitud koos pea ja jalgade nahaga. Kui haige oli meessoost, siis oli nahk isapõdra, kui naissoost, siis emapõdra oma. Haige pidi šamaani järel lõkkeplaadi ja naha alt läbi minema suunas tagaseinast ukse poole (põhjast lõunasse).” (Dolgihh 1951: 13)

Ent sel on sageli tulevikku suunatud tõrjemaagiline eesmärk: “Pihlaka-ridvast, millel otsad kinni ja keskelt laiali, lasti loomad [kevadel esimest korda välja ajades] läbi.” RKM II 86, 197/8 (11) < Karja

Või: “Läks kana auduma ja tõi poeasid munast välja siis varsi pärast seda otsiti üks nisugune kasetohi kus puu oli seest ära mädanend ja tohi terve, siis tõmmati kana poead keik üks aavald sellest läbi, see pidi aitma et kull kanade kallale ei tule.” H I 1, 555 (11) < Märjamaa

Või nganassaanidel:

Kasest värav (*kue hutu*) korraldati puhta koja pidustuste ajal. Suurest kasest põhja poole püstitati puhas koda sel kombel, et selle uks jäi kase poole. Kase külge riputati metallkaunistused. Iga pere sidus kase otsa oma pere pühakuju. Kase juures ohverdati põhjapõder. Siis raiuti teine kask ja lõhestati see, kuid mitte päris ladvani. Lõhestatud puu painutati alt laiali ja püstitati väravana puhta koja ning püha kase vahele. Kui šamaan lõpetas puhtas kojas loitsimise, läks ta väravast läbi. Tema järel kõik teised. Värav läbiti suunaga põhjast lõunasse kolmel korral, seejärel tehti ümber püha kase kolm tiiru päripäeva. Pärast rituaali lõppu pandi kasest värav kokku ja seoti püha kase külge.

(Dolgihh 1951: 12)

Värava nagu ka läve puhul on tegemist suurt sümboolset tagamaad oma-va rajatisega. Värav ühendas reaalseid ruumiosi, kus kehtisid erinevad käitumisreeglid (õuevärav, külavärav, linnavärav). Värav ühendas ka kujutletavaid, kuid erinevalt väärtustatud ruume (püha ja argine ruum). Väravaid võidi kujutleda eri maailmaosade vahele (siit väljendid taevavärav, põrguvärav). Väravad olid kesksel kohal mitmesuguste maagiliste toimingute puhul seoses pulmade ja matustega. Külavärava taha aeti haigusi ja kurje vaime. Näiteks oli udmurtidel pärast võinädalat ja suurel

neljapäeval mõnel pool komme kurje vaime ja nõidu külavärava taha ajada. Selleks käidi käristite ja põlevate vihtade või puuokstega mööda küla, lärmati ja taoti kaigastega vastu majaseinu. Pärast põletati kõikad külavärava taga. (Pervuhhin 1888: 116–117; Vassiljev 1906: 330) Samalaadsetest maagilistest toimingutest on välja kasvanud tänapäeval miljoneid hultav jalgpallimäng. Kellegi või millegi väravast välja ajamine ning läbi värava minek olid põhilisemad maagilised toimingud, millele võis kaasneda värava sümboolne sulgemine enda ja ebasoovitava vahel. Esitan taas ühe näite nganassaanidelt:

Rituaali kivist värav (*hala hutu*) korraldasid nganassaanid mõnikord puhta koja pidustuste asemel. Jumalus ilmutas ennast šamaanile ja ütles: “Tehke kivist värav. Olen teie hingede tulevasi teid hakanud miskipärast halvasti nägema. Kui te kivist väravat ei tee, siis jääb rahvast alles vaid pool, teise poole võtan ära.” Kogu ehtis püüti teha suurtest kiviplaatidest, pealt kaeti see kahe või kolme põhjapõdranahaga, valmis värav määriti põhjapõdra verega. Värava lähedale püstitati koda, kus šamaan loitsis kolm päeva. Kolmandal päeval tuli seotud silmadega šamaan kojast välja ja läks läbi värava. Tema järel läksid kõik teised – algul taadid, siis mehed, siis naised ja lapsed. Läbi värava mindi kolm korda, iga kord suunaga põhja poolt lõuna poole. Pärast rituaali lõppu suleti värav põhja poolt põdranahaga, mille peale asetati kiviplaat.

(Dolgihh 1951: 9–11)

Nüüd aga väravamängu juurde. Nähtuste võrdlemise põhjuseks ei pea alati olema nende algse päritolu või algupära väljaselgitamine, nagu see oli ajaloolis-võrdleva ehk soome meetodi puhul. Võrrelda võib ka selleks, et veenduda mingite nähtuste laiemas levikus ilma sünnikoha peale näpuga näitamata. Nähtuste algupära otsimine viib minu arvates tähelepanu kõrvale palju olulisemalt – mis oli kohalikus kultuuris ees sellist, mis võimaldas kusagilt mujalt võetud eeskujul sellesse sulanduda. Millisele pinnale langes seeme? Teame, et meie väravamängu variandid pole väga vanad ega ainult Eestile omased. Pigem vastupidi: “Haned-luiged” oli tuntud Skandinaavias (juba 17. saj. Olof Rudbecki “Atlanticas” on lõik sellest mängust, mis oli lisaks tuntud ka Taanis (Enäjärvi-Haavio 1936: 123)). Saksamaal mängiti “Kuldset silda”, millest üle minna tahtjad pidid seda parandama *mit Stein, mit Wein, mit Löffelholz, mit Silber, Gold...* (Böhme 1897: 523). Lisaks tunti mängu “Kivisilla”, “Magdeburgi silla”, “Merseburgi silla”, “Meyeri silla”, “Jumala ja kuradi”, “Ingli ja kuradi”, “Keisri ja kuninga” mänguna. Vestfaalis on mängitud ka kuldse ukse avamise

mängu (samas: 522). Kõiki neid ühendab eesti mänguvariantidega üks printsiip – tahetakse minna kas läbi värava või üle silla, mis aga on katki ja vajab parandamist. Parandamist siidi, sameti, kulla jne väärt kraamiga võib vaadelda ohvritoomise võrdkujuna. Sild, värav või uks pole tavalised, nende erilisust rõhutatakse sageli epiteetidega (saksa variantide kuldne). Mõelgem ka selle peale, et meie vanem laulupärimus tunneb Soome silda, soome, ingeri ja põhjaranniku laulud aga Viru väravaid. Mikk Sarv on eesti rahvapärimust kasutades värava ühendanud Linnutee abil talvise ilma ennustamisega (Sarv 1988: 32). Igal juhul on väravamängu eri variante ühendanud kuskil nende taustal terendav inimsaatus, täpsemalt hea käekäigu või kui soovite, siis ka õnne motiiv. Ilma selleta poleks kujunenud “Jumala ja kuradi” ega “Riia linna kantsli” versioone. Just sellel mõttelisel pinnal ühenduvad mängud laialt levinud või universaalsete (tõrje)maagiliste rituaalidega, mille keskmes oli värav või mõni muu objekt, millest sai läbi minna või pugeda. Sellele viljakale pinnasele langesid võõrsilt laenatud mängude seemned ja andsid rikkalikku saaki. Värava sümboolne tähendusväli on nii tugev, et isegi tänapäeval võib väravamängu ette kõhklematult kuulutada: “Mida rohkem väravaid jõuad läbi käia, seda suurem õnn sind tulevikus ees ootab,” nagu teadustas Meelika Hainsoo 2010. aastal Vägilaste esinedes Viljandi pärimusmuusika festivalil. Eesti väravamängu eripära saksa omaga võrreldes on see, et rõhutatakse parandamiseks kasutatavate väärtuste kaugelt (nt Riia) toomist. Siit jätkates võiks teemat veel pikalt arendada, kuid tahaksin kõigepealt põgusalt kommenteerida ka “Hanemängu”, seejärel aga jõuda teise väravamänguni, selleni, mida mängiti Tallinnas mitmel aastal piki linnamüüri käies.

“Hanemäng”. Mäng erineb teistest väravamängudest ja tundub olevat vanem. Olof Rudbeck seostas mängu sümboolse võitlusega talve ja suve vahel (Enäjärvi-Haavio 1936: 123). Seda on edaspidi korranud enamik teemaga tegelenud uurijaid. Mulle aga tundub tähenduslikuna hoopis teine asi – hanede valge värvuse rõhutamine. Vastanduvad ülbed/uhked luiged ja valged haned. Aga valged on ju ainult koduhaned, ühtki metsikut hanelist ei saa kuidagi valgeks nimetada. Luiged on metslinnud, vabad tulema ja minema, aga mitte enne, kui nende tumedatena koorunud pojad on saanud lennuvõimelise valge sulestiku. Luiged ju heidavad hanedele ette, et nende pojad jäid puhtaks pesemata. Samas on haned kui kodulinud üsna piiratud vabadusega, paljud neist ei ela üle talve, vaid satuvad inimeste toidulauale. Ent haned on olnud ka ohvriks. Mängus saavadki mõned haned läbi luikede värava, teised jäävad kinni. Kui väita, et haned sümboliseerivad mängus kodust maailma (s.o inimesi), luiged aga loodusjõude või koguni jumalusi, siis on meil jälle tegemist inimsaatusi

kajastava mänguga. Samale tulemusele on jõudnud Mikk Sarv, kes saami pärimuse ja kaljujooniste abil näitas luikede seotust talveaja raskustega ning ütles karjala “Haneks olemise mängu” kohta: “Oluline on olla hane osas, kogeda kitsikust, külmast läbitungimist” (Sarv 1988: 28–29).

Ent nüüd Tallinna väravamängu juurde. Tsiteerin ühe algataja Mikk Sarve sõnu:

Väravamäng kuulus Tallinna Vanalinnapäevade juurde alates aastast 1987 üle kümne aasta. Mängu käigus käidi ööl vastu pühapäeva regilaule lauldes läbi kaheksa väravakohta Tallinna linnamüüris. Iga värava juures mängiti keskaja muusikat ja ajaloolane Ott Sandrak jutustas värava juures läbi aegade toimunud lugusid. Ringkäik piki väravaid algas Vanalinna Muusikamajast vastupäeva piki linnamüüri Väikese Rannavärava juurde kirdes [---] kõnniti lauldes, jutustades ja pilli mängides läbi kõik ilma-kaared. Regilaulud kandsid maarahva tarkust ja väge, pillimäng ja jutustused Euroopa areneva linnakultuuri väge. Mängu mõtteks oli ürgvana tava käia lauldes mööda maad jaanipäevaeelsel ajal. Taoline tava oli tuntud üle Eesti, samuti Soomes ja Karjalas. Eriti nädalavahetustel mindi naaberkülla, naabervalda, naaberkihelkonda või isegi naabermaakonda pidudele ja kiikuma. Tee lühendamiseks lauldi laule kõigest, mida nähti, kuid ka muistseid müüte ja lugusid. Selline käimine ja laulmine laadis inimesed täis head väge ja jaksamist. Head väge tõid meie riigile ja rahvale ka Tallinna vanalinnapäevade väravamängude öised kõndimised.

<http://alkeemia.ee/artiklid/Varavamang-2012/l-107/c-737/>

Uuris inimesi veidi asja ning selgus, et Tallinna väravamäng on väravamäng vaid selle poolest, et käidi linnaväravate või nende asukohtade juures. Seda teist “Väravamängu” ei mängitudki. Siiski on neis miskit ühist – uue aja väravamäng pidi andma inimestele ja riigile väge, järelikult ka kestmist. Seega on aluseks samuti inimsaatus mõjutav maagiline toiming. Tõepoolest, millegi piiramine on väga levinud kaitsemaagiline meetod. Õuede ja ehitiste piiramist terariista abil veetud joonega, tuhaga või muul kombel teatakse mitmel pool Udmurtias. Ka bessermanidelt leiame sarnaseid teateid: “Ennustamist väljaspool hoonet või küla piire peeti kõige ohtlikumaks. Püüdes ennast kaitsta müütiliste olendite *vožo*’de eest võeti endaga kaasa kukk või joonistati raudesemega (vikat, sirp) ring. Selles olles “kuulati” saatust ja püüti *vožo*’sid välja kutsuda (Gordino k). Tähtis oli ringi mitte avada või purustada, muidu ennustajad “võisid hukkuda

või raskesti haigestuda.” (Popova 2004: 176–177) Muidugi toimus sarnane ennustamine rahvakalendri kriitilisel perioodil. Karjalas loeti ennustajate rauaga piiramise juurde mõnikord sellist loitsu:

Rakennan rautaisen aijan
teräksistä seipähistä
muasta taivahen suahen,
taivahasta muahan suahen,
čičiliuskoilla sivoin,
kiärmehillä kiännetelehen,
panen hännät häilymään,
piät piällä kehajamaan.

(Lavonen 1977: 79 < A. Remšujeva, Voknavolok)

Mall Hiiemäe lisas sellele oma lapsepõlve “Hundi ja lamba mängu” sõnad:

Teen aeda, teritan teivast,
et hunt üle ei hüppa
ega karu üle ei karga.
Ise lähen koju sööma,
las lambad söövad siin.

Iisaku

Niina Lavoneni järgi toimis Karjalas samasuguse maagilise ringina jutustamine: “Selline oli see seadus, oli vaja jõuluajal muinasjutte rääkida, kasvõi kolm juttu õhtu jooksul. Kui muinasjutte räägiti, siis iga jutu eest moodustus ümber selle maja raudne võru, et paha vaim ei saaks majja tulla.” (Lavonen 1977: 75 < A. Remšujeva, Voknavolok) Vilho Jyrinoja Akonlahtist kinnitas: “Igas tares oli vaja jutustada kolm muinasjuttu igal õhtul. Sellest moodustus justkui kolm raudset võru ümber elamu, aga need kaitsevad taret kõige kurja vastu. Jutustad kasvõi kehavõitu muinasjuttu, see pole patt, jumal ju armastab nalja.” (Samas: 76)

Ent millisest üldlevinud jaanipäevaeelsest Eestis, Soomes ja Karjalas levinud kombest kõneleb Mikk Sarv? Ehk peab ta silmas Ritvala *helkajuhla* sarnaseid ettevõtmisi? Tsiteerin:

Helalaulud on põhjamaade ühine ja rahvusvaheline kultuuri-pärimus. Seni pakub huvi küsimus, miks see noorte tütarlaste teekäigulaulude pärimus on säilinud just Ritvalas. Mujal meie maal seda ei tunta. Taevaminemispühast peetripäevani, talvilja pea loomise ja suvivilja kõrsumise ajani jätkunud hela hüüdmine oli viljakuspidu põlluharimise ja karjakasvatuse edendamiseks.

See oli leeriealiste tütarlaste pidu. [---] Vaid lauljateväe täienduseks võeti hulka kuulu poolest kergemeelsemaid tüdrukuid, häda korral ka naisi.

(Eero Lemola. Rajakorven Henna. <http://www.tyrvanto.net/verkko/tyrvantoseura/joululehti/henna.htm>).

Ritvala helapidu kestis hoolimata vaimulike ja maaisandate vastuseisust. 1832. aastal öeldi Kaarle Aksel Gottlundile, kes püha esimesena pikemalt kirjeldas: “Ritvala nurmed ja põllud jätaksid kasvamise ja saagi andmise, kui inimesed tüdineksid ja jätaksid selle vana kombe maha.” (Enäjärvi-Haavio 1953: 15)

Lisame Mall Hiiemäe kommentaari Eesti rahvakalendri III osast: “Soomes ristipäevakombestik on olulisim nn. helatulede tegemine (vrd. sm. helatorstai – ristineljapäev), mille juurde kuulub Kesk- ja Edela-Euroopa katoliku kiriku rongkäikudest välja kasvanud komme koos jalutades nn. helalaule laulda. Meie traditsioonis on noorte meelelahutusliku iseloomuga kooskäimistest või pikematest rännakutest vaid üksikuid kirjeldusi.” (Hiiemäe 1984: 175) Ta toob vaid ühe teate selle kohta, et noored käisid ristipäeval koos Helme lossi varemetes (samas: 177).

Näeme, et Eestis plegi tegemist nii üldlevinud kombega. Lisaks eespool nimetatule mainitakse vaid üht sarnast kooskäimist Jõelähtmel Järgla joal (Moora 1956: 32). Muidugi käidi pidudel ja lauldi mõningal määral teed käies, kui ka tegemist polnud mingi institutsioonilist laadi ettevõtmisega. Huvitav on, et mitmed seto legendilaulud viitavad sellele, nagu oleks neid võidud laulda maagilistel eesmärkidel viljapõllu ääres (“Jeesuse surm”, “Ilma parandamine”). Eriti huvitav on kombinatsioon “Loomislaulust” ja “Ilma parandamisest”, mis lõpeb nii:

Jeesu iste ede pääle
Püha Maarja pera pääle
Tulli iks ilma kaema
Võtt iks pajust pardsi muna',
Pand kives kesa pääle,
Karja maale kannistus,
Sai iks vesi vila pääle,
Kaste' karja tee pääle.
Ilm sai nii kui enne olli,
Päiv jäi nii kui pääle olli.
H I 6, 318 (1) < Setu

Võrdluseks nii palju, et vene rahvakalendris on taevaminemispüha tihe-
dalt seotud viljakusmaagiaga – küpsetati väikesed redelikese moodi lei-
vakesed, mindi viljapõllu äärde ja loobiti neid üles. Ühelt poolt usuti, et
nii aidatakse Kristusel taevasse tõusta, teiselt aga, et soodustatakse vilja-
kasvu. Nii hüütigi leivakesi visates: “Христос, Христос! Потяни мою
рожку за ножку!” või “Христос, полетишь на небеси, потяни нашу
рожку за колоски!” (Nekrõlova 2007: 702–703). Jaroslavli kandi külade
noored püstitasid põldude vaheribadele ehitud kased, kus need seisid lõi-
kuse lõpuni (samas). Naiste kombeks oli “käo ristimise ja matuse” nime
kandva kombe läbiviimine, mis toimus samuti taevaminemispüha paiku.
Ka suvised on viljasaagi mõjutamisel olnud olulisel kohal. Pikemalt pea-
tumata vaid mõned näited. Venemaal – Uglitši piirkonnas oli kombeks
panna vilja sisse ehitud kask, põllule aga pilluti munaroa tükke või terveid
mune, et rukis parem tuleks (Nekrõlova 2007: 711). Udmurtias korral-
datakse tänapäevalgi just suviste paiku suurem palvus ja ohvritoomine,
palutakse head saaki ja soodsaid tingimusi vilja kasvamiseks, eriti vihma.
Muidugi on viljakasvu mõjutamisel väga oluline suvise pööripäeva lähe-
dane aeg, kuid selleni ma praegu arutelu ei laienda.

Aeg on otsad kokku tõmmata. Ükski nähtus kultuuris ei kasva välja
tühjast kohast, ükski kultuurilaen ei tule tühja koha peale. Alati on ole-
mas mingi taust, mingi eelnev kihistus, mis teeb võimalikuks millegi tek-
kimise või omaks võtmise. Paraku ei võimalda varasem arhiivi talletatud
materjal meil sageli sedalaadi tausta uurida. Euroopas tuntud “Värava-
mängu”, kandis ta siis millist nime tahes, ei laenatud lihtsalt niisama, vaid
see haakus vanade ettekujutuste ja uskumustega. Tallinna “Väravamän-
gu” ei kutsutud ellu lihtsalt niisama, sellegi seemned langesid viljakasse
pinnasesse. Rõhutan siinkohal *newage*’ilikult tõlgendatavat ja levitatavat
vää mõistet. Viljasaagi tagamise maagia pole praegusel ajal aktuaalne,
selle koha on täitnud iseendale, oma lähedastele ja kogu riigile müstilise
vää hankimine. Kusjuures vägi tähendas varasemalt siiski midagi palju
konkreetsemat, materiaalsemat, see oli inimeste või muude olendite hulk,
mitte abstraktne jõud või energia. Isegi nõia või šamaani vää all mõisteti
ta abiliste hulka.

Ja veel üks aspekt jääb enamasti vaatluse alt välja – konteksti loomi-
ne või kujundamine. Tänapäeva rahvaluuleteadus opereerib meelsasti
konteksti mõistega, püüab nähtusi vaadelda kontekstis, isegi näha kon-
tekstualiseerimist kui protsessi. Seda aga ühepoolset, sest vaadeldakse,
kuidas mingid nähtused konteksti sobivad, sellega kodunevad. Ununeb
asja teine külg – teadlik konteksti loomine. Konteksti loomist näeme üsna
hästi Tallinna väravamängu puhul, kus ärkamisaja otsinguis ja vabadus-

ihaluses seostatakse katoliiklik komme mõnede vanade rahvakalendri elementidega, millele lisatakse *newage*'i väemõiste ning väidetakse, et see on ürgvana tava. Huvitaval kombel üks "Väravamängu" algatajaid Jaak Johanson ütleb Ulrike Kochi filmis "Regilaul", et nende eesmärgiks polnud elustada mingit vana paganlikku tava. Järelikult on kombe ürgsuse rõhutamine hilisem kontekstiloome. Samas tahan rõhutada, et nii on tehtud kogu aeg. Kõik autoriteedid kogukondades on läbi aegade tegele-
nud ka teadliku kontekstiloomega, selle tunnistuseks võiksin tuua näiteid Udmurtiast, kus mul on olnud võimalus jälgida ühe külakogukonna pii-
res toimunud religioosse praktika muutusi, mille töö kaasa uute autoritee-
tide esilekerkimine.

Tee mul sarvesta hobune. Kitselaulu võimalikest tagamaadest

Järgnevalt analüüsin laulutekste, mis mõnikord on liigitatud tüüpi “Põdratapja”, ent kus selgesõnaliselt räägitakse kitsest või sokust, kes tuleb võõralt maalt viljapõlde rüüstama ning julge mehe käe läbi elu kaotab. Näiteks toon Lauri Õnapuult kuuldud laulu, mille päritolu on mulle teadmata:

Tulin mina üles ommigulla
vara enne valgetta
läksin välja vaatamaie
küla peale kõndimaie
käisin läbi kolmed külad
kolmed külad viied vallad
tegin sinna orgu ohrad haljad
mäe peale keerud kaerad
õue peale õlleojad
väravasse viinaojad
tuli siis pukki Pohlamaalta
sinisarve Saksamaalta
sõi minu orust ohrad haljad
mäe aga pealta keerud kaerad
õue pealt jõi õlleoja
väravasta viinaoja
mina aga kelmi poisikene
võtsin pukil sarvust kinni
lõin aga puki vastu maada
vastu maada vastu aeda
vastu tua teibaida
pukki maha prantsateles

puki perse praugateles
hakkasin nahka nülgimaie
puki nahka võttemaie
mis sest nahast saadaneakse
nahk sai Narva naistelegi
mis sest sõrast saadaneakse
sõrad said Saare naistelegi
mis sest sarvest saadaneakse
sarve otsast tehtaneakse
viisin Viru sepa kätte
Viru sepp mu vennikene
Harju sepp minu ainus venda
tee mulle sarvesta hobune
sarve otsasta sadula
ma lähen sõitma Soome teeda
Soome suurta silda mööda
maa aga mütsus minnessa
taevas kõikus käiessa
sain siis Hiie õue alla
Hiie neiu vaatas uksest
mees läeb läbi meie õue
hobu alla kui see osja
mees aga peal kui põrgu pulli
vöö kui vihma vikerkaari
kui see mees ei võta minda
saagu hobu hallitama
mees aga pealla päevitama
kübar peas tal kolletama

Kohe esimesel vaatlemisel on ilmne, et laul koosneb mitmest osast või plokist, mida olen tavatsenud motiivideks nimetada. Samas sobib hästi ka doktor Frogi poolt kasutatav termin multivorm. Mina nimetan neid siinkohal lihtsalt plokkideks. Iga sellist ehituskivi võib täiendada, lühendada või muul kombel teatud piires muuta. Selles laulutekstis oleksid need järgmised:

“Tulin üles hommikul” (sissejuhatav) + “Läksin kõndima” + “Odrad orgu” + “Kitsetapja” + “Sarvest sadul” + “Soome sild” (“Tore sõit”) + “Kui see mees ei võta mind” (“Saaks see mees mulle”).

Oluline on see, et kitse või soku sarved viiakse sepa kätte ning palutakse neist teha sadul, saan või hobune – seega sõiduvahend, samas kui meie regilaulude suure tamme tüvest tehakse ikka laudu, toole, sänge, kibusid-kappasid ja pille. Ja et mõnikord liitub laulule veel Soome silla ja hiie õue motiiv, tekkiski küsimus, kas pole võimalik, et see laul peegeldab mingeid kaugeid šamanistlikke kujutelmi. On ju teada, et paljud Põhja-Euraasia rahvad interpreteerivad šamaanitrummi kui šamaani sõiduvahendit, veo- või ratsalooma, vastavalt sellele, mis looma nahast trumm on tehtud. Ja et sageli see loom valiti välja ja tapeti kõigepealt vaimselt šamaanirituaali käigus, mille kujutletavaid sündmusi šamaan kirjeldas lauluga.

Nganassaani šamaan Djuhade Kosterkin rääkis oma esimese trummi saamisest nõnda:

“Kolmanda aasta talvel, pimedal ajal, nägin ma und: vaimud ütleksid, et on saabunud aeg trumm teha. Pärast seda valisin ma viiest kojast puutööd oskavaid mehi. Nad tulid järgmisel päeval minu juurde ja ma kirjeldasin loitsides seda puud, millest pidi mu trummile raam tehtama. Varahommikul, kui valgeks hakkas minema, läksime seitsmekesi, viis puutöömeest, isa (ka šamaan) ja mina, puud otsima. Peale minu sõitsid kõik pötradega. Mina läksin jalg-si ees, silmad kinni seotud ja kirves käes. Ütlesin teistele: “Ärge mind eriti usaldage, äkki ma eksin ja juhin teid kuivanud või kõdunenud puu juurde ning osutun petiseks. Ma ei hakka kirvega mitut tüve märkima, tähistan vaid mulle määratud puu.” Viisin kaaslased tõepoolest eksimatult oma puu juurde ja lõin seda kolm korda kirvega, mille siis maha viskasin. Pärast seda raiusid viis meest kordamööda puud ja langetasid selle päevatõusu suunas. Siis mõõdeti välja raami pikkus, võeti puu ladvaosa, lõhestati see kaheks ja tahuti üks pool kirvega siledaks. Kõik laastud koguti kokku, mähiti naha sisse ja riputati lähima puu otsa. Enne lahkumist käisime hanereas kolm korda päripäeva ümber selle puu, mille otsa laastud riputasime. Seda tehes me nagu piirasime sisse metsiku põhjapõdra, kelleks maharaiutud puu minu jaoks oli. Samal päeval painutati raam valmis, tehti ka trumminui ja kinnitati raami külge vana raudkäepide, mis oli kuulunud ammusurnud esivanemale-šamaanile. Kevadel tõmmati raamile metsiku põhjapõdra nahk ja ema kattis selle joonistustega. Kombekohaselt alustasin kolmandal päeval pärast trummi nahaga katmist kolm päeva kestnud loitsimist. Selle käigus tapsin ma selle metsiku

põhja-põdra hinge, kelle nahast tuli õmmelda šamaanirüü. Nende kolme päeva jooksul ajasin ma teda vaimust koera abil võrkudesse. Alles kolmandal päeval see õnnestus. Siis toodi üle lati riputatud metsiku põhja-põdra nahk, mida kaks meest hoidsid teine teisel pool kojaust seistes. Mul seoti silmad kinni. Siis lasksin noolega naha pihta. Selleks kasutatakse kindlasti luu- või puuotsaga noolt. Kui nool ei taba, pole šamaanil õnne. Nahast, mille ma noolega läbi lasksin, õmmeldi mulle šamaanirüü.”

(Popov 1936: 94–95)

Rõhutamist väärib asjaolu, et nii trummi kui šamaanirüü saamist kirjel-das Djuhade kui sümboolset jahti metsikutele põhja-põtradele, õigemini nende hingedele, mis olid vajalikud rüü ja trummi “elustamiseks” ehk neile väe hankimiseks.

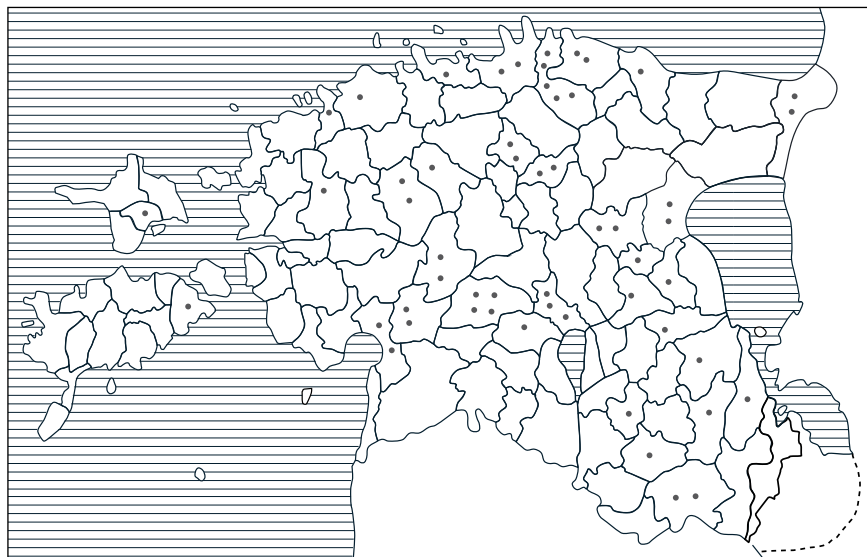
Laulutekste võrreldes püüan vaagida, kas meie “Kitselaul” võiks olla võrsunud sarnastest kujutelmadest või on pigem tegemist vaese noormehe unistusega sellest, kuidas ta imekombel hangitud uhke hobuse seljas kosja sõidab.

Laulu tuumiku näivad moodustavat kolm plokki – “Kitsetapja” + “Sarvest sadul” + “Tore sõit”. Esimene neist toob vägisi pähe paralleelid obiugrilaste karupeo lauludega. Paljudes karulauludes esineb karu taeva-jumala hellitatud ja sõnakuulmatu lapse rollis, kes saavutab oma tahtmise pääseda alla inimeste maale, kuid jääb ilma kõikvõimsa isa soosingust. Taevajumal ei hakka kehtivat maailmakorda ühe jonnaka lapse pärast muutma, sääsed ja parmud, külm talvine tuul ja läbipääsmatud tihnikud ning tümad sood viivad looma nii kaugele, et ta unustab kõik keelud. Ja kuna ta osutub väljaspool seadust olevaks, on inimesel õigus teda tappa. Samuti tuleb meie kits kusagilt kaugelt maalt, astub üle teatud piiri, rikub kehtestatud maailmakorda ja annab sellega laulu minategelasele õiguse ennast tappa.

Laulu võtmeks, vähemalt minu jaoks, on aga järgmine plokk – “Sarvest sadul”. Tavaliselt tehakse küll sarvest hobune ja sarve otsast sadul, üksikutel juhtudel lisandub või asendab üht komponenti piits, saan, pill või vehmer. Omaette laulu moodustajaks on minu jaoks plokk, kus sarvest ei saagi sadulat ja hobust, vaid sepp teeb sellest ainult tutu-lutu. Nagu juba mainisin, seostub kitsest sõiduvahendi tegemine mõtteliselt eelkõige šamaanitrummi valmistamisega. Nagu eespool mainitud, on üks levi-numaid trummiga seotud uskumusi selle pidamine šamaaniratsuks või veoloomaks. Sõlkupid ja ketid on pidanud seda põhja-põdraks (Prokofjeva 1981: 52; Aleksejenko 1981: 106), keti šamaanid korraldasid pärast trum-

mi valmimist isegi rituaali, mille nimetus võiks tõlkes olla *trummi põdraks muutmine* (Donner 1933: 78). Ka sõlkupi šamaan pidi uue trummi elustama. Vastava rituaali teisel päeval otsis ta üles koha, kus oli sündinud trummipõder, see tähendab loom, kelle nahaga trumm oli kaetud, ning jälitas teda seitsme noore hundi ja nende ema abil. (Prokofjev 1930: 365–373) Loomulikult toimus kõik see loitsides ja kojast väljumata ning huntideks olid šamaani abivaimud. Kõigi türgi-tatari rahvaste uskumustes kujutati trummi just selle loomana, kelle nahaga see kaetud oli (Potapov 1946: 43; Aleksejev 1984: 220). Trumminui oli siis nuut või piits, millega šamaan looma ergutas.

Tulles tagasi eesti regilaulude juurde, tuleb nüüd küsida, kas materjal annab meile mingitki alust seostada “Kitselaulu” šamanistlike kujuteldadega? Regilaulude andmebaasist leidsin otsinguga 32 teksti. Veel 23 teksti korjasin masinkirjakoopiaid lapates ja skaneeritud regilaulude seas otsinguid tehes. Koos Lauri Õunapuu lauluga oli mul seega kasutada 56 teksti (neist kahe päritolu teadmata). Kaardile sai seega kanda 54 teksti päritolu.



Laulutuumaks või moodustajaks on kaks plokki – “Kitsetapja” (seda esineb 45 korral) ja “Sarvest sadul” (55 korral). Ühes laulus tapetakse pull ja räägitakse sellest, mis pullist saab. On ka “Põdratapja” (1), “Härja tapmise” (1) ja “Härg vaole tapetud” (1) motiivid. “Kitsetapja”-plokki võib lisada detaile kitse tapmise kohta: mille vastu löödi, mis juhtus, mis kitsest välja

tuli, mis kitsest saadakse ja kellele midagi viiakse. “Sarvest sadul (hobune)” on suhteliselt lühike ja konkreetne plokk, sarvest tehtud hobusele ja sadulale võivad lisanduda või mõnda neist vahetada piip, saan, pill (lutu). Tuumale eelnevas sissejuhatavas osas on tavaliselt plokk “Odrad orgu” (32), mis võib olla pikenenud: lisanduvad õlleojad, viinaojad jne. Tuuma ette võib liita sissejuhatuseks ka mõne muu sobiva multivormi – “Suvel sõidan soku seljas” (2), “Miks sa mullu mulle ei tulnud” (2), “Vaene ori” (1), “Eite-taati kündmas” (1), “Kanged poisid” (1). Kuna viiekümne viiel korral saab tapetud looma sarvedest kas hobuse või sadula (või mõlemad), järgneb kesksele osale loogiliselt sõitmise motiiv, mis võib olla lihtsalt tore ja seotud Soome silla (ka Rõngu silla) mainimisega (kokku 14 korral) või olla kosjasõit (26). Ühel korral esineb laevasõidu ja ühel korral laadale mineku motiiv. Soome ja Rõngu silda asendab ühel juhul motiiv “Sillad soode peale”. Sõidule järgnevas laulu lõpuplokkis esineb kõige enam imetlevate neiude motiiv koos multivormiga “Saaks see mees mulle” (11), lisaks on laulikud osanud tekstile liita mitmesuguste imede nägemise (4), kirjelduse neist, kes vastu tulid (2), ühel korral ka “Kolme metsa”, “Imeliku maja” ja kosjadega sobivad “Kas tahad mulle tulla” või “Tule mulle” motiivid. Lisaks on kosjatee tinginud ka hoiatava sisuga motiivide “Must naine”, “Ära mine halvale” ja “Tütred merre” lisamise.

Šamanistliku maailmapildiga sobivaid hiie õuesid koos hiie neiudega või isegi Soome silda leiame üsna vähestes laulutekstides (vastavalt 2 ja 6 korral). Seega oleks asi nagu korras, võiks öelda, et vaatlusalune “Kitse-laul” sobitub paljude teiste kosjafantaasiate hulka, kusjuures seekord on fantaseerijaks noormees. Võiks, kui poleks soome runolaule.

Põgus otsing annab mitu päris mütoloogilist sarvest sadulat:

Vaka v[anha] Väinäm[öinen],
 Yöllä synty Väin[ämöinen],
 Päivällä on meni pajaah.
 Takuo taputteloopi,
 Lyöä on lynnähyttelööpi,
 Takoo raut[asen] orihin,
 Takoo sarvisen satulan.
 Löihen reisin ratsahille,
 Ajoa tomutteloo
 Ammon syöty[ä] ahoa,
 Ajo h[än] meren selällä,

Ei kastu oron kapiet,
Eikä vuohiset heposen.
Uhut (SKVR I₁ 107)

Yksis oli kirvinen hevonen,
sill' on sarvinen satula,
itsche seppä sillä selkäh,
ajoa Koskell on kosiksi,
Hiien ämmän tyttäreh.
Mennäh Koskelle kosiksi.
Kohisi emändy Kosken:
"Mene, piikanen, pihalle,
ei Valko valetta hauku,
luppakorva lullattele."
Tuli piikanen pihalle:
"Suuri on sulhosen väeksi,
pieni on soan väeksi."
Sanoi seppä Ilmarinen:
"Saisko tullani tupahe,
tähän suureh suojasehe?"
Suistamo (SKVR VII₁ 462 a)

Näeme, et sarvest sadulas istuvad kas Väinämöinen või Ilmarinen, viime-
ne söidab aga kosima "Hiiden hemmen tyttäriä". Loitsutekstides ratsutab
sellises sadulas Jeesus:

Jeesus kirkkoon mänöö,
Maarie messuun mataa
Hevosella hirvisellä,
Satulalla sarvisella,
Lohen purston muotosella.
Suistamo (SKVR VII₄ loitsut 2538)

Ja huvitaval kombel esineb runolaulus sarvest sadulaga seoses ka nn ilma-
lik motiiv. Ingerimaalt on pärit järgmine näide:

Ost' miun issoin orosen,
Hankki harmaan hevosen,
Tietti sarve[s]ta satulan.
Vast on kerran kengitetty,
Hopiaist hokat valettu,
Mill miun narrin naijaksein,

Kopjan kosissa käyvä.
 Käin mie kolmella kokolla,
 Yheksän yötulilla,
 Vallan viijen valkiolla.
 Ei ollut kolmella kokolla,
 Yheksän yötulilla,
 Vallan viijen valkiolla
 Siivo neittä naitavaista,
 Siivo viemistä vihille.
 Kyllä molotsa moiijan saa,
 Virka viitan viettelöö,
 Naukki tankin nappajaa.
 Kubanitsa (SKVR IV₃ 2994)

Nüüd tahaks juba küsida, kas võiks meie regilaulude Koigi kubjas ehk olla seotud selles tekstis esineva Kopjaga.

Ent tuleme tagasi eesti laulude juurde. Kuigi mõni kitselaulu tekstidest on tervikuna selline, et lausa kutsub otsima šamanistlikke paralleele, on sellega seotud üks suur küsimus. Teame, et Põhja-Euraasia šamanismis tehakse trumm nii reaalselt kui vaimusilmas metslooma nahast. Kuidas sobib sellesse pilti meie laulude võõralt maalt tulnud kits? Esiteks, kas mõeldakse mets- või kodukitse? Väidetavalt on metskits elanud Eesti aladel juba 10 000 aastat, kuid liigi arvukus on suuresti kõikunud. Näiteks arvatakse 20. sajandi alguses Eestis elanud 15 000–25 000 isendit, kuid 1924. aastal riigimetsades toimunud loendus andis nende arvuks vaid 3800 (Mumm 2015: 6). On kindel, et külmad lumerohked talved ja hunte-ilveste rohkus võivad metskitsede populatsiooni kiiresti vähendada. Lisaks looduslikele teguritele mõjutab nende arvukust ka kütmine, mis rasketel ja segastel aegadel võib massilise salaküttimise näol loomade hulga väga väikeseks muuta. Seega on metskitsedele ohuks ka laastavate sõdade ja näljahädade perioodid. Ilmselt on olnud aegu, kus metskits on meie metsadest täiesti kadunud või üliharuldane olnud. Nii võib teosest “Eesti NSV imetajad” leida arutluse, mille kohaselt metskits kadus Eesti aladelt umbes kaks tuhat aastat tagasi, kui soe atlantiline kliima jahe-nes subatlantiliseks (Aul jt 1957: 92–93). Väidetavasti leidis metskitse 18. sajandi lõpul Liivimaa kubermangus väga vähe, Eestimaa kubermangus aga polnud üldse ning alles 19. sajandi teisel poolel hakkas nende arvukus suurenema ja metskits levis ka põhja poole (samas: 296). Veel tuleb arves-

se võtta seda, et metskits on eesti rahvaluuleski üsna harva esinev tegelane ja et Lõuna-Eestis tähendab pukk sageli jäära. Mall Hiiemäe arvab, et pukk võis üldse olla sarvilise looma eufemism.

Kokkuvõtteks võib nentida, et kuigi “Kitselaul” tervikuna – see tähendab vaadeldud 56 variandis – ei oma mingeid otseseid tuvastatavaid seoseid šamanismiga, võivad mõned selle osad (“Sarvest sadul”) pärineda sügavalt aegade hämarusest, mil šamanism oli läänemeresoome aladel ainuvalitsev maailmavaade. Samas saab laulus esineva kitse, põdra ja puki kohta väita, et silmas peeti lihtsalt sarvilist ja sageli ka võõralt maalt tulnud looma.

Uhkest laevast Petropavlovskist, revolutsiooni kuulutajast

Ajendi Jaapani sõja lauluga tegelemiseks andis mulle Lauri Vahtre artikkel “Kauge lähedane Jaapani sõda” 2005. aasta 27. mai Postimehes. Artiklis väideti muuhulgas ka seda, et tuntud Jaapani sõja teemaline laul, mis algab sõnadega “See Vene riigi seadus on ropp ja roojane”, pole võib-olla pärit 20. sajandi algusest, vaid on loodud alles 1980. aastate lõpul, kuna laulus leidub salapärase salm Petropavlovski-nimelisest laevast, mida 1904. aastal olemaski polnud. Kuna olin digiteeritud vanu ajalehti sirvides varem sattunud lugema teateid nimetatud laeva hukkumisest Port-Arturi lähedal, otsisin need uuesti üles ja kirjutasin Vahtre artiklile kommentaari (ilmus 30.05.2005), kus näitasin, et tegelikult kirjeldab laul laeva põhjaminemist hämmastavalt täpselt. Samas tekitas kõrvalehüpe uuema rahvalaulu valda hulga mõtteid ja küsimusi, mis tookord vastamata jäid. Need puudutasid sõjasündmuste peegeldamist, laulu võimalikku päritolu ning oletatavat revolutsioonilauluks kujunemist.

Nagu ikka juhtub, avastasin asja lähemalt uurima hakates, et ettekujutused ei vasta tegelikkusele. Olin nimelt arvanud, et laul, mis algab Vene riigi seaduse roppuse rõhutamisega, on sõjaul, millele ehk revolutsioonituhinas mõned salmid juurde treiti, ent millest leiame valdavalt ikka samade sõjasündmuste äramainimist. Tegelikult leidsin arhiivist kaks eri laulu, mis kattuvad vaid osaliselt, kusjuures valdav osa tekste näis tegelevat peamiselt revolutsionisündmustega, sõda mainitakse neis ainult kindlas kontekstis pärast ridu: *Mandžuurias ei olnud / meil vapraid ülemaid. / Kust on need vaprad tulnud, / kes tapsid kerjajaid?*

Kuna mõlema laulu ühisosa puhul on taustaks Jaapani sõja kronoloogia, vaatlen kõigepealt seda laulu, mille võib tinglikult nimetada Jaapani sõja lauluks. Käsikirjalistest kogudest leidsin variandi, mille on kirja pannud

ja arhiivile saatnud Iisaku kihelkonna mees Oskar Surva¹⁸ 1971. aastal. Seegi tekst sisaldab lõpuosas revolutsioonilaulule omaseid vürtsse. Kirjapanija annab teada ka laulu päritolu: “Mõnda 1904/05 a. Vene-Jaapani sõjast, mida mulle 1920. aastal jutustas lell Hans Jaani p. Surva, kes oli selles sõjas. Sündinud 1868., surnud 1925. a. Pedjas, Laiuse kihelkonnas, kust ta oli Liivaku talupidaja. Laulu panin siis kirja, kui olin suil säääl. Laulis seda päälle sõnniku (talguga) vedamise lõppu, õhtul.” (RKM II 280, 502) Ka heliarhiivist leidsin laulu ühe variandi, mille oli samalt Oskar Survalt lindistanud Mall Hiimäe 1970. aastal. Helilindil käib laulu ette sissejuhatust: “See oli aastal 1920, kui olin Pedjas lelle pool, isa noorema venna pool, ja siis tema õpetas mulle seda laulu, tema oli Jaapani sõjas, siis tuli sealt, ja see muidugi oli keisrivastane. Ütles mulle: “Poiss, see laul õpi ära!” Ja siis ma kirjutasin ta üles ja nüüd siis on tema mul sedamoodi meelde jäänud.” (RKM, Mgn II 1841 a) Lauldud on 12, kirja pandud aga 20 neljarealist stroofi, millest võib järeldada, et kirjaneku eel on mälu värskendatud või on tekst otse laulukladest ümber kirjutatud. Sõjasündmuste osas langevad mõlemad variandid enam-vähem kokku, vaid Port-Arturi langemine ja Nebogatovi lüüasaamine on kirjalikus versioonis laiendatud kaheks salmiks, näiteks:

a) kirjalik

Port-Artur – vägev kindlus,
ta ära võitmata,
japs selle sisse piiras,
et võtta näljaga.

Kindral Stössel raha vajas,
et hästi elada.

Ta kindluse müüs maha
siis kõige täiega.

RKM II 280, 504

< Oskar Surva (1971)

b) suuline

Port Artur vägev kindlus,
ta äravõitmata,
Stösselil oli raha vaja,
müüs maha kõigea.

RKM, Mgn II 1841 a

< Oskar Surva (1970)

Võrdluseks saan kasutada kahte internetist pärinevat versiooni ning ühte ansambli “Untsakad” poolt esitatud laulu. Mõlemad internetitekstid on võetud elektroonilistest laulikutest, millest ühe nimeks on “Üliõpilaslaulik” (sisaldab 317 laulu), teine aga kannab pealkirja “Laululeht” (üle

¹⁸ Mall Hiimäe ütles, et O. Surva oli pärit Väike-Pungerjalt, käis Iisakus koolis ja leiris ning on Iisakusse maetud. Teda iseloomustab hea mälu, suurepärase laulu- ja varieerimisoskus. Ka oli ta ärgas perioodika lugeja.

250 laulu). Mõlemad tekstid, mille algupära on teadmata, sarnanevad ansambli “Untsakad” esitatud versiooniga, kuid erinevad mõnes olulises punktis: “Untsakate” laulus on olemas Nebogatovi kohta käiv salm, mõlemas internetitekstis see puudub. Samas sisaldab “Laululehe” tekst mõned revolutsioonilaulule tüüpilised salmid.

Meil aastasajad mööda on läinud nutuga,
mis meie silmad näinud üht tantsu verega.
Siin rahvast rongil veeti see tapapingile
ja ridamisi säeti seal ohvriks kuulile.

Ja lõpuosas:

Neil rindas vene ristid ja mõegad puusa peal,
neil kulda täis on taskud – kõik meie vaev on see.

Lisaks esineb veel väiksemaid lahkuminekuid, nagu *vägev ~ võimas, näljaga ~ külmaga* jne, mis on suulisele traditsioonile iseloomulikud.

Oskar Surva versioonid sisaldavad aga salmi, mida ma pole leidnud ühestki teisest tekstist.

Liaojan ja Mukden kõik
ära anti japsile,
kus meie vendi soldateid
löödi maha hirmsaste.

RKM II 280, 505 < Oskar Surva (1971)

Tema tekstides on ka salm kellestki tainapeast, mille leiame peaaegu kõigist revolutsioonilaulu variantidest, kus nimetatakse üksiti tegelase nime. Ent sellest edaspidi.

Praegu olekski paslik vaadata, milliseid konkreetseid sõjasündmusi ja inimesi tundmatud autorid laulu sisse on pannud. Kõigepealt lühike sõja olulisemate sündmuste kronoloogia (siin ja edasi on kõik kuupäevad antud uue kalendri järgi): 8. veebruar – jaapanlased ründavad päeval Tšemulpo (Korea) sadamast diplomaatilise postiga lahkunud kahuripaati Korejets, see pääseb tagasi sadamasse. Samal hilisõhtul ründab Jaapani eskaader Port-Arturi reidil Vene laevu – sõja algus; 9. veebruar – Varjaagi ja Korejetsi põhjalaskmine Tšemulpo sadama reidil; 14. aprill – Petro-pavlovski hukkimine; 1. mai – Jalu lahing; maist detsembrini 2004 – Port-Arturi blokaad; 24. augustist 3. septembrini – Liaojangi lahingud; 10.–17. oktoober 1904 – jaapanlaste pealetung Šahe ääres; 2. jaanuar 1905 – kindral Stössel loovutab Port-Arturi jaapanlastele; 19. veebruarist 10. märtsini 1905 – Mukdeni lahingud; 27.–28. mai 1905 – Tsushima mere-lahing, 2. Vaikse ookeani (Balti mere) laevastiku hukk.

Sõja põhjuseid ning vene diplomaatia lüüasaamist kirjeldab laul üsna tabavalt.

Vene keisril maad oli vähe,
ta sõda alustas,
sest Hiina riigi maid
ta väga ihaldas.
Japs ütles: "Ära topi!
Kao siit sa minema.
Kui heaga ei lähe,
siis peksan malgaga."
Oh japsid, kurat võtaks!
No teid me nuhtleme.
Teid karvamütsidega
me merde peksame.

RKM II 280, 503 < Oskar Surva (1971)

Selline "poliitiline analüüs" sai võimalikuks tänu sellele, et ajalehed kajastasid Vene-Jaapani läbirääkimiste kontekstis ka neile eelnenud sündmusi – Jaapani-Hiina 1895. aasta rahulepingut, millega Jaapan sai õiguse Liaodongi poolsaarele, sama poolsaare ja Port-Arturi rentimist venelastele 1898. aastal otsekui Jaapani kiusamiseks, Mandžuuria okupeerimist venelaste poolt aastal 1900 jne, samuti aga Jaapani soovi suurendada mõjuvõimu Koreas ning sellega piirnevail aladel. Kaudselt leiavad siin kajastamist ka aastatel 1898–1904 sõjaministriks olnud Aleksei Kuropatkini ning Vene väejuhtide seisukohad, kes pidasid sõda Jaapaniga väheoluliseks ning kergesti võidetavaks ega pööranud seetõttu piisavalt tähelepanu piirkonna kaitsevõime tugevdamisele.¹⁹ Levitati arvamusi, et Jaapani armee on muutunud alaealiste sõjaväeks, mille purustamisega saab hakkama iga korralik ratsasalk, et jaapanlased pole piisavalt religioossed hea armee loomiseks, et kulub sajandeid, enne kui jaapanlased suudavad tõeliselt omandada väliselt kiiresti üle võetud euroopalikud sõjapidamise põhimõtted jne (Svetšin 1928: 466, 467).

Laulus järjestuvad sõjasündmused omamoodi. Avalöögiks on tavaliselt Petropavlovski hukkimine.

¹⁹ Venelaste sõjaplaan nägi maismaal ette kaitse- ja taandumislahinguid kuni ajani, mil raudtee abil on juurde veetud piisavalt vägesid märkimisväärse ülekaalu saavutamiseks elavjõus, loodeti Port-Arturi kindluse püsimisele ning Vaikse ookeani laevastikule, mida hakati eelisjärjekorras arendama XIX sajandi lõpuaastatel ja mis pidi olema täies löögijõus 1905. aastaks (Svetšin 1928: 462–471).

Petropavlovsk, uhke laev,
Nii vägev oli ta:
Käis pauk ja mere põhjas
Nüüd lebab korraga.
RKM, Mgn II 1841 a
< Oskar Surva (1970)

Petropavlovsk, uhke soomuslaev,
nii vägev oli ta –
pauk käis ja mere põhjas
ta lebab kõigega.
RKM II 280, 504
< Oskar Surva (1971)

Asjaolu, et sõja alguse sündmustele laulus tähelepanu ei pöörata, võib seletada kolme tõigaga: esiteks leidsid need ajakirjanduses ebaoperatiivset kajastamist, teiseks ei olnud esimesed merelahingud teadete põhjal üheselt tõlgendatavad venelaste suurte lüüasaamistena ning kolmandaks polnud valitsusevastased meeleolud rahva seas sõja esimestel kuudel veel valdavad. Postimehe lugeja sai 8. veebruari kallaletungist ning paremate Vene sõjalaevade rivist väljalöömisest üksikasjalikumalt teavet alles 3. märtsil. Ning ka siis ei räägita veel tegelikust olukorrast – sellest, et soomuslaevad Retvizan (ehitatud 1900) ja Tsesarevitš (1901) ning ristleja Pallada (1899) said nii raskesti viga, et olid sunnitud uppumise vältimiseks madalikule sõitma, kusjuures Retvizan veel nii õnnetult, et sulges osaliselt faarvaatri.²⁰ Tšemulpo sadamas seisnud ristleja Varjaagi (ehitatud 1901) viimane ja üsna mõttetu võitlus 9. veebruaril aga haibiti võimude poolt kangelaesteoks, kusjuures sellegi detailid jõudsid Eesti lehtedesse alles kuu lõpus.²¹ Ent Petropavlovski (ehitatud 1894) hukkumisest kirjutas Postimees juba järgmisel päeval (14.04.1904), märkides ära ka selle, et koos laevaga läks põhja laevastiku komandör viitseadmiral Stepan Makarov. Selleks ajaks oli sõjapiirkonda jõudnud juba suur hulk Venemaa ning teiste riikide telegraafiagentuuride esindajaid ning ajalehtede kirjasaatjaid, kes pakku- sid kiiremat ja mitmekülgsemat informatsiooni. Nii andis Petropavlovski salapäraselt kiire põhjaminek kõneainet mitmeks nädalaks, sest meie lehed avaldasid ametliku selgituse alles 2. mail. Muuhulgas kahtlustati, et laeva viis põhja tehniline viga: “Vene laevastik ligines Jaapani laevasti-

²⁰ Laevad saadi siiski mõne aja pärast jälle lahingukorda. Tsesarevitš osales 1904. aasta suvel lahingus Kollasel merel, pääses neutraalsesse sadamasse ja interneeriti. Retvizani ja Pallada uputasid detsembri algul Port-Arturi sise-sadamas Jaapani maasuurtükkide mürsud. Mõlemad tõsteti jaapanlaste poolt üles ning võeti kasutusele nimele all Hidzen ja Tsugaru.

²¹ Ka Varjaagi tõstsid jaapanlased üles ning see kandis nende laevastikus nime Soia. Vene valitsus ostis ristleja 1916. aastal tagasi ning saatis Inglismaale remonti. Pärast bolševike võimuletulekut rekvireeris Inglismaa laeva ning müüs selle 1919. aastal vanarauaks. Transportimise käigus jooksis Varjaag Šotimaa ranniku lähedal kividele ja hävis.

ku eest taganedes sadamasuule. Oli hommiku pääle kella 8. Suurem jagu ohvitserisid ja muid laevamehi sõivad hommikupala. Admiral Makarov sõi omas kabinetis. Silla pääl olivad Suurvürst Kirill Vladimirovitš, tema adjutant Cube ja laeva komendant, kapten Jakovlev. Kaks ohvitseri seisivad vahi pääl ja vaatlesivad kitsast sadamasuud. Kell oli pool üheksa ja laev pidi just sisse sõitma, kui äkitselt üks katel lõhkes, millele mõne minuti pärast püssirohu-magasinist plahvatus järgnes. Tugevad luugid laevakeres olivad lahti kistud ja vesi voolas sisse, mille läbi tasakaal kadus ning laev vajus alla. Kõik sõnumid tahavad tõendada, et laev mitte miini läbi hukka ei läinud.” (Postimees 21.04.1904) Selline kirjeldus vastab tsiteeritud laulusalmile.

Tavaliselt järgneb sellele salm Port-Arturi mahamüümisest. Siin tuleb mängu järgmine ajalooline isik – kindral Anatoli Stössel. Tegelikult oli Stössel Kvantungi piirkonna relvajõudude juhataja, Port-Arturi komandant aga oli kindral K. Smirnov. Kuigi Port-Arturi blokaad kestis kaheksa kuud ning linna garnison oli kahtlemata pikast piiramisest kurnatud, tuli alistumine isegi vastasele ootamatult. Nii kirjutab Postimees: “Daily Maili” sõnumisaatja teatab: Jaapani piiraja vägi sai allaandmise ettepaneku päris ootamatult. Kindral Nogi nõudis esialgu, et ilma mingi tingimiseta alla antaks, kuid Stössel lükkas selle tagasi. Läbirääkimine kestis mitu tundi, enne kui kokku lepidi. Jaapani ohvitserid soovisivad venelastele kindluseväe vägilase-tegudeks õnne. Läbirääkimine oli pea-aegu sõbralikku laadi ja peeti lõunalauas, kusjuures venelased ja jaapanlased üksteise kõrval istusivad.” (06.01.1905) Samas teates märgitakse, et ka Smirnov olnud allaandmise poolt ning kogu kindlusevägi omakorda Smirnovi poolt. Viimane informatsioon osutus hiljem valeks esimeses punktis – Smirnov ei pooldanud alistumist. Ja kuigi korduvalt rõhutatakse Stösseli sõnu vaid 8000 võitlusvõimelisest mehest, selgub siiski, et Jaapanisse sõjavangi peab minema üle 20 000 alamväelase. Ehk aitas Stösseli tuntusele kaasa ka tema errusaatmine ja kohtu alla andmine (protsess toimus 1907. aastal, Stössel mõisteti surma, kuid tsaar asendas surmanuhtluse sunnitööga).

Oskar Surva variantides järgneb salm Jalu jõest.

Kus jookseb Jalu jõgi,
sääl häda nägime.
Säält nälgas, paljajalu
me jalga lasksime.

RKM II 280, 505 < Oskar Surva (1971)

Nagu juba mainitud, toimus otsustav lahing Jalu ääres 1. mail, kujunedes esimeseks Vene maavägede taganemiseks taandumiste pikas reas ning avades Jaapani vägedele tee Liaodongi poolsaarele. Seega oli Jalu lahing otseseks eelduseks Port-Arturi blokaadile. Samas Postimehes (02.05.1904), kus ilmus ametlik selgitus Petropavlovski hukkumise kohta, teatatakse lühidalt ka Vene maavägede taandumisest ning Jalu-äärsete positsioonide mahajätmisest. Järgmise päeva leht mainib, et Jalu võitlused kummalegi poolele erilist kahju ei teinud ning tõenäoliselt polevat Vene vägi Jalu kallast tõsiselt kaitsta tahtnudki. Ent juba järgmisest Postimehest (04.05.1904) võib lugeda, et lahing oli väga tõsine, ühel pool 25 000 vene last, teisel pool 80 000–100 000 jaapanlast, ning et jaapanlased oma ülekaalu Vene vägede tagaajamiseks on kasutanud. Veel päev edasi kannavad lahingu kirjeldused juba pealkirja “Verine Jalu lahing”. Muuhulgas seisab kirjas: “Suurt vahvust on ka meie haavatud näidanud. Haavatute lahinguväljalt äraviimine oli vaevaline. Nagu kõik Mandžuuria teed, nii on ka see tee, mis Jalu äärest sisemaale läheb, vilets väljatee, kus vankritega sõita nii hästi kui võimalik ei ole. Kel haavad rasked olivad, need kanti palgatud hiinlaste poolt edasi, mõned teised püüdsivad kaheratta-kaarikutega edasi pääseda, suurem jagu, kelle haavad kergemad, pidivad aga jala minema. Jalu äärest Föngvangtšöngi on 65 versta ja selle maa on meie haavatud öö-päevaga ära käinud.” (Postimees, 05.05.1904)

Tavaliselt järgnevad salmid veinivannis nalja tegevast Kuropatkiniist, nälgivast sõjaväest, koeraliha hinnast ja võidu ootel vene tantsu löömisest. Aleksei Kuropatkiniist kui Venemaa sõjaministriist oli eespool juba juttu. Siinkohal tuleb lisada, et üsna sõja alguses määras keiser ta Vene vägede ülemjuhatajaks Kaug-Idas, ilmselt põhimõttel, et söögu ise enda keedetud suppi. Lisaks kommenteeritud rindeuudistele avaldasid lehed iga päev telegrammide rubriigis Kuropatkini “kõigekõrgemale” adresseeritud läkitusi. Sellega oli ta kahtlemata tuntuim Jaapani sõja tegelane. Loomulikult ei leia me ühestki lehest teadet veinivannis hullavast väejuhist, kuid alates Jalu lahingust seostus Kuropatkini nimi kõigi Vene maavägede lüüasaamistega.

Ka koeraliha söömise kohta ei õnnestunud mul ajalehest teateid leida, pealegi söödi koeri nii Koreas kui Hiinas normaalseski oludes, mitte ainult näljaga. 7. novembri Postimees avaldab kellegi J. Vau kirja teelt sõjaväljale, arvatavasti juba Kaug-Idast. Sealt saame muuhulgas teada: “Elutarvitused on siin kallid: nii maksab näit. suhkur 70–80 kop. nael, hii-na suhkur 80 kop., must leib 6–8 kop., sai (umbes 2 naela) kuni 50 kop., lihanael 25–85 kop., puusüld 60–72 rubla.” Tuleb märkida, et revolutsioonilauludes maksabki koeraliha nael sageli pool rubla. Leedu Kirjanduse

ja Folkloori Instituudi rahvalaulude osakonna teadur Vita Ivanauskaitė juhatas mulle kätte leedu laulu, mis sisaldab ridu loomade söömisest ümberpiiratud Port-Arturis.

Patartūri didi badaï
Reikia nukentėti,
Arkliai, šunys, katės pjauti,
Valgyti pradėti.
LTR 407 (522)

*Port-Arturis kannatasime suurt nälga,
tapsime hobuseid,
koeri ja kasse,
sõime neid õhtuks.*

O. Surva lauluvariandid sisaldavad kohanimesid Liaojang (kujul Ljaojan) ja Mukden esitava salmi. Mõlemad olid suuremad asustatud punktid ning strateegilise tähtsusega jaamad Port-Arturisse viiva raudtee ääres. Liaojangi lahing toimus 24. augustist 3. septembrini 1904, venelased kaotasid 19 000 ning jaapanlased 23 000 meest. Mukdeni lahingud aga algasid kohe pärast suuremate külmade lõppu 19. veebruaril ning kestsid 10. märtsini 1905. Väidetavasti kaotasid Vene väed surnute ja haavatutena 89 000, jaapanlased aga 70 000 meest. Pole siis ime, et laulusalm ütleb: *meie vendi soldateid / löödi maha hirmsaste*. Võrdluseks tuleb märkida, et vahetult enne sõda oli Venemaal Kaug-Idas ja Mandžuurias üldse 97 000 regulaarväelast ning 24 000 piirivalvurit (Svetšin 1928: 459). Tegelikult toimus ka sügisene jaapanlaste Šahe-äärne pealetung (10.–17. oktoober) üsna Mukdeni lähedal. Kõiki neid lahinguid kajastati lehtedes väga üksikasjalikult. Nii võime lugeda pealkirja alt “Kiri surmariigist” Mukdenis 29. septembril (12.10.) dateeritud kirja, milles seisab: “Viimane Mukdeni ning Jantai ümbruses löödud lahing jätab ka meie väikesele kodumaa-le rohkem valusaid mälestusi järele kui senised. 26., 27., 28. ja 29. septembril oli väga ägedas ning verises võitluses ka jalaväe-korpus tegev, kus iseäranis 146. Tsaritsõni, 148. Samara ja 148. Kaspia polgus palju eestlasi on. [...] Surnute hulgas on ka tuttav Narva jõuukangelane Neelus. Tema teenis Tsaritsõni polgus, 1. roodus.” (Postimees 9.11.1904) (Kirja autoriks on luuletaja, rahvaluulekoguja ning raamatukaupmees Jaan Rootslane.) 1905. aasta Mukdeni võitluse lõpufaasi ilmestab aga järgmine jaapanlastelt²² pärinev teade (pealkirja all “Vene väe taganemisest”): “Kuroki väest

²² Tolle perioodi Postimees kasutas sageli jaapanlaste telegraafisõnumeid, vahendades neid tõenäoliselt Inglise ajalehtede või agentuuride kaudu.

telegrahveeriti kolmapäeval: Täna hommiku on venelased pimeduse katte all tervelt maalt Šahe ääres lahkunud. Nemad taganevad nüüd põhjapoole, kuna Jaapani jalavägi neid taga ajab. Enne taganemist panivad venelased oma tagavarale tule otsa, mis terve öö põles. Mukdeni langemine näib otsekohe tulemas olevat. Jaapanlased on venelastel idatiival kannul.” Ning samas jätkatakse uuest lõigust: “Vene lehtede sõnumisaatjad uskusivad veel kolmapäeval, et venelased võita võiksid. “Novoje Vremja” sõnumisaatja Taburno telegrahveeris: “Mina usun kindlasti, et meie viimaks võidame.”” (Postimees 11.03.1905)

Põhjendamatute võiduootamine kajastub ka vaatluselustes lauludes. Kuidas taganemine tegelikult toimus, sellest kirjutab Ilmatsalu mees Kusta Rander: “Kuni 13. veebruarini olin ma ligi viis kuud sõjaväljal mööda saatnud, aga niisuguseid raskusi ei olnud ma veel tunda saanud, mis 13. veebruariga algasivad, mil meie Kaspia polk lahingutes viibis ja mil tema taganes! Jumal hoidku taganemise eest, see võtab inimesel elusalt hinge välja! Pääle selle, kui meie terve päeva ja pool ööd võidelnud olime, hakkasime öösi kella 12 ajal taganema. See oli aga valing – 50 versta ühe jutiga! Järgmisel ööl saime magada. Selle järel algas pahemal pool Mukdeni uus lahing ja siis jälle taganemine – 68 versta kange raskuse all tühja kõhuga, ilma peatuseta. Meie haavatud ja surnud vennad jäivad vaenlase ravitseda ja koristada. Pääle selle taganesime veel 5 päeva, nii et üleüldse umbes 250 versta käidud oli. Et minul loomu poolest kõva tervis on, siis ei olnud ma selle jalutuskäigu juures muud kaotanud, kui jalatallade alt naha. Kuid kodumaa sõpru ei ole rohkem roodu jäänud, kui kaks meest pääle minu – nad on varju kombel kadunud. [...] Söök on kasinam, kui enne, mil meil toidutagavara küllalt oli. Sest see, mis sõjaväele määratud oli, sai taganemise ajal tuleroaks.” (Postimees 24.05.1905)

Esialgu ma ei arvanud sõjaväljal viibivaid mehi Vene-Jaapani sõja laulu võimalike autorite ringi, sest uskusin, et neil pole sõja üldisest käigust piisavalt head ülevaadet. Seda seisukohta näis kinnitavat ka lõik ühest Postimehe kirjasaatja Anton Suurkase²³ reportaažist, mis on dateeritud 12. detsembriga 1904 (25.12.): “Täna käis elavalt kuulujutt sõjaväe ridadest läbi, et eila olla Baltimere laevastiku seitse suurt sõjalaeva Port-Arturisse jõudnud. Piiramise-ringist läbi tungides olevat nad kahte Jaapani laeva vigastanud, või põhja lasknud. Rõõmus naeratus ilmus iga sõjamehe palgele ja mõnigi hääl tuli kuuldavale: “Nüüd on sõda varsti lõpetatud!” Kes teab, kuidas meie laevastiku Port-Arturisse jõudmise lugu on ja kui kaugel alles veel sõja lõpp võib olla! Tühje juttusid liigub palju sõjaväes

²³ Anton Suurkask oli samuti tuntud rahvaluulekoguja ning kirjamees.

ümber.” (Postimees 10.03.1905) Kirjasaatjate sõnumid jõudsidki lugejani kahe-kolmekuise viivitusega. Mainitud päeval polnud 2. Vaikse ookeani laevastik veel Madagaskarini jõudnud (saabus sinna 08.01.1905). Tõik näitab hästi, et suuremal osal lihtsoldateist sõja kohta kuigi head ülevaadet ei olnud. Kuna Eesti lehed jälgisid pidevalt laevastiku teekonda, siis võib arvata, et seda kajastas mingil määral ka Vene press. Seega poleks ükski uudistega kursis olev inimene saanud sellist kuulujuttu levitada. Pidin aga oma sõdurite informeerituse kohta käivat arvamust osaliselt muutma siis, kui lugesin tagavaraväelase G. Frishi läkitusest (dateeritud 17.03. ehk 30.03.1905) järgmist: “Need päevad, mil post meist eemal oli, saime ikka veel postisaadetusi korralikult kätte; postijaoskonna ülem saatis nad ratsamehega. 22. veebruarist 14. märtsini aga ei saanud keegi postilt midagi, sest et see põgenes. Iseenesest mõista telegrahveeris posti-jaoskonna ülem Harbini, et postisaadetusi säält välja ei saadetak. 14. märtsil oli kirjade ja ajalehtede hulk, mis meie saime, väga suur.” (Postimees 12.05.1905) Sama mees kirjutab veidi hiljem: “Pakkide hulgas oli ka minu nime pääle kolm pakki, mis “Postimehe” toimetaja meile 20. dets. 1904 saatnud oli. Pakkides oli 36 naela kirjutamise-materjali ja mõni paar sukke ja kindaid.” Ning samas allpool: “Nendele paljudele, kes mulle kirjalikka küsimisi Šahe lahingu ohvrite üle on saatnud, on raske vastust anda.” (Postimees 2.06.1905) Nagu selgub, käis sõjaväljal olevate eestlaste ning kauge kodumaa vahel tihe suhtlemine, pakkidena liikusid ajalehed ning kirjad. Seega olid mitmed mehed kaugel Mandžuurias üsna hästi informeeritud, ning mis veelgi olulisem – neil oli võimalik näha asju väikese distantsiga. Viimane aga on laulu oletatava autori jaoks oluline.

Viimase episoodina esineb sõjalauludes salm:

Nebogatov, mereröövel,
läks mollikarjaga,
sai sõjavälja ligi,
läks põhja korraga.
RKM, Mgn II 1841 a
< Oskar Surva (1970)

Nebokatov, mere röövel,
läks molli karjaga.
Võõraid kalapaate nägi –
neid põhja laskis ta.
Siis sellest suurest võidust
nii uhkust täis oli ta,
sai sõjavälja ligi,
läks põhja korraga.
RKM II 280, 506
< Oskar Surva (1971)

Sel moel kirjeldatakse Balti merest Zinovi Rožestvenski laevastikule järele saadetud neljast vanast soomuslaevast ning veel mõnest vanemat tüüpi abilaevast koosneva eskaadri komandöri Nikolai Nebogatovi vägi-

tegusid. Eskaader jõudis aprillis põhilaevastiku juurde ning osales 14. ja 15. mail hukatuslikus Tsushima merelahingus. Pärast suure osa laevade hukkumist ning admiral Rožestvenski haavatasaamist võttis Nebogatov üle komandöri kohustused ning üritas Vladivostoki suunas põgeneda, kuid ei pääsenud Jaapani eskaadri käest ning alistus. Nii et tegelikult olid need Rožestvenski uuemad mollid, mis põhja läksid, Nebogatovi vanad mollid sai jaapanlane lihtsalt endale.²⁴ Mõnes revolutsioonilaulu teises esinebki Nebogatovi asemel Rožestvenski. O. Surva versioonist leiame ka vihje kalalaevade ründamise kohta: *võõraid kalapaate nägi – / neid põhja laskis ta*. 15. oktoobril Liibavist (Liepājast) väljunud Rožestvenski eskaader kohtas 22. oktoobril Doggeri madalal traalivaid Inglise kalalaevu ning pidas neid Jaapani miinilaevadeks. Öise rünnaku käigus uputati üks Inglise traaler ning ristleja Aurora sai pihta viie Vene mürsuga. See tõik, mille kohta teave sai lauluseppadeni jõuda vaid ajalehtede kaudu,²⁵ selgitas viimaks mulle ka seda, miks kasutatakse laulus sõna “mereröövel”. Rožestvenski võis ju peagi unustusehõlma vajuda (ta suri juba aastal 1909), kuid Nebogatovi “kuulsus” tõusis veel pärast sõda, sest 1906. aastal mõistis kohus ta süüdi reetmises. Surmaotsus asendati ka temal 10 aasta sunnitööga.

Siinkohal on sobiv rääkida laulus mitmel pool esinevast võidu ootamise motiivist. Muidugi ootasid mehed sõjaväljal võitu, kuid antud juhul on olulisem see, et võiduvõimalusi analüüsiti pidevalt ka lehtedes. Näiteks algas kohe pärast Rožestvenski laevastiku teeasumist lehtedes arutelu, millest võtsid osa erinevad sõjanduse asjatundjad. Püüti välja arvutada nii eskaadri Kaug-Itta jõudmise aega kui ka selle võimalusi Jaapani laevastiku vastu. Korduvalt avaldati sõnumeid sellest, kuidas teekond seni on kulgenud ning arvamusi selle kohta, millised ülesanded ootavad laevu ees päralt jõudes. Võrreldi Vene ja Jaapani laevade ning sadamate tugevaid ja nõrku külgi, sõega varustamise probleeme jne. Kõik see meenutab paljuskki praeguseid ajakirjanduslikke arutelusid suurte spordivõistluste eel, milles samuti kajastuvad üldsuse võidulootused.

²⁴ Tsushima lahingus uputas admiral Togo laevastik 8 Vene soomuslaeva, 3 ristlejat, 5 miinilaeva, ühe abiristleja ning 3 transpordialust. 4 Nebogatovi soomuslaeva alistus, lisaks said jaapanlased ka 2 Vene hospitalilaeva. Põgenema pääsenud laevadest interneeriti neutraalsetes sadamates 3 ristlejat, 1 miinilaev ja 3 transpordialust. Hukkus üle 5000 meremehe, teist sama palju langes vangi.

²⁵ Postimees avaldas teate intsidendi kohta 25. oktoobril 1904.

Järgnevalt vaatleme nn revolutsioonilaulus kajastuvaid sõjaepisoodide. Eri-
nevalt sõjalaulust ei leia me sealt Kuropatkinist veinivannis hullamast,
vaid kambrist naise seljast. Ent leidub ka selliseid variante:

Kui väl'las möllab sõda
nii (h)irmsa vihaga,
Kuropatkin omas kambris
teeb nalja naisega.

RKM, Mgn. II 1478 a < Kirbla
< Johannes Liiv (1968)

Kuropatkin sõjaminister
peab sehvti naistega,
sõjavägi näljas
ja võitleb surmaga.

RKM, Mgn. II 1598 b < Viru-Jaagupi,
Rägavere v, Uuemõisa k
< Johannes Saare (1969)

See salm või need salmid on veel kohmakamad kui sõjalaulu omad. Võib
ju tõesti nii olla, et veinivanni-naljad tulid päevakorda alles hiljem, Esi-
mese maailmasõja eel, mil üks teine kangelane, karismaatiline pühamees,
Peterburis tegutses. Mõnes lauluteisendis räägitaksegi juba veinivannis
hullavast Rasputinist. Koeraliha nael, nagu juba märgitud, maksab neis
lauludes harilikult pool rubla. Vene tantsu asemel aga lüüakse hoopis
veretantsu.

Seal koeraliha söödi,
pool rubla maksis nael,
ja veretantsu löödi,
kus lõppes mitme vaev.

RKM II 185, 371 < Järvamaa, Vissuvere
< Juuli Tepsman (1964)

Mitu lauluvarianti sisaldavad salmi taganemismeistrist Kuropatkinist.
Jaapani sõja laulus sellesisuline salm puudub.

See taganemise meister
Kuropatkin kuulus mees,
kas surnute register
sul seisab silma ees?

RKM II 309, 597 < Simuna < Villem Viirmann (1974)

Nagu eespool mainitud, kuulus taganemine venelaste sõjaplaani juurde.
Kuropatkin oli avalikult kinnitanud: "Mitte mingid paigad, mitte mingid
punktid ei tohi omada sellist tähendust, et neid kaitstes võiksime anda
vaenlasele võimaluse võita meie vägede peamisi üksusi" (Svetšin 1928:
468–469).

Suurim erinevus sõja- ja revolutsioonilaulu vahel on järgmine salm, mis üldiselt esineb teise, kuid puudub esimese laulu variantides.

Üks lambapea seal leiti
ja sõtta saadeti.
Ta Liinevitsaks hüüti,
temast võitu loodeti.

RKM II 309, 597 < Simuna
< Villem Viirmann (1974)

Üks lambapea säält leiti
ja merel saadeti
ta Ninevitsuks üiti
ja võitu loodeti.

RKM, Mgn. II 577 g < Halliste, Laatre
< Maali Vilumaa (1961)

Sellega seoses tuleb tutvustada käesolevate sündmuste viimast ajaloolist tegelast, Nikolai Linevitšit. Tegelikult ei saadetudki teda sõtta kusagilt kaugelt, sest enne Kuropatkini alluvusse minemist (märtsis 1904) oli ta kõigepealt Mandžuuria armee komandör, seejärel Amuuri-äärse sõjaväeringkonna vägede komandör. Pärast Vene vägede lüüasaamist Mukdeni lahingus määrati Linevitš Kuropatkini asemel ülemjuhatajaks (16.03.1905). Muidugi ei toonud sündmus pööret sõja käiku. Kuna Nikolai Linevitš jäi eestlase silmis üsna episoodiliseks sõja lõpukuude tegelaseks, kes isegi ühtki suuremat lahingut ei kaotanud, ununes tema nimi ilmselt kiiresti. Nii leiamegi kahest sõjalaulu versioonist värsid nimetu tainapeaga.

Üks tainapea veel leiti
ja sinna saadeti
ning vene tantsu löödi
ja võitu oodati.

RKM, Mgn II 1841 a
< Oskar Surva (1970)

Üks oinapea veel leiti
ja sinna saadeti.
Tast kujutati hunti –
talt võitu oodati!

RKM II 280, 506
< Oskar Surva (1971)

Revolutsioonilauludes järgneb Nebogatovi mollikarja salmile tavaliselt tekst sellest, kui palju raha laevastiku heaks anti ning oletus, et need miljonid panid ülemad lihtsalt tasku.

Küll miljonid on antud
see laevastiku eest.
Kus on see raha saanud?
Kõik nende tasku läind.

KKI 12, 389/90 < Tõstamaa < Miina Surov (1950)

Laevastiku lüüasaamistega seotud rahalisest kahjust kirjutati sageli lehtedes. Saladuseks ei jäänud ka sõjaelsele laevaehitusprogrammile kulutatud summad, mis väidetavasti moodustasid 36% kõigist sõjalistest kulu-
tustest ning 6% riigi eelarvest (Svetšin 1928: 463).

Nebogatovit nimetatakse aga revolutsioonilauludes mereröövli asemel merelõviks. Tõepoolest sobib mereröövli tiitel rohkem rahulikke kalureid rünnanud Rožestvenskile.

Tegelikult esineb revolutsioonilauludes veel üks sõjakoledusi iseloomustav salm, mis puudub kõigis sõjalauludes.

Ei olnud armu leida
sel raskel sõja aal,
kui jõuad põõsa heita,
siis hirmu tundsid seal.

KKI 12, 390 < Tõstamaa < Miina Surov (1950)

Samas on seegi salm mõnes variandis seostatud Kuropatkiniga.

Kus vapralt vaja võita,
seal vaenuvälja peal,
end võttis põõsa peita
see Kuropatkin seal.

RKM, Mgn. II 1051 a < Anna < Otto Kagovere (1965)

Mida kõigest eelnenust järeldada?

On kindel, et revolutsioonilaul sündis üsna varsti pärast veriseid sündmusi Tallinna Uuel turul. Seda näitavad teksti rabeledus ja spontaansus, hädas kisendava rahva kujutamine, keisri kurtuse rõhutamine jne. Kuna sõjasündmusi kasutatakse seal tsitaadina näitamaks, et sõjaväelased on kangelased vaid rahvast tapma, võib oletada, et eksisteeris mingi sõjalaulu versioon, kust vastavad salmid võeti, kusjuures valiku kriteeriumiks oli isiku nimepidi mainimine. Seetõttu näiteks ei kõlvanud Petropavlovski hukkamise salm. Samas ei seleta see, miks poeetiliselt paremini organiseeritud värsid pidid revolutsioonilaulus kohmakamateks muutuma. Ent revolutsioonilaul sisaldab veel ühe laenatud salmi, mis seekord on seotud populaarse röövlilooga “Morando Morandini”.

Kas keiser Muraldini
Alpiini mägedes,
miks tema ei tee piiri
meil verepisetel?

KKI 12, 390/1 < Tõstamaa
< Miina Surov (1950)

Ka keiser Muratiini
Alkuni mägedel
miks sa ei pane piiri
neil vere jõgedel?

ERA II, 170, 318 < Pärnu-Jaagupi
< Heinrich Hendrikson (1937)

Kuropatkin, kuulus röövel
Laojaani mägedel,
Miks sina ei tee piiri
Neil verejõgedel.
RKM, Mgn II 577 g < Halliste
< Maali Vilumaa (1961)

Vrd ridadega röövlipealiku laulust:

Alpiini mägedes kaljude peal
elas üks röövel,
kes vahva, truu mees
Morando Morandiin,
kes maa ja mere peal
julge ja vahva ilma kartuseta.
RKM II 252, 437 < Karuse
< Priidik Vahar (1968)

Aarne Vinkel kirjutab, et Tallinna kirjastaja David Martson hakkas Christian A. Vulpiuse röövliromaani “Rinaldo Rinaldini, der Räuberhauptmann” ainetel kirjutatud röövljuttu “Morando Morandini, see julge ja ilma kartuseta, aga kõigist kardetaw Maa ja Mere Rööwel ehk Surma Rüütel” annete kaupa avaldama 1873. aastal (kokku 6 annet – 613 lk). Aastail 1875–1883 ilmus annetena ka “Röövlipäalik Rinaldino Rinaldiini” ise (Vinkel 1966: 294). Selle põhjal, et Vulpiuse kangelase kohta on ka maakeelseid salme tehtud (näiteks Fr. Brandti “Röövli pealik Rinaldiini ja ta kena Roosa”, mis ilmus “Harju laulikus” 1872. aastal, vt Vinkel 1966: 293), võib oletada, et neid tehti ka Eestis Rinaldiinist populaarsemaks kujunenud Morando Morandiini ainetel. Praegu on võimatu öelda, millisest laulust lisatud salm pärineb. Ilmselt on selle kasutamise esmaseks ajendiks olnud näidata, et isegi röövel võib Vene tsaarist õilsam olla, kuid aja jooksul on see mõte laulust kaduma läinud.

Nagu viimati tsiteeritud salme, mis kummalisel kombel leiduvad pea kõigis revolutsioonilaulu teisendites, iseloomustab ka laule üldiselt suur ümberkirjutamisvigade hulk, mis näitab, et tekst levis mingist hetkest alates valdavalt kirjalikul teel. Ent samasuguseid vigu (*hunti pro hüüti*) leiame ka sõjalauludest. Viimaste sünniaja osas arvasin esialgu, et selliseid laule saadi luua vaid sõjaväljast eemal, soojas toas istudes ning ajalehtedes ilmunud materjali uurides. Siis aga selgus, et mõned Eesti sõdurid (vähemalt Postimehega seotud kirjasaatjad) said sõjaväljale regulaarselt ajalehti. Pealegi oli nende hulgas luuletajaambitsioonidega mehi. See ei tähenda, et peaksin laulu autoriks kas Anton Suurkaske, kes oli nii jäägitu romantik, et ei suutnud isegi reportaaže vastava paatoseta sõnastada, või Jaan Rootslast. Usun, et Jaapani sõjas käis mitmeidki mehi, kes ei ihanud luuleparnassile pääseda, kuid kes sellise laulu oleksid suutnud valmis teha. Kuna avastasin, et Oskar Surva laulu kirjaliku versiooni nn laiendatud salmidelgi on olemas ajalooline kate, mis ühtlasi seletab ära ka

Nebogatovi mereröövliks nimetamise, ei jää mul üle muud, kui väita, et sõjalaulu vanem versioon on siiski tehtud juba enne 1905. aasta detsembrit ning sai mingi nihestusega aluseks ka revolutsioonilaulule. Muidugi võis revolutsioonilaul pärast omakorda sõjalaulu mõjutada, andes sellele näiteks algussalmi. Tundub ju mõisnike kurjusest või parunite orjusest rääkimine sõjasündmuste kontekstis kohatu. Laulu on kahtlemata pärast 1905. aastat ümber tehtud, teksti on tihendatud salmide liitmise ja kujundite muutmise teel. Siis asendus ilmselt ka naise seljas olev Kuropatkin veinivannis hullava väejuhiga ning tekstidest taandusid Linevitši ja Rožestvenski nimed.

Jaapani sõja laul on eesti rahvaluules eriline seetõttu, et erinevalt paljudest teistest sõjalauludest ei piirduta vaid üldsõnalise lahingukirjelduse, sõduri surnukeha või kalmu juures meeolotsemise, vägitegudega hooplemise või muu sarnasega. Kuigi külalaulu mudelit rakendati juba mõne Türgi sõja laulu loomisel (üheks selliseks oli Saaremaal levinud “Nüüd kuulge eesti sõbrad tõest”), pandi rõhk neis lauludes peamiselt võõrastele paikadele, mida sõdur oma rännuteel nägi, sõjasündmuste hulgas aga nimetati ka väljamõeldud lahinguid, näiteks Konstantinoopoli vallutamist (Rüütel 1977: 90–91). Meie vaatlusaluse laulu puhul aga rakendatakse külalaulu mudelit just sõjasündmuste edasiandmiseks ning võetakse läbi kõik olulisemad (meedias paremini kajastatud) lahingud ja nendega seotud Vene väejuhid. Selle tegi võimalikuks ajakirjandus, mis muutis kauged sõjasündmused mitmekülgsete kirjutiste abil nii lähedasteks, nagu oleks lehelugeja neid ise pealt näinud. Kõige olulisemaks teguriks, ilma milleta laul oleks ilmselt hoopis teistsuguseks kujunenud, oli revolutsiooniaegne rahulolematuse õhkkond, mis motiveeris igal võimalikul juhul osutama võimude saamatusele. Võib öelda, et tõeline meediaajastu algas eestlaste jaoks tegelikult Vene-Jaapani sõjaga, sest just siis said massiliselt lehti lugema hakanud inimeste arusaamade, arvamuste ja hinnangute kujundajajaks kauged sõjasündmused vahendanud kaasmaalastest korrespondendid.

Kui ristleja Aurora oleks Tsushima väinas koos teiste Vene Vaikse ookeani 2. laevastiku alustega hukka saanud, poleks tõenäoliselt 1917. aasta rünnak Talvepaleele jäänud toimumata. Samuti võib öelda, et kui neid kärgatusi, mille saatel soomuslaev Petropavlovsk Port-Arturi sadamasuues põhja läks, poleks olnud, oleks 1905. aasta revolutsioon ikkagi toimunud. Ent Aurora pääses jaapanlaste käest vaid natuke katkutuna ning sai bolševike võimuhaaramise sümboliks, Petropavlovsk viis aga endaga

kaasa üle 600 mehe ja sai üheks Vene riigi nõrkuse märgiks, vähemalt eestikeelseid lehti lugevate inimeste jaoks. Revolutsioonisündmusi kajastavasse laulu see sümbol paraku ei kõlvanud, lauluseppade tahtel sobisid sinna vaid konkreetsed “sõjakangelased”.

Summaries

Is the *Regilaul* Dead?

We have become used to the knowledge that the *regilaul*¹ is old. Yet its poetics as well as its rhythmic-melodic order do not allow its age to be revealed easily, as both involve approaches and devices that have come into use during different periods. The matter does not become any clearer when it comes to the content, in the case of which we can observe the occurrence of some motifs derived from a very distant past side by side with components originating in much more recent times.

It is obvious that in addition to new ideas that were adopted due to cultural contacts and social upheavals that occurred in our cultural space, did not leave the tradition of the *regilaul* untouched. The *regilaul* as we now know it today may really have survived the period of great confusion and devastation during the Great Northern War. Maybe it had already become sufficiently adapted to surviving under difficult conditions? The Great Northern War was actually the end point of a long period of wars, plagues and famines that had started with the Livonian War. That war that had lasted for 25 years, the plagues of 1561, 1566, 1571 and 1580, accompanied by the years in famine of the same period must have had a devastating effect on the country people. The ongoing Reformation attempted to give an ideological explanation to the destruction.

I believe that, even if the ancient Estonian *runo* song survived the shock of the 13th century, it still must have been affected by the events of the 14th century that, on the one hand, totally destroyed the Estonians'

¹ *Regilaul* is term for the Estonian older folk songs.

regional-political organisation and autonomy and, on the other hand, curtailed the population numbers that had not become fully restored as yet anyway. As we actually have virtually no knowledge of the role of the *regilaul* in the sphere of the public or political life of ancient Estonians, it is difficult to evaluate the changes that may have been caused by the collapse of the ancient social organisation. The Livonian War that followed, accompanied by famine and diseases, wiped out the majority of country people in some regions. But the disruption of ordinary life must have been a factor even more important than the drastic diminishing of the population. Under conditions when what little food there was left had to be constantly hidden from all the armed gangs roaming around, it is difficult to imagine traditional peasant weddings being arranged or any other important events linked to family life or calendar traditions being upheld.

The transmission of *regilaul* from generation to generation mostly occurred in natural performing situations. Songs were learnt mostly by mentally engaging with them and by singing along. This means that it was not enough if a singer survived in the community who would then teach everybody else to sing out of a sense of mission. In addition to the singer a motivation to perform the songs as well as a motivation to learn them had to exist. Traditional performing contexts and situations were required.

The answer to the question if the *regilaul* is dead is, to me, is hidden in those faraway times. If we use the name 'the *regilaul*' to apply to any Estonian runo song as such, it probably died for the first time in the 13th century or during the time following St. George's Night Uprising (1343–1345) if we project today's attitudes onto the past. However, if we find that this rather marked a change in the tradition, the *regilaul* is not dead even today, as another transformation has taken place – changes in memorising techniques (the most important among them being adopting the use of recorded texts) allow the performers of *regilaul* songs either to operate according to their knowledge of formulas and motifs as in the olden times or to use full texts, compiling their personal repertoire on the basis of a huge body of texts. Everything depends on the skills of the singer – knowing a sufficient number of melodies and elements required for text creation makes it possible to employ the very same creative principles that were in use hundreds of years ago. It is of no importance whether the formulas, motifs and multiple forms have been transmitted orally or detected on the basis of archived items as the singer operates with them in a similar manner.

The Great Oak, Maids A-Weaving and the Red Boat, Not to Mention the Lost Sweeping Brush

The article focuses on the religious aspect of Finno-Ugric song types “Great Oak”, “Sweeping Brush Lost” and “Sea in the Farmyard” (“Ring of Bone”), based on neither the methods of textual criticism, editorial analysis nor any solely text-centred approach, since, traditionally, this type of songs or their redaction have never displayed the particular worldview that has been tried to apply to them as folk heritage.

In cultures without literary language, every performance transmitting religious or conceptual information, is a recurrent creation that combines at least two different types of texts of which one is the main carrier of information as far as heritage is concerned, and the other(s) include renditions, comments, attitudes, evaluations. In order to oblige the members of the group to perform heritage over and over it is necessary to establish institutions based on in-group rituals and/or rites. For those familiar with heritage (not necessarily the performer) the total effect of texts and rituals could result in preternatural experience at a critical moment, intensifying, in turn, the topicality of heritage in traditional form.

If one link of the chain were to be missing for some reason, the others will be effected as well. Since the mythological songs of our ancestors were similar to rune songs in their quite a strong poetic character, other types of texts must have played a more important role for transmitting heritage. With their perishing or alteration the songs lost touch with actual religion. However, if the ancient mythological songs were less poetic in nature (being therefore the main carriers of heritage) the alteration might have been caused by slight changes in religion and rituals. In both cases the song was not regarded as one of the possible ways of transmitting important information to the group but was valued as the poetical self-expression of the singer, which in our cultural region brought along the influx of lyrical elements, the relatively stronger independence of figurative (also formative) motives, the absolutization of alliteration and the widened scope of the use of parallelism, which resulted in the emergence of runo song and regilaul as we know them. Their connection to religion was based on a totally different foundation as they were considered as a distant and vague reflection of the past at best. As such, they or parts of them were perfectly good for entertainment or magical influencing (for the latter one can use even incomprehensible texts), but they did not

reflect contemporary religious concepts. This is the reason why the comparison of the song types on the basis of textual analysis is not sufficient for understanding the former mythological background of the songs.

Only the more thorough comparison of the songs and drawing possible parallels with tradition enables us to reveal the possible reasons for their origin and study their former mythological contents. Thus we can find several traces of concepts and beliefs connected to the summer equinox in the texts of the song types “Great Oak” and “Sweeping Brush Lost”.

In the four (three) maids a-weaving/ a-scything/ a-sweeping the sea performs as a symbol of unearthly creatures who cause the change of seasons, course of time and fate of people. It is impossible to provide mythological counterparts for them; in fact they probably did not exist as such. Regarding the song of the lost sweeping brush, the alteration of the Sun and the maiden, and the celestial weavers of the chain in “Sea in the Farmyard”, they might be considered as the poetic counterparts of celestial spheres (the Sun, the Moon, the Morning and the Evening Stars). The motif of weaving the belt that appears in many song types is the best symbol of the course of time, life and fate.

In chain songs about the oak/pillar supporting Heaven and the giant tree in the song “Great Oak”, three archetypal concepts interrelate, a motif that has occurred in beliefs about the world and Tree of Life all over the world. Such beliefs have been formed by a) concepts about a tree, pillar or mountain (the axis of the world) supporting and/or holding the celestial spheres, which in case of multi-level world-view also serves as a transitory way between different worlds, b) beliefs of a tree which in one way or another way causes immortality and death and last but not least c) myths about gods who cause the night and day and the change of seasons by their nature or actions (including their death and rebirth).

The paper has been published in English as The Great Oak, Maids A-Weaving and the Red Boat, Not to Mention the Lost Sweeping Brush. – Folklore. An Electronic Journal of Folklore. Vol. 11, Edited by M. Kõiva. Tartu: Folklore Department of the Institute of the Estonian Language, 1999, pp. 7–30.

The Great Oak and the Brother and Sister

As my previous article on Balto-Finnic folksongs concerning the motif of the Great Oak failed to explain the reasons why the tree which swept the clouds cannot be considered the Great World Tree, I will begin by comparing different concepts about large trees. I will not limit the comparison to searching for parallels and opposites to the Great Oak only. The motif of the giant tree raised a wide circle of questions in my previous article already. I will also discuss the mythological couple of brother and sister, the central characters in Estonian *regilaul* and *runo* songs, not with an intention to unveil their “true mythological nature”, but with hope to point out some important facts about them.

The Great World Tree is usually depicted as a huge, often exuberant or opulent tree with a certain number of branches. The size and colour of the leaves are often specifically mentioned. The bark of the tree is exceptional, and the fruits, if mentioned at all, are large. The tree is often located in a specific mythical place, in the centre of a continent, for example. The Great World Tree is commonly associated to celestial bodies, which are either resting on its branches or revolving around its top. The world tree is often equalled with a Tree of Life: in some songs his fruits are the source of immortality, in others the tree grows near a spring or well of the water of life. The fate of mankind may be inscribed on its leaves. The Great World Tree is often the abode of some winged mythical creature. Like a snake, which lives near the world tree or under its roots and is the symbol of the underworld, so is the winged being, which lives on top of the tree, the symbol of the heavenly kingdom.

Unlike other texts that describe the Great World Tree, the Balto-Finnic song focuses on the creation of the tree (it is planted in one way or another by impersonal mythological characters) and the chopping of the tree. But neither of the other mentioned texts about the Great World Tree mentions its origin or destruction. Distinct from the oak or pillar found in the chain-songs, the Great Oak does not support or hold the sources of celestial light, but with its fast growth threatens to break up the sky and block the clouds from moving. Therefore, by shielding the light from the celestial bodies it is the opposite of the world tree, and as such is analogous with the Sumerian *huluppu* tree.

In the Balto-Finnic songs the Great Oak is chopped down (and the Great Ox slaughtered) either by brother (sometimes characterised as the small brother, or by three or five brothers) or by a little man from the sea, who for many reasons could be associated with the Land of the Dead. On the other hand, the motif of a little man or a younger brother follows the universal principle, where the youngest or seemingly the weakest character will win.

The mythologies of several North-Siberian peoples include a deity, or a culture hero, who has grown up as an orphan. Hereby we should note that the orphaned mythological being suggests that its parents, who may not even be mentioned in the myth, belong to the higher spheres. Here we encounter another universal principle: both *Ekva-pygris* (Woman's Little Son) of the Mansi and the Jewish Jehoshua ben Mariam emphasise the existence of a heavenly father.

An interesting equinoctial *regilaul* motif is "The Making of a Sledge". Making the sledge for days and months (especially if made by Jaan [St. John]) symbolises the days getting shorter after the summer solstice and the approaching winter. It is no coincidence that this motif is often associated with the motif "Sword from the Sea" ("Looking for the Brush"), which I have also connected to the summer solstice. It seems that the original characters must have been the mythological couple, the brother and the sister, who were responsible for the change of seasons. The Great Oak will be planted by the sister(s). The (youngest) brother makes the tree fall down. For a short period of time the tree trunk remains a bridge between the world of the living and the dead, then the brother makes his sister a bed and a bench from it.

In the *regilaul* texts the sister always appears to be more active than her brother is. She is the one who looks for him, calls him for help, sends him to war, welcomes him back, recognises him, etc. The brother makes woodwork, fells trees, builds bridges, and fights in the war, but always on the request or prediction of his sister. This also manifests in the motif of visiting the Realm of the Dead. Sister/maiden/Sun goes herself and brings her brush, finds the sword and returns with it, but the brother leaves home only because his sister brought the tidings of war, and when he returns he again needs her help to get accustomed to living among people. At the same time it seems that the sister cannot always control the powers she has. In such cases (like in the story of the Great Oak) the brother comes to help her and functions as a certain balancing force, which restores the shaken world order. The greater activeness and independence of the sister in the *regilaul* texts could also be explained by the fact that *regilaul* songs

were sung by women. However, in the Ob-Ugrian folktales concerning the mythological couple it is also the sister who seems to act as an initiator. But those stories were usually told by men.

In the song motif “The Making of a Sledge” the younger brother is called to help to build bridges over the swamp. The sledge that was started on St. John’s Day was finished by the winter solstice, when visitors from the other world were expected. In a version of “The Crying Oak” from Haljala the brothers are asked to build a bridge from the chops of the Great Tree.

I believe that originally the motif of building a sauna or bridges over the swamps had a mythological background, emphasising the connection between the worlds of the living and the dead. The migrating birds that bathed in the sauna served as the mediators with the other world and the messengers of the Land of the Dead. Balto-Finnic death dirges suggest that even the souls of the deceased were called back in the form of bird. The sauna as the remotest and the least used facility of a farm was closest to the creatures of the supernatural sphere. The Udmurts believed also that the solstice visitors lived in the saunas. The motif of the bridge appears in a number of calendrical winter songs of the Slavonic people.

The paper has been published in English as The Great Oak and Brother-Sister. – *Folklore. An Electronic Journal of Folklore*. Vol. 16, Edited by M. Kõiva, A. Kuperjanov. Tartu: Folk Belief and Media Group of the Estonian Literary Museum, 2001, pp. 34–56.

“Ema haul” (“On Mother’s Grave”) as a song and Lego-block

The various motifs employed in *regilaul* texts may tempt us to draw conclusions about the religious background of their expressions, we have to bear in mind that the singers did not perceive the songs neither as declarations of their religious beliefs nor as descriptions of the customs, but as the only possible ways for telling their stories and for expressing their thoughts and feelings in the discursive frame of the *regilaul*.

Each performer, most definitely, had his or her own idea of the song as a whole. Most probably it is the case with the lyric songs as well. The recognition of different actions and modes of being as a story or a succession of events has probably enhanced the feeling of a whole. Even in the case where the story was missing or was not dominating, some general idea served as a guide for making the song one way or another. Therefore, an analysis of the motifs without taking into consideration the whole song is appropriate only in these cases when we aim to determine the origins of the motifs, i. e. we analyse the *regilaul* texts with the aim of learning about its previous forms.

At the same time, while examining the song as a whole, we should remember that the beliefs and ideas influencing its construction can change with time. Most likely, the singer considered some motifs as being more connected with certain plots than others, which functioned either to set the mood or reflect it. The latter ones, which we can provisionally term ‘free motifs’, could have been either substituted for equivalents, compounded with similar ones, or just ignored. Like Lego-blocks, several song motifs could be used in different places in songs construction, some other motifs, however, could fit only into certain place. But the song components, unlike Legos, could easily be rearranged. With a slight correction the motif that one singer considered as plot related could become for another an element of mood. Therefore, the researcher should not conclude on the basis of repetitive or even contradictory motifs juxtaposed in the text, that the performer “could not see the forest for the trees” and lacked understanding of the song.

It was this line of thinking that compelled me to turn to the texts gathered under the song type “Ema haul” (“On Mother’s Grave”) that Ülo Valk carefully analysed in his article “*Runo* song as the Communication with the Other World – from Dialogue to Vision” (Valk 2000: 245–276). I partly agree with him in linking the texts to Christianity, but I cannot agree with the suggestion of their Catholic origin. Likewise, I cannot agree with the method that aims to demonstrate the Christian essence of the song by drawing upon single motifs and not upon the entire text. There is no theoretical foundation for extending the meanings given to motifs and formulas in the context of a certain text (or performance) to all their possible occurrences in different songs.

In the first half of the article I show that there is nothing Christian *per se* in many motifs employed in the song.

In the second part of the article I examine the song as a whole and find that there is one particular motif, namely the motif of an orphan visiting church on a Midsummer Day, so prevalent in Harju, Järva and Virumaa regions, that most often seems to allow for a Christian interpretation. The texts that begin in this way end most often with a motif that could be called “An Orphan is Protected by God Himself”. Yet neither of them taken separately can give a new meaning to the song. A Christian song is born when new motifs are integrated with the old so that a conscious desire to deliver a new, Christian message, is evident. It is only then that the story consisting mostly from old building blocks is invested with the new meaning that illuminates the old blocks with a new glow.

Divination in Estonian *Regilaul* texts

The paper highlights some motifs of Estonian *regilaul* texts that are possibly connected to divination. The notion of divination is used not only for making prediction about the future of somebody or something but also for obtaining information from the supernatural sphere. If we examine the ritual repertoire of different peoples, we can see that for the most part it consists of texts whose function is to stabilize the future of the whole community or its individual members. Such texts presuppose a belief in the possibility to foresee the future, and they require getting the necessary information for that. No wonder that the subject matter or function of many texts is connected to divination. They often depict the obtaining of information as a visionary journey to a place where it is possible to communicate with supernatural beings that possess knowledge. Usually the necessary information, given to the traveler in symbolic form, must be interpreted. Another widespread manner of divination is connected with the use of various objects – their movement, position, color or shape is interpreted as an omen, or staring at an object is used to induce visions. In that case, it is also necessary to interpret symbolic meanings. In all probability, singers of the 19th or 20th century did not interpret all the motifs cited in this paper as verses with some link to magic. Before the mass collection of *regilaul* texts began in 1888, the songs had been transformed several times. When mythological songs were no longer seen as a possible channel for transmitting information important

to the community, they became valued as a source of poetic expression for the singer. Archived texts demonstrate that components of these songs have various meanings and functions.

Some motifs of *regilaul* texts are reinterpreted in this paper. For that reason, putative motifs of divination are analyzed against the background of the religions of North Eurasian peoples. Possible traces of divination by means of contacting the supernatural sphere and fortune-telling by the means of objects (axe, sword, ring, brooch, bread, chips, and plants) are found in these song texts.

The paper has been published in English as: Divination in Estonian *Regi-songs*. – *Singing the Nations: Herder's Legacy*. BASIS 4. Edited by Dace Bula, Sigrid Rieuvarts. Trier: Wissenschaftlicher Verlag (WVT) 2008, pp. 242–250.

Distant Reflections of Eternal Blue Sky – Some Motifs of Shamanic Journey in Estonian *Regilaul* texts

This paper highlights some motifs of Estonian *regilaul* texts that have possibly been influenced by imagery from shamanic journeys. I shall analyze the Seto song type “Wondrous house”, which in my opinion contains clear motifs of a journey to the otherworld. I have suggested before (Lintrop 2004: 125, 126) that in this song, an ax is the instrument through which divination occurs. In addition, we can find in the song a very powerful metaphor that reflects some primordial myth. The house made from blue timber is a symbol of the sky; the three builders with axes are deities-cosmic forces or elements that form it. The result of their actions is described as writings (ornaments). But who then is our protagonist? We may confirm that she possesses esoteric knowledge and that this knowledge gives her access to the world of the creators. But does the seeing of the world being created gives her some power? Variants of this song tell us that if the protagonist professes to be an expert in reading the iron book (the writings of axe), she is called into the house and only then does the wondrous nature of the building manifest itself. The ability to read or understand the writings (here: the genesis of the world) opens the way to the otherworld – the world of deities from whom one can seek

information or help. In different cultures, the person who has access to information of this kind is called a shaman or a seer. To authenticate his or her divinations, prophecies, or councils, the otherworld and its inhabitants must be described in detail.

Researchers have pointed out that terms for colours are not used very often in Estonian *regilaul* texts. The most frequent colour is white (valge); black (must), grey (hall), red (punane), and blue (sinine) follow. Red and blue are often used in parallel verses with the meaning 'beautiful'. In the song type "The Creation", the most commonly employed colours are blue, red, and golden. It seems that the worldview of the northern Estonian *regilaul* texts is more colourful than the one of the southern Estonian songs. In the Seto *regilaul* texts, the colour term 'blue' is used mainly in connection with clothes, and birds, too, are often associated with the blue colour. In the Jakob Hurt publication "Setukeste laulud" (Songs of Seto People), blue appears in connection with the following objects:

a) Clothes and fabric 214 times – blue shirt 79, blue apron 47, blue flag 28, blue silk 25, blue robe 9, blue wool 8, blue kerchief 7, blue fabric 4, blue plaid 3, blue yarn 2, blue cloth 1, blue thread 1 times.

b) Nature, and animals 183 times – blue bird/bird with blue wings 69, blue flower (hepatica) 20, blue cloud 17, blue horn (=elk) 13, blue water 12, blue sheep 11, blue fire 10, blue forest 8, blue pig 5, blue rod 5, blue smoke 3, blue berry 2, blue heaven 2 (sic!), blue valley 1, blue horse 1, blue cow 1, blue tail 1, blue turnip 1, and blue beetle 1 times.

c) Other miscellaneous objects 35 times – blue kettle 8, blue tears 8, blue jaw 4, blue timber 3, blue paper 3, blue bed 2, blue 700 hundred (money) paper 1, blue carriage 1, blue gents 1, blue laundry 1, blue post 1, blue house 1, blue drops 1 times.

d) In addition, blue appears as separate object in 9 times.

Considering the previous statistics, the *regilaul* type that we analyzed surprises us with a completely different use of the word 'blue'. Here we can find a blue fire; a blue kettle, blue sheep, blue wool, blue water, blue fabric – and this blue world reveals itself sometimes in a house that has three corners and is being made from blue timber. It is possible that this blue world that marks the terminus of a soul's journey is a very distant reflection of the Mongolian Eternal Blue Sky – Monk Khokh Tenger.

The paper has been published in English as Distant Reflections of Monk Khokh Tenger – Some Motifs of Shamanic Journey in Estonian *Runo* Songs. – *Мөнх тэнгэр судлал. Munkhtenger Studies*. Улаанбаатар: Мөнх тэнгэр судлалын дэлхийн академи, Их Монгол улс байгуулагдсаны 800 жилийн ойн Үндэсний Хороо, 2006, 196–211.

The Songs I Took from the Mouth of the Burbot

The epic singing tradition of King Gesar that was included into the UNESCO Intangible Cultural Heritage List in the same year as the Seto *leelo*, is remarkable because the performance of the epic is tightly bound to religious rites and meditation. In today's Tibet there are approximately a hundred singers who can perform texts consisting of tens of thousands of lines by heart. Some of them (*babs sgrung*) claim that the epic was revealed to them in long dreams (they wear a special head cover when singing); others (*dag snang sgrung*) learn parts of the epic during short revelations that resemble flashes of light; a third category (*dgongs gten*) bring out from the depths of their hearts the epic from within themselves (their hearts); the fourth group (*gter don*) find it somewhere in the vicinity like a hidden treasure; the fifth set claims that they can see the text in a bronze mirror while singing and cannot perform the epic without the mirror (Zhambei 2001: 280–285).

The singers of the Khakas epic stories *khaiji* who believed that they had received their gift from specific spirits *khai eezi* and were convinced that after the spirit had entered them and the spirits of the characters in the story had been evoked during the storytelling, the performance must not be broken off, but the characters were to be sent to rest by telling the tale to the end. They have described performing a song as follows: "I close my eyes and see scenes unrolling, which I then describe." (Deusen 2004: 78).

These are but a few examples of the specifics of performing epics around the world.

The Estonian *regilaul* texts about the singer indicate that the singer had a special position in the community, but the skill of singing attached itself to them, and was not acquired voluntarily (similarly to the knowledge or shamanic gift of the Tibetan singers that usually comes about on its own, irrespective of the will of the humans). According to the songs, one learnt to sing when attending weddings, working or being in contact with nature. Occasionally the talent for singing was acquired magically, for instance when drinking out of the singer's piggin or eating a crane's throat. Heritage as a phenomenon to be consciously acquired, maintained and transmitted did not exist at the time when the *regilaul* texts were collected. People would just live and do their things as they had always been living and doing and songs were a part of the way of living that had been continuing for generations.

What were involved here were pieces of wisdom that were expected to be of help when trying to manage in different situations. And folklore itself contained several control mechanisms that had to guarantee its continuation. Thus there were tales that contained warning examples of what would happen when old customs were not observed, and there might have been talk of what might come about when spells, dirges and songs were used improperly or left unused.

Maybe long epic songs were performed specifically to be listened to during long winter evenings? During the very time that later would become connected with riddle-making and storytelling? Maybe this was related to the idea that singing entertains supernatural beings, the way that many cultures have felt about storytelling (see Lintrop 2014: 22–32). There may have even been beliefs that singing not only entertains different gods and spirits, but also shows them that people are familiar with the order and rules that they have imposed.

Long songs (that often contain mythology) demand a good memory and an ability to recall/create the text on part of the singer, which an onlooker may find to be so special that it is considered to be supernatural. The impression can be strengthened by the conviction that in addition to people the performance can also be heard by the gods or the characters of whom the singing is about. Even more natural is the presumption of supernatural help in case the singer is believed to be delivering the words of the gods or supernatural heroes. In addition, devices enhancing concentration may have been employed – fixating one’s glance on fire or on gleaming objects or both combined, for example, light reflecting from silver. Such devices were used in several ways to reach a trance-like state. To resort to another example from Tibet: “Even a piece of paper can become a performance tool. Young artist Grags pa seng ge says that when he holds a piece of paper in his hand and looks into it, the epic appears in his head and smoothes his performance. Since Grags pa seng ge is illiterate, the paper provides him no *aide-memoire*; indeed, a blank sheet or a newspaper will serve the purpose.” (Yang 1998: 430) Can our *regilaul* parallel pair of words on the sheet of a song and the ‘brooch of words’ be a distant reflection of something similar?

In the end I reach the title and pose the question if the snakes, fish and birds of our *regilaul* from whom singing is learnt, could be a remnant of something similar. “I took the song from the mouth of the burbot...”, “The snake sang from the turf, the lizard from within the ground, the rat from the tussock...” etc. In this regard, the beings who do not sing in reality are of a special interest, for it is not particularly surprising if birds

teach someone to sing: “The duck had many words / the lark songs in excess”. But a snake, a lizard, a rat, a burbot or a pike are no singers. At the same time, those mentioned first are usual shaman spirit helpers, while the great shaman of the Finns, Väinämöinen, made the first *kantele* from the jawbone of a pike.

Different Takes on the Gate Game

In this essay I am discussing the possible sources of the gate game – the same gate game that, together with the games “Gate of Viru”, “Ascent to Heaven”, the game of God and the Devil, and “the Pulpit of the City of Riga”, seems to form a separate group in our collection of singing games – a group that, in my opinion, is also connected to the goose game, in turn. I am also including to the comparison the gate game that has been played during the celebrations of the Old Town Days in Tallinn since 1987, in the course of which eight gate locations in the city wall of Tallinn were passed through while *regilaul* songs were sung, on Saturday night of the celebrations week.

A gate is a construction with a great symbolic meaning. A gate would connect parts of real space governed by different rules of behaviour (a gate to the yard, the village gate, the city gate). A gate also connected imaginary spaces that were evaluated differently (sacred and mundane space). There could be gates between different parts of the world (hence such expressions as *taevavärv* – Heaven’s gate; *põrguvärv* – Hell’s gate). Gates held a central place in various magical rituals connected to weddings and funerals. Diseases and evil spirits were driven behind the village gate. Similar magical rituals have given rise to today’s game of football that can move millions. Driving someone or something out of the gate and going through a gate were basic magical operations that could be accompanied by a symbolic closing of the gate between oneself and the undesirable thing or being. In many places diseases were also cured in this manner.

The reason behind comparing phenomena does not necessarily lie in looking for their origin or genesis as was the case with the historical-comparative (the Finnish) method. Comparisons can also be made to become convinced in a broader spread of certain phenomena without pointing out their place of origin. In my opinion, looking for origins

directs the attention away from what is much more important – what was there in a given culture that made it possible for an example picked up somewhere else and merge into it. On what kind of ground did the seed fall? We know that our versions of the gate game are neither very old nor particular to Estonia. Rather the other way round: “Geese-Swans” was known in Scandinavia; in Germany there was the game of “the Golden Bridge” that had to be mended by those who wished to cross it. In addition, the game was known there under the names of “the Stone Bridge”, “Magdeburg Bridge”, “Merseburg Bridge”, “Meyer Bridge”, “God and the Devil”, “the Angel and the Devil”, “the Kaiser and the King”. There is one uniting principle that connects them to the Estonian versions of the game – the players want to go either through a gate or across a bridge, but it is broken and has to be mended. Mending it with silk, velvet, gold and other valuable material can be viewed as a symbol of sacrifice. Different versions of the gate game have been linked by the motif of human destiny, to be more exact, welfare or, if you so wish, good fortune, if you wish, is glimmering in the background.

I show in the article that the gate game that was known in Europe, no matter under which name, was not borrowed without a reason, but it suited old ideas and beliefs.

The gate game of the Tallinn Old Town Days was not resurrected unfoundedly; and its seeds have fallen onto a fertile ground. At this point, I am stressing the notion of power that can be interpreted and spread in a New Age spirit. As the magic to ensure a good harvest is not significant today, its place has been occupied by acquiring mystical power for oneself, one's nearest and dearest, and the whole country.

Make a Horse of Horn for Me. A Possible Background of the Goat Song

The article analyses songs texts that are occasionally classified under the type of “The Elk Slayer”, yet explicitly speak of a goat who comes from a foreign land to ravage the cornfields but loses its life by the hand of a brave man. What is important is that the horns of the goat are taken to the blacksmith who is asked to make a saddle, a sleigh or a horse

out of them – thus, the result is a means of transport, while the trunk of the great oak in our *regilaul* texts is fashioned into tables, chairs, beds, tubs and pails and musical instruments. Since occasionally the so-called Goat Song is complemented by the motifs of the Finnish Bridge and the yard of the *hiis*, the question arises if the song might reflect some ancient shamanic ideas. It is known that many Northern Eurasian peoples interpret the shaman's drum as something a shaman can use as a vehicle, an animal for burden bearing or riding upon according to the animal whose skin has been used to make the drum. Often, the animal was first chosen and killed spiritually in course of a shamanic ritual, the imaginary events of which a shaman would describe in a song. In comparing the texts I attempt to see whether our goat song might have arisen from similar ideas or whether it is rather the dream of a poor young man of how he could ride a-wooing on a fine horse acquired in a miraculous way.

Although some whole texts of the Goat Song cannot help but invite a search for shamanistic parallels, there still emerges a major unresolved issue connected to this. We know that in the shamanism of Northern Eurasia the drum is usually made of skin of a wild animal, both in reality as well as in imagination. How does the goat that has come from a foreign land suit this picture? Firstly, is it a roe deer (*metskits*, literally 'wild goat') or a goat (*kodukits* – 'home goat')? It is claimed that the roe deer has been living on the Estonian territory for 10.000 years, but the size of the population has been fluctuating greatly. Thus, the number of roe deer estimated to have been living in Estonia at the beginning of the 20th century is around 15.000–25.000, while the count carried out in state forests in 1924 suggested the number was only 3.800 (Mumm 2015: 6). It is certain that cold winters with thick snow and a high number of wolves and lynx can quickly curb the population. In addition to natural factors, their number was affected by hunting that can markedly curtail the number of the animals in the form of poaching during difficult and uncertain times. Thus, periods of devastating wars and famines were dangerous for the roe deer as well. There have probably been times during which the roedeer has totally disappeared from our forests or else been extremely rare.

All in all it can be claimed that although the Goat Song as a whole – i.e. its 56 versions that are considered here – does not have any direct verifiable ties with shamanism, some of its parts ("a saddle of horn") may derive from times long ago when shamanism would have been the single way of looking at the world in the Baltic Finnic areas.

On the Proud Ship Petropavlovsk, a Harbinger of Revolution

was led to study an Estonian song about the Russo-Japanese War after reading Lauri Vahtre's article "This far-away close Japanese war" that appeared in the newspaper "Postimees" on 27 May, 2005. Among other things, the article claims that a well-known song about the Japanese war that starts with the words "This law of the Russian state is filthy and unclean" need not derive from the early 20th century, but could have been created only in the late 1980s as the song includes a mysterious stanza about a ship named Petropavlovsk that did not exist in 1904. As I had come across news items on the sinking of the ship near Port Arthur when reading digitized old newspapers, I consulted these again and again and wrote a comment on Vahtre's article that appeared on 30 May, 2005 in which I showed that the song's description of the sinking of the ship is surprisingly accurate. At the same time, the brief excursion into the realm of the newer folk song gave rise to several thoughts and questions that remained unanswered at the time. These concerned the song's reflection on war events, its possible origin and supposed transformation into a revolutionary song.

Initially, I did not consider men actually fighting at the battlefield among the possible circle of the song's authors as I believed that they would not have had a sufficiently good overview of the war's general developments. I had to partly revise my opinion of the soldiers' level of being informed when I read in the message of the reservist G. Frisch (dated 17 March 1905, i.e. 30 March 1905) about the close communication between the Estonians in the battlefield and their faraway homeland, about the packages containing newspapers and letters that were sent over. In addition to the papers that had published their reports, the correspondents of Estonian newspapers who participated in the battles also received questions about several events which they tried to answer in their later reports. Thus, several men in the faraway Manchuria were fairly well informed, and, what is even more important, it was possible for them to observe things from some distance. The latter seems to be important for the supposed author of the song.

The song of the Japanese war is unusual in Estonian folklore, as, differently from many other war songs, it does not limit itself to descriptions of general battle scenes, emotions about a fallen soldier's dead body or grave, boasting with heroic deeds etc. Although the model of the village

song that would cover the most important events, places and characters one after another had been employed already in creating some songs about the Russo-Turkish war – one of these was “Now hear, you Estonian friends, indeed” that was spread on the island of Saaremaa – the emphasis in those was mostly put on the strange places that the soldier saw on his march; among the war events even fictional battles were mentioned, e.g., the taking of Constantinople (Rüütel 1977: 90–91). In case of the song discussed here the model of a village song is employed in order to render war events, while touching upon all of the most important battles (that had received better media coverage) and the Russian army leaders connected to these. This was made possible by the press whose many-faceted releases turned the faraway military events as close to the reader of the newspaper as it he had been an eyewitness. The most important factor without which the song would have apparently been completely different, was the atmosphere of discontent during the Russian revolution of 1905 that motivated pointing at the inaptitude of the powers on all possible occasions. It can be suggested that for Estonians the real media age actually started with the Russo-Japanese War, for it was then that the opinions, judgments and estimations of the people who had started reading the newspapers in great numbers were first being shaped by their compatriots who acted as correspondents to would mediate war events from afar.

О горделивом корабле «Петропавловск», предвестнике революции. – *Антропологический форум*, №6. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера), Европейский университет, 2007, с. 205–226.

Artiklite ilmumisandmed

- Lintrop, Aado 2006. Kas regilaul on surnud? – *Regilaul – esitus ja tõlgendus*. (Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 23). Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 7–11.
- Lintrop, Aado 1999. Suur tamm, kduvad neiud ja punane paat, kadunud harjast rääkimata. – *Mäetagused*, nr. 10. Toim. M. Kõiva, A. Kuperjanov. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond, lk 7–23.
- Lintrop, Aado 2000. Suur tamm ja õde-venda. – *Mäetagused*, nr. 13. Toim. M. Kõiva, A. Kuperjanov. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond, lk 24–42.
- Lintrop, Aado 2001. “Ema haul” lego ja lauluna. – *Regilaul – keel, muusika, poeetika*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv. Tartu Ülikool, Eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool, lk 299–313.
- Lintrop, Aado 2004. Ennustamisega seotud motiivid regilauludes. – *Mäetagused*, nr. 24. Toim. M. Kõiva, A. Kuperjanov. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm, MTÜ Eesti Folkloori Instituut, lk 119–132.
- Lintrop, Aado 2006. Igavese sinitaeva kauged peegeldused – mõnest šamaani-rännaku motiivist eesti regilaulus. – *Regilaul – esitus ja tõlgendus*. (Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 23). Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 51–64.
- Lintrop, Aado 2006. Uhkest laevast Petropavlovskist, revolutsiooni kuulutajast. – *Paar sammukest XXII. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 2005*. Koost. E.-H. Västriku, toim. M. Hiiemäe. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 49–65.

Allikad

Kogud

E = M. J. Eiseni rahvaluulekogu Eesti Rahvaluule Arhiivis

ERA = Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

EKRK = Eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri kogu

E, StK = M. J. Eiseni stipendiaatide kogu Eesti Rahvaluule Arhiivis

EÜS = Eesti Üliõpilaste Seltsi rahvaluulekogu Eesti Rahvaluule Arhiivis

H = Jakob Hurda rahvaluulekogu Eesti Rahvaluule Arhiivis

LTR = Leedu Kirjanduse ja Folkloori Instituudi rahvaluulekogu

RKM = Riikliku Kirjandusmuuseumi rahvaluulekogu

RKM, Mgn. II – Eesti TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. (Riikliku) Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna magnetofonilindistuste kogu

S = Samuel Sommeri setu folkloori kogu Eesti Rahvaluule Arhiivis

Trükised

Aleksejenko 1981 = Алексеенко, Евгения Алексеевна. *Шаманство у кетов. – Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX вв.)*. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, с. 90–128.

Aleksejev 1984 = Алексеев, Николай Алексеевич. *Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования)*. Ново-сибирск: Наука.

Anissimov 1959 = Анисимов, Аркадий Фёдорович. *Космологические представления народов Севера*. Москва–Ленинград.

Annus, Amar; Sarv, Mari 2015. Pallimäng ja avanevad hauad Sumeri ja Eesti rahvalauludes. – *Akadeemia*, nr 12, lk 2143–2165.

- Ariste, Paul 1969. Vadja rahvakalender. – *ENSV Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi Toimetised*, nr 8. Tallinn.
- Arukask, Madis 1998. “Venna sõjalugu” vormeliteooria valguses ning setu lüroepika ruumisüsteemis. Magistritöö. Tartu Ülikool. Eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool. Tartu.
- Arukask, Madis 2000. Venna sõjalugu ja inimmõtlemise muutlikkus. Setu lüroepiline regilaul kui pideva distantseerumise ja muutumise dokument. – *Kust tulid lood minule ... Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel*. Tartu, lk 57–121.
- Arukask, Madis 2003. *Jutustava regilaulu aspektid. 19. sajandi lõpu setu lüroepiliste regilaulude žanr ja struktuur. (Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 3)*. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.
- Aul jt 1957 = Aul, Juhan; Ling, Harri; Paaver, Kalju. *Eesti NSV imetajad*. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Zooloogia ja Botaanika Instituut. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Ben-Amos, Dan 1995. Are There Any Motifs in Folklore? – *Thematics Reconsidered: Essays in Honor of Horst S. Daemmrich*. Ed. Frank Trommler. Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft 9. Amsterdam–Atlanta: Rodopi, pp. 71–85.
- Bogajevski 1890 = Богаевский, Петр Михайлович. Очерки религиозных представлений удмуртов. – *Этнографическое обозрение*, no. 1, 2, 4. Москва.
- Böhme, Franz Magnus 1897. *Deutsches Kinderlied und Kinderspiel: Volksüberlieferungen aus allen Landen deutscher Zunge, gesammelt, geordnet und mit Angabe der Quellen, erläuternden Anmerkungen und den zugehörigen Melodien*. Erstes Buch: Kinderlied, Zweites Buch: Kinderspiel. Leipzig: Verlag Breitkopf und Härtel.
- Croce, Benedetto 1998. *Esteetika kui väljendusteadus ja üldlingvistika*. Tartu: Ilmamaa.
- Van Deusen, Kira 2004. *Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*. Montreal & Kingston; London; Ithaca: McGill-Queen's University Press; Seattle: University of Washington Press.
- Dolgihh 1951 = Долгих, Борис Осипович. Обрядовые сооружения нганасанов и энцев. – *Краткие сообщения Института этнографии АН СССР*. Вып. 13, с. 8–14.
- Donner, Kai 1933. Ethnological notes about the Yenisey–Ostyak (In the Turukhansk region). – *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia* 66. Helsinki.
- Eelsalu, Heino 1979. Talihari ja Linnutee. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 4, lk 226–228.
- Ehin, Kristiina 2001. “Müüdud neiu.” Regilaul kui aja lugu. – *Regilaul – keel, muusika, poetika*. Toim. T. Jaago, M. Sarv. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu Ülikool, lk 315–332.

- Enäjärvi-Haavio, Elsa 1936. Über nordische Kinderspiele. – *Studia Fennica. Revue de linguistique et d'ethnologie finnoises*. Tome IIe. Helsinki, pag. 99–127.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa 1953. *Ritvalan helkajuhla*. Jälkeenjääneen käsikirjoituksen täydentänyt ja painoon toimittanut Martti Haavio. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- ER I = Eesti rahvalaulud Dr. Jakob Hurda ja teiste kogudest. Esimene köide. – *Eesti Kirjanduse Seltsi Toimetused*, nr. 21. Tartu, 1926.
- ERIA I:1 = *Eesti rahvalaulud. Antoloogia*. I köide, 1. vihik. Toim. Ü. Tedre. Tallinn 1969.
- ERIA I:2 = *Eesti rahvalaulud. Antoloogia*. I köide, 2. vihik. Toim. Ü. Tedre. Tallinn 1969.
- ERIA II:1 = *Eesti rahvalaulud. Antoloogia*. II köide, 1. vihik. Toim. Ü. Tedre. Tallinn 1970.
- ERIA III:1 = *Eesti rahvalaulud. Antoloogia*. III köide, 1. vihik. Toim. Ü. Tedre. Tallinn 1971.
- Foley, John Miles 2002. *How to Read an Oral Poem*. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.
- Garnati = *Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.)*. Москва, 1971.
- Great Bear = *The Great Bear: A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian languages*. Pieksamäki, 1993.
- Gribova 1975 = Грибова, Любовь Степановна. *Пермский звериный стиль (проблемы семантики)*. Москва: Наука.
- Harva 1914 = Holmberg, U. *Permalaisten uskonto*. – *Suomen suvun uskonnot* IV. Porvoo.
- Helinski 1998 = Helinski, Eugen. Samojedit ja šamanismi. Viisi luentoja samojedeista, šamanismista ja uralilaisesta kulttuurista. – *Tampereen Yliopiston Kansanperinteen laitoksen Julkaisuja*, no 26. Tampere.
- Hiiemäe, Mall 1984. *Eesti rahvakalender* III. Koost. M. Hiiemäe. Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Fr. R. Kreutzvaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall 1985. *Eesti rahvakalender* IV. Koost. M. Hiiemäe. Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Fr. R. Kreutzvaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall 1991. *Eesti rahvakalender* V. Koost. M. Hiiemäe. Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Fr. R. Kreutzvaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall 2006. Kosmagoonilise harja otsimine. – *Regilaul – esitus ja tõlgendus. (Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 23)*. Toim. A. Lintrop. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 21–48.

- Hoppál, Mihály 1994. *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg: Pattloch.
- Hudjakov 1890 = Худяков, И. А. Верхоянский сборник. – *Записки Восточно-Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества по этнографии*. Том 1, вып. 3. Иркутск.
- Jaago, Tiiu 1997. Mis sealt tõuseb, soost sinine, soost sinine, maast punane? Sini-
se ja punase võimalikust tähendusest regilaulus. – *Mäetagused*, nr. 5. Toim.
M. Kõiva, A. Kuperjanov. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osa-
kond, Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv, lk 54–72.
- Jaago, Tiiu 1999. Rahvaluule mõiste kujunemisest Eestis. – *Mäetagused*, nr 9, lk
70–91.
- Jaago, Tiiu 2001. Regilaulu asustuslooline taust. Karuse. – *Regilaul – keel, muusi-
ka, poetika*. Toim. T. Jaago, M. Sarv. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu
Ülikool, lk 57–81.
- Jevsevjev 1990 = Евсеев, М. Е. *Мордовская свадьба*. Саранск.
- Johnson, Eyvind 1979. Oli aasta 1914. – “*Loomingu*” *Raamatukogu*, nr 7/8.
- Kannisto, Artturi; Liimola, Matti 1951. Wogulische Volksdichtung I. Texte
mythischen Inhalts. – *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia* 101. Helsinki.
- Kannisto, Artturi; Liimola, Matti 1958. Wogulische Volksdichtung IV. Bären-
lieder. – *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia* 114. Helsinki.
- Karjalainen, Kustaa Fredrik 1918. Jugralaisten uskonto. – *Suomensuvun uskonnot*
III. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- KKR I = *Karjalan kansan runot* I. *Kalevalanaiheiset kertovaiset runot*. Kokoon-
pannut V. Jevsejev. Tallinn 1976.
- Kuusi, Matti 1963. Kirjoittamaton kirjallisuus. – *Suomen kirjallisuus* I. Keuruu.
- Kuusi 1980 = Kuusi, Matti; Honko, Lauri; Virtanen, Leea; Pentikäinen, Juha.
Perinteentutkimuksen perusteita. Porvoo.
- Kuusi, Matti 1985. Perisuomalaista ja kansainvälistä. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Tietolipas* 99. Helsinki.
- LA = *Leeloantologia* I. *Lüroepika*. Koost. ja toim. P. Hagu. Tartu: Tartu Üli-
kooli Eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool, 2004.
- Lavonen 1977 = Лавонен, Нина Александровна. О древних магических
оберегах (по данным карельского фольклора). – *Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами*. Ленинград:
Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая;
Издательство “Наука”, с. 73–81.
- Leach, Fried 1984 = Leach M.; Fried J. (ed.). *Funk & Wagnalls standard dictionary
of folklore, mythology, and legend*. San Francisco.
- Liiv, Juhan 1936. *Elu ja mälestusi*. Tartu.

- Lintrop, Aado 1997. Väike *mos'*-naine. Ühe (muinas)jutu lugu. – *Mäetagused*, nr. 3. Toim. M. Kõiva, A. Kuperjanov. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond, Eesti Rahvaluule Arhiiv, lk 19–40.
- Lintrop, Aado 1999. Suur tamm, kduvad neiud ja punane paat, kadunud harjast rääkimata. – *Mäetagused*, nr. 10. Toim. M. Kõiva, A. Kuperjanov. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond, lk 7–23.
- Lintrop, Aado 2000. Suur tamm ja öde-venda. – *Mäetagused*, nr. 13. Toim. M. Kõiva, A. Kuperjanov. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond, lk 24–42.
- Lintrop, Aado 2003. Udmurdi usund. – *Eesti Rahva Muuseumi Sari* 5. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Lintrop, Aado 2004. Ennustamisega seotud motiivid regilauludes. – *Mäetagused*, nr. 24. Toim. M. Kõiva, A. Kuperjanov. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm, MTÜ Eesti Folkloori Instituut, lk 119–132.
- Lintrop, Aado. 2005. Kommentaar: Uhke laev. – *Postimees*, 30.05.2005.
- Lintrop, Aado. 2014. *Imeline koda*. Tartu: Ilmamaa.
- Lintrop, Aado 2014. Loomisaja lood. Uurimusi ja tõlkeid Põhja-Euraasia rahvaste usundist. – *Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused* 32. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Masing, Uku 1999. *Eesti vanema kirjakeele lood*. Tartu.
- Mifologitsjeski slovar = *Мифологический словарь*. Главный редактор Е. М. Мелетинский. Москва, 1992.
- Mihhailovski 1892 = Михайловский, В. М. Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки. Вып. 1. – *Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*. Том LXXV. Москва.
- Moora, Aliise 1956. Eestlaste muistsest usundist. – *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis* 1. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, lk 7–41.
- Mumm, Madis 2015. *Eesti metskitse (Capreolus capreolus) arvukuse dünaamikast*. Magistritöö. Eesti Maaülikool, Põllumajandus- ja keskkonnainstituut. Tartu.
- Munkácsi 1952 = Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi. Herausgegeben von D. R. Fuchs. – *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia* 102. Helsinki.
- Müller = Neununddreissig Estnische Predigten. Von Georg Müller aus den Jahren 1600–1606. Mit einem Vorwort von Wilhelm Reiman. – *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft*. 15. Band. Dorpat, 1891.
- Naber, Reet 1995. Õnnelikku merereisi! Uskumustest seoses laevaehitusega. – *Rahvausund tänapäeval*. Tartu.
- Nadeljajev 1969 = *Древнетюркский словарь*. Ред. Надеяев, В. М. и др. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.

- Nekrõlova 2007 = Некрылова, Анна. *Русский традиционный календарь (на каждый день и для каждого дома)*. Санкт-Петербург: Азбука-классика.
- Pentikäinen, Juha 1989. Lemminkäinen – Shaman or God? – *Uralic Mythology and Folklore. Ethnologia Uralica* I. Ed. M. Hoppál, J. Pentikäinen. Budapest: Akadémiai Kiadó, Helsinki: SKS, pp. 287–308.
- Pervuhhin 1888 = Первухин, Н. Г. *Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 2*. Вятка.
- PMNMI 2 = Мокшанские неприуроченные долгие песни междуречья Мокши и Инсара. – *Памятники мордовского народного музыкального искусства*. Том 2. Составитель Н. И. Бояркин. Саранск, 1984.
- Роров 1936 = Попов, Андрей Александрович. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. – *Труды Института антропологии и этнографии*. Том I, вып. 5. Москва–Ленинград: Издательство АН СССР.
- Роров 1984 = Попов, Андрей Александрович. *Нганасаны. Социальное устройство и верования*. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.
- Ророва 2004 = Попова, Елена Васильевна. *Календарные обряды бесермян*. Ижевск: Российская академия наук, Уральское отделение, Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН.
- Rotarov 1946 = Потапов, Леонид Павлович. Религиозные и магические функции шаманских бубнов (Рукопись И. Т. Савенкова). – *Краткие сообщения Института этнографии АН СССР*. Вып. 1. Москва, с. 41–45.
- Prokofjev 1930 = Прокофьев, Георгий Николаевич. Церемония оживления бубна у остяков-самоедов. – *Известия Ленинградского государственного университета*. Том 2. Ленинград, с. 365–373.
- Prokofjeva 1961 = Прокофьева, Екатерина Дмитриевна. Представления селькупских шаманов о мире по рисункам и акварелям селькупов. – *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Том XX. Ленинград.
- Prokofjeva 1981 = Прокофьева, Екатерина Дмитриевна. Материалы по шаманству селькупов. – *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. Ленинград: Наука, с. 42–68
- Rüütel 1977 = Рюйтел, Ингрид. Русско-турецкая война 1877–1878 годов в Эстонской песенной традиции. – *К столетию русско-турецкой войны 1877–1878 годов*. Под редакцией академика АН ЭССР В. Маамяги. Таллин: Академия наук Эстонской ССР, Институт истории, с. 76–94.
- Rüütel, Ingrid 1999. Varafolkloorsetelt vokaaližanridelt lauluni. III. – *Mäetagused*, nr. 10, Toim. M. Kõiva, A. Kuperjanov. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond, lk 90–105.
- Saarlo, Liina 2005. *Eesti regilaulude stereotüüpiast. Teooria, meetod ja tähendus. (Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 5)*. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.

- Sarmela, Matti 1994. Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2. Folklore. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 587. Helsinki
- Setälä, Emil Nestor 1932. Sammon arvoitus. – *Isien runous ja usko* I. Helsinki.
- Schjødt, Jens Peter 2014. Folkloristic material and pre-Christian Scandinavian religion. – *New Focus on Retrospective Methods: Resuming methodological discussions: case studies from Northern Europe*. (FFC 307). Ed. Eldar Heide, Karen Bek-Pedersen. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- SKVR I₁ = Suomen Kansan Vanhat Runot I. Vienan läänin runot 1. Julkaissut A. R. Niemi. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 121, osa I. Helsinki, 1908.
- SKVR I₄ = Suomen Kansan Vanhat Runot I. Vienan läänin runot 4. Julkaissut A. R. Niemi. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 121, osa IV. Helsinki, 1921.
- SKVR III₁ = Suomen Kansan Vanhat Runot III. Länsi-Inkerin runot 1. Julkaissut V. Salminen. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 139, osa 1. Helsinki, 1915.
- SKVR IV₂ = Suomen Kansan Vanhat Runot IV. Keski-Inkerin runot 2. Julkaissut V. Salminen. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 140, osa II. Helsinki, 1926.
- SKVR IV₃ = Suomen Kansan Vanhat Runot IV. Keski-Inkerin runot 3. Julkaissut V. Salminen. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 140, osa III. Helsinki, 1928
- SKVR VII₁ = Suomen Kansan Vanhat Runot VII. Raja- ja Pohjois-Karjalan runot 1. Julkaissut A. R. Niemi. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 143, osa I. Helsinki, 1929.
- SKVR VII₄ = Suomen Kansan Vanhat Runot VII. Raja- ja Pohjois-Karjalan runot 4. Julkaissut K. Krohn ja V. Alava. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 143, osa IV. Helsinki, 1933.
- SKVR XV = Suomen Kansan Vanhat Runot XV. Runoja Henrik Florinuksen, Kristfrid Gananderin, Elias Lönnrotin ja Volmari Porkan kokoelmista. Toimittaneet M. Kuusi, S. Timonen. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 685. Jyväskylä, 1997.
- SL = *Setukeste vanad laulud. Pihkva-eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpina ja Vastseliina lauludega, välja annud Dr. Jakob Hurt*. I (1904), II (1905), III (1907). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Steinitz, Wolfgang 1939. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus Zwei Dialekten. 1. Teil. – *Õpetatud Eesti Seltsi Toimetused* XXXI. Tartu. (Uus trükk: Steinitz, Wolfgang. Ostjakologische Arbeiten, Band I: Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten: Texte. Für die Neuherausgabe wissenschaftlich bearbeitet von Gert Sauer. Den Haag: Mouton, 1975; Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975).

- Svetšin 1928 = Свечин, Александр Андреевич. *Эволюция военного искусства*. Том II. Москва–Ленинград: Воениздат, 1928.
- Vahtré, Lauri 2005. Kauge lähedane Jaapani sõda. – *Postimees*, 27. 05. 2005.
- Valk, Ülo 2000. Regilaul kui kommunikatsioon teispoolestusega: dialoogist nägemusteni. – *Kust tulid lood minule ... Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel*. Tartu, lk 245–276.
- Vassiljev 1906 = Васильев, Иоанн. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. – *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете*. Том. XXII, вып. 3–5. Казань.
- Vereštšagin 1996 = Верещагин, Григорий Егорович. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. – *Собрание сочинений*. Том второй. Ижевск.
- Vinkel, Aarne 1966. *Eesti rahvaraamat. Ülevaade XVIII ja XIX sajandi lugemisvarast*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Vinogradova 1982 = Виноградова, Л. Н. *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования*. Москва.
- VK III:1 = Vana Kannel III. *Kuusalu vanad rahvalaulud I*. Toim. H. Tampere. Tallinn, 1938.
- VK VI:1 = Laugaste, E. *Vana Kannel VI: 1. Haljala regilaulud*. Tallinn, 1989.
- Vladōkin 1994 = Владыкин, Владимир Емельянович. *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Ижевск.
- Vogul Folklore = *Vogul Folklore Collected by Bernát Munkácsi*. Selected and edited by O. J. Sadovszky, M. Hoppál. Budapest, 1995.
- Wolkstein, Diane; Kramer, Samuel Noah 1983. *Inanna: Queen of Heaven and Earth*. New York: Harper & Row.
- Yang, Enhong 1998. A Comparative Study of the Singing Styles of Mongolian and Tibetan Geser/Gesar Artists. – *Oral Tradition*, 13/2, pp. 422–434.
- Yuan Ke 1987 = *Мифы древнего Китая*. Москва.
- Zachrisson, Inger 1991. *The Saami Shaman Drums. Some reflexions from an Archaeological Perspective*. Based on Papers read at the Symposium on the Saami Shaman Drum held at Åbo, Finland, on the 19th–20th of August 1988. Edited by T. Ahlbäck and J. Bergman. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, pp. 80–95.
- Zhambei, Gyaltscho 2001. Bab Sgrung: Tibetan Epic Singers. – *Oral Tradition*, 16/1, pp. 280–293.

Internet

ERLA = Eesti rahvalaulud. Antoloogia. I–IV. Toim. Ü. Tedre. Tallinn, 1969–1974.

Elektrooniline variant – <http://haldjas.folklore.ee/laulud/erla/index.html>

Хронос – Всемирная история в интернете. <http://www.hrono.ru/index.sema>

История кораблестроения Российского военного флота. <http://navy.h1.ru/>

Крейсер “Варяг”. Легенды, мифы, факты. <http://www.cruiserx.narod.ru/>

Laululeht. <http://www.soden.ee/~marko/>

Lemola, Eero. Rajakorven Henna. <http://www.tyrvanto.net/verkko/tyrvantoseura/joululehti/henna.htm>

Офицерское собрание. Вопросы военной истории. <http://www.ipclub.ru/arsenal/officerroom/>

Postimees 1904 ja 1905. Digiteeritud Eesti ajalehed. <http://dea.nlib.ee/>

Русский биографический словарь. <http://www.hi-edu.ru/Brok/be.htm>

Военно-морская история 1895–1945 гг. <http://www.tsushima.org.ru/index.htm>

Väravamäng 2012. <http://alkeemia.ee/artiklid/Varavamang-2012/l-107/c-737/>

Üliõpilaslaulik. <http://www.ms.ut.ee/mart/raamat/laul.htm>