

Suheldes üle piiri: ekshumatsioon ja surnuitkude žanriline mälu¹

Madis Arukask

Teesid: Artikkel käsitleb surnuhirmu ületamist, seda ennekõike seoses itkude kui folkloorižanri ja itkemise kui riituspraktikaga. Vaatluse all on läänemeresoome-põhjavene traditsioonid, kus itkemisel on säilinud esmane funktsioon elavate ja surnute vaheliste suhete balansseerimisel ning piiride kehtestamisel, samuti katkenud sotsiaalse sidususe taastamisel. Itkutekstitid on vaadeldavad multifunktsionaalsete folkloorižanridena, mille adresseerituski võib olla erisuunaline, kuid kus esikohal on siiski kollektiivsed kogukondlikud huvid. Vaatluse all on ka itkeja roll ja funktsioon ühiskonnas. Surnukartuse ületamise seoses leiab käsitlemist ekshumatsiooni fenomen, mida põhjapoolse Euroopa itkukultuurides säilinud pole, kuid mille kunagist esinemist Eestiski võib arheoloogiliste leidude põhjal oletada.

Märksõnad: arheoloogia, ekshumatsioon, itkud, läänemeresoome ja vene rahvakultuur, piir, surmakultuur

Sissejuhatus

Nüüdiskultuuris on mitmed arhailised praktikad kas unustusse vajunud või oma funktsioonilt, esituslaadilt ja tähenduselt tundmatuseni ümberstruktureerunud. Mitmeid kunagisi usundilisi reaale, mis võisid määrata suure osa inimese igapäevakäitumisest, käsitletakse nüüd kas poetilises võtmes või kunstiliste fiktsioonidena. Nii võivad endisaegsed akuutsed töökspidamised ning neid ornamenteerinud, kommenteerinud ja mõtestanud folkloorižanrid (itkud, loitsud, muistendid jne), samuti käitumisviisid inimelu pöördelistes olukordades (nagu sünn, surm, sotsiaalse staatuse muutumisi saatnud rituaalid) olla vajunud ebaolulistena tahaplaanile, kuivõrd nende ja nendega seotud tegelikkuse mõistmine on teisenenud. Tänapäeva inimesele on omane käsitleda arhailist või kultuuriliselt teistsugust läbi enesekeskse, oma harjumustest ja arusaamadest lähtuva unifikseeriva prisma. Sellele argimõtlemisest tulenevale joonele on vististi tuge pakkunud ka valgustusajastulik soov näha inimest

läbi aegade igati samasugusena nii psühholoogilisest kui ka kultuurilisest vaatepunktist. Siiski on inimkäitumises ja maailmapildis suur osa sellist, mille suhtes ka kõige paremate kavatsustega teise kultuuri esindaja pimedaks jääb. Võime näha inimest tema aegruumilises kultuurilises taustsüsteemis, mida annaalide koolkond teostama asus, pole jõukohane igatühele, see eeldab nii teadmisi kui ka teada tahtmist.

Kahtlemata on üks selliseid muutuvaid ja väga kultuurispetsiifilisi valdkondi surm ja surmaga seonduv. Kuivõrd tegemist on nähtusega, mis puudub iga inimest, tähendab see, et kultuurilised küsimused ja vastused surma olemusest, inimese ja kogukonna positsioonist selle suhtes ning vastavad arusaamad surmajärgsusest on olnud olemas kogu aeg. Modernses ühiskonnas domineerivad teaduslikud ja/või suure sümboolsusastmega (sageli ühtlasi ka väheütlevad) seletused ei tarvitse kuigivõrd sarnaneda traditsioonilistes (või arhailistes) kultuurides eksisteerinud või eksisteerivate usundiliselt konkreetsete ja pigem müstikavabade seisukohtadega. Erinevad kontseptsioonid pole käibinud aga üksnes surmaolukorras, vaid on määranud ja mõjutanud ka teisi inimelu valdkondi väga laial spektril.

Käesolev artikkel võtab fookusesse surma ja laiemalt paljusid ülemineku-riitusi saatnud folkloorse žanri ja praktika – itku ja itkemise. Ennekõike keskendub artikkel näidetele läänemeresoome ja põhjavene kultuuriruumist. Paralleelainesena uurimisküsimuste püstitamisel ja probleemide käsitlemisel tuleb mängu ka muude piirkondade vastav pärimus. Itkemine pakub oma erinevates avaldumisvormides võimalust kultuuridevaheliseks võrdlevaks uurimistööks, mille abil saab hüpoteetiliselt mudeldada ka surmaga seotud arusaamu ja tõekspidamisi, millest praeguseks on säilinud vaid fragmendid. Interdistsiplinaarsest vaatenurgast saavad käsitlemisel kombineeruda folkloristlikud, arheoloogilised, antropoloogilised või miks mitte ka psühholoogilised teadmised.

Selline lähenemisnurk on tähtis ka eesti kultuuri ja selle vanema ajaloo seisukohast. Ühelt poolt pole itkemist eesti kultuuriruumis elava praktikana säilinud. Teisalt pole kahtlust, et see universaalne nähtus on siin varem eksisteerinud.² Itkemine on aga hilise ajani või veel tänapäevani alles püsinud eestlaste kõige lähematel keelesugulastel – setudel ja teistel idapoolsetel läänemeresoome rahvastel – vadjalastel, isuritel, Ingerimaa soomlastel, karjalastel ja vepslastel, kus omakorda leiab aset areaalne sümbioos põhjavene paikkondlike kultuuridega, milles õigeusklik superstraat on aidanud paljusid vanu jooni konserveerida. See artikkel on katse mõtestada üht folkloorset nähtust arhailises kultuurikontekstis, sidudes seda muuhulgas ka mõnede arheoloogiliste viidetega.

Itku kui folkloorižanri funktsioon ja probleem

Mis on itkemise peateema – kas isikliku leina väljendus või üldisem kõikuma löönud sotsiaalse sidususe ja tasakaalu taastamine, on keskne uurimisküsimus. Vaieldamatult on vastuses põimunud mõlemad aspektid, küsimus on aga ennekõike selles, kumb neist ja mis tingimustel domineerib. Traditsioonilises itkukeeles ka justnagu vaid isiklikku leina väljendav esitaja ei saa läbi aastasadade jooksul sõnadesse kristalliseerunud kontseptsioonideta, mis tahes-tahtmata räägivad palju üldisemat arhailist keelt mistahes enesekesksest probleemiasetusest. Samas vajab iga traditsioonilisse itkukeelde valatud inimeluline üksikjuht iga kord esitaja ja/või kogeja võimete piires läbimõtestamist, et olla igal konkreetsel juhul esituses arusaadav ja põhjendatud.

Heaks näiteks itkuteksti sellisest mitmehäälsusest on mu enda osalusel 2005. aastal ühelt äänisvepsa keelejuhilt talletatud kalmistul toimunud itkusessioon (vt Arukask & Lašmanova 2009). Umbes poole tunnises 185 värsirea pikkuses esituses põimusid nii traditsioonisidusad teemad (lahkunu rituaalne äratamine, pöördumised surnud sugulaskonna poole jms) kui ka sügavalt isiklikud mured – ennekõike soov tõrjuda lahkunu öist kummitamist. Viimane probleem oli antud juhul käsitletav nii traditsioonilise ja üldise kui ka isikliku



Foto 1. Mälestamisel laulale jäetud söögipoolis ning Kesk-Vepsas tüüpilised kõrged kääpad. Kas jälg surnu eluhoonest? Madis Arukase foto 2009.

ja üksikjuhulisena. Kindel võis olla aga põhjuse ja sellele itkemise abil lahenduse otsimise realistlikkuses. Folkloorne praktika esines siin oma algupärasel kordaloovas funktsioonis, kus kommunikatsioonis teispoosusega toimus siin- ja sealpoosuse piiride (taas)kehtestamine ettearvamatute tagajärgede ärahoidmiseks ning ennekõike elavate heaolu tagamiseks.

Toodud itkuesituse jälgimise kogemus oli oma elulises tõelisuses muljetavaldav. Sellele lisaks on mul olnud mitmeid võimalusi näha ja salvestada ka teisi vepsa itkejaid. Eri juhtudel olen võinud tõdeda itkejate erinevat sisseelamist ja orientatsiooni – alates sügavast isiklikust (ka esilekutsutud) hingeliigutusest kuni “pelga” tehniliselt meisterliku kombetaitmiseni. Viimased on ehk olnud vähemveenvamad oma kunstiliselt sisseelamiselt, samas ikkagi asjakohased ja tõepärased, kuivõrd ka neis on toimunud autentne kommunikatsiooniakt, mille abil on korrastatud suhteid elavate ja surnute sfääri vahel.

Itkude psühholoogiline aspekt on arhailise kogukondlikkuse seisukohast olnud ilmselgelt teisejärgulisem (vt ka Aleksejevski 2007). Teadaolevalt on lähedased pigem kontrollinud, et itkeja liigselt oma meeli ei pingestaks, teda manitsedes või kriitilisemana näivates olukordades tagasi hoides. Viimast olen saanud jälgida ka ise. Seeläbi ongi traditsioonilistes ühiskondades olnud kindel roll ka (pool)elukutselistel itkejatel, kelle nii poeetiline kui ka tehniline meisterlikkus on taganud ühelt poolt rituaali õnnestumise, teisalt selle emotsionaalselt mõistuspärase kalibreerituse.

Eelnevast lähtuvalt tooksingi siin surmaga seotud itkemise lähtekohana välja järgmised kaks peamist põhjust:

- katkenud sotsiaalse sidususe taastamise vajadus,
- arhailine (ehkki sealsamas ka üldinimlik) surnukartus.

Esimest põhjust – sotsiaalse sidususe taastamise vajadust – on funktsionalistliku kompleksusega analüüsinud Alfred Radcliffe-Brown. Uurides India ookeanis asuvate Andamani saarte elanike itkemisi sedastab ta, et iga itk ning sellele eelnenud embamine (kas siis pikaajalise taaskohtumise järel, rahu sõlmimise puhul hõimusõdades, lähedase surma puhul, leinaperioodi lõppedes, lahkunu ekshumatsiooni puhul, abiellumisel või initsiatsiooniriitustes; Radcliffe-Brown 2006: 151 jj) on sisuliselt vahepeal tekkinud suhtekatkestuse taastamise viis. Erinevates nimetatud reaalelulistel olukordades on toimunud endise pidevuse põhimõtteline katkestus – vastavalt siis: sõbrad on üksteisest eemaldunud, hõimud vaenujalale asunud, inimene surnud, kaotuse osaline leina langenud, surnu jäänused hauast välja toodud, vallalised läbi saanud, endine sotsiaalne staatus otsa lõppenud. On arusaadav, et neis olukordades on itku sügavam ülesanne isiklikust tundeväljendusest kaugelt üldisem – äraolnu ühisellu tagasi toomises – ükskõik missugune see uus sotsiaalne vorm ka ei ole. Vahepealsed

olude või afekti sunnil lõdvenenud sotsiaalsed sidemed sõlmitakse itkedes taas tihedateks ning itk on seega pigem ühenduse kui katkestuse või lõpu väljendus.

Saja aasta eest rituaalteooriasse olulise panuse teinud Arnold van Gennep eristas igas üleminekuriituses kolme põhifaasi: eraldamine, üleminek ja ühendamine (1984 [1960]). Iga riituse peaosaline on seega isik, kelle staatus on muutumises – lahkunu, abielluja või kestahe muu initsieeritav, kelle sotsiaalne kvaliteet, positsioon ja ka vastav füüsiline asukoht teevad läbi olulisi muutusi. Matuste ja surma puhul ei pea me siinkohal silmas pidama üksnes lahkunut, keda siitilmast üleminekufaasi abil surnute asupaika siiratakse, vaid samavõrd ka lähedast / lähedasi, kelle sotsiaalne positsioon, seda eriti traditsioonilises ühiskonnas, ei tarvitse olla enam endine. Just lahkunule lähedasi inimene on sageli ka see, kes itkemise kaudu oma muutumist manifesteerib, kui seda ei tee tema eest vastav spetsialist, juba nimetatud (pool)professionaalse itkeja.

Ka läänemeresoome kultuuriruumi itkuliste riituste peosalised – nii elavad kui ka surnud – on seega käsiteldavad oma sotsiaalset rolli ja isiklikku identiteeti vahetavate või vahetama sunnitud objektidena. Kuigi argiteadvus kaldub tänapäeval käsitlema surma eksistentsi lõpuna, saab traditsiooniliste kultuuride puhul välja tuua üleminekuriituste tüpoloogilise omavahelise samasuse, mis tekstuaalses plaanis väljendub eri liiki riitustes kasutatavate itkude arhetüüpses samasuses sarnase sõna- ja kujundikasutuseni välja. Sestap on arhailises mõtlemises kasvõi pulm ja surm³ palju lähedasemad nähtused kui modernse inimese silmis, kuivõrd arhailine mõtlemine pigemini ei tunne olemuslikult millegi (inimeksistentsi, maailma) absoluutset lõppu, vaid vaatleb muutusi kui üleminekuid eri seisundite vahel. N-õ edu ei seisne selles kunagi imemuinasjutulikus võidukas finaalis, vaid õnnestunud transformatsioonis, mille peab muuhulgas tagama rituaali väljapeetus.

Eelnevast saame järeldada, et itkudega seotud varasemas kultuuris peaksime surma käsitlema pigemini üleminekule järgneva seisundi kui mingi fataalse katkestusena – isegi kui mõned itkutekstide isiklik-lüürilised segmendid sellele vastu kõnelevad. Peaksimegi seega eristama arhailiste kultuuride dünaamilist surmakontseptsiooni ja nüüdisaegset staatilist suhtumist, milles peaarõhk asetatakse sümboolsusele. Mistahes läbielamine pole traditsioonilises kultuuris seega kunagi üksnes isiklik, vaid kultuuriliselt haabituslik. Itk on ühtlasi kultuuriliste ootuste – nii elavate kui surnute poolsete – täitmine. Itk vajab adressaati/adressaate ja kui neid õieti enam pole, kõlbab selleks äärmuslikel juhtudel ka inimese enda mikrouniversum – nagu mul oli võimalik veenduda juba mainitud 2005. aasta suvistel välitöödel Äänis-Vepsas üksinduses elanud naise itkemist ja surmaga seotud tõekspidamisi talletades. Ehkki

Lauri Honko on oma rituaalide kolmikliigituses (1979: 372–380) nimetanud üleminekuriitusi ennekõike individikeskseteks, ei saa märkimata jätta, et vähemalt matuse- või mälestamissituatsioonis mängib itkemise kui esituse juures olulist osa ka kogukond kui auditoorium, kelle kohal- ja olemasoluga itkeja teadlikult arvestab.

Peterburi folklorist Svetlana Adonjeva, kes on 1990. aastatel teinud välitöid Vologda oblasti vepsa substraadiga vene aladel, käsitleb oma monograafia *Folkloori pragmaatika* itkude osas muutusi rituaalis osalejate rollis ja identiteedis ning selle stereotüüpseid kajastusi konkreetsetes itkutekstides (Adonjeva 2004: 216–227). Samuti iseloomustab ta justnagu väga isiklike nähtuste tõlgenduslikkust laiemas sotsiaalses kontekstis. Põhjavene itkukeeles märgivad muutunud/muutuvat sotsiaalset staatust terminid *сирота* (orb) – surnu lähedase kohta (olgu ta laps, ema, isa, õde, vend); samuti *дедушка / багюшка* (taadike), mis käib meessoost surnu kohta, märgib aga ka üldisemat kuuluvust *esivanemate* ringi sealpool hauapiiri.⁴

Orvu staatusega kaasnevad kindlad õiguslikud, materiaalsed ja sotsiaalsed kohustused ja õigused, näiteks orbunud laste suurem õigus käia võõrsil, et saada moraalset tuge või almust (*ходить по миру* – käia mööda ilma), mida ei ole peetud sobivaks normaalsetes oludes elavate laste puhul. Tihti vene itkukeeles kõlav *горе-горюшко* (mure) markeerib ümbritsevate jaoks initsieerivat kogemust, mille läbielanule (orvule) on nüüdsest siin- ja sealpoolsuse piirid mingis mõttes kogemuslikult rohkem valla ning millega on tähistatud ta muutunud staatust nii leinaperioodiks kui ka kogu eluks (Adonjeva 2004: 227–233). Avalik itkemine on seega just ennekõike staatuse muutumise kuulutamine, mida kollektiiv on kohustatud aktsepteerima. Sellest alates on selle rituaali peaosaline ka omamoodi ekspert kogukonda edaspidigi puudutavates suremisega seotud küsimustes või sündmustes. Laps-*orb* on täieõiguslik osaline oma surnud vanema haul käimises. Selle staatuse kandjad on ka läänemeresoome nekromantiliste regilaulude isata-emata vaeslapsed, kelle ülesanne on olla eri sfääride vahendaja.⁵

Itkeja kui ilmade vahendaja, aga ka surnu teise ilma juhataja rolli on ingerisooime näitel lahti kirjutanud Lauri Honko (1978). Ta toob välja itkeja aktiivse osaluse mitte ainult elavate ja surnute sfääri kehtestaja ja piiritlejana, vaid ka surnut teise ilma juhataja (šamanistliku) teejuhina. Lüürilise leinaja asemel on meie ees aktiivne roll, kelle agentsusest sõltub olulisel määral siirderiituse õnnestumine.

Sotsiaalse staatuse muutumisega muutub ka rituaali peaosaliste identiteet ehk maailmapilt, mis omandab, nagu me eelnevast nägime, uusi dimensioone. Pärast vapustust tahab sotsiaalne sidusus taastamist, ehk rituaalis uuestimääratletule peab selgeks saama ta uus sotsiaalne roll, mis on kooskõlas ettemää-

ratusega. Eestikeelne sõna *osa* saatuse tähenduses on üpris kooskõlas arhailise ettenähtuse kontseptsiooniga – see on midagi, mis on jagatav ja ka ümberjagatav (samuti vrd vene *доля* / *osa*, saatus ~ *делить* / jagama, jaotama; või ladina *moira* / saatus ~ vene *мерить* / mõõtma ~ eesti *määrama*). Määratu järgi käimine on kontseptualiseerinud ka *oma* (st *õige*) *elu* ja *oma surma* mõisted. Et animistlikus uskumussüsteemis on kõik olnud jagatud ja jagatav, on eksisteerinud ka arusaam, mis piirini (st mis vanuseni) on inimesel olnud õigus siin ilmas viibida, mis omakorda on legaliseerinud rituaalseid surmamisi ja enesetappe. Inimene ei tarvitse oma iga mitte ainult täis elada, vaid ta on võinud selle määra ka ületada (vrd Sedakova 1990). Selle kontseptsiooni rudimendid on ka tänapäeval märgatavad vanaldaste keelejuhtide avaldustes, kes, teades küll, et nad kristlikus mõttes oma surma igatsedes pattu teevad, tajuvad, et arhailises “mõõdetud maailmas” raugana edasielamine on omamoodi suuremgi normirikkumine.

Rituaalsed, oma mehe kui toitja ja turvaja surmaga kaasnenud naiste enesetapud pole olnud vaid hinduistliku kultuuri käitumisnorm. Lesestunud naise järgnemine oma mehele on olnud põhjendatud nii majanduslikult, usundiliselt kui sotsiaalselt – ta on jäänud koormavaks kogukonnale ja tema kohus on olnud järgneda koos muu määratud varaga oma isandale, kuid sotsiaalses plaanis on rituaalne enesetapp võinud olla seotud ka määratud rollikäitumisega. Sellised abielunaiste enesetapud on tuntud olnud ka kristluse-eelsel Venemaal (vrd Bernštam 1979: 140–141) ning sellisena on see kontseptsioon⁶ võinud jõuda ka põhjajaeuraasia itkupoesiasse. Teema, mille juurde selles artiklis veel tagasi pöördume.

Kommunikatsioon teispoolseusega

Itkuriituste *orvu* “saatusekaaslane” teisesuunalise piiriületajana on lahkunu ise – seda situatsioonis, kus teda mälestamispäevadel, aga veel ka kodusolemise hommikutel, spetsiifiliste itkuvormelite ja teatud toimingutega äratakse, et temaga siis edasi suhelda. Levinud äratamisviisiks on pühkimisliigutuste tegemine haua ja/või kodus surnukeha kohal, näiteks rätiga (Baiburin & Levinton 1990: 82–83). Pühkimises või riisumises võib näha imitatsioonimaagilist toimingut eri ilmakaarte loodusstiihiate ja äikese esilekutsumiseks, mida on olnud vaja maailmakorras algloomise akti taastekitamiseks. Nagu on kirjutanud Mircea Eliade, imiteerib iga rituaal algloomisakti (1959: 68–69), mida ka antud juhul täheldada võib. Pühkimist imiteerivat tegevust on sõnaliselt saatnud ka vastavad itkuvormelid. Põhjajavene itkude alguses kutsutakse tuuli kadunukest äratama:



Foto 2. Rätt on itkejale vajalik nii rituaalseks “pühkimiseks” kui ka itku kanaliseerimiseks, mil ta suu juures hoituna mõnikord otsekui hoiab sõnu laiemale minemast. Madis Arukase foto 2007.

*Уж ты дай-ко богородица,
Только ветры неустойные.
Уж вы повейте, ветерочки,
Разнесите-ко песочки!
Ты раскройся, гробова доска,
Покачнись-ко тело мертвое,
Ты, личушко же блеклое!
Уж ты дай-ко богородица,
В ясны очушки-то зреньице,
В уста же – говореньице,
В белы ручушки – маханьице.
В резвы ноженьки – хоженъице!
(Vinogradov & Lozanova 1941: 109.)*

Oh, jumalaema, anna
rahatuid tuuli vaid.
Oh, tulvake tuulekesed,
laotage laiali liivakesed!
Avane, kirstukaas,
liiguta end, surnud keha,
sina, näoke, tuhmunud!
Oh, jumalaema, anna
nägemist selgetesse silmadesse,
suhu kõnelemist,
valgetesse käekestesse liikumist,
väledatesse jalakestesse käimist!

Vepsa itkeja ütleb:

*Puhoudaske pohjas poludespei, sotei tulleihudem,
Puhu põhjakaarest, armas tuuleke,
hougeidaške nece korged koumeine kahthe čomha poludehe.
raiu see kõrge hauake kahte kenasse poolde.*

*Polni polnikeizem, vesuu sina venceizem,
Minu kena teinepool, sina, mu lõbus pärjake,
aveidaške sinä ičiiž zorkijad sil'meižed,
ava oma selged silmakesed,
stanovideske sina minunke paksuile pagineizile,
hakka minuga juttu puhuma,
enččikš i edeližikš kut mii sinunke pagižime.
nagu me varem sinuga ikka vestlesime.*

*Polni sina polnikeizem, sina miispei eraganzid.
Minu kena teinepool, sa läksid meie juurest ära.
Kuz' pitkad nedališt, nel'küme pimedad ohüt minä sindei karavulin da varjoičin.
Kuus pikka nädalat, nelikümmend pimedat ööd ma
valvasin ja kaitsesin sind.*

*Emboi mina sindei kudes pitkas nedalis, nel'kumes pimedas ohuzis
Ei saanud ma sind kuus pikka nädalat, nelikümmend
pimedat ööd*

*homeita i primet't'a, polni sina polnikeizem.
näha ja märgata, minu kena teinepool.*

*Kuz' pitkad nedalist, nel'kume pimedad ohut
Kuus pikka nädalat, nelikümmend pimedat ööd
kavelid sina tundmatomid dorogoidme, tedmatomid tesaroidme.
käisid sa mööda tundmatuid teid, mööda teadmatuid ristteid.*

*Void-ik sinä vastatas ičemoi rodimijoide roditel'oideke,
Said sa kohtuda oma armsate vanemate,
ičiiž setjan da čižoihudenke.
kalli õekesega?*

*Om minei kaks' veslad da viikuskod, oma hii edaheizuu viluu da randeizuu.
Mul on kaks lõbusat venda, kuid nad on kaugel külmal kaldal.*

*Uhtel veslou viikuskou om korged da koumeine,
Ühel lõbusal vennakesel on kõrge hauake,
a toizuu viikuskou emei tekoi om-ik korged koumeine.
aga teisel vennal me isegi ei tea, kas on kõrge haud.*

Om han ottud pahale torale, om-ik hän bibučijaha soho pekstud
Haarati ta pahasse tülli, aga on ta sõtkunud kõikuvasse soosse,
vei om-ik veslaha vedudehe uppotet, om-ik ledho maha segoitet,
või lõbusasse veevoogu uputatud, või maaga segatud?
Polni sina polnikeizem, ozutadeske minii uradas unudes
Minu kena teinepool, ilmu mulle pöörastes unedes;
void-ik sina hiid vastata.
saad sa neid kohata?
(Žukova 2009: 166–167.)

Nagu öeldud, on lisaks algstiihia (marutuule, kolina-mürina) kirjeldamisele itkudes seda ka praktikas imiteeritud. Ka varemmainitud äänisvepsa itkeja tegi haua kohal rätiga tuult tekitavaid pühkimisliigutusi, samuti lausus ta hauale jõudes sõnad *Здравствуй дедушка, Христос воскрес! Все покойнички пришли* [Tere taadike, Kristus on üles tõusnud, kõik lahkunud tulid], viies niimoodi läbi otsekui kosmogoonilise äratusakti, mille konkreetne funktsioon oli kadunukesega kombekohases kommunikatsiooni alustamises (Vinogradov & Lozanova 1941: 109; ka Honko 1974: 29–30; Tšistov 1994).



Foto 3. Haua “pühkimine” Äänis-Vepsa kalmistul. Itkemistegevuse füüsilisus ja itkeja kontaktus teispoolega nii sõnaliselt kui kehaliselt ei lase selles näha vaid sümbolset akti. Madis Arukase foto 2005.

Maailma (taas)sünni mikrokosmiline vaste on kadunu taasülesäratamine temaga suhtlemiseks – sõnumite saatmiseks teise ilma, õnnistuse palumiseks siia ilma, isiklike probleemide lahendamiseks. Lemmikäise ema äratas karjala eepilises laulus oma poja surnust Toonela jõel ta kehaosi riisudes, ka meie tänapäevased hauakäimised sisaldavad esimese kohustusliku osana selle koristus- ja kraamimistöid – pühkimisi ja riisumisi – enne kui on kohane mõttes hauas olija poole pöörduda. Näeme seega ka tänases kalmistukäitumises arhailisi jooni, mis järgivad äratuse ja itkulise suhtlemise joonist. Ka siis, kui itkemine ise on kultuurist taandunud või ideoloogiliselt tõrjutud,⁷ ei tarvitse kadunud olla itkuline suhtlemiskood ja vastav register asjakohastes olukordades.

Lahkunu selline äratamine teenib preventiivset eesmärki. Kadunule antakse sellega ajutiselt külalise staatus siinilmas. Sellega legaliseeritakse teatud ajaks ta suhe siinpoolsusega ja hoitakse või vähemalt püütakse ära hoida ta võimalik ilmumine mitte-külalisena – kodukäijana, elava laibana. Eri rahvaste itkumotiivide “sõnastik” kubiseb palvetest, ähvardustest, lubadustest ja keelitustest, mille eesmärk on (või on olnud, juhul, kui uueaegsem itkeja seda enam “ei mäleta”) kontroll kadunute käimiste ja tegemiste üle. Eesti kombestik on sellised ettenähtud koolnu äratus- ja mälestamisajad pigem ununenud, üldiselt on säilinud sama loogika järgi töötav hingede aeg. Õigeuskliku superstraadiga rahvausus aga teatakse ja täidetakse mälestamispäevi täpsemalt.

Itkusessioon kui selline on niisiis näide legaalsest surnuga suhtlemise võimalusest, mida alustas ja lõpetas lahkunu üles kutsumine, temaga eri teemadel läbirääkimine ja siis tagasi saatmine. Sellega on tagatud kontroll teispoolsuse võimaliku ettearvamatus üle, mis on traditsioonilises rahvakultuuris alati probleemina esil olnud (vrd ka Stark 2002: 75–76, 138–146). Kui ka suur osa ühe või teise itku tekstuaalsest kehandist kujutab endast itkeja isiklikku ja sügavalt traagilist kurtmist oma praegusest olukorrast ja hüljatusest, ei ole see siiski päriselt samastatav kasvõi uusaegse isikukeskse probleemiasetusega – nagu see esineb kasvõi rahvapärases ballaadižanris (vrd ka Arukask 2009). Enda viletsuse ja hüljatuse kirjeldamine on itkudes ühteaegu seotud ka omalaadse surnu süüdistamisega, mis on osa ilmadevahelisest jõuvahekordade selgitamisest või sellekohasest diplomaatiast. Itkudes käib niisiis väga praktiline maagiline võitlus siin- ja sealpoolse maailma vahel, milles itkeja on omamoodi väravahoidja ja meedium. Setu itkudes üritatakse surmaga kohut käia ning äsjalahkunusse võidakse suhtuda lausa agressiivselt. Süüdistav toon kadunukese suhtes on väga omane ka vene itkudele vahetult pärast surma (Vinogradov & Lozanova 1941: 106–107).

Näib, et itkukultuuri eelpool mainitud peaprobleemides – surnu tagasikäimiste kontrollimises ja sotsiaalse sidususe taastamises – on seoses kristluse tuleku ja veelgi hilisema moderniseerumisprotsessiga toimunud ka kõige suuremad kärisemised. Selle üheks indikaatoriks on leinaprobleem, täpsemalt mahajäänu, *orvu* raskused oma uue identiteedi leidmisel, mis on loomulikuma toimunud animistlikus maaus. Mitte alati ei paku (ka rahvapärane) kristlus kõikidele probleemidele sidusat lahendust, või vähemalt võivad mõnes vallas ja mõnes kultuuriarealis kujuneda lahkunute käitumise üle kontrolli saavutamise otsingud piinavamateks ja pikemateks. Põhjaeuraasia õigeuskliku superstraadiga rahvausus setust Siberini on määratletud küll mälestamisajad ja ajastatud leina kestus. Üheks piiriks on võinud olla kuue nädala pikkune periood (vene *сорочиньы*) pärast mida on surnu hing pidanud juba siinilmast lahkunud olema (Honko 1974: 40–41, Buzin 2003: 168–169, Joalaid 2000: 266–275). Esimene surmaaasta on markeeritud teise olulise piirjoonena kombekohase itkemise-leinamise lõppu. Hilisemad aastapäevade (3, 9) tähistamised on olnud juba harvemad. Paistab aga, et iseäranis alates 20. sajandist – kust aga ka tihedamat folklooriainest alles pärineb – ei ole enam pahatihti leina lõpetamise ja nii hästi hakkama saadud.

Ekshumatsioon surmakultuuris

Suhe lahkunuga on teistsugune kultuurides, mille surmakombestikus on tuttav ekshumatsiooni fenomen – lahkunu maiste jäänuste väljakaevamine teatud perioodi järel ja neile n-ö uue identiteedi andmine, nende uues rollis taasiniitsieerimine elavate sootsiumi kas reliikviate või amulettidena. Nagu kirjeldab Alfred Radcliffe-Brown juba nimetatud Andamani saarlaste uurimuses, on surnu teispoolsusse mittekuuluv osa seal järjekordsete itke sisaldavate riitustega tagasi omaste juurde võetav. Selle aktiga on otsustavalt lõppenud igasugune kadunu ebasoovitava ilmumisega seotud problemaatika, aga ka vajadus ta äraolu leinata. Nagu kirjutab Radcliffe-Brown:

surnu on nüüd täielikult elavate maailmast ära lõigatud, kindel, et ta luud on hoitud kui reliikviad ja amuletid. Itkemist luude kohal peab võtma, ma arvan, kui liitumisriitust (rite of aggregation), mille läbi luud kui surnud inimese esindajad (kui kõik, mis tast jäänud on) saavad ühiskonda tagasi võetud, et täita erilist osa ühiskondlikus elus. See kujutab tõesti sotsiaalsete suhete uuendamist surnuga, pärast perioodi, mil hirm elavate ja surnu kontakti ees on katkestanud kõik aktiivsed sotsiaalsed suhted (Radcliffe-Brown 2006: 154).

Ekshumatsioon ei ole üksnes “kolmanda maailma” rahvaste arhailine kultuurinähtus, seda tunnevad ka lõunapoolse Euroopa rahvad. Valge mere äärest Balkanile suunduv nn itkuvöö (vrd Honko 1974: 14, Nenola-Kallio 1982: 16) markeerib küll itkemise viimast säilimisala Euroopas, ometigi eristub lõunapoolne areaal põhjapoolsest siin just ekshumatsiooni esinemise tõttu. Kaas-aegse kalmistukultuuriga, kus kallistele matusepindadele saab lahkunuid matta vaid määratud ajaks, teeb ekshumatsioon mujalgi paiguti veidrat renessanssi, mis on antud juhul aga teine teema.

Loring M. Danforth on kirjeldanud ekshumatsiooni ja sellekohast itkemist tänapäeva kreeka surmakultuuris, rõhutades taas selle olemuslikku sarnasust pulmadega. Kadunu kolpa suudeldakse tervituseks, sellele asetatakse raha otsekuu pulmakingiks. Jäänuste tagasitoomine ühiskonda on võrreldav pruudi lahkumisega kodust avalikku ellu:

ekshumatsioon on pulmadele sarnane mitmes mõttes. See on iseäranis nii, kui isik, kelle luud ekshumeeritakse, polnud kunagi abiellunud. Pealuu tervitamine üleskaevamisel selle suudlemise ja sellele raha panemisega on silmanähtavas vastavuses tervitamisega, mis saab osaks pruutpaarile pulmatseremoonia lõpus, kui osavõtjad tervitavad vastabiellunud suudluse ja raha kinnitamisega nende rinnale. [...] Analoogiat ekshumatsiooni ja pulmade vahel kinnitab veel fakt, et mõlemas siirderiituses on tegemist kellegi väljailmumisega. Kui naise abikaasa jäänused ekshumeeritakse, siis astub ta (naine) avalikku ellu. Samamoodi, kui naine abiellub, siis öeldakse, et ta astub avalikku ellu või et ta mees toob ta avalikku ellu (Danforth 2006: 162).

Ilmselt on ekshumatsiooni mingil kujul tuntud ka eesti matusekombestikus. Teatavasti leidub kivikirst- ja tarandkalmetest leitud skeletijäänustel vahepealse muuks otstarbeks kasutamise või töötlemise märke (nt Valkla bautakivi kalme – Lang 2007: 216–217). Leidub matuseid, kust puuduvad kolbad (nt Tõugu IIA ja Tandemäe III kalme – Lang 2007: 154), luid on kalmetest vahepeal välja võetud ja nendega on midagi tehtud (Tõnija tarand – Mägi 2005: 117; vrd ka Lang 2007: 179–180, 221–223, Jonuks 2009: 173–179). On ka ootamatult tühje hauaehitisi (Ülpre tarandkalme – Lang 2007: 20–202). Nii nagu kivikalmed on olnud ühiskonna teenistuses omandi- ja maamärkidena, on ka nende sisu võinud olla osa avalikust ühiskondlikust elust kas siis rituaalsetel või praktilistel eesmärkidel.

Lahkunu füüsisega tehtavatest manipulatsioonidest on põhjapoolses kultuuriruumis säilinud vaid matmiseelne surnupesemine, aga ka surnu füüsisest kasutavad tõrje- või ravimaagilised protseduurid – näiteks surnuhirnu tõrjumine või kooljaluu ravi. Arvatavasti on lahkunu matmiseelne puudutamine

või paitamine (nüüd üha sagedamini vaid puusärgi puudutamine) tänapäeval viimaseid relikte kunagisest lepituspriimariast, milles tähtis koht on taas olnud ka itkemisel. Suremist ja sellega kaasnevat protseduuri (pesemisest matmise ja mälestamiseni) saatev itkurepertuaar on eri rahvastel olnud suhteliselt üksikasjalikult välja kujunenud. Erinevat kombestikku etappe on eri rahvastel saatnud ka erinevad itkuteemad ning neis sisalduvad kõneaktid (vrd Ajuwon 1981: 277–280). Karjala vene traditsioonis on vahetult pärast surma itku kaudu väljendatud imetust või küsitud lahkunult elavate lähedaste mahajätmise põhjust, samuti tehtud talle rituaalseid etteheiteid (Vinogradov & Lozanova 1941: 106). Itkumine on jätkunud ka matuseks valmistumise eri etappidel kolme päeva jooksul. Surnu väljakandmisel on itkudes kirjeldatud eesseisvat teekonda ning kutsutud lahkunut leppima mahajääjatega kõiges, mis elu jooksul toimuda on võinud (Vinogradov & Lozanova 1941: 106–107). Teel kalmistule on lahkunule antud itkudes kaasa sõnumeid surnud sugulastele, hauda laskmisel on veel kord palutud andestust kõige eest.

Karjala traditsioonis on itkumine võinud alata surnu pesemisel, sisaldades taas pesijatele adresseeritud imetust toimingu põhjuse üle (Honko 1974: 38). Itkeja kui harilikult lahkunule lähedasim, on esinenud sündmuste kõrvaltvaataja, küsija ja kommenteerijana. Selles vormis on taas lahendatud isiklike sisepeingeid, hoitud teemat sotsiaalselt nähtavana üleval ning peetud samal ajal diplomaatilist rituaalset dialoogi kadunukese ja tema kaudu ka surnute ilmaga. Need funktsioonid on eri sõnastustes järgnenud ka rituaali järgmistes etappides ja vastavates itkudes kirstutegijatele, hauakaevajatele, kellalööjale, kelle kõrval adreessatideks on olnud ühtlasi ka lahkunu ja surnute kogukond (Honko 1974: 38–40).

Võib väita, et eriti matmise ja peieteni ning surmajärgse 40 päeva jooksul, mil surnu hing on usutud liikuvat veel kahe ilma vahel, on itkumine temaatiliselt ja funktsioonilt maandanud pigem sotsiaalseid kui isiklike peingeid, õigemini, isiklik on saanud toimuda vaid ühiskondliku funktsionaalsuse kaudu. Hiljem, väljapool mälestamisaegu ja -kombestikku on kalmul või ka igapäevakeskkonnas itketud n-ö juhuitke, kus isikliku problemaatika kurtmine võib üha enam tõusta peateemaks. 2005. aasta suvel Äänis-Vepsas salvestatud 185-realisest juhuitkust oli peaaegu pool kurtmine isiklike probleemide ja saatuse üle ning heade kooselatud aegade meenutamine. Kuigi itketava mehe surmast oli antud juhul möödas üle aasta, ei olnud see vähendanud lehest itkeja kahetsust ja leina, niisamuti oli probleemiks mehe ilmumised unenägudes ja öised käimised majas. Kombestiksidusad teemalõigud pigem eksisid sellesse itku, mitte ei struktureerinud seda. Juhuitk kõneles ennekõike itkejast endast ja ta mehest, kes kumbki ei olnud päris hästi üle saanud rituaali liminaalsest faasist – üks *orvu*, teine *kadunukesena*.

Tahan niisiis väita, et iseäranis neis kultuurides, kus surmakombestikust ekshumatsiooni ei eksisteeri (seda siis ka läänemeresoome ja põhjavene traditsioonis), jäävad lahenduseta itkužanris esile tulevad kaks varem nimetatud põhiprobleemi: 1) sotsiaalse sidususe taastamine ja leinast ülesaamine, ning 2) ülesaamine surnukartusest, mis kummitab elavate kogukonda juba alates lahkumishetkest. Euroopa kristianiseerimisega on siin kaasas käinud vähemalt kaheetapiline arhailise surmakultuuri tõrjumine. Usk ülestõusmisse on sundinud laipa tervelt sängitama ja tema rahu säilitama, mis on võinud eriti varasematel üleminekusajanditel olla šokeeriv, kuivõrd kadunu oma lihalikul kujul on olnud elavate silmis kõige kardetum, mis on ilmseks seletuseks varasematele põletusmatustele, aga ka muudele skeletiga seotud manipulatsioonidele – surnu luude puhastamisele, skalpeerimisele, ehk ka muudele sarnastele võtetele. Teiseks etapiks võib lugeda ennekõike protestantlikku kultuuri ruumi tabanud surnute ilma institutsionaalset lahutamist elavast, millega on vägagi põhjendatav ka itkukultuuri kui otseseima kommunikatsioonikanali ja kõneakti tõrjumine ja taandumine sealt viimastel sajanditel.

Aistitav elu ja surm

Iseäranis vene uurijad on rõhutanud teekonna metafoori kesksust põhjavene itkudes ja matusekombestikust (vrd Baiburin 1979: 116–117, Tšistjakov 1982, Nevskaja 1990: 137 jj). Lahkunu teed ühest ilmast teise on saatnud ja kommenteerinud itkud, milles on kujutatud nii siin- kui ka sealpoolset topograafiat. Itk, nutt ja muud hääled pole saanud kõlada aga kogu aeg ja kontrollimatult. Mistahes teelisuse (ka väljaspool matusesituatsiooni) katkestamine on rahvausus olnud pahaendeline ja ebasoovitav – kellegi tee äralõikamine või teel peatamine on tähendanud halba nii rituaalides kui ka argisituatsioonides. Pahaendeline on olnud ka mistahes protsessiooni katkestamine. Teekonna katkestus ei ole pidanud seisnema aga üksnes otseses füüsilises sekkumises, sama ohtlik on võinud olla ka valel ajal hääletekitamine.

Lidia Nevskaja järgi on surma kui semantilise sfääriga seotud järgmised kontseptsioonid: vaikimine, tummus, ebaselge kõne, vaikus, sala(dus)likkus (Nevskaja 1999: 123). Häälelise maailma käitumises, kaasaarvatud itkemise ja nutmise reglementeerituses rituaali eri etappidel realiseerub seega elu ja surma dihhotoomia. Rõhutatud on näiteks itkemise keeldu suremise ajal ja vahetult selle järel. Ühe erinevusena võib siin tuua serbia traditsiooni, kus surmast pidi kohemaid teada andma avaliku itkuga, mis kaikus meeste suust üle küla (Tolstaja 1999: 137). Kuid mingil juhul ei tohtinud ka sel juhul itkeda pärast pimeduse saabumist. Ebakohane nutmine on seega takistanud surnu saatmist teise ilma, toimides teekonna katkestamisena.

Peame spetsiaalselt eristama afektiivset emotsionaalset nutmist kui lahkumist raskendavat nähtust, ning reglementeeritud, kombestikuga nii ajaliliselt kui temaatiliselt seotud käitumist, kuivõrd traditsioonilises kultuuris on pidanud itkema iga surnut, välja arvatud anomaalsed erandid – lapsed, enesetapjad. Itkemata surnut on peetud ebapuhtaks, pattudest mittevabastatuks (Tolstaja 1999: 136, 141–142). Itkemise kulminatsioon on tavaliselt saabunud hauda laskmisel, kus tekstis on edastatud muuhulgas sõnumeid varemlahkunud hõimlastele.

Vaikimine on iseloomustanud aga surma ja surnuga lähemalt seotud toimetusi (surnupesemist, kirstutegemist, hauakaevamist), neid sooritanud isikuid on samuti itketud, mis on tõlgendatav turvameetmena ja rõhutab taas itkeja kui mediaatori rolli (Honko 1974: 38–39, Tolstaja 1999: 143). Ebakohase liigse hääletekitamise (laulmine, lõbutsemine) keeld on kehtinud ka surmajärgse 40 päeva jooksul. Selle kombe sugulane on ka sümboolne vaikuseminut tänapäevasel mälestamisel. Surnut ja surmasfääri on iseloomustanud tummus ja liikumatus – surmajärgsetes esimestes itkudes on avaldatud imestust lähedase inimese sellise käitumise üle, samuti kutsutud teda “sõna ütleva”.

Väljaspool surma ja sellega seotud kombestikku on vaikimine saatnud ka algselt teispoolsuse või liminaalsusega seotud tegevusi – mitmeid töid on pidanud tegema vaikides (külvamine, lehmälüps; Nevskaja 1999: 131), vaikinud on abiellujad pulmarituaalis, kära keeld on seotud olnud sünnitusega. Ka muudes kriitilistes toimingutes on oluline olnud rituaalne vaikimine, aga ka muud tavapärasele vastupidised toimimisviisid. Itkeda ei ole tohtinud ka oma surnud abikaasat, kuivõrd see on võinud saada takistuseks uuesti abiellumisele (Tolstaja 1999: 141). Või nagu olen kuulnud Vepsamaal – naise itkemine oma mehele on kui lehm, kes ammub pulli.

Samavõrd tähtis on olnud ka füüsiline pool. Itkema on pidanud ka teadmata kadunuid, milleks läänemeresoome rahvastel ja põhjavenelastel on sobinud kokkuleppeline puu kalmistul või metsas. Lõunaslaavlastel on vajalik olnud ka lahkunu füüsiline esindatus mälestamisel, milleks on kasutatud kas ta riideid, puuslikku või ka elavat (eelnevalt paastunud) inimest (Tolstaja 1999: 143–144). Tänapäeval on matusekombestikus levinud lahkunule tühja koha jätmise lauas, millest saab samuti välja lugeda tema füüsilist (anti-)markeeritust.

Tähelepanuväärne on surnu, riituse ja esemetega seotud ümberpööratus matusekombestikus. Nikita Tolstoi on käsitlenud sureva inimese asendi muutmist, kergendamaks agooniat. Surnu on asetatud madalamale muldpõrandale ning ta pea ja jalgade asend on vahetatud. Näeme siin lahkunu lähendamist ühest küljest maapinnale, teisalt aga ta identiteedimuutumisele kaasaaitamist asendi teisendamisega. Veelgi spetsiifilisem on olnud erilise surnu – nõia surma kergendamine, kuivõrd tegemist on olnud juba selles elus “teistpidise”

inimesega (Tolstoi 1990: 119–120). Profülaktiline on olnud surmajärgne või surnuga kontaktis olnud esemete ümberpööramine. Teistpidi on pärast surnu väljaviimist keeratud toole ja pinke, millel lahkunu on lamanud. Sedasama on tehtud ka vankri või saaniga, millega surnut on kalmistule viidud, aga ka näiteks nõudega, mis on kummuli keeratud (Tolstoi 1990: 120–121). Viimasel puhul on oluline, et neisse ei jääks vett, kuivõrd see on võinud mürgitada seoses surnu hinge kümblemisega selles. Läänemeresoome saunakombestikus on paralleelina alati pidanud pärast saunaskäiku saunavee maha kallama (nõud teistpidi keerama) – kuivõrd ka saun on olnud ambivalentne, pooleldi teispoole koht, külastatav-kasutatav mitte ainult inimeste poolt.

Erilised on olnud ka surnu väljakandmise teed, mis seostuvad surnukartusega. Ka väljaviimisel on üldjuhul kehtinud teistpidine orientatsioon (jalad ees), surnukartuse puhul on lahkunu välja viidud mitte uksest, vaid mingist muust avausest, mis on võidud ka spetsiaalselt tekitada. Surnukartusega on seotud ka kalmistukoha valik (teisel pool veekogu, saarel, kodusest erineval maastikuvormil). Üldtuntud on ohtliku surnu ülestõusmist takistavad matmisviisid ja muud (ka matusejärgsed) võtted, mille iseloomulikemad näited pärinevad Balkanilt, kuid mille näiteid võib leida ka põhjapoolsest Euroopast. Vepsa surnuaiakombestikus võib rist või hauda tähistav teivas asuda haua keskel (Vinokurova). Lisaks seosele lahkunu hinge/südame/keskkohaga võib siin aimata ka surnu füüsilise kinnihoidmise vajadust, et ära hoida tema soovimatut naasmist.

Juba alates surmajärgsest olukorrast on itkemise (kui kommunikatsiooniakti) peateemasid olnud surnu siirdamine teise ilma, mis hoiaks ära hilisemad komplikatsioonid ning surnu tagasikäimise. Läänemeresoome (karjala) õigeuskliku talupojakultuuri peaprobleeme on olnud piiride kehtestamine ja (taas)markeerimine inimkultuuri ja teispooleuse eri vormide vahel (Anttonen 1996, 2003; Stark 2002, 2006). Itkemine on seega olnud diplomaatiline akt, milles on esindatud olnud kogukondlikud (ja vähem individuaalsed) huvid. See diplomaatia on paratamatult jätkunud ka matusejärgselt seoses mälestus- ja juhuitkudega. Itkeja on see, kes on pidanud end lahkunute ilmale, õigemini selle piirile, lähendama. Keha asend, püsti *vs.* horisontaalne, väljendab inimlikku *vs.* mitteinimlikku koodi. Kukkumine ja muu sattumuslik horisontaalsus on alati anomaalne ja ka ohule viitav (Stark 2002: 102–105). Itkeja horisontaalasend on seega ootuspärane ja viitab koodimuutusele.

Välitöödel itkemiste salvestamise ajal on itkejad alati võtnud sisse vähem või rohkem naalduva asendi. Juba nimetatud 2005. aastal dokumenteeritud sessioonil veetis itkeja suurema osa ajast horisontaalselt haulal, hiljem ka haua kõrval istudes. Itkemine toimus otseses mõttes hauda, mispuhul ei saanud kõnelda vähimastki sümboolsusest. On kõneldud, et itkeja võib selles asendis

kuulda ka hauas olija liigutamisi. Muudel juhtudel on itkejad piirdunud enam hauatähisele või ristile toetumisega, mille puhul võib aga samuti näha keha- hoiaku muutust.

Itkutekstide žanriküsimused ja temaatiliselt huvipakkuvad motiivid

Läänemeresoome ja põhjavene areaalis saab säilinud itkutraditsioonid jagada žanriliselt kaheks. Karjala-(vepsa)-põhjavene traditsioonid on oma vormilt küllaltki autonoomsed ja poeetiliselt väljaarendatud. Silmatorkav on selle regiooni itkude monumentaalsus, mistõttu neid on nimetatud ka eepilisteks (vrd Honko 1974: 18 jj, Tšistov 1982: 103–104, Vinogradov & Lozanova 1941: 113–114). Väheste eranditega ei leidu karjala itkudes silmatorkavat ühisosa runo- lauludega. Põhjavene itkudes on böliinadega ühilduvat ehk mõnevõrra roh- kem, kuid sellegipoolest on nad pigem vabad isiklikust lüürikast ja fantaasia- lennust. Idaslaavi kultuuri kontekstis ei ole lõunapoolsemad ning valgevene ja ukraina itkud just sellest aspektist põhjavene omadega kõrvutatavad.

Teine on olukord Ingeri- ja iseäranis Setumaal, kus itkemised on muutu- nud juba väga lüroepilisteks ning surnu itkude puhul vististi rituaali etappi- dega ka mõnevõrra vähem seotuteks. Igal juhul on setu surnu itkude orientat- sioon juba Jakob Hurda kogumistöö ajast (s.o 19. sajandi lõpust) pigem itkeja- keskne, temaatiliselt ja funktsionaalselt ilmselt vähem suunatud sotsiaalsete staatusemuutuste väljapeetusele ja õnnestumisele. Jutustavate regilaulude motiive ja temaatilisi plokkseid võib setu itkudes kohata moel, mis karjala itku- traditsioonis on täiesti kujuteldamatu. Tundub, et sammuke veel ja setu itkud muutunuks üsna improvisatsioonivabadeks esitusteks, võrreldavaks näiteks ungari matusetraditsiooni äratus- või hüvastijätulaulude (vrd Katona 1981: 80–85) või lõunaslaavi mälestamisel koosesitatavate äratusitkudega.

Eelpoolöeldule vaatamata leidub setu surnu itkudes huvipakkuvaid motii- ve, mis minu hinnangul võivad olla seletatavad siin varem käsitletud surma- kultuuri fenomenide ja unustatud rituaaliosade, muuhulgas ka ekshumatsiooni kaudu. Toon artikli lõpuks ära neist mõned silmatorkavamad.

Setu itkudes (ja ka lauludes) leidub tekstimotiive, kus on ilmseid vihjeid inimskeleti osadele. Inimese kehaosade tähtsat kohta setu itkude leksikas on rõhutanud ka Vaike Sarv (2000: 136). Toon tsitaadina näite itkust, kus tütar nutab ema:

*Kui näet iks mu, neio, ikvat,
sääl silmi pühk'vät,
mullõ anna_ks jäl käsi kääpäst,*

annaq sõrm sõmõrast!

Käega_ks ma aja armujuttu,

sõrmõga_ks ma sõna kynõlõ,

sys meelüs iks mino meelekene,

sütüs mino süämekene.

(SL III, 1848: H, Setu 1903, 20 (12) < Helbi k. – Jakob Hurt < Miku Ode (1903).)

Selles setu, aga ka vadja surnu itkudes üpris levinud motiivis tagab matusejärgne, tagaigatsetav füüsiline side lahkunu skeletiosaga mingisuguse rahulolutunde või pingelanguse, mis vastab rituaalse ekshumatsiooni funktsioonile varemtoodud näidetes.

Võimalikkust kadunut siia ilma tagasi saada väljendatakse ta pesemisega:

Neio, tii_ks ma lipõ linnasist,

tii_ks ma vii verditsõ,

leotõllõ ma_ks mant maa lõhna,

kaputist iks mõsõ kalmu lõhna.

Peläku-i_ks tarrõ tullõh,

kahiku-i_ks tarrõ kalduh!

(SL III, 1832: H, Setu 1903, 173 (83) < Helbi k. – Jakob Hurt < Miku Ode (1903).)

Vihjan selle näitega pesemisele kui manipulatsioonile, nii nagu rituaalne pesemine (ja/või vihtlemine) on siirderiituse osa, mitte hügieen. Selle motiivi mõte itkus on soov lahkunud kaitsja-katja tagasisaamine justnimelt elavate kogukonna osalisena – mitte varem kõneldud ettearvamatult ja ebasoovitud külalisena, millel arhailine surnukartus põhineb. Niisiis on siin kojukutsutatav pigem ekshumatsiooniprotsessist tuttava esivanemast kaitsja rollis, ehkki hilisematel aegadel on see tekstimotiiv võinud arusaadav olla pigem lüürilise utopia või ka kristliku ülestõusmisallegooriana (vrd Valk 2000: 258 jj). Ka setu lüroepiilises “Venna sõjaloo” laulus on sees mõistatuslik sõjast/teispoolsusest tulev venna käte-jalgade ohjadest-jalustest lahtisulatamise-pesemise motiiv, mille võrdleval seletamisel slaavi lauludest paralleele otsides ka Felix Oinas sisuliselt hätta jäi (Oinas 1969b: 114–125). Laulus ei saa sõjast saabunud peategelane oma käsi ja jalgu ratsmetest-jalustest lahti, et hobuse seljast alla tulla. Ta õde või ema lubab ta käsi-jalgu sel puhul pesta ning vend saab maha. Arvan, et seda motiivi saab seletada selliselt: venda, kes on sõjast (st teispoolsusest) koju (siinpoolsusse) naasnud, peab piiriületusel rituaalselt aitama.

Loomulikult ei ole 19. sajandi lõpust meile tuttavate setu surnu itkude surm mitte uus seisund arhailises järgnevuste ahelas, vaid fataalne lõpp, personifit-

seeritud kuri, millega ei saa kohaneda, ja millega tuleb pigem protsessida, ning millele leevendust saavad tuua vaid Maarja ja Jeesuke:

*Kuul iks tegi kur´astõ,
katsko väega kalõstõ,
kuul iks koolõt´ kogonist,
maalõ vei viimätsest,
jäti_ks ime ikma!*

(SL III, 1860: H, Setu 1903, 515 (57) < Kolovinna k. – Jakob Hurt < Martini Ir´o (1903).)

Korduvalt kõlab setu itkudes surmaigatsus. Kahtlemata on setu itk žanre, kus naine saab (sarnaselt lüürilisele laulule) väljendada oma keelatud tundeid ja fantaasiaid, muuseas siis ka surmaiha. Siiski ei tarvitse matusesituatsioonis olla tegemist üksnes mänguga keelatu piiril, vaid tõenäoliselt (sõltuvalt muidugi üksikasjadest) paiguti realistliku ihaga. Kas võib aga siin kaasa rääkida arhailine kohustuslik ülearususe tunne, kui toitja-toetaja kui igas mõttes teraviku teine pool on läinud? Miks ei peaks žanr esitajale kehtestama oma sissejuurdunud imperatiive, või küsides teisiti – millele žanride stabiilne püsimine veel toetuda saakski, kui mitte teksti kaudu end situatsioonis avavatele üllatavatele äratundmistele ja väljaütlemistele.

Kokkuvõtteks

Tõe ja fiktsionaalsuse kriteeriumiga kõrvuti eksisteerib inimelus ja seda saatvates tekstides ja praktikates konkreetsuse ja sümboolsuse telg. Mida kultuuriliselt komplitseeritumaks inimkäitumine muutub, seda enam sigineb sinna sekundaarset modelleeritust – kuni tegelike algtähenduste hägustumiseni välja. Eriti tänapäeval võivad paljud kunagi konkreetset mõtet kandnud ja poetiliselt kodeeritudena ikkagi käegakatsutavalt arusaadavad tekstuaalsed segmendid olla muutunud udusteks. Sekulaarses ühiskonnas elav inimene “ei saa” uskuda religioosseid teispoosuse kohta käivaid seletusi, mis ei kustuta aga ta eksistentsiaalset iha selle kohta teada saada. Sümboolsus ja abstraktsus muutuvad siin vajalikuks puhvertsooniks, mis katsuvad mingil moel täita tühikut inimteadmises. Võib arvata, et traditsioonilises kultuuris elanud inimesele oleks selline tegelikkusega ümberkäimise mehhanism jäänud suhteliselt arusaamatuks.

Olen käesolevaga tahtnud näidata, et vaadeldes ühes folkloorižanris väljendatule mitte psühholoogiseerivast, vaid traditsioonilise kollektiivsuse seisukohast, saame teha argumenteeritud oletusi, tõlgendusi ja järeldusi justnagu

ebaselgete või lüüriliste fantaasiatena seletatavate pärimuslõikude kohta. Surnuitlek on selles osas tänuväärne žanr, milles reaalelulise kogemuse, kombe ja poeetilise teksti vahele jääv ühisosa on märksa “tihedam” kui paljudes muudes folklooriliikides, samuti kogemuslikult mõistetavam neile, kel olnud juhust tegelikku itkemist kogeda enama kui vaid deklamatsioonina.

Itkude kommunikatiivne funktsioon pole niisiis seisnenud üksnes isikliku afekti kanaliseerimises, vaid elavate kogukondlike huvide kaitsmises. Itkud on kogu surmast matusteni kulunud perioodi jooksul kontrollinud ja turvanud suhet kadunukese ja teispoosusega, see ülesanne on neil olnud ka mälestamis-perioodil lahkunuga suheldes. Iga itkuesitus on seega järjekordne elavate ja surnute kogukonna vahelise piiri taasmärkeerimine, kummagi poole ettenähtud asukoha ja identiteedi ülekinnitus. Itkutekstid on täis otsest ja varjatud diplomaatiat ja mõistaandmisi, isiklik tundepehang neis on vormindatud traditsioonilise vormelikeele kaudu, mille sõnum on aga pigem kogukondlik.

Kõik see pole siiski pruukinud tagada probleemideta lävimist teispoosusega. Traditsiooniline folkloor tunneb kõigil rahvastel esinevat hirmu lahkunu suhtes ning sagedast võimetust seda efektiivselt kontrollida, mis avaldub erinevates folkloorižanrides. Oletasin siin, et surnukartuse tõrjumisel ja sellest ülesaamisest on (olnud) tähtis koht ekshumatsioonil, füüsilise säilme üleskaevamise läbi toimunud lahkunu taasinkorporeerimisel elavate ühiskonda. Lääne-meresooe ja põhjavene kultuuriruumis puuduvad teated ekshumatsioonist ajaloolisel ajal, küll on see aga eeldatav arheoloogilise ainese põhjal. Viiteid ekshumatsioonile võib välja lugeda ka itkutekstidest, seda vaatamata asjaolule, et neis on sajandite möödudes võinud aset leida silmatorkavad tähenduslikud ja tõlgenduslikud muutused.

Kommentaariid

¹ Uuringut toetas Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi (Kultuuriteooria tippkeskus) kaudu ning Eesti Teadusfond (grant nr 7385). Eestikeelne artikkel põhineb *Estonian Journal of Archaeology* erinumbris *Supplementary Series 2 Culture of Death* ilmuval artiklil “Communicating over the Border: What Burial Laments May Tell us about Ancient Customs” ning *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 23 ilmuval artiklil “Resurrection, Revenance, and Exhumation: The Problematics of the Dead Body in Songs and Laments”.

² Varajasim teade selle kohta (aastast 1208) pärineb Läti Henriku Liivimaa kroonikast, itkudele viitavaid / neile sarnanevaid üksikuid folkloorseid tekste on Ida-Eestist talletatud veel ka 20. sajandi alguses (vrd Tedre 2000: 228–229).

³ Surma ja pulma ning vastavate rituaalide ja itkude sarnasusest vt Danforth 2006: 157 j, Baiburin & Levinton 1990, Bernštam 1979: 140 – 145, Buzin 2003: 156, Tšistjakov 1982: 119–120, Honko 1974: 52 jpt.

- ⁴ Metafoorika kohta läänemeresoome itkuleksikas vt Honko 1974: 34 jj, 54–58, Nenola-Kallio 1982: 33 jj, 50–55, Stepanova 1985.
- ⁵ Sellist tegelaskuju nimetatakse mõnes eesti regilaulus ka *ilmatütreks*. Läänemeresoome nekromantiliste regilaulude problemaatikast vt ka Valk 2000, Lintrop 2001, Arukask 2004, 2009.
- ⁶ Etnilises plaanis on selline (endeliselt) ettenähtud allaheitlikkus võinud kaasa tuua ka rahvaste vabatahtlikku enesehävitamist seoses oma aja otsasaamisega. Selle iseloomulikke näiteid põhjavene rahvaste folklooris on tšuudide enesematmise teema (vrd Pimenov 1965: 117 jj, Oinas 1969a, Ligi 1980 jpt).
- ⁷ Iseäranis luterliku superstraadiga rahvakultuuris pole usulistel põhjustel olnud soovitud ka surnute katoliiklikult “maagiline” allutamine kiriklikule jurisdiktsioonile (vrd kasvõi Martin Lutheri *Disputatio pro Declaratione Virtutis Indulgentiarum* 8.–29. teesi), mille mõju võib näha ka itkemise kui praktika ajapikku tõrjumises ja kadumises näiteks eesti ja soome kultuuriruumis.

Kirjandus

- Adonjeva 2004 = Адоньева, Светлана. *Прагматика фольклора*. Санкт-Петербург: Амфора.
- Ajuwon, Badwe 1981. Lament for the Dead as a Universal Folk Tradition. *Fabula* 22, lk 272–280.
- Aleksejevski 2007 = Алексеевский, Михаил. Севернорусские похоронно-поминальные причитания как акт коммуникации: к вопросу о прагматике жанра. *Рябининские чтения-2007. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера*. Петрозаводск, lk 267–270 (<http://mdalekseevsky.narod.ru/petrozavodsk2007.html> – 10. veebruar 2011).
- Anttonen, Veikko 1996. *Ihmisen ja maan rajat. “Pyhä” kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 646. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Veikko 2003. Sacred Sites as Markers of Difference: Exploring Cognitive Foundations of Territoriality. Tarkka, Lotte (toim). *Dynamics of Tradition: Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief*. Studia Fennica. Folkloristica 13. Helsinki: Finnish Literary Society, lk 291–305.
- Arukask, Madis 2004. Time, Sense and Meaning in Three Votic Songs (with Reference to Estonian and Setu Additions). *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 28, lk 129–150 (<http://www.folklore.ee/Folklore/vol28/songs.pdf> – 10. veebruar 2011).
- Arukask, Madis 2009. On the Inter-Genre Transitions of Laments and Kalevala-Metric Songs. *Traditiones* 38, lk 99–116 (<http://www.siefhome.org/images/stories/file/pdfs/traditiones.pdf> – 10. veebruar 2011).
- Arukask, Madis & Lašmanova, Alla 2009. Määratledes ennast suulises esituses. Äänisvepsa naise itk oma mehe haul. *Mäetagused* 42, lk 55–76 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr42/itk.pdf> – 10. veebruar 2011).

- Baiburin 1979 = Байбурин, Альберт. Проблема пространства в русских и карельских причитаниях. *Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии. Тезисы докладов*. Петрозаводск, lk 113–117.
- Baiburin & Levinton 1990 = Байбурин, Альберт & Левинтон, Георгий. Похороны и свадьба. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд*. Москва: Наука, lk 64–99.
- Bernštam 1979 = Бернштам, Татьяна. О “двойной природе” причета. *Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии. Тезисы докладов*. Петрозаводск, lk 138–145.
- Buzin 2003 = Бузин, Владимир. Традиционная погребально-поминальная обрядность Тамбовщины. *Университетский историк: Альманах 2*. Санкт-Петербургский государственный университет, lk 149–172.
- Danforth, Loring M. 2006 [1982]. *Metaphors of Mediation in Greek Funeral Laments*. Robben, Antonius C. G. M. (toim). *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Malden & Oxford & Carlton: Blackwell Publishing, lk 156–166.
- Eliade, Mircea 1959 [1957]. *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Gennep, Arnold van 1984 [1960]. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Honko, Lauri 1974. Balto-Finnic Lament Poetry. Leino, Pentti & Annikki Kaivola Bergen-høj & Vento, Urpo (toim). *Studia Fennica. Review of Finnish Linguistics and Ethnology* 17. Helsinki: Finnish Literary Society, lk 9–61.
- Honko, Lauri 1978. The Ingrian Lament as Psychopomp. *Temenos* 14, lk 82–96.
- Honko, Lauri 1979. *Theories Concerning the Ritual Process*. Honko, Lauri (toim). *Science of Religion: Studies in Methodology*. The Hague & Paris & New York: Mouton Publishers, lk 369–390.
- Joalaid, Marje 2000. Itk vepsa matusekombestik. Kõiva, Mare & Salve, Kristi & Tedre, Ülo (toim). *Tagasipöördumatus: sõnad ja hääl*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 265–282.
- Jonuks, Tõnno 2009. *Eesti muinasusund*. Dissertationes Archaeologiae Universitatis Tartuensis, 2. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus (<http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/10062/9494/1/Jonukst%C3%B5nno.pdf> – 11. veebruar 2011).
- Katona, Imre 1981. Pure and Transitional Forms of Hungarian Lament Poetry. Regularities of Changing Genres. Honko, Lauri & Voigt, Vilmos (toim). *Adaptation, Change, and Decline in Oral Literature*. Studia Fennica 26. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 79–87.
- Lang, Valter 2007. *The Bronze and Early Iron Ages in Estonia*. Estonian Archeology 3. Tartu: Tartu University Press.
- Ligi, Priit 1980. Tšuurid ajalookirjanduses. *Keel ja Kirjandus* 10, lk 610–616.
- Lintrop, Aado 2001. “Ema haul” lego ja lauluna. Jaago, Tiiu & Sarv, Mari (toim). *Regilaul – keel, muusika, poeetika*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 299–313.

Mägi, Marika 2005. Mortuary Houses in Iron Age Estonia. *Estonian Journal of Archaeology / Eesti Arheoloogiaajakiri* 9: 2. Special Issue on the Archaeology of Buildings, lk 93–131.

Nenola-Kallio, Aili 1982. *Studies in Ingrian Laments*. Folklore Fellows' Communications 234. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Nevskaĵa 1990 = Невская, Лидия. Балто-славянские причитания: реконструкция семантической структуры. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд*. Москва: Наука, lk 135–146.

Nevskaĵa 1999 = Невская, Лидия. Молчание как атрибут сферы смерти. *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и голоса в традиционной культуре славян*. Москва: Индрик, lk 123–134.

Oinas, Felix J. 1969a. Legends of the Chuds and Pans. *Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations*. Folklore Fellows' Communications 205. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, lk 160–177.

Oinas, Felix J. 1969b. Some Motifs of the Balto-Finnic War Song. *Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations*. Folklore Fellows' Communications, 205. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, lk 93–136.

Pimenov 1965 = Пименов, Владимир. *Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры*. Москва & Ленинград: Наука.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 2006 [1922]. The Andaman Islanders. Robben, Antonius C. G. M. (toim). *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Malden & Oxford & Carlton: Blackwell Publishing, lk 151–155.

Sarv, Vaike 2000. *Setu itkukultuur*. *Ars musicae popularis* 14. Tartu & Tampere: Eesti Kirjandusmuuseum.

Sedakova 1990 = Седакова, Ольга. Тема “доли” в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал). *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд*. Москва: Наука, lk 54–63.

SL III = *Setukeste laulud. Pihkva-eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega, välja annud Dr. Jakob Hurt, Kolmas köide (1907)*. Helsinki: Soome Kirjanduse Selts (<http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/setu/laul/laul3> – 10. veebruar 2011).

Stark, Laura 2002. *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. *Studia Fennica. Folkloristica* 11. Helsinki: Finnish Literature Society.

Stark, Laura 2006. *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Folklore Fellows' Communications 290. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Stepanova 1985 = Степанова, Александра. Метафорический мир карельских причитаний. Ленинград: Наука.

Žukova 2009 = Жукова, Ольга. *Языковые особенности вепских обрядовых причитаний. диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук*. Петрозаводск (käsikiri).

Tedre, Ülo 2000. Itku relikte eesti pulmakombestik. Kõiva, Mare & Salve, Kristi & Tedre, Ülo (toim). *Tagasipöördumatus: sõnad ja hääl*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 228–237.

Tolstaja 1999 = Толстая, Светлана. Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика. *Мир звучащий и молчащий. Семантика звука и голоса в традиционной культуре славян*. Москва: Индрик, lk 135–148.

Tolstoi 1990 = Толстой, Никита. Перевооружение предметов в славянском погребальном обряде. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука, lk 119–128.

Tšistjakov 1982 = Чистяков, В. А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. *Обряды и обрядовый фольклор*. Москва: Наука, lk 114–127.

Tšistov 1982 = Чистов, Кирилл. Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы). *Обряды и обрядовый фольклор*. Москва: Наука, lk 101–114.

Tšistov 1994 = Чистов, Кирилл. К вопросу о магической функции похоронных причитаний. *Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева*. Москва: Восточная Литература, lk 267–274.

Valk, Ülo 2000. Regilaul kui kommunikatsioon teispoolsusega: dialoogist nägemuseni. Jaago, Tiiu & Valk, Ülo (toim). *Kust tulid lood minule...* Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, lk 245–276.

Vinogradov & Lozanova 1941 = Виноградов, Георгий & Лозанова, Александра. Плачи и сказы. *Фольклор Карело-Финской ССР*. Петрозаводск, lk 105–131.

Vinokurova, Irina (ilmumas): Some Ideas about the Soul among Vepsians.

Summary

Communicating across the Border: Exhumation and the Generic Memory of Laments for the Dead

Madis Arukask

Key words: archaeology, Balto-Finnic and Russian folk culture, border, burial customs, exhumation, laments

The present article discusses the issue of elimination of the fear of the dead as it appears in archaic cultures; first and foremost in connection with laments as a folklore genre and lamenting as a ritual practice. Primarily, it is the relevant Balto-Finnic and North Russian traditions that will be observed, in which lamenting has retained its original function of balancing the relationships between the spheres of the living and

the dead, and of establishing borderlines, as well as that of restoring the interrupted social cohesion. Lament texts can be viewed as a multifunctional genre that may possibly even be addressed variously, but wherein nevertheless the interests of the community stand foremost, whereas personal psychological problems come only after them and as related to them. The lamenter's role and function in the society will also be examined.

The second part of the article will, in connection with overcoming the fear of the dead, discuss exhumation – a phenomenon that has not been preserved in the North European cultures but that can, in the light of treated bones or incomplete skeletons in the graves of Bronze and Iron Ages, be assumed to have at one time existed even in Estonia. In cultures where exhumation has remained a living practice up to the present (Greek culture, for instance), it has probably also solved problems linked to the fear of the dead, since part of the person's skeleton is posthumously reincorporated into the society of the living, in the shape of an amulet or a talisman. The relevant rituals have been performed to the accompaniment of laments. The final part of the article will take a look at certain textual examples of the Seto laments for the dead, which may have preserved a distant memory of the practices connected with exhumation.