

Kes kõlbab, seda kõneldakse

Kes kõlbab, seda kõneldakse

Pühendusteos Mall Hiimäele

Koostajad: Eda Kalmre ja Ergo-Hart Västrik

Toimetaja: Ergo-Hart Västrik

Keeletoimetaja: Kanni Labi

Korrektuur: Kadri Tamm

Kujundus ja küljendus: Pille Niin

Trükk: Trükikoda Bookmill

Sarja peatoimetaja: Ergo-Hart Västrik

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

Sarja kodulehekül: <http://www.folklore.ee/kirjastus/?sari=7>

Uurimus on seotud sihtfinantseeritava teadusteamaga SF0030180s08

Autoriõigus autoritel, 2008

ISSN 1406-636X

ISBN 978-9949-446-45-2

Saateks

Käesolev artiklikogumik on austusavaldus silmapaistvale folkloristile, Eesti Rahvaluule Arhiivi kauaaegsele vanemteadurile ja arhiivi traditsioonide hoidjale Mall Hiimäele. Raamat on valminud paljude inimeste kaasabil, kelle jaoks ta on olnud hea kolleeg, eeskuju ja õpetaja. Kogumik kajastab meie kõigi imetlust ja lugupidamist ning tõstab ühtlasi esile Malle raugematut tööindu ja pühendumust, lõputuid rahvaluulealaseid teadmisi ja suurepärast arhiivitundmist, aga samuti tema inimlikkust ja osavõtlikkust kollegiaalsetes suhetes.

Algselt oli see raamat kavandatud ilmuma Malle 70. sünnipäevaks 2007. aasta jaanuaris, kuid ettevõetud töö kujunes oluliselt keerukamaks ja mahukamaks, kui oskasime arvata. Kui 2006. aasta kevadel saatsime koos Eda Kalmrega kolleegide hulgas laiali ringkirja, tekitas see kohe küllaldaselt positiivset vastukaja, kuid ometigi võttis artiklite kokkusaamine ja kohendamine märksa enam aega, kui allakirjutanul oli juubelihooajal võimalik panustada. Olime kümmekonna aasta jooksul Mallega koos välja andnud terve rea raamatuid ning tema kõrval tundus ühe artiklikogumiku koostamine lihtsa ettevõtmisena. Kuid olukorras, kus soovisime teha talle pühendusteose ja ise – st ilma Malle abita – hakkama saada, osutus protsess üle ootuste raskeks. Selles kimbatuseski kajastub Malle erilisus, tema oskus asju ilma edasilükkamata ära teha ning innustada ka teisi samaga vastama. Nii on selle kogumiku valmisaamine olnud mulle üks suur õppetund, mille Õpetaja on enese teadmata andnud.

Pühendusteosele kohaselt on raamatus esindatud enamjaolt need teemad, millega Mall on ise oma uurijateel tegemist teinud. Tema uurimused on olnud kirjutajatele inspireerijaiks, lähtepunktiks või pakkunud

muul viisil midagi olulist vastava teema käsitusse. Kogumik algab folkloristika ajaloo alaste kaastöödega: Irma-Riitta Järvinen vaatleb Soome ja Eesti folklooriarhiivide suhteid läbi aegade, Vilmos Voigt käsitleb folkloristi vaatepunktist 1956. aasta sündmusi Ungaris ning Pille Kippar valgustab Malle juhendaja Herbert Tampere tegevust loomamuinasjuttude uurimisel. Viimati mainitud muinasjutukäsitlus juhatab ühtlasi sisse seeria artikleid, mis on pühendatud rahvajuttudele. Ülo Valgu kaastöö keskendub eesti kuradi- ja kratimuistendite teleoloogiale ning autor avab neis usundilistes juttudes peegelduvaid sotsiaalseid muutusi. Eda Kalmar käsitleb oma artiklis ühe hiljuti meediasse jõudnud valetamisnaljandi näitel nn Münchhauseni lugude tähendust ja transformatsioone tänapäeval. Meediatekstidel põhineb ka Mare Kalda artikkel, milles autor vaatleb aardeotsimise teema kajastamist Eesti ajakirjanduses ning analüüsib meedia vahendatud metanarratiivi Vladimir Proppi imemuinasjutu funktsioonide valguses. Risto Järve kaastöö kaardistab omakorda tänapäevase hübriidžanri, internetis leiduvate muinasjutunaljade olemust ja vormivariatsioone, esitades sedalaadi folkloori kaasajastamise kohta rea värvikaid näiteid.

Uurimisteema, millega Mall 1960. aastatel folkloristikasse tuli (vt nt "Üks jahimees läks metsa. Valimik rahvajutte jahist ja metsloomadest", Eesti Raamat, 1969), kajastub otseselt Art Leete artiklis komi jahijuttudest. Autor on komi juttude juures vaatluse alla võtnud ohukogemusest kõnelemise ning ta arutleb lähemalt jahijuttude tõelevastavuse üle. Jutustamist käsitleb ka Annikki Kaivola-Bregenhøj kaastöö, milles on ingerisooime naistega tehtud intervjuude põhjal analüüsitud emotsioonide avaldumist traumaatilistest elukogemustest jutustamisel. Sarnast ainevaldkonda puudutab Taisto-Kalevi Raudalainen põhjalik artikkel Lääne- ja Kesk-Ingeri ravitsemisjuttudest, milles on rohkete näidete varal avatud nende juttude ülesehitust, korduvaid motiive ning juttudes kajastatud ravitoiminguid. Loitsulist funktsiooni on varemalt kandnud ka lepatriinusõnad, millele keskendub Arvo Krikmanni ja Mari Sarve artikkel. ERA kartoteegis leiduval materjalil põhinev, rohkete levikukaartidega varustatud uurimus käsitleb eesti lepatriinusõnade levikut, murdenimetusi, kompositsiooni ning rütmikat. Suurel määral ERA materjalidele toetub samuti Vello ja Kristi Paatsi artikkel raamatu ja kirjasõna tähendusest eesti folklooris.

Raamatu lõpuosas olevaist kaastöödest puudutab Ergo-Hart Västriku kirjutis Malle uurimisvaldkondadest rahvakalendrit ja -usundit ning Jüri Metssalu artikkel kohapärimust. Neist esimeses on vaatluse all 18. sa-

jandi alguse sinodikohtu protokollid, mis vahendavad teavet vadjalaste ja isurite ebausukommete kohta mitmel kalendritähtpäeval ning milles avaldub rahvapäraste ja kiriklike traditsioonide põimumine. Kogumiku lõpuartiklik on põhjalik käsitus Rapla lähedal asuva Paka mäega seotud kohajuttudest. Artikli autor näitab veenvalt, kuidas ajalooõpikutes ning koduloo-uurimuslikes töödes avaldatud seisukohad hakkavad aja jooksul mõjutama suulist pärimust ning toovad esile uusi, rahvusromantilistest vaadetest mõjutatud tähendusi.

Olgu lisatud, et kogumiku ettevalmistamise käigus on muutunud Eesti Kirjandusmuuseumi kirjastamispoliitika, mis samuti toimetamisprotsessi mõjutas. Selle aja jooksul on muuseumi väljaandesarjadele moodustatud toimetuskolleegiumid ning publitseerimistegevust suunab teaduskirjastuse töörühm. Ka pühendusteose artiklid on läbinud anonüümse eelretsenseerimise, mitut kaastööd on toimetamise käigus oluliselt täiendatud ning loodetavasti kajastub see positiivselt lugeja ees olevas lõpptulemuses. Kogumiku pealkirjaks olev Kodavere vanasõna on laenatud sarjas “Eesti mõttelugu” ilmunud Malle artiklikogumikust “Sõnajalg jaaniööl” (Ilmamaa, 2007; 2. trükk 2008). Muudest Malle kirjatöödest saab parima ülevaate Karin Maria Rooleidi koostatud bibliograafiast “Mall Hiimäe. Bibliograafia 1957–2007” (Eesti Kirjandusmuuseum, 2007).

Toimetajana tänan kõiki kogumiku autoreid kannatlikkuse eest – nii mitmedki teie hulgast on olnud mures oma kaastöö saatuse pärast, kuid loodan, et nähtud vaev ja aeg tasus end siiski ära. Olen südamest tänulik tõlkijatele Katrin Hakkinenile, Reet Hiimäele ja Andreas Kalkunile, samuti toimetamisel abiks olnud Ivar Sinimetsale. Minu eriline tänu kuulub keeletoimetaja Kanni Labile, korrektuuri lugejale Kadri Tammele ning raamatu küljendajale-kujundajale Pille Niinele, kelle panuseta poleks see raamat kunagi valmis saanud. Vastutulelikkuse eest tänan ka Aivar Täpsit trükikojast Bookmill.

Ergo-Hart Västrik

Sisukord

- 13 *Irma-Riitta Järvinen*
Vaateid Eesti Rahvaluule Arhiivi ja Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiivi suhetele
- 29 *Vilmos Voigt*
1956. aasta oktoober Ungaris folkloristi vaatepunktist
- 45 *Pille Kippar*
Rebane varrul. Herbert Tampere ettepanek eesti muinasjuttude üksikasjaliseks kirjeldamiseks (Aarne Mt 15 põhjal)
- 57 *Ülo Valk*
Saksad ja varavedajad: eesti muistendite sotsiaalsest orientatsioonist
- 75 *Eda Kalmre*
Münchhauseni jutu retseptsioonist tänapäeval ehk milleks me neid vajame
- 91 *Mare Kalda*
Aardeotsimise teema Eesti meedias 2000–2005 folkloristi pilgu all
- 115 *Risto Järv*
Punamütsike ja Punasokike. Muinasjutunaljadest
- 143 *Art Leete*
Ohukogemus ühe komi küti jahijuttudes
- 157 *Annikki Kaivola-Bregenhøj*
Kogemus ja tõlgendus: kuidas väljendatakse jutustamisel emotsiooni
- 169 *Taisto-Kalevi Raudalainen*
Lääne- ja Kesk-Ingeri ravitsemisjutud: esituskontekst, motiivid, toimingud

- 217 *Arvo Krikmann, Mari Sarv*
Eesti lepatriinusõnade levikust ja rütmikast
- 249 *Vello Paatsi, Kristi Paatsi*
Raamat eestlase eluringis
- 291 *Ergo-Hart Västriks*
Vadjalaste ja isurite ebausukombed 18. sajandi alguse Peterburi kubermangu õigeusu sinodikohtu protokollides
- 323 *Jüri Metssalu*
Ajaloikirjutuse mõjust kohapärimusele Raikküla näitel ehk katse tuvastada maa-alune tee munkade juurest muistsete vanemateni

Summaries

- 361 *Irma-Riitta Järvinen*
Perspectives to the Relations between the Estonian Folklore Archives and the Folklore Archives of the Finnish Literature Society
- 362 *Vilmos Voigt*
The Hungarian October 1956 from a Folklorist's Point of View
- 363 *Pille Kippar*
The Theft of Butter (Honey) by Playing Godfather: Herbert Tampere's Suggestion for a Detailed Description of Estonian Fairy Tales (Based on ATU 15)
- 363 *Ülo Valk*
Landlords and Bringers of Profit: On the Social Orientation of Estonian Legends
- 364 *Eda Kalmre*
On Contemporary Reception of Folk Tales – or: Why Do We Need Them?
- 365 *Mare Kalda*
The Topic of Treasure-Hunting in the Estonian Media 2000–2006: A Folklorist's Perspective
- 368 *Risto Järv*
Little Red Riding Hood and Little Red Stocking: On Fairy Tale Jokes
- 369 *Art Leete*
Experience of Danger in Contemporary Komi Hunting Narratives
- 370 *Annikki Kaivola-Bregenhøj*
Experience and Interpretation: Emotion as Revealed in Narration

- 371 *Taisto-Kalevi Raudalainen*
Curing Narratives in Western and Central Ingria: The Performance
Context, Motifs and Practices
- 372 *Arvo Krikmann, Mari Sarv*
The Distribution and Rhythmic Character of Estonian Ladybird
Spells
- 373 *Vello Paatsi, Kristi Paatsi*
The Book in the Estonian Life Circle
- 374 *Ergo-Hart Västrik*
Superstitious Practices of Votians and Izhorians in the 18th Century
Orthodox Synod Records of the St. Petersburg Region
- 375 *Jüri Metssalu*
The Influence of Historiography on the Local Oral Tradition: the
Example of Raikküla or an Attempt to Uncover the Underground
Path from the Monks to the Ancient Elders
- 380 Eesti kihelkonnad ja nende lühendid

Vaateid Eesti Rahvaluule Arhiivi ja Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiivi suhetele

Irma-Riitta Järvinen

Soome ja eesti folkloristide suhete algus jääb Elias Lönnroti ja Friedrich Reinhold Kreutzwaldi aegadesse. Käesolevas artiklis keskendun 1930. aastatele ja järgnevale kümnenditele, mil kaks arhiivi, Eesti Rahvaluule Arhiiv ja Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiiv (*Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto*), on toiminud institutsioonidena. Tahan esile tõsta mõningaid tähelepanuväärseid sündmusi, ühisprojekte, ajaloolisi murdepunkte ning pöörata tähelepanu mõnele isikule, kes on enam kui teised mõjutanud arhiividevahelisi suhteid. On olnud perioode, mil kahe arhiivi vahelised ametlikud kontaktid polnud võimalikud, kuid inimestevahelised suhted pole siiski kunagi katkenud.

Kirjeldan oma vaatepunkti kui mikroajaloolist, kuna mikroajalooline käsitusviis eelistab uurida väikseid mastaape, indiviide, isikute tegevust ja kogemusi, rohujuuretasandit ning vastandub seega makroajaloole, mis on keskendunud poliitiliste sündmustega seotud suurtele muutustele, ühiskonna arengule, nn “suurte meest ja naiste” lugudele ning institutsioonide ajaloole. Ka vaadeldavate arhiivide loos võime märgata mõlemaid ajaloo tasandeid ning jälgida, mismoodi need on omavahel põimunud. Käsitus toetub peamiselt Soome Kirjanduse Seltsi aastaaruannetele, mida on täiendatud Eesti ja Soome folkloristide mälestustega.

Eesti Rahvaluule Arhiiv ja selle juhataja Oskar Loorits (1927–1942)

1927. aasta juunis tegi doktor Oskar Loorits väga olulise reisi Soome. Selleks ajaks olid juba Eesti Rahvaluule Arhiivi asutamise plaanid tehtud, kuigi arhiiv alustas oma tööga alles septembris. Selles mõttes oli Eesti Soomest ees kuni 1934. aastani, mil Soome Kirjanduse Seltsi (SKS) rahvaluulematerjalid viidi seltsi raamatukogust spetsiaalsesse osakonda ja asutati rahvaluulearhiiv.



Oskar Loorits ja Knut Cannelin SKS-i ees Hallituskatul
21. juunil 1927. Foto: KM EKLA, reg. 2005/161.

Looritsa 1927. aasta reisi eesmärgiks oli tuua Eestisse tagasi hindamatu väärtusega Jakob Hurda käsikirjaline rahvaluulekogu. Mõnevõrra hiljem, aastatel 1931–1932 saadeti Eestisse tagasi ka ülejäänud Soomes hoitud käsikirjalised eesti rahvaluulekogud, näiteks Matthias Johann Eiseni laulude ja mõistatuste kogu (Luht 1962: 176–177).

Miks selliseid rahvuslikult tähtsaid kogusid hoiti Soomes? Põhjus on küllaltki huvitav. See on seotud SKS-i ja eriti professor Kaarle Krohni tegevusega, kelle eesmärgiks oli eesti folkloorikogude kopeerimine ja Soomes säilitamine. Ideest oli esimest korda juttu juba 1890. aastal Kaarle Krohni ja Jakob Hurda kirjavahetuses. Selle idee elluviimisel oli aktiivsem pool K. Krohn, kes oli eesti materjalidest huvitatud oma võrdlevate uurimuste tõttu, J. Hurt aga oli esialgu kõhklev ja ei andnud oma nõusolekut (Ilomäki 1990: 149–151). J. Hurda poeg Max Hurt alustas kopeerimisega Peterburis, kuid see töö viidi lõpule alles 1907–1908 pärast J. Hurda surma ja seega oli nende rahvaluulekogude Soome toomisel väga praktiline põhjus (Hautala 1939: 240–243).

Mismoodi oli see tohtu kopeerimine organiseeritud? Selle küsimuse juures peaks pöörduma makroajaloo juurde. 1906. aasta oli Eestis poliitiliselt väga keerukas aeg. 1905. aastal toimunud revolutsioon Venemaal tõi ka Eesti territooriumil kaasa poliitilisi rahutusi ja streike ning Vene valitsus saatis karistussalku Eestisse, et külvata hirmu ja masendust. Hulk poliitilisi põgenikke – noori kunstnikke, kirjanikke ja üliõpilasi – oli sunnitud pagema Soome, nende hulgas Friedebert Tuglas ja Hella Murrik (Wuolijoki).¹ Soome Kirjanduse Selts võttis need noored haritlased kopeerijatena tööle.

Kuna projekti pidi hoidma salajas, pole SKS-i ametlikes paberites kopeerijate nimesid mainitud, öeldud on vaid: “Alustati mahukate kogude kopeerimisega ning et juhuslikult oli rohkelt noori ja innukaid töölisi, edenes töö suure kiirusega” (Hautala 1939: 243). Hella Wuolijoki koostas kopeeritud laulude registri ning seejärel pani Jakob Hurda tütar Linda Hurt kokku kogude põhjaliku indeksi (samas: 244). M. J. Eiseni kogusid kopeeriti 1930. aastail Eestis ning ka need koopiad saadeti Soome. Niisamuti tehti ka Eesti Üliõpilaste Seltsi rahvaluulekogu ja mõne teise vanema eesti rahvaluulekoguga, nagu näiteks Õpetatud Eesti Seltsi kogu-

¹ Hella Wuolijokist (neiuna Murrik; 1886–1954) sai hiljem Soomes tuntud näitekirjanik, eriti just tänu tema Niskamäe näidenditele. Teise maailmasõja ajal määrati Wuolijokile eluaegne vangistus riigireetmise eest, kuid ta vabastati varsti pärast sõda ning temast sai Yleisradio skandaalne direktor aastatel 1945–1949 (Tuomioja 2006).

ga. See tähendab, et eesti folkloorikogude koopiate kollektsioon Soome Kirjanduse Seltsis muutus küllaltki mahukaks.

Martti Haavio Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiivi juhatajana (1934–1948)

Kui 1934. aastal rajati Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiiv, sai Martti Haaviost selle esimene juhataja. Ta oli Oskar Looritsa sõber ja põlvkonnakaaslane (Loorits oli sündinud 1900, Haavio 1898) ning neil oli sarnane huvi rahvausundi vastu. Nende ees oli ka sarnane probleem – kuidas rajada ja organiseerida moodsat folklooriarhiivi. Haavio ja Looritsa tihedast kirjavahetusest ilmneb, et neil olid lähedased suhted. Looritsast sai 1934. aastal Soome Kirjanduse Seltsi kirjavahetajaliige ning aasta hiljem külastas ta Soomet ja suhtles paljude sealsete uurijatega.



Ingeri laulikud Tallinnas Eesti Riigi Ringhäälingus juunis 1937. Vasakult: Darja Lehti, Mari Vahter, Valpuri Vohta, Lauri Laiho, Paro Mägi, Tatjana Jegorov ja Anna Kivisoo. Tagareas: Aili Laiho ja Peeter Liivandi. Foto: Irma-Riitta Järvineni erakogu.

1935. aastal kohtusid Haavio ja Loorits Põhjamaade etnoloogide konverentsil Uppsalas ning koos Uno Harva, Reidar Christianseni, Sigurd Erixoni ja Gunnar Granbergiga peeti uue eesti, soome, rootsi ja läti folkloori käsitleva ajakirja *Mare Balticum*² asutamise plaani (Eskola 2000: 495–496). Pärast arutelusid olevat Haavio tundnud mõningast hirmu, et rootslased võiksid võtta plaanitavas ajakirjas initsiatiivi enda kätte (samas: 246). Samal reisil külastas Haavio Rootsi pärimusarhiive, et koguda teavet Soome Kirjanduse Seltsi kasvavate kogude korraldamiseks. Niisiis, 1930. aastail oli nii Eesti Rahvaluule Arhiiv kui SKS-i rahvaluulearhiiv hõivatud praktilise kogude korraldamisega ning uute aktiivsete kogumisprojektidega. Soomes korraldati näiteks 1935. aastal suur rahvaluulekogumise võistlus “Kalevala” 100. aastapäevaks ning 1937. aastal samasugune võistlus ajalooliste ja kohajuttude kogumiseks. Eestis toimus analoogne kohamuistendite kogumise aktsioon aastatel 1938–1939 (vt Kindel 2002, Hiiemäe 2005: 246–247).

Soome folkloristid alustasid sellel perioodil välitöid Lääne-Ingerimaal, n-ö Eesti-Ingeris, mis 1920. aastal liideti Tartu rahu tulemusena Eesti Vabariigi koosseisu. 1936. aastal tegid seal välitöid Martti ja Elsa Haavio ning 1937. ja 1938. aastal intervjueerisid inimesi, tegid fotosid ja helisalvestisi Aili ja Lauri Laiho³ (vt Järvinen 1990). Ingeri laulikute ja jutustajate salvestamine toimus Tallinnas Eesti Riigi Ringhäälingus. Laulikud sõidutati rongiga Narvast Tallinna ning tehti ühtekokku 66 salvestist, mille hulgas oli eepilisi, lüürilisi ja pulmalaule, itke, muistendeid, legendi, karjaseviise, jm. Salvestamisel abistas soome folkloriste Elmar Päss Tartu Ülikoolist.

1939. aastal mainitakse SKS-i aastaaruandes taas eesti rahvaluulekogude koopiade kollektsiooni, sedastades, et suur osa materjalist on korrastatud, registrid on köidetud ning materjal on paigutatud spetsiaalsetesse pappkarpidesse.

² Sellenimelist ajakirja küll kunagi ei ilmunud, kuid Haavio ja Granbergi koostöös ilmus aastatel 1936–1938 ajakiri *Acta Ethnologica* (vestlus Kristin Kuutmaga, 30. oktoober 2006).

³ Alates 1945. aastast Simonsuuri.

Sõjaaegne ja sõjajärgne periood

Alates 30. novembrist 1939 oli Soome sõjas. Minu artikli põhiallikas, SKS-i aastaaruanne, muutub sellest aastast alates väga lakooniliseks. Loomulikult ei leia selleaegsetest ülevaadetest ka märkusi, mis viitaksid kontaktidele välismaiste arhiivide ja kolleegidega, sest sel ajal midagi sellist peaaegu polnud. 1941. aasta aruandes öeldakse napilt: “Erakordsed olud ja sõda on põhjuseks, miks rahvaluulearhiivi kogumistöö on olnud väga vähene.” Aastatel 1942–1943, kui idarindel oli rahulikumaid perioode ning Soome väed olid tunginud Ida-Karjalasse, tegid mõned soome folkloristid välitöid karjalaste, lüüdikarjalaste ja vepslaste juures. Väinö Kaukonen kogus Viena Karjalas, Lauri Laiho ja Jouko Hautala ning ka Helmi Helminen kogusid Olonetsi Karjalas (Järvinen 2004: 46–49).⁴

SKS-i aastaaruanne ei sisalda mingit infot sündmuste kohta, mis olid toimunud Eestis. On teada küll, et levisid kuuldused Eestist lahkuma sunnitud kolleegidest, mis hiljem saidki kinnitust. 1944. aastal pidi Loo-rits Rootsi põgenema. 1946. aastast on väike märkus eesti folklooriainese kohta: “Magister Maija Juvas on annetanud eesti folkloori koopiaid rahvaluulearhiivile. Materjali, umbes 2 000 ühikust koosneva sünnitusega seotud uskumusteadete ja loitsude kogu, on 1931. ja 1932. aastal Eesti Rahvaluule Arhiivist kopeerinud Astrid Reponen.” Paar kuud kestnud kopeerimistöödega Tartus oli olnud ametis tegelikult mitu noort ja entusiastlikku folkloristikale pühendunud naist, Astrid Reponenile⁵ lisaks veel Maija Juvas ja Helmi Helminen.

Pärast sõda, 1940. aastate lõpus ja 1950. aastate alguses, on SKS-i tegevustes näha selge rõhuasetus: tugevdatakse kontakte Skandinaavia maadega ning külaskäigud Rootsi muutuvad järjest sagedasemaks. 1950. aasta suvel toimus Helsingis Põhjamaade etnoloogide ja folkloristide konverents. Sõja-järgses pingelises õhustikus oli see konverents soome uurijate jaoks väga oluline.

1950. aastate alguses polnud SKS-il kontakte Eestiga ja kodumaale jäänud eesti folkloristidega. Eesti oli olemas, kuid kättesaamatu. SKS oli kutsunud küll oma uuteks kirjavahetajaliikmeteks eestlasi, kuid kõik kutsutud elasid paguluses: Gustav Ränk Stockholmis, Andrus Saareste ja

⁴ Eesti uurijad tegid samal ajal välitöid vadjalaste juures Lääne-Ingeris (vt nt Talve 1990, Ariste 2005: 17–47).

⁵ 13. märtsil 1940. aastal lasi Astrid Reponen end Soome parlamendihoone ees maha. Sel päeval lõppes Talvesõda, kuid Soome kaotas Karjala koos Soome suuruselt teise linna Viiburiga.

Julius Mägiste Uppsalas, Alo Raun ja Felix Oinas Bloomingtonis. Ainsa erandina sai 1956. aastal kirjavahetajaliikmeks Paul Ariste Tartust. Kui SKS tähistas 125. sünnipäeva, töid tervituse “eesti hõimlastelt” Eeva Niinivaara ning Anna Haava luule tõlkijad Laura Keipi ja Osmo Nikanne. Eeva Niinivaara, kes oli abiellunud soomlasega ning kolinud Soome juba enne Teist maailmasõda, töötas tol ajal Helsingi ülikoolis eesti keele lektorina. Ta ütles järgnevad sõnad: “Praegu, kui SKS tähistab oma 125. sünnipäeva, on nagu kaks Eestit, üks kodumaal ja teine kõigis maanurkades, kuhu eestlasi on pillutatud.”

1955. aastal sai rahvaluulearhiiv Helsingis endale uue töötaja Rootsist: tööle asus eesti folklorist Aime Luht (Salokannel 1998: 80). Aime Luht oli sündinud 1922. aastal Narvas ning olnud Tartu Ülikoolis Oskar Loo-ritsa õpilane. 1944. aastal põgenes ta Rootsi, kus ta isa oli juba ees, ema ja vend paadile ei jõudnud ning jäidki Eestisse. Aime Luht õppis Lundi ja Stockholmi ülikoolides rahvaluulet ja etnoloogiat ning sai 1957. aastal Helsingis magistrikraadi. Ta suhtles Rootsis elava Loo-ritsaga, ning kui SKS vajas inimest, kes hakkaks korrastama eesti folkloori kogusid, soovitas Loo-rits Aime Luhti.

Aime Luht elas ja töötas Helsingis oma surmani 1975. aastal. Ta oli ainuke eesti folkloori asjatundja arhiivis ning Anneli Asplundi sõnutsi hoidis neil aastail eestimeelset vaimu. Anneli Asplund ja Pirkko-Liisa Rausmaa on meenutanud tema ägedust ja tarkust diskussioonides ning soomlaste meelest eestilikuks peetud nobedat ja sarkastilist huumorit. Anneli Asplund on rääkinud ka ühest Aime Luhti kasutatud määratlusest: nimelt olevat Luht öelnud *siipirikko* (katkise tiivaga, vigane) seminaritööde kohta, kus üliõpilased polnud võrdlusmaterjalina kasutanud eesti ainet.

Esimesed sõjajärgsed kontaktid Eestiga

1950. aastate lõpus toimusid esimesed Eesti NSV ja Soome vahelised kultuurilised kontaktid, näiteks etnoloog Kustaa Vilks avaldas lühikese ja ettevaatliku ülevaate oma reisist Tallinnasse ja Tartusse (1956). Folkloristika alal polnud märkimisväärsed kontakte siiski kuni 1962. aastani.

SKS-i rahvaluulearhiivi juhatajaks määrati 1961. aastal Lauri Simonsuuri. Rauni Puranen sõnutsi, kes oli toona SKS-i raamatukogu juhataja, oli Lauri Simonsuuri jaoks Eesti folkloristidega kontaktide loomine



1966. aastal SKS-i trepil. Vasakult: Hilja Kokamägi, Felix Oinas, Ottilie-Olga Kõiva, Aime Luht ja Urpo Vento. Foto: SKS KRAK 6825.

südameasi. Simonsuuri Eesti-suhetel oli eriline taust, sest 1934. aastal, olles 24-aastane, õppis ta sügissemestri Tartu Ülikoolis. Simonsuuri kohutus siis Looritsaga, kes olevat soovitanud enne arhiivimaterjalidega tööle hakkamist parandada oma eesti keele oskust. Simonsuuri osales uurali keelte professori Julius Margi loengutel ning temast sai tumerohelist valge tikandiga teklit kandev *revelus*, st üliõpilaskorporatsiooni Revelia liige.⁶

Simonsuuri tegi oma esimese katse reisida Eestisse 1960. aastal. Esmalt läks ta Leningradi, kuid seal soovitati tal Moskvasse sõita, saamaks luba

⁶ Lauri Simonsuuri (1910–1964) oli minu isa. Ta oli vandunud lojaalsust (“Kõik ühe eest, üks kõigi eest!”) Reveliale ning mäletan, et minu lapsepõlvkodus olid Revelia liikmed alati oodatud külalised, ükskõik kas nad tulid Eestist, Rootsist, Soomest, Ameerikast või Kanadast.

Eestisse pääsemiseks. Nii ta veetiski mõned päevad Moskvas, oodates vajalikke pabereid. Moskvas oli tal küllaga aega, näiteks Lenini ja Stalini mausoleumide külastamiseks, kuid mõne aja pärast mõistis ta, et tal pole mõtet kauem oodata, ning sõitis koju.

1962. aastal suutis Simonsuuri hankida endale Nõukogude Liidu saatkonnast “tähtsa paberi”, kui kasutada Rauni Puraneni väljendust, ning tal oli luba sõita Eestisse. Reisikaaslaseks kutsus Simonsuuri Rauni Puraneni, Tallinnas kohtuti Paul Aristega ja külastati hiljem tema kodu Tartus. Ariste olevat näidanud raamatuid Julius Margi raamatukogust, mis tal oli õnnestunud antikvariaadist osta. Tänu Ariste osavale tegutsemisele olid mõned Tartu inimesed (Aime Luhti sugulased) saanud sõna, et kaks soome teadlast SKS-ist tulevad Tartusse. Simonsuuri ja Puranen veetsid Tartus kolm päeva, kuid neid saatsid kõikjal Teaduste Akadeemia esindajad. Eesti Rahvaluule Arhiivis⁷ võtsid Simonsuuri lahkelt vastu vanad sõbrad August Annist, Herbert Tampere, Richard Viidalepp ja Erna Normann. Neil oli võimalus arutada järgnevil aastail toimunud mikrofilmitud folkloorimaterjali vahetust ja selles ka kokku leppida.

Erna Normann, kes jagas Simonsuuriga huvi rahvajuttude vastu, soovis temaga pikemalt vestelda Tartus toimuvast. Otsustati külastada Raadi kalmistut, kus Rauni Puranen jäi surnuaia väravasse ootama, ning Teaduste Akadeemia esindaja, kes ei saanud korraga mõlema Soome külalisesega olla, otsustas jääda Puraneni juurde. Normannil ja Simonsuuril oli seetõttu võimalik viis minutit privaatset vestelda. Simonsuuri ja Puraneni reisi tähtsaks tulemuseks oli arhiividevahelise suhtluse taastamine. Ilmselt just sellel külaskäigul pandi alus ka koostööle vanasõnade uurimise alal, mille ajel alustati Matti Kuusi eestvõttel läänemeresoome rahvaste akadeemiliste vanasõnaväljaannete koostamist (lähemalt vt Krikmann, Sarv 1996: 89–91, Krikmann 2000).

SKS-i aastaaruande kohaselt alustati 1963. aastal arhiividevahelise mikrofilmide vahetusega. See tähistab ka uut ajajärku eesti folkloorikogude koopiakollektsioonide korraldamisel. Sellega tegeles Aime Luht, kogud paigutati uutesse karpidesse ning polnud juhus, et karbid olid sinised, mustad ja valged.

President Urho Kekkonen külastas 1964. aastal Tartut ja pidas 12. märtsil ülikooli aulas oma kuulsa eestikeelse kõne (vt Salokannel 1998: 102–109). Räägitakse, et kõne olid Aime Luhti kaasabil kirjutanud keeleteadlane Lauri Posti ja etnograaf Kustaa Vilks.

⁷ Toona oli arhiivi ametlik nimi ENSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nimelise Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakond.

1960. aastate lõpus muutusid kontaktid sagedasemaks. Eesti uurijail oli juba mõningal määral võimalik SKS-i arhiive külastada ning 1965. aastal loodud laevaühendus Tallinna ja Helsingi vahel tegi ka reisimise lihtsamaks. Peagi järgnesid Soome üliõpilaste gruppide ja SKS-i uurijate Tallinna-külastused. Rahvaluulearhiivi aastaaruannetest selgub, et sellel perioodil tõusis eesti uurijate huvi soome folkloorimaterjalide vastu, näiteks 1967. aastal vastati Mall Hiiemäe (toona Proodel) Tartust saadetud päringutele.

Sümposionide ja kongresside aeg

1970. aastail algas ühissümposionite ja konverentside ajajärk.⁸ Nii hilisem SKS-i peasekretär Urpo Vento kui ka rahvaluulearhiivi juhataja Pekka Laaksonen on rõhutanud, et 1970. aastal Tallinnas toimunud rahvusvaheline fennougriatika kongress oli oluline üritus, kus loodi uusi sidemeid eesti uurijatega. Nende kontaktide tulemuseks oli ka 1971. aasta septembris Helsingis peetud Soome-Eesti filoloogiasümposion. Selle sündmuse kohta teatab SKS-i aastaaruanne: "Peeti palju ametlikke ja mitteametlikke kõnelusi." 1973. aastal korraldati analoogne üritus nimega "Läänemeresoome filoloogia sümposion" Tallinnas,⁹ kus anti SKS-i rahvaluulearhiivile üle järjekordne osa eesti folkloorikogude mikrofilmitud koopiad, sh Eesti Kirjameeste Seltsi ja Jakob Hurda kogude mikrofilmid. Selle perioodi ühisüritused ja materjalide vahetused toimusid Soome ja Nõukogude Liidu vahelise teaduslik-tehnilise koostöö komitee järeelvalve all.¹⁰ Kuni nõukogude aja lõpuni oli Tartu soomlaste jaoks praktiliselt suletud linn; Tartus võis viibida vaid päevasel ajal, mis tähendas kuuetunnist edasi-tagasi sõitu ja pidevat kiirustamist. Vaid Teaduste Akadeemia ametlikud külalised võisid jääda Tartusse ka ööbima.

Aktiivne suhtlus toimus 1974. aastal, mil SKS sai Eestist rohkelt uusi kirjavahetajaliikmeid: nende hulgas folkloristid Otilie-Olga Kõiva, Edu-

⁸ Pille Kippar (2006) on juhtinud tähelepanu sellele, kui keeruline oli eestlastel nendele üritustele pääsmine. Alati oli rohkem soovijaid kui lõpuks lubati.

⁹ Sümposionil peetud ettekannete teesid avaldati mahuka väljaandena (vt *Läänemeresoome...* 1973).

¹⁰ Komitee loodi 1970. aastatel, et luua võimalusi ühisseminaride korraldamiseks ning Soome ja Nõukogude Liidu teadlaste vaheliste kontaktide loomiseks võimudele sobival ja nende poolt kontrollitaval viisil.

1970. aasta fennougristika-kongressil Tartus. Pekka Laaksonen ja Annikki Kaivola. Foto: E. Kivaste, SKS KRAK 6793: 2.



ard Laugaste, Ülo Tedre, Richard Viidalepp ja Udo Kolk ning keeleteadlased Mari Must, Paula Palmeos ja Eduard Päll. Mõnevõrra hiljem, aastal 1978, sai sama staatuse ka Ingrid Rüütel. 1974. aastal jõudis Rootsist SKS-i Oskar Looitsa viimase tahte kohaselt tema kirjade, käsikirjade, märkmete ja fotode kogu. Looitsa suri 1961. aastal ning taas oli see Aime Luht, kes korrastas Looitsa pärandi. 1998. aastal toodi Looitsa arhiivi folkloristlik osa Tartusse; tema isikuarhiiv oli 2001. aastani suletud ning alles 2005. aastal viidi see Kristin Kuutma ja Ergo-Hart Västriku kaasabil Eestisse.

Arhiividevaheline mikrofilmide vahetus jätkus, näiteks toimus üks selliseid vahetusi 1977. aasta Soome ja Nõukogude Liidu ühisel sümposiumil. Selle teadusfoorumi rahvaluule osas arutati muuhulgas välitööde, kogude korrastamise ja rahvaluule antoloogiliste väljaannetega seotud probleeme, samuti oli kõne all läänemeresoome vanasõnaprojekti jätka-

mine ning ühise väljaande publitseerimine (vt Krikmann 2000).¹¹ 1979. aasta alguses oli Arvo Krikmannil ja Ingrid Sarvel võimalus töötada kolm nädalat SKS-i rahvaluulearhiivis.



Eesti-Soome sümposiumin Helsingis 15. septembril 1971. Vasakult: Matti Sarmela, Pentti Leino ja Arvo Krikmann. Foto: Ilkka Kolhemainen, SKS KRAK 6824: 9.

Uued ajad silmapiiril

1980. aastail olid Eesti ja Soome folklooriarhiivide vahelised kontaktid sagedased ja koostöö igal tasandil elav. Alustati mitmete uute ühiste projektidega: Matti Kuusi ja Ülo Tedre plaanisid eesti regivärsiliste ja karjala-soome kalevalameetriliste laulutüüpide võrdlust. Professor Leea Virtanen tegi jõupingutusi, et luua kontakte Soome ja Eesti folkloristide ning folklooritodengite vahel. Samuti luges Virtanen Helsingi Ülikoolis eesti folkloori loenguid ning pani kokku eesti rahvaluulet tutvustava ar-

¹¹ Projektis osalesid Soome poolelt teiste hulgas Matti Kuusi, Pentti Leino ja Kari Laukkanen, ning Eesti poolelt Arvo Krikmann, Erna Normann, Vaina Mälk ja Ingrid Sarv.



1977. aasta sümposium: ekskursioonil Espoo kiriku juurde. Vasakult: Ingrid Rüütel, Anneli Asplund ja Ellen Liiv. Foto: SKS KRAK 10189: 30.

tiklikogumiku “Viron veräjät” (1987). Ulla Lipponen filmis 1989. aastal Tartus laste mängu, mõned aastad hiljem alustas ta koos Mare Kõivaga pikaajalist Soome ja Eesti lastefolkloori uurimise projekti. Vanasõnaprojektis osalejate töö tulemusel valmis mahukas teos “Proverbia Septentrio-nalia” (Kuusi jt 1985), kus esitatakse 900 populaarseimat läänemeresoome rahvaste vanasõnatüüpi. Tehti ka välitöid: Ingrid Rüütli kaasabil oli Pirkko-Liisa Rausmaal võimalik uurida ja filmida rahvatantsu Kihnus ja Setomaal (1987).

1980. lõpus ja 1990. alguses leidsid aset suured ajaloolised muutused. Kuna Nõukogude süsteem lakkas toimimast, kadusid ka vanad institutsioonid (nt Soome ja Nõukogude Liidu vahelise teaduslik-tehnoloogilise koostöö komitee) ning need asendati uutega. 1991. aastal said Soome ja Eesti folkloristid kokku, et arutada koostöövõimalusi uues olukorras. Novembris peeti Leea Virtaneni initsiatiivil Helsingi ülikoolis vastava-teemaline seminar. SKS-i rahvaluulearhiivi aastaaruandest võib lugeda: “Kokkuvõtteks leiti, et kõige tulemuslikum on institutsioonidevaheline otsene koostöö.”

Otsene koostöö pakkus häid võimalusi välitööde läbiviimiseks. Ingrid Rüütli abiga alustasid soome uurijad Anneli Asplund, Ulla Lipponen, Marjatta Jauhiainen ja Annikki Kaivola-Bregenhøj 1990. aastal oma kogu kümnendi kestnud välitööprojekti Lääne-Ingeris. 1992. aastal alustati ühiselt koolipärimuse jäädvustamisega ning peeti Tartus mitmeid teemakohaseid seminare (vt nt Kõiva 1995).

Viimase aja suurprojekt on olnud sarjas “Suomen Kansan Vanhat Runot” ilmunud kalevalameetriteliste laulude digiteerimine. Laulutekstide skaneerimine ja märgendamine toimus Tartus akadeemik Arvo Krikmanni juhendamisel. Praeguseks on mõlemas arhiivis tõusnud huvi vana laulutraditsiooni uurimise, nagu ka suulise ajaloo ja mälestuste vastu.

Kokkuvõtteks

Vaadates tagasi kahe institutsiooni – Eesti Rahvaluule Arhiivi ja Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiivi – ajaloole näeme, et suhteid hoiti periooditi üksnes üksikisikute vahel, sest seda oli asutuste tasandil raske teha. Nii oli see näiteks Teise maailmasõja järgsel perioodil, mil poliitilised ideoloogiad olid kehtestanud piirid Nõukogude Eesti ja Soome suhetesse. Kui poliitiline olukord muutus vähem pingeliseks, siis oli loomulikuks arenguks suhete taasloomine nii kiiresti kui võimalik ning sõjajaeelsed kontaktid andsid sellele kindla aluse. Siiski oli uurijate olukord Eestis ja Soomes ebavõrdne. Eesti folkloristidel oli märksa vähem võimalusi Soome reisida ja osaleda seal näiteks välitöödel, aga ka Soome kolleegid ei saanud piiranguteta külastada Eesti Rahvaluule Arhiivi. Kõigist takistustest hoolimata leiti siiski mitmeid koostöövorme. Folkloristide nooremale põlvkonnale võib olla raske mõista, kui keeruline oli suhtlemine üle Soome lahe siis, kui see pidi toimuma Moskva ja Leningradi kaudu. Ehk ongi parem, et raskused on unustatud, sest suhted on taas head ning tasakaalus.

Inglise keelest tõlkinud Andreas Kalkun

Tänu

Artikkel põhineb 24. septembril 2002. aastal Tartus Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. sünnipäeval peetud ettekandel. Tahan tänada selle artikli jaoks oluliste jutuajajate eest Anneli Asplundi, Henni Ilomäkit, Pille Kipparit, Kristin Kuutmad, Pekka Laaksoneni, Ulla Lipponeni, Rauni Puraneni († 2004), Pirkko-Liisa Rausmaad, Vaike Sarve († 2004) ja Urpo Ventot.

Arhiiviallikad

KM EKLA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuurilooline Arhiiv

SKS – Soome Kirjanduse Selts

KRAK – Rahvaluulearhiivi fotokogu

Rahvaluulearhiivi aastaülevaated, 1939–1994

Kasutatud kirjandus

- Ariste, Paul 2005. *Vadja päevikud 1942–1980. Litteraria: Eesti kultuuriloo allikmaterjale*, 22. Koostanud Ergo-Hart Västriku, toimetanud Peeter Olesk. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Eskola, Katarina (toim.) 2000. *Yhdessä. Martti Haavion ja Elsa Enäjärvi-Haavion päiväkirjat ja kirjeet 1928–1939*. Helsinki: WSOY.
- Hautala, Jouko 1939. Virolaisen kansanrunouden kopiokokoelmat Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoissa. – *Virittäjä*, nro. 43, s. 239–248.
- Hiimäe, Mall 2005. Richard Viidalepp: A Folklorist with an Ethnological Inclination. – *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History*. Edited by Kristin Kuutma, Tiiu Jaago. Tartu: Tartu University Press, pp. 243–258.
- Ilomäki, Henni 1990. Jakob Hurda Soome-suhetest. – *Keel ja Kirjandus*, nr 3, lk 147–151.
- Järvinen, Irma-Riitta 1990. Aili Laihon päiväkirja Viron Inkeristä kesällä 1937. – *Inkerin teillä. Kalevalaseuran vuosikirja*, 69–70. Toimittaneet Pekka Laaksonen, Sirkka-Liisa Mettomäki. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 15–45.
- Järvinen, Irma-Riitta 2004. Kylä ja erämaa. Helmi Helmisen perinteentallennusmatkat Itä-Karjalaan 1941–1944. – *Kenttäkysymyksiä. Kalevalaseuran*

- vuosikirja*, 83. Toimittaneet Pekka Laaksonen, Seppo Knuuttila, Ulla Piela. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 43–60.
- Kindel, Melika 2002. 1938/1939. aasta kohamuistendite võistluskogumine. – *Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. aastapäevaks. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused*, 20. Koostanud Mall Hiemäe. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 100–111.
- Kippar, Pille 2006. *Suomi-Viro folkloresuhteista viime vuosisadan jälkipuoliskola*. Ettekanne SKS-i kirjavahetajaliikmete seminaril Helsingis 25. augustil 2006.
- Krikmann, Arvo; Ingrid Sarv 1996. The Tartu Research Group of Paremiology. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, Vol. 2, pp. 87–115.
- Krikmann, Arvo 2000. Läänemeresooome vanasõnaprojekt. – *Eesti lühivormide allikaloost*. <http://www.folklore.ee/~kriku/ALLIK/allik8.htm> – 20. oktoober 2008.
- Kuusi, Matti jt 1985. *Proverbia septentrionalia. 900 Balto-Finnic Proverb Types with Russian, Baltic, German and Scandinavian Parallels. Folklore Fellows' Communications*, No. 236. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Kõiva, Mare 1995. Koolipärimuse kogumise ja kogumiku saateks. – *Lipitud-lapitud. Tänapäeva folkloorist*. Toimetanud Mare Kõiva. Tartu: TA Eesti Keele Instituut; Eesti Kirjandusmuuseum, lk 331–334.
- Luht, Aime 1962. Estnische Sammlungen im Volkskundearchiv der Finnischen Literaturgesellschaft. – *Finnisch-ugrische Forschungen*, 34, S. 174–199.
- Läänemeresooome filoloogia sümpoosium. 15.–18. mai, Tallinn*. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Eesti Keele ja Kirjanduse Instituut, 1973.
- Salokannel, Juhani 1998. *Sielunsilta. Suomen ja Viron kirjallisia suhteita 1944–1988*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKS:n keskustelemukset 2.3.1927–2.3.1938. – *Suomi. Kirjoituksia isänmaallisuudesta aiheista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1929–1938.
- Talve, Ilmari 1990. Matka vatjalaisiin 1942. – *Inkerin teillä. Kalevalaseuran vuosikirja*, 69–70. Toimittaneet Pekka Laaksonen, Sirkka-Liisa Mettomäki. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 46–66.
- Tuomioja, Erkki 2006. *Örnroosa: Hella Wuolijoe ja Salme Dutti elu revolutsiooni teenistuses*. Tõlkinud Riina Jesmin. Tallinn: Varrak.
- Vilkuna, Kustaa 1956. Viisi päivää Neuvosto-Virossa. – *Uusi Kuvalehti*, nro. 15, s. 14–15.
- Virtanen, Leea (toim.) 1987. *Viron veräjät. Näkökulmia folkloreen. Tietolipas*, 105. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

1956. aasta oktoober Ungaris folkloristi vaatepunktist

Vilmos Voigt

1956. aasta on Ungari ajaloo üks olulisemaid sõlmpunkte, meie kaasaegsete jaoks määrava tähtsusega periood, mis on mõjutanud maailma ajalugu ning seda kogemustega rikastanud. Samas ei saa veel praegugi öelda, et ühiskonnateadused oleksid kõnealuse ajalõigu hästi läbi töötanud, vajalikus ulatuses pole seda teemaringi piisava põhjalikkusega käsitletud ka ungari folkloristika.

Minagi võtan järgnevas kaheteistkümnes punktis üksnes visandlikult kokku, kuidas folklorist võiks nüüd juba poole sajandi vanusele 1956. aasta fenomenile läheneda. Loomulikult võivad teised teadusharud eelista teistsugust vaatevinklit ja vastavalt millelegi muule keskenduda.

1. Kas meil on veel piisavalt usaldusväärseid allikaid ja kas meil on juba piisavalt distantse?

Sellisele küsimusele vastuse andmisel võime loomulikult teatud määral tugineda 1848.–1849. aasta revolutsiooni ja vabadussõda käsitleva ungari etnograafilise (eeskätt folkloorse) uurimistöö tulemustele.¹ Teatavasti elasid tolle 19. sajandi keskpaiga suurejoonelise sündmuse peamised tunnistajad kuni Esimese maailmasõja aegadeni, vanadesse mundritesse riietunud eakad reamehed veel mõnevõrra kauemgi. Meie ajani on säilinud üsna palju dokumente ja mälestusi. Valdavas enamuses pole tegemist

¹ Artikli üldise iseloomu tõttu esitan ma vastavalt artikli osadele ainult mõned viited, mis annavad võimaluse tutvuda täiendavate materjalidega. 1848.–1849. aasta folkloori kohta vt Voigt 1999.

mitte päris folkloorsete tekstidega, ehkki nende hulgas võib sageli leida uskumusi ning müüdilaadset luulet.

Ungari etnograafia kogus ainuüksi nn sajanda aastapäeva üleriigilise kogumiskampaania käigus aastatel 1946–1948 kümneid tuhandeid üksikteateid, mille põhjal uurijad ise ülevaatekirjutisi konstrueerisid. Need folkloristide koostatud ülevaated olid vahel ka tendentslikud ega püüdnud vastata isegi enam Teise maailmasõja järgse rahvademokraatia, vaid juba Ungari Kommunistliku Partei klassivõitlusideoloogia ootustele. Praegu 1848. aasta andmekogu materjale lugedes saame folkloristide ülevaatest mitmekülgsema ning samas katkendlikuma ja enam isiklikuma mälestuskimbu, mille sisuks pole enam tõeline rahva mälu, vaid pigem läbi mitme põlvkonna ulatuv narratiivide kogum.

Kahjuks ei ole ammendavalt ega küllalt objektiivselt uuritud rahvapärast mälestusmaterjali Esimesest maailmasõjast ja 1918.–1919. aasta revolutsioonidest ning kontrrevolutsioonist. Nendest teemadest tõsisemat etnograafilist ülevaadet polegi tehtud. 20. sajandi lõpuni on Esimeses maailmasõjas osalenud ungari sõduritest jutustavate filmide jaoks enam kasutatud suulise ajaloo (*oral history*) meetodil tehtud intervjuusid.

Ma arvan, et ühiskonna revolutsioonilisi sündmusi uuriv folklorist võib andmeid koguda kahest allikast: tegelike tunnistajate vahetutest mälestustest ja kujuneva ühisteadvuse sõnastajatelt. Möödunud viiskümmend aastat on esimese võimaluse muutnud peaaegu võimatuks, teiseni ei ole me Ungaris veel ka tänapäeval jõudnud. Mälestuspidustustel, teadlaste ning “lihtsate inimeste” hulgas ei kõla esmajoones mitte ühisteadvuse, vaid üksteist pingestavate erinevate arvamuste hääled.²

2. Millised võiksid olla 1956. aasta revolutsioonisündmuste käsitlemisel ajapiirid?

Kindel on, et 23. oktoober ja 4. november polnud algus ega lõpp. Ajaloolaste vaatevinklist on ajapiir ulatuslikum – see algaks 1953. aastal ja jõuaks lõpule 1960. aastate alguse konsolideerumisega. Suurte ühiskondlik-ajalooliste protsesside ja seoste tähtsust eitamata arvan, et maa- piirkondades väärrib eraldi uurimist 1956. aasta sügisest kuni 1957. aasta

² Ungaris on 1956. aasta revolutsiooni juubeliaasta 2006 jooksul trükitud sadu raamatuid ja peetud sadu konverentse. 16.–17. oktoobril 2006 organiseeris Ungari Teaduste Akadeemia rahvusvahelise konverentsi “1956 – viiskümmend aastat hiljem”. Ungari folkloristid korraldasid Debrecenis kahepäevase (26.–27. oktoobril 2006) konverentsi pealkirjaga “1956. aasta folkloorses traditsioonis”. Huvitav on soome uurijate selleteemaline raamat Halmesvirta, Nyssönen 2006.

esimeste kuudeni kestnud kõige enam poole aasta pikkune periood, kui lõppes suurem välismaale põgenemise ajajärk. Budapesti puhul tuleks folkloristidel poliitilise ja kultuurielu keerulise dünaamika tõttu arvesse võtta 10–11 kuu mälestused, s.o alates umbes 1956. aasta suvest (nn Petőfi ringi³ vaidluste algusest) kuni 1957. aasta kevadeni, kui oli selge, et revolutsiooni jätkamine lähiaegadel on võimatu. Lõpptähtajana tuleb arvesse ka 1. mai, kui Kangelaste väljakul János Kádári⁴ miitingul osalesid sajad tuhanded inimesed.

3. Budapesti ja maapiirkondade suhe.

Veel lähiminevikus peeti revolutsiooni tegelikuks toimumiskohaks Budapesti, vaikumisi eelkõige Pesti. Pesti elanikud olid selle üle uhked, maainimesed pidasid aga aastakümneid kõige paremaks kodukülas või linnas toimunud sündmustest vaikida. Tänapäevaks on selgunud, et 1956. aasta oli Ungaris kõikjal! Suurtes linnades suurem, väikestes väiksem ja küldes veelgi väiksem. Raadio oli siis juba kõikjal, riiki tervikuna käsitlevad uudised levisid juba ainuüksi seetõttu kiiresti (muidugi usaldusväärsemaks muutumata). Üsna paljud maapiirkondade inimesed olid teadlikud ka piiritagustest raadiosaadetest. Ma ise küll ei osalenud 1956. aasta mälestuste kõige esimesel kogumisel, aga mulle on jutustatud, et ühest Nagykorösi kaldal asuvast talust, kuhu loomulikult ei käinud ajalehed, kus polnud raadiot ega elektritki, sõitnud peremees jalgrattaga kaks korda päevas raudtee äärde ja hüüdnud läheneva rongi suunas: “Mis Pestis toimub?” Ja alati leidunut keegi, kes talle aknast vastu hüüdnud.

Talu, väikese küla, kaevanduslinna ja koolilinna või garnisonilinna mälestused 1956. aastast on loomulikult erinevad. Erinevad on ka näiteks Ungari – Nõukogude Liidu piirijaama Záhonyi ja Ungari-Austria piirijaama Hegyeshalomi raudteelaste mälestused. Isegi Budapesti eri linnaosades ei kulgenud sündmused ühtmoodi. Maailma ajaloos on ju alati nii olnud ning paremad folkloristid tunnevad seda alateadlikult.

Tollal ja ka praegu kaebavad paljud informatsiooni vähesuse, puudulikkuse ja ekslikkuse või sellega tahtliku manipuleerimise üle. Isegi Ungari kõrgem poliitiline juhtkond ei teadnud täpselt, mis riigis parajasti toimus. Välismaailm aga sai filtreeritud informatsiooni, ka Moskvas ja

³ Haritlaste liikumine 1950. aastatel, mis valmistas ette 1956. aasta revolutsiooni. Toimetaja märkus.

⁴ Kommunistist partei- ja riigitegelane, kellega seostatakse 1956. aasta revolutsiooni verist mahasurumist, majanduslikke uuendusi 1960. aastatel ning võrreldes teiste sotsialismimaadega vabamat vaimset atmosfääri. Toimetaja märkus.

Washingtonis ei teatud täpselt, kui ulatuslikud ja millise orientatsiooniga on Ungari sündmused.

Sellele asjaolule etnograafide ja laiemas mõttes ühiskonnateadlaste tähelepanu juhtimine seostub tihedalt järgmise küsimusega.

4. Ajalugu “altvaates” või “üaltvaates”?

1956. aasta kohta eksisteerib veel tänapäevalgi kaks lihtsustatud lähenemisviisi. Ühtede arvates otsustati kõik ära Moskvast, Washingtonis ja ÜRO-s. Saatuse alustaladeks olevat olnud Nõukogude parteijuhatusse isiklikud konfliktid ja jänesehaagid. Teiste arvates tegi revolutsiooni algul kive, pärast Molotovi kokteile pildunud Pesti lapseohtu nooruk, tema kõrval olnud isegi ungari poliitikud ja kohalikud sõjaväelised juhid tähtsusetud tegelased. Tänapäevalgi võib kuulda palju mälestusi, mille kohaselt leiva või vee järele minev teismeline teadnud paremini, mis juhtus lahingutes Kiliani kasarmu ja Corvini põiktänava kandis,⁵ kuhu ja millal saabunud kardinal Mindszenty,⁶ nagu sedagi, mis olnud selle või teise tuntud osaleja tõeline kavatsus.

“Üaltvaates” ja “altvaates” käsitletud ajaloo vastandamine ei ole sugugi uus ega ka mitte Ungari leiutis. Kes loeb eri arusaamadega autorite kirjutatud ajalooteoseid Rooma impeeriumi kohta, see võib leida koolkonna, mille järgi kõigi rooma keisrite võimuletuleku ja valitsusaja põhjusteks olnud hoopis nende ihukaitsjate pretoriaanide intriigid, impeeriumi saatuses mänginud otsustavat rolli ka armukesed ja hobused. Teised seevastu peavad kõikkõimsateks ajaloo mõjutajateks suurejoonelisi geopoliitilisi, majandusajaloolisi, uuemal ajal ka ökoloogilisi tegureid.

Ungari 1956. aasta ajaloo, nagu inimkonna ajaloo alati, segunevad nii ühed kui teised tegurid. 23. oktoobril Poola rahva toetuseks korraldatud kord keelatud, kord lubatud kaastunde- ja solidaarsusmeeleavalduse sündmuste jada näitab juba iseenesest eri tegurite ühtepõimumist (tollal oleks seda nimetatud dialektikaks). Kuna 1956. aastani olid ungari ülikoolide ja kõrgkoolide tudengid saanud sõjaväelise väljaõppe (pärast aga enam mitte), siis oli tulemuseks, et relva oskasid kasutada ka teised, mitte ainult ungari sõjaväelased ja politseinikud. Teises maailmasõjas väljaõppe saanud või lihtsalt sõdinud aastakäikude mehed ei olnud 1945. aastast möödunud tosinakonna aasta jooksul toonaseid kogemusi unustanud. En-

⁵ Kiliani kasarmu ning Corvini põiktänava kandis toimusid kõige verisemad lahingud Pestis. Toimetaja märkus.

⁶ József Mindszenty (1892–1975), kirikutegelane, kes vabanes vanglast 1956. aasta revolutsiooni ajal ning veetis hiljem 15 aastat USA saatkonnas Budapestis. Toimetaja märkus.

dised skaudijuhid, politsei- ja sõjaväehvitserid ei olnud 1956. aastal veel Metuusala eas. Kommunistliku korra ajal laialisaadetud mungaordud ja nunnad teadsid veel täpselt, kust kunagisi kaaslasi leida. Märkusena olgu lisatud, et sama mehhanism hakkas tööle 1956. aasta lõpul, kui kommunistliku partei liikmed ja endised vägivallaorganite liikmed leidsid kiiresti üles oma kaaslased. Parlamendiesise Kossuthi silla liiklus oli siis juba peatatud ja meeleavaldus suubus Bemi väljakule seetõttu ringiga põhja poolt üle Margiti silla vähemalt poolteist tundi hiljem. See andis aega nii osaleva rahvahulga kasvamiseks kui ka võimalikuks ettevaatusabinõude rakendamiseks, kuid lõpuks sai demonstratsioon ikkagi teoks ja see on oluline tõsiasi.

“Ülevalt” ja “alt” toimunud revolutsioonid on omavahel seotud, aga neid üksteisest siiski erinevaid narratiive tuleb folkloristidel uurida võimalikult täpselt, üksteisega seoses, kuid samas üksteisest eraldi.

5. Uut tüüpi allikmaterjal mitte nii uut tüüpi revolutsiooni kohta. Sündmuste ja ka mälestuste kõige olulisemaks allikaks olid siis juba massikommunikatsioonvahendid: raadio ning ajalehed. Praeguseks on välja ilmunud üha rohkem toona tehtud isiklikku laadi fotosid, isegi filme ning üsna väike hulk helijäädvustusi. Alates 1956. aasta hilissügisest arreteerisid korrakaitseorganid ülestõususe osalenuid üsna sageli selliste dokumentide põhjal, seetõttu oli materjalide aastakümnetepikkune säilitamine üsna riskantne, ning mitte ainult nende autorite jaoks. Sellised visuaalsed dokumendid on praktiliselt usaldusväärsed, samal ajal ei tundnud ülesvõtte autor üsna paljudel juhtudel neid, keda ta jäädvustas, ja olemuselt olid need kõik välkülesvõtted: võib olla, et mõni minut enne või pärast seda oleks sündmuskohas võinud näha hoopis midagi muud. Huvitav on fakt, et kaks väga olulist helidokumenti, Budapesti raadio ja Müncheni Vaba Euroopa raadio ungarikeelsete saatete materjalid, säilisid vaid üsna seikluslikul moel ja jõudsid avalikkuse ette alles tükk aega hiljem.

Uut tüüpi massikommunikatsiooniallikad pakkusid teatud määral ainsat informatsiooni, ja mitte ainult kaugete külade jaoks. See selgub ka mälestustest, mille alustaladeks on siiani märkimisväärsed sõnastusega laused: “valetasime öösel, valetasime päeval, valetasime kõigil laine-pikkustel;” “praegu uurin asja ja mõne päeva pärast pöördun sõnumiga rahva poole;” “Ungari töötav rahvas!” Minu põlvkonna ungarlastele pole ka tänapäeval vaja täpsustada, kellelt on mainitud laused pärit.

4. novembri hommikul läksid aga sajad tuhanded pealinlased II maailmasõjast tuttavatesse pommivarjenditesse ja said BBC ülekannete kaudu

teada, mis toimus neist paar kvartalit kaugemal. Eriti hästi mäletab toona juba raadiot kuulanud vanuserühm välismaale põgenemise kuudel õnnelikult Austriasse (või kaugemale) jõudnute raadioteateid. Neid oli mitut tüüpi. Olid tõenäoliselt reaalsed teated: “Pisti ja Mari teatavad Balatonboglárisse, et on õnnelikult Viini jõudnud;” olid kojujäänuid – või just teatajaid – mitte kahjustada tahtvad, väga ettevaatlikult sõnastatud teated: “Kaks Istvánit ja Vica teatavad Galga-lähedasse väikesesse külla, et neil läheb hästi”; seejärel selgelt kodeeritud tekstid, mis võisid olla eelnevalt kokku lepitud: “Koer Bundás teatab väikesesse akaatsiapuudega külasse, et iga koer saab kord oma palga.” Veel tänaseni võime vaid mõistatada, kes ja miks nad just seda teatasid.

Sellised teated või lennukilt alla visatud lendlehtede tekstid, hiljem põgenike välismaalt kojusaadetud fotod ja kirjad moodustavad teistsuguse allikmaterjali kui see, millega folkloristid on harjunud. Aga kuna kõnealust materjali on säilinud palju, on see folkloristidele hästi uuritav. Muide, selliseid tekste hakkas rahvaski üsna ruttu folkloorsel moel kommenteerima. Näiteks kojusaadetud fotodel särava auto ja ilusa maja ees seisvate nn dissidentide kohta võisid isegi nende perekonnaliikmed lisada: “See maja ja auto polegi nende oma, nad lihtsalt seisid just sinna pildistama.”

Loomulikult pole tegemist uue nähtusega: 1848. aasta vabadussõja põgenike või 19. sajandi lõpu väljarändajate kirjavahetust võib ja isegi tuleb kriitiliselt lugeda. Muidugi polnud ka kodunt saadetud uudised alati ausad, ja seda mitte ainult postiameti või poliitilise tsensuuri tõttu. 19. sajandi tuntud poeedi Mihály Tómpa kuulus ja tänaseni sümboolne luuletus “A gólyához” (‘Toonekurele’, 1850) annab 1848. aasta emigratsioonist rääkivatele uudistele viidates nõu, et ei tohi mainida lootusetuid tingimusi, nagu näiteks see, et:

me hävime, hääbume
nagu viljavihk, pudeneb meie rahvas...!
[---] rahvuskaaslane laimab rahvuskaaslast.
Vend annab üles venna, poeg isa...
Kuid siiski ärgu rääkigu sellest su huuled [---]

Selline uut tüüpi allikmaterjal nõuab uut tüüpi allikakriitikat. Folkloristid on nüüdseks ära õppinud, kuidas tavaliselt käsitleda muinasjutte, uskumuslegende, kas või ajaloolegende. Tegelikult ei eksisteerinud mitte ainult haldjaneiu ja raudninaga nõiad, vaid ka vaestele ainult head tegevad ja hobuste kapjadele raudu tagurpidi alla löövad lindpriid. Revolutsiooni ja vabadussõja tekstimaterjalist tõde välja sõeluda on sellega võrreldes erilist tähelepanu vääriv, raske ülesanne.

6. Sündmuste privatisseerimine, nn suveniirikogumine. Mitte ainult suurtest maailmaajaloo sündmustest, vaid ka väiksematest, rahvuslikest või kohalikest liikumistest osavõtjad privatisseerivad selle, milles nad ka ise osalesid. Küsitlustööd teinud folkloristid on sattunud palju põlvkondi hiljem Kossuthi⁷, isegi Rákóczi⁸ “veel elavate” abimeeste peale. Jutuvestja Péter Pandur jutustas Esimese maailmasõja ja Galiitsia lahingutest, samuti jutuvestja Lajos Ámi Ungari Nõukogude Vabariigi ajal toimunud asjadest läbi oma perspektiivi. Nendes tekstides on rohkem folkloori kui tõde. Sain paberilõikamisnoana päranduseks ja kasutan veel praegugi Esimese maailmasõja püssitääki, mille üks mu vanem sugulane koju tõi. Esimeses maailmasõjas Siberini jõudnud ungari sõjavangid (mitte ainult talupojad!) tõid koju sealsete taimede seemneid. Ungari sõdurid saatsid Doni jõekäärust 1942. aasta jõuludeks koju armsamatele kahurimürsu kestast valmistatud lillevaase. Pärast Teist maailmasõda tõid interneeritud või laagritesse saadetud inimesed isegi nendest kohutavatest paikadest koju mingi mälestuseseme.

Veelgi iseloomulikum on just nn suurte sündmuste sümboolsete aineliste mälestuste kogumine. Berliini müüri kandsid inimesed praktiliselt laiali. Austria–Ungari piiril ungarlaste püstitatud okastraadi (raudse eesriide) juppe mitte ainult ei kinkinud riigipead ja välisministrid üksteisele, vaid kogusid meetrikaupa ka tavalised inimesed. 1956. aastast on kõige märkimisväärssem selline mälestusmaterjal Budapesti Linnapargis ümberlõkatud Stalini pronkskuju, täpsemalt kilomeetreid kaugemale veetud kujust pudenenud tükikesed. Tänapäeva noortele peaks ehk siia kirjutama: seda ei tehtud mitte generalissimuse fetišeerivaks austamiseks, vaid otse vastupidi, tegemist oli iidoli ümberlõkkamisel läbielatud võidutunde kinnitusega. Suveniiride hankimine suurtel ajaloolistel hetkedel pole mitte ainult ajaloo privatisseerimine, vaid ühtlasi ka ajaloo virtuaalne pisendamine, degradeerimine. Ungari sotsialistist luuletaja László Benjámin kirjutas sarnaselt ühes oma kibedas luuletuses “Álmodtál, Gulliver” (“Sa nägid und, Gulliver”):

Kas hiiglased rabasid sind?
Sa nägid und, Gulliver. [---]
Lasid kääbuselinna täis.
Sa nägid und, Gulliver.

⁷ Lajos Kossuth (1802–1894), 1848.–1849. aasta vabadusvõitluse juht. Toimetaja märkus.

⁸ Ferenc Rákóczi (1676–1735), Habsburgide vastu suunatud vabadusvõitluse juht 18. sajandi algul. Toimetaja märkus.

Reliikviate ja reisimälestuste kogumine on kogu maailmas tuntud nähtus. Langenud süsteemide ehitiste ja sümbolite hävitamine Bastille' õhkimisest Saddam Husseini kuju ümberlükkamiseni on praeguseni üldtuntud praktika. Ungari 1956. aasta oli mainitutega võrreldes palju vaoshoitum. Kaadrikartoteegi laialipuistamine, parteibüroode mööbli lõhkumine, Suure bulvari venekeelse raamatupoe raamatute ühe osa põletamine tänaval pole peaaegu võrreldav näiteks rüüstamisega Peterburi Talvepalee vallutamisel või Filipiinidelt põgeneva Imelda Marcosi sadade kingapaa-ride omastamisega. Meie jaoks seostuvad II maailmasõja rindejooned süstemaatilise *Vernichtung*, rüüstamise ja röövimisega. 1956. aastal purustatud vaateakendele jäänud kaupu, revolutsioonifondi jaoks tänaval lahtistesse korvidesse kogutud raha, väärisasjade ja ehete valveta olekut rõhutavad peaaegu kõik mälestused.

Mida kõike viib endaga kaasa okupant, rüüstamisloaga sõdur, seda visandab meile klassikalise karikatuuri kujul 19. sajandi luuletaja János Arany. "Toldi szerelme" ("Toldi armastuse") kummaline Praha-seiklus lõppeb nii, et Toldi laseb oma relvakandjal Bencel tee äärde maha panna ja tagasi anda tolle Prahas saadud saagi:

Oli seal neli patja, üks räbal küljealune,
hobusesuga, kamaluga tinanööpe,
triikimisraud, nahklatern, liivakell, kirves:
mille kangelane Praha turult oli röövinud.

Minu teada ei ole veel tehtud tõsiseltvõetavat katset analüüsida 1956. aasta sellelaadset mälestusmaterjali.

7. Sümboolsed esemed, embleemid.

7. Juba 1956. aasta 23. oktoobri pärastlõunal, 1848. aasta kangelase Bem nime kandva väljaku meeleavalduse ajal ilmusid esimesed nn auguga lipud – kolmevärvilise Ungari rahvuslipu keskelt oli nõukogudemai-
guline Ungari Rahvavabariigi vapp välja lõigatud. Peagi algas hoonetelt punaste viisnurkade mahapeksmine ja teiste nõukogude või kommunistlike sümbolite eemaldamine ning lõhkumine. Budapesti parlamendihoo-
ne kõrge kupli otsast ei saadud punast viisnurka eemaldada. Küll aga lülitati välja valgustus ja ametlikus pöördumises anti teada, et esialgu pole viisnurga allavõtmine tehniliselt võimalik ning et kahuriga allatu-
listamine oleks ka hoonetele ohtlik. Lubati aga, et peagi suudetakse see ungarlastele võõras sümbol likvideerida. Võeti maha sotsialismiaegsed tänavanimed ja mingil moel taastati kunagised tänavanimed. Seegi on üle maailma tuntud praktika.

Erilise tähtsuse sai 1848. aasta sümbolite esilemanamine. Taas tuli kasutusele Kossuthi vapp, arvutul hulgal 12-punktilisi nõudeid⁹ kor-
dus või sõnastus uuesti, uus relvajõud nimetati ümber rahvuskaardiks,
deklameeriti selliseid iidseid Ungari rahvushümnitekste nagu Kőlcsey
"Hümn", Vörösmarty "Pöördumine", Petőfi "Rahvuslaul". Revolutsiooni
ettevalmistamisel kõige tähtsamat rolli mänginud kirjandusliku nädala-
lehe Irodalmi Újság esimese vaba numbri nn juhtkiri oli Sándor Petőfi
1848. aasta juulis kirjutatud luuletus "Ismét magyar lett a magyar!":

Jälle ungarlane on ungarlane,
ta murdis rauad,
nagu kuivanud leht sügisel
langeb see kõlinal maha.

Lausa esimesest päevast peale kandsid inimesed rinnas 1848. aasta revo-
lutsiooni sümbolit, rahvusvärvides kokardi. Kes neid päevi mäletavad, ei
ole unustanud sedagi, et ilmus aina rohkem ja aina suuremaid kokarde,
ka nende rinnas, kes mitte nii väga ammu hoopis teist ideoloogiat olid
esindanud.

1848. aasta sümboolika analoogia kestis muide üsna kaua, isegi 15.
märtsil 1957 kartis uus süsteem täies valmisolekus uue revolutsioonilise
liikumise puhkemist.

Sümbolite loomisel on kõik kultuurid tõesti leidlikud. Varsti pärast 4.
novembrit tekkis nn revolutsiooniline habe. Seda kasvasid mehed sage-
li selgelt väljaõeldud lootusega, et nad elavad Kádári võimuloleku aja ka
raseerimata üle. Korrakaitsejõud viisid selliseid mehi kaasa ja õnnelikud
olid need, kes võisid pärast ametivõimude korraldatud habemeajamist
koju naasta.

Sümboleid, eeskätt vappe ja lippe hakati koguma lausa esimestest mi-
nutitest peale. Pärast revolutsiooni mahasurumist peideti need ära või
viisid põgenejad need esemed endaga välismaale kaasa. (Seegi on kogu
maailmas üldtuntud praktika, ka eesti rahvuslippu peideti nõukogude
võimu aastakümnetel edukalt. Selliste sümbolite üsna seikluslikust tee-
konnast ja hilisemast kojutoomisest pärast 1989. aastat räägivad arvu-
kad lood.) Loomulikult oli Ungari ühiskonnal selline sümbolipäästmise
praktika olemas. Veel tänapäevalgi säilitavad perekonnad sadade kaupa
Kossuthi-aegseid rahatähti, harvem isegi 1848. aasta vabadussõja autasu-
sid. Kui Punaarmee aastatel 1944–1945 sisse marssis, võtsid illegaalsed
kommunistid välja partei nelja aastakümne vältel peidetud liikmepiletid.

⁹ Sellist nime kandsid ungarlaste nõudmised 1848. aasta revolutsiooni ajal.
Toimetaja märkus.

1956. aastal aga ilmusid välja varasemad parteisümbolid ja liikmekaadid. Ilmusid vanad ajalehed, hakati hõivama partei vanu peakortereid või büroosid. Muidugi ei saanud 1956. aasta sügisel kolmteist päeva kestnud revolutsioon kehtestada oma vana-uut raha, marke ja tõendeid, olgugi et see protsess algas ja esimesed mälestused sellest tegevusest säilitati hiljem hoolikalt. Nii peideti ära kõnealusel perioodil ilmunud ajalehedki. Neid võis mõne päeva jooksul praktiliselt tasuta hankida ja peamiselt noored lausa jahtisid iga numbrit, et neil oleks täielik kogu.

Sümboolsed väärtused ilmusid muidugi ka kummalisel, ekstreemsel kujul. Revolutsiooni ühe esimese saavutusena nõuti koolide vana hinde-süsteemi taastamist. Enne koolide riigistamist oli 1 kõige parem hinne, 4 või 5 tähendas läbikukkumist. See pöördi nõukogude eeskujul ümber, nii et 5st sai väga hea. 1956. ja 1957. aastal läbis see sümboolne hinde-kaala muutus mitu etappi. Lõpuks, tänapäevani välja, jäi Ungaris kehtima “sovetlik” lahendus.

Ma kardan, et ka selliste nähtuste analüüsiks pole tava-folklorist ette valmistatud, kuid neid analüüsivõime ei saa 1956. aasta folkloori kirjeldada. See-eest võiks klassifitseerida asju, mida kõike läände põgenejad endaga kaasa viisid: perekonnajuveelid, perekonna piibel, aadlipaberid ja fotokogu. Meie silmapaistev naiskolleeg jutustas, et ta viis üle tookord juba lumega kaetud piiri kaasa imeilusa tuliuue rohelise šanellmantli – ja Sándor Eckhardti koostatud, väikese kohvri suuruse ungari-prantsuse sõnaraamatu. Oli neid, kes võtsid kaasa ravimeid, teised võtsid kaasa retsepte või vähemalt koerajalutusrihma.

Tean, et seda kõike peaks etnograafid uurima, aga tean ka, et see polegi nii lihtne ülesanne.

8. Peamised raskused sündmuste kirjeldamisel.

On lihtne mõista anda, et folkloristika, mille tavapärane meetod on tähtpäevade, pulmade või viljalõikuse, viinamarjakoristuse kirjeldamine, ei ole tegelikult ette valmistatud suurte ajalooliste ja poliitiliste sündmuste analüüsiks. Ka 1848. aasta vabadussõda osati esitleda üksnes hilisemate meenutuste vormis. Kirjandusloolane, algselt sandarmiohvitser András Dienes on kogunud kokku leidliku pealkirjaga teosesse “A legendák Petőfije” (‘Legendide Petőfi’, Budapest 1957) nn meenutused, mis sisuliselt esindasid Petőfist jutustavat folkloori.

1956. aastal olid tõeliselt otsustavad hetked poliitbüroo istungid, parteide seisukohtade ühtlustamised ja läbirääkimised, millest asjatundjadki sageli alles aastakümneid hiljem teada said või enam-vähem usal-

dusväärseid allikaid näha võisid. Imre Nagy¹⁰ oli tegelikult 1954. aastast alates koostanud mitu laiaulatuslikku programmilist dokumenti, hiljem pannud paberile ka autobiograafilisi jms sündmusi analüüsivaid kirjutisi, aga neid oskab etnograafia vaevalt oma vahenditega seletada.

Nõukogude Liidu Kommunistliku Partei juhtide istungid ja avaldused ei ole samuti meie allikakäsitluspraktikale lähemal.

Mis puutub militaarsetesse sündmustesse, siis nende anekdootlike detailide kohta oskab ka folklorist midagi öelda. Muide, etnograafia ei ole osanud tänaseni midagi märkimisväärset öelda kas või näiteks Napoleoni-aegsete lahingute kohta. Folklorist oskab pigem interpreteerida Victorien Sardou' tuntud komöödiat "Madame Sans-Gêne" (1893), milles Elsassi päritolu pesutüdrukust Cathérine'ist saab Prantsuse revolutsiooni ja Napoleoni armust Danzigi hertsoginna ning ta võib ka keisri käske mõjutada. Meil ei ole tänapäevani 1848. aasta põhjal valminud ooperit, näiteks Kossuthiga peaosas. Küll aga on 1942. aastast tänase päevani populaarne Jenő Huszka operett "Mária főhadnagy" ('Vanemleitnant Mária'), mis räägib tõesti elanud ja nii Viini kui ka Ungari revolutsioonides mehe-riides sõdurina osalenud Maria Lebstücki (1830–1892) loo. Folklorist on siin juba oma elemendis, see on ju AaTh 884B muinasjututüüp *The Girl as Soldier*. ("Tüdruk sõdurina": maskeerunud meheks, sai tüdrukust edukas sõdur ja ohvitser, kes kannab oma armastatu last. – See on parem kirjeldus kui uus, ühtlustatud ATU 884 muinasjututüübi sisukokkuvõte.)

Muidugi kestsid 1956. aasta sõjaväelised operatsioonid vaid paar nädalat ja ei olnud kahe armee avalikud lahingud. Pole ime, et nende hulgast on kerkinud esile vaid paar muinasjutulaadsete lugude elementi: ungarlaste poole ületulnud nõukogude sõdurid, üksteise vastu võitlevad vennad, õhurünnaku tõttu kokkuvarisenud toaseinast leitud perekonna aare jne, ning kõik needki mitte usaldusväärsetes lugudes. Ma ei tunne ungari varianti tollest üldtuntud 1968. aasta tšehhi naljast, milles kuskil üksinda ilmuvale nõukogude sõdurile hüütakse julgelt nagu mingit tervitust: "Vabadust Tšehhoslovakkiale!" Mispeale nõukogude sõdur vastab: "Ja Leedule ka!" Tšehhi keeles on puánt parem, kuna "Vabadust!" on ka tervitusfraas.

Rahvasuus liikuvate kuulujuttude ja klatši anekdootlikes teostes kasutamise suurmeister kirjanik György Moldova on oma loomingus selliseid puante maininud. Oleks kasulik, kui meie folkloristid tema mahuka elutöö selle pilguga läbi loeksid.

¹⁰ Partei- ja riigitegelane, kes hiljem 1956. aasta revolutsiooni aegse peaministrina hukati. Toimetaja märkus.

Kaasaegsed mäletavad kunagisi kuulujutte: tulevad ameeriklased, ülestõusnud sõdivad aatompüstolitega (hiljem muutusid need hüdrogeen-käsigranaatideks), nn nähtamatud peavad vastu Edela-Ungari Mecseki mäestik. Kõigis sõdades on olnud selline päästva väe ootus, on olnud niisugused imerelvad. Ka sõnastus annab märku, et tegemist on stereotüüpidega. “Venelased tulistasid Zsigmond Móriczi väljaku Budas segi. Elanikud põgenesid mägedesse.” Viimasega analoogiline lause ei esine mitte ainult keskaegsetes kroonikates, vaid on pärit otse piibli vanast testamendist.

Kõige kuulsam lugu räägib, et Budapesti sissetunginud Nõukogude armee ei olevat pidanud tulema mitte Ungarisse, vaid Egiptusesse, ja et sõdurid olevat otsinud Doonau ääres Suessi kanalit, mujal aga püramiide ja kaameleid. Seda lugu on hiljem sada korda jutustatud ja kirja pandud. Mina ei oskaks nimetada algupärast allikat – see oleks aga folkloristi ülesanne.

Ka sellised jutud tõendavad, et tegemist pole revolutsiooni põhisündmuste esitamisega, vaid folkloorimotiivide taaselustamisega.

9. Ungari revolutsioonist välismaal.

Juba revolutsiooni ajal võis aduda, kui pingeliselt jälgisid riigipiiridest väljaspool elavad ungarlased koduseid sündmusi. Rumeenias, Tšehhoslovakkias, Taga-Karpaatias, isegi Poolas ja Moskvast toimusid ungarlaste “meeleavaldused”. Peagi järgnesid ka sanktsioonid. Kõigest sellest on varem vaevalt midagi räägitud, esimesed põhjalikud, fakte paljastavad kirjutised on ilmunud alles nüüd.

10. Reetlik välismaailm, kuid Ungari revolutsioonil leidis välismaal ka toetajaid.

Ehkki kodumaalgi leidis reetureid, on praeguseni avaliku arvamuse arvates revolutsiooni läbikukkumises süüdi siiski reetlik välismaailm.

Pole ime, et lääne haritlased (teiste hulgas vasakpoolsed ja paar poliitikut) astusid välja Ungari revolutsiooni poolt. Selle ideoloogialooline tähendus on alati teada olnud. Kuid alles nüüd selgub, et ka sotsialistlikus leeris oli mitteungarlasi, kes avalikult oma kaastunnet väljendasid. Kõige rohkem selliseid liitlasi oli muidugi poolakate hulgas, muide, ka Poolas oli 1956. aasta oktoobris poliitiline kriis. Ka vene haritlased tõstsid oma häält. Meletinski, kuigi ta ise ei piketeerinud, ütles, et tema ja ta sõbrad tahtnud toona isegi ungari keelt õppida. Leedus ja Eestis olid ta-

gasihoidlikud demonstratsioonid.¹¹ Skandinaavias, Inglismaal, Austrias ja Saksamaal löi sümpaatiat lõkkele peamiselt seoses põgenike vastuvõtuga. Aga tunda võis sedagi, et mitte kõikjal ja mitte kõik ei väljendanud sümpaatiat. Jugoslaavia juhtkond tegi hapu näo ja juba siis paistis, et nad kadestavad Ungari revolutsiooni, on armukadedad nagu väikesed lapsed vastsündinu peale peres. Ka veel aastakümnete pärast, kui kuulus Soome diplomaat Max Jakobson külastas Pesti filosoofiateaduskonda, meenutasid üliõpilased üsna teravate sõnadega häbiväärset ja argpükslikult isekat rolli, mida Soome nn Ungari küsimuses ÜRO istungjärgul mängis. Kõige kummalisem oli Max Jakobsoni vastus: temagi ei pidanud Soome seisukohta austust väärivaks, ometi nimetas seda kasulikuks ja ei palunud vabandust. Balti riikide taastatud iseseisvusega seoses oli Soome poliitika samuti liiga arg. Ungari vasakpoolne ja demokraatlik haritlaskond hindas kõrgelt India vahendavaid, inimsõbralikke žeste, mida tänapäeval võib küll oluliselt vähem väärtuslikeks pidada.

See kõik ei ole folkloristi uurimisala, aga tasub jälgida, kes mida selle kohta viiskümmend aastat hiljem ütleb. Ameerika endine president käis veel presidendina Ungaris ja leidis ka kiitvaid sõnu, kuigi USA toonast tühje lubadusi andvat, ettevalmistamata blufipoliitikat ei mõistnud ta praegugi hukka. "Ei palunud ungarlastelt vabandust" – nagu võis kahetsusega tõdeda praegune üldsus. Seevastu Jeltsin ja Putin palusid mingis vormis vabandust, kuigi väga üldsõnaliselt ja endile iseloomulikku väljendusviisi kasutades.

11. Millest praegu juttu ei tule.
11. Ruumpuudusel lõpetan siin oma ülevaate. Eraldi oleks vaja rääkida välismaale põgenemisest,¹² repressioonidest Ungaris, mõne aja pärast Ungaris tekkinud meenutustest, sest neil on küllaga ka folkloorseid jooni,¹³ aga praegu ma sellega ei tegele. Allikmaterjali põhjal on need olulised ja õpetlikud teistlaadsed uurimisteemad.

12. Lüüriline lõppsõna Ungari 1956. aasta n-ö ülemaailmsest tähtsusest.

Tsiteerisin eespool luuletajaid ning teen seda nüüdki. Nad oskavad paremini väljendada seda tunnet, mida juba 23. oktoobrist alates suurem osa

¹¹ 1956. aasta vastukajast Eestis on Urmas Bereczki kirjutanud artikli pealkirjaga "Az 1956-os magyar forradalom visszhangja Észtországbán". Vt ka ajakirja Horisont Ungari-teemalist lisaväljaannet novembrist 2006.

¹² Ungari emigratsioonist Ameerikasse teatud vaatenurga alt vt Voigt 1987.

¹³ Vt ka Proodel 1969.

ungarlasi kohe tundis: Ungari astus ajaloo lehekülgedele ja teadis sedagi, et kõigel on maailmaajalooline tähtsus. Suurem osa ungarlasi mõtleb praegugi kõikumatult nii.

Aga seegi pole midagi uut. Ka Petőfi kahe luuletuse pealkiri on "1848." Esimese kirjutas ta veel tolle märkimisväärse aasta veebruaris, seega Pesti revolutsiooni eel. Luuletus algab nii:

Tuhat kaheksasada nelikümmend kaheksa! Taevas on
üks uus täht [---].

Teine, üldtuntud ja mõistatuslik luuletus valmis sama aasta oktoobris-novembris, valitsuse ja luuletaja Debreceni põgenemise ajal. Selle üldtuntud algus kordab eelmise algust ja arendab mõtet edasi:

Tuhat kaheksasada nelikümmend kaheksa, sa täht,
sa rahvaste koidutäht!

Siin ehitab poeet eri rahvaste revolutsioonidest vabaduse uue kiriku, mis hõlmab endas kogu maailma. Toona jätkus revolutsioon aga Euroopas vaid üksikutes kohtades ja suurt edu polnud enam sealgi loota. Luuletaja tunneb üha enam, nagu võitleksid veel vaid ungarlased. "Európa csendes, újra csendes" ('Euroopa on vaikne, taas vaikne') lõpeb sõnadega:

[---] vaid
ungarlase käes kõliseb mõök.

Selle *topose* Ungari revolutsiooni kogu maailma jaoks valgustava tähenduse võtab sõna otseses mõttes Petőfilt üle 20. sajandi luuletaja György Faludy "Ezerkilencszázötvenhat, te csillag" ('Tuhat üheksasada viiskümmend kuus, sa täht!', Toronto, 1986):

Tuhat üheksasada viiskümmend kuus, sa pole mulle minevik,
pole ajalugu, [---]
tuhat üheksasada viiskümmend kuus, sa täht,
[---] sära, sära, sära mu hua kohal.

Kirjandus

Halmesvirta, Anssi; Heino Nyysönen 2006. *Unkarin kansannousu 1956*. Helsinki: WSOY.

Proodel, Mall 1969. Über die nichtklassischen Volkserzählungen, ihre Genesis und Verbreitung. – *Fabula*, Vol. 10, No. 1–3, S. 142–154.

Voigt, Vilmos 1988. Why do People Lie? Origins of the Biographical Legend Pattern. – *Life History as Cultural Constructuion Perfoermance. Proceedings*

of the 3rd American-Hungarian Folklore Conference held in Budapest, 16–22 August 1987. Edited by Tamás Hofer, Peter Niedermüller. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportja, pp. 213–246.

Voigt, Vilmos 1999. Politik und Populismus: Der ungarische Freiheitskampf 1848/1849 in der Volksüberlieferung und seine Instrumentalisierung in der Gegenwart. – *Lares*, Vol. XV, No. 1–2, S. 137–150.

Rebane varrul. Herbert Tampere ettepanek eesti muinasjuttude üksikasjaliseks kirjeldamiseks (Aarne Mt 15 põhjal)

Pille Kippar

Kahekümnenda sajandi kuuekümnendatel aastatel olid Eesti NSV Teaduste Akadeemia instituutides lahkemad ajad ja ette valmistama hakati noort uurijate kaadrit. 1961. aasta sügisel kutsuti mind aspirantuuri, et jätkaksin tööd eesti muinasjuttudega. Asju ajas ja konsulteeris toonane sektorijuhataja, kogenud jutu-uuri Richard Viidalepp; ametlikuks juhendajaks sai vanglast vabanenud ja alles pärast surma rehabiliteeritud filoloogiadoktor August Annist. Suure lugemuse ja üldistusvõimega ning kiire, ent arhiivitööks läbematu Annist soovitas kähku kirjandusmuuseumi kartoteegi põhjal kataloog kokku panna ning eesti muinasjuttude algupära ja iseloomu uurima hakata. Oli tal ju enesel siis, pärast “Kalevipoja” teadusliku juubeliväljaande (1961–1963) valmimist uuesti käsil Fr. R. Kreutzwaldi muinasjuttude algupära ja kunstilise laadi uurimine (Annist 1966) ja kena olnuks kõrvale ka rahvapärast materjali analüüsida. Selline suuri üldistusi nõudev töö polnud mulle siis jõukohane; ilma kontrollimata ei saanud usaldada ka pika aja jooksul koostatud kartoteegiviiteid ja jutukonspekte.

Asusin tööle loomamuinasjuttudega: läbi vaatama kõiki käsikirjalisi kogusid, jutte arvele võtma ja jututüüpe määrama, lähteandmeteks juba ilmunud Antti Aarne koostatud eesti muinasjuttude kataloog (Aarne

1918)¹ ning kirjandusmuuseumi rahvaluuleosakonna käsikirjaliste rahvajuttude kartoteek. Sama Aarne süsteemi järgi oli korraldatud ka vene ja leedu muinasjutte (Andrejev 1929, Balys 1936), põhjalikumalt ja laiendatult aga läti omi (Medne 1940). Eesti loomamuinasjuttude süstematiseerimise aluseks sai Stith Thompsoni muinasjuttude kataloogi teine trükk (1961), kuhu oli koondatud selleks ajaks rahvuskataloogidesse korraldatud jutuaines. Aastatepikkuse töö tulemusel ilmus minu koostatud eesti loomamuinasjuttude kataloog sarjas “Folklore Fellows’ Communications” (Kippar 1986).

Kord minu aspirantuuri alguses tundis toonane rahvaluuleosakonna juhataja Herbert Tampere huvi minu töö vastu käsikirjaliste kogude läbivaatamisel ja loomamuinasjuttude tüüpide määramisel ning päris, kuidas olen toime tulnud selliste tekstide korraldamisega, millel on küll tavapärased loomtegelased, ent tõelise muinasjutu tunnused puuduvad või on vaid aimatavad. Kauaaegse arhiivitöötajana oli ta tegelenud ka rahvajuttudega ning tundis jutu-uurimise kitsaskohti. Kirjandusmuuseumi kartoteegis võib jutukonspektidel selgesti ära tunda Herbert Tampere määratud muinasjuttude nimetusi ja tüüpe, mis on enamasti tehtud musta pehme pliiatsiga, selge, natuke tagurpidi käekirjaga. Jutuajamise käigus tõi ta välja mõningad loomalugude koopiad ja konspektid. Kogude läbivaatamisel olin leidnud ka ise samasuguseid jutte. Tampere soovis ja soovitas nende juttude alusel rahvajutuliikide vahetõrje selgitada, otsida vastust küsimustele: mis kuulub loomamuinasjuttude hulka ja mis mitte ning mida teha ülejäänutega? Ta oli veendunud, et selliseid lugusid tuleb analüüsida ja püüda välja selgitada neile omased tunnused. Mina jäin esialgu oma kinnitatud teema – loomamuinasjuttude kataloogi juurde; küll aga pöörasin edaspidi enam tähelepanu liigipiiride ja liikide vahetõrjete selgitamisele.

1965. aastal astus aspirantuuri Mall Hiimäe (Proodel). Avinurme metsade keskel üleskasvanuna tundis ta hästi loomade eluviise ja oli metsavahina töötades hästi tuttav loomalugudega. Mallel oli selleks ajaks ka mitmeaastane rahvajuttude kogumistöö kogemus kodukandis. Tema juhendajaks sai Herbert Tampere ja konkreetseks ülesandeks elava Kodavere rahvajututraditsiooni, täpsemalt pajatuste analüüsimine. Suure osa jälgitavatest lugudest moodustasidki loomadega seotud pajatused. Uurijatele on kättesaadavad Mall Hiimäe mitmed rahvajutu-teemalised artiklid (Hiimäe 2007 jm), tunnustuse osaliseks said loomapajatuste kogu

¹ Aarne kataloog oli koostatud Jakob Hurda ja Eesti Kirjameeste Seltsi kogudes leidunud muinasjuttude põhjal ja moodustas hilisemast ainesest ca 10%.

“Üks jahimees läks metsa. Valimik rahvajutte jahist ja metsloomadest” (Proodel 1969) ja eriti kandidaativäitekiri “Kodavere pajatused. Kujunemine ja koht rahvajututraditsioonis” (Hiimäe 1978). Viimane ilmus küll juba pärast juhendaja lahkumist manalateele 1975. aastal.

Käsitöökirjaliste loomamuinasjuttude kataloog “Eesti loomamuinasjutud”² sai valmis ettenähtud ajaks, aspirantuuri lõpuks 1964. aastal. Loomuuses tööd rotaprintis välja anda, nagu oli töösse antud Loreida Raudsepa pastorinaljandite loend “Antiklerikale estnische Schwänke” (1969), tutvustasin käsitöökirja Herbert Tamperele. Tampere ei avaldanud oma seisukohta minu käsitöökirja trükiküpsuse asjus, ent otsis lauasahtlist mõned masinakirjas lehed – oma töö muinasjutu “Rebane varrul” (AT 15) eesti repertuaari kirjeldamiseks. Ühe eksemplari sellest andis ta mulle tutvumiseks. Hiljem sain tema käest veel kolme loomamuinasjutu pliiatskirjalised lõpetamata käsitlused: jututüübid AT 1, AT 8 ja AT 152, kokku 4 lehel.³

[Ba] Karul tekkis raskus ka ennast lasta kirjutas teha (lapitlus maale). [b] Mees kõrvetab karu sepikejas kuumas aetud kinnirauaga (lõikel kuumas aetud kinnirauaga).
[C_{1a}] Karu põgeneb põllupeenrale, kus ahvib valu pärast. [b] Põnes lubab ^{allamõõda} mehe hobuse minema ehmatada, pärast hobust hammustada, nii et see adsa lõhuks. [d] Mees murrab põnese põla, lõikab kõrre parru tagumikku, mõlemad lõhed karu juurde ahkima. – [C₂] Karu tormab minema ega tülita meest enam.

Näide Herbert Tampere käekirjast.

² Masinakirjas käsitöökirja maht on 283 lk ja eksemplarid asuvad Eesti Teaduste Akadeemia arhiivis ja Eesti Rahvaluule Arhiivis. Siin on esmakordselt andmed, mida varasemates rahvuskataloogides pole; näiteks koguja ja jutustaja nimi ja elukutse ning kogumisaasta. Samuti on iga jututeisendi puhul ära märgitud liitumised.

³ H. Tampere materjalid asuvad Eesti Rahvaluule Arhiivis kogus EFAM.

Tampere analüüsib jutte üksikasjaliselt: eristab jututüübi redaktsioonid ja loetleb kõik teisendid traditsioonilises maakonna–kihelkonna järjestuses alates Virumaalt Vaivara kihelkonnast ja lõpetades Setumaa, asunduste ja teadmata päritolu kirjapanekutega. Olgu siinjuures selgituseks öeldud, et Setu aines korrastati omaaegsete valdade järgi: Mäe, Saterinna (Sat), Meremäe (Mer), Vilo (Vlo). AT 15 “Rebane varrul” käsitus on nimetatuid kõige täiuslikum ja viimistletum. Kuna see puudutab nii allakirjutanu kui ka Mall Hiimäe tööd eesti rahvajuttude korraldamisel, pean selle sobivaks siinses kogumikus tervikuna avaldada.

Palju aastaid töötas vanameister Tallinna Riiklikus Konservatooriumis ning pühendus rahvalaulule ja -tantsule ning pillimuusikale. Rahvajuttude uurimise juurde ta enam tagasi ei pöördunud (vt Kippar 1999: 69).

Rebane varrul (Mt 15)

(The Theft of Butter (Honey) by Playing Godfathers.

Das Naschen der Butter (des Honigs). Луца – новумыха.)

Variantide nimestik

Vi: Hlj 1. H II 9, 552/4 (12) – V. Klaas (1889). Hlj 2. E 22510/1 (18) – D. Pruhl (1896). Hlj 3. ERA II 153, 27 (7) – H. Länts (–1917).⁴ Sim 1. H II 33, 186 (2) – J. Silbergleich (1889).

Jä: Amb 1. E 11477/9 (11) – J. Ekemann (1894).

Ha: Jõe 1. H I 4, 107/8 (19) – F. Matson (1878).⁵ Tln 1. E 40547/9 – J. Keller (1900). Jür 1. H IV 9, 135 (7) – J. Saalverk (1897). Jür 2a. H II 65, 432/7 (18) – J. Mõsikäpp (1898). Jür 2b. H II 65, 535/8 (13) – J. Saalverk (1898).

Lä: Vig 1. H III 18, 314/6 – M. Aitsam (1894). Han 1. E 2111/3 (3) – A. Reimann (1895).

Pä: Tõs 1. H II 19, 13/4 (3) – M. Kampmann (1889). Tõs 2. E 11698/700 (2) – O. Schantz (1894).⁶ PJg 1. E 27013/25 – M. Morritson (1896). Vän 1. E24886/7 – J. Pert (1889). Vän 2. H II 42, 92/4 (2) – J. Peterson (1891).⁷ Vän 3. Trükis: E. Peterson, *Ennemuistsed jutud Reinuvaderist rebasest* (1911), lk 48/56 (10). Pär 1. ÕES EK 101, 178/89 (5) – P. Pedan (1836). Hls 1. ERA II 146, 69/70 (39) – J. P. Sõggel (1917).

VI: Hel 1. H I 5, 271 (15) – J. Soots (1895). Vil 1. H III 20, 374/5 (2) – J. Täht (1893).

⁴ Dubletid: ERA II 153, 850 (4); ERA II 153, 851 (5); ERA II 198, 67 (59).

⁵ Trükis: O. Dähnhardt, *Natursagen* IV (1912), lk 241/2.

⁶ Trükis: M. J. Eisen, *Viies Rahva-raamat* (1895), lk 125/6 (49); A. v. Löwis of Menar, *Finnische und estnische Volksmärchen* (1922), lk 245/6 (74); A. Jakobson, *Öbik ja vaskuss* (1947), lk 106/9.

⁷ Trükis: O. Dähnhardt, *Natursagen* IV (1912), lk 305.

Ta: Lai 1. E 40361/4 (4) – J. Ermann (1900). Vön 1. E 27516/8 (7) – J. Rootslane (1896). Ote 1. H II 51, 265 (12) – J. Tammemägi (1894). Ote 2. H III 28, 651 (2) – J. Silde (1896).

Võ: Kan 1. EKS 4°5, 897 (1) – V. Jõgever (–1891). Kan 2. EKS 4°5, 898/9 (2) – V. Jõgever (–1891).⁸ Rõu 1. H III 28,677/86 (1) – G. Raup (1896). Plv 1. H II 60, 71 (17) – J. Melzov (J. Vöhand) (1897).⁹ Vas 1. H III 30, 805/12 (12) – J. Jakobson (1902). Vas 2. E 45181/4 (2) – G. Sander (1905). Vas 3. ERA II 160, 270/5 (11) – I. Daniel (1937).

Se: Mäe 1. S 32277/82 (6) – A. Nurmetu (1931). Mäe 2. S 33301/9 (8) – N. Sõrmus (1931). Mäe 3. ERA II 151, 575/8 (4) – P. Evik (1937). Sat 1. H II 27, 731/3 (4) – E. Aun (1888). Mer 1. ERA II 194, 647/9 (24) – E. Kirss (1938). Mer 2. RKM II 57, 139/5 (3) – H. Tampere (1953).¹⁰ Vlo 1. S 2021/30 (11) – M. Pihlapuu (1927). Vlo 2. S 9229/33 (8) – T. Linna (1928). Vlo 3. S 12457/69 (12) – V. Ruusamägi (1929). Vlo 3b. S 13063/3 (7) – A. Põhi (1929). Vlo 3c. S 24817/24 (22) – A. Põhi (1930). Vlo 3d. S 49766/73 – A. Põhi 1932. Vlo 4. S 14997/5000 (1) – V. Ruusamägi (1929). Vlo 5. S 16030/45 (5) – Th. Kõivastik (1929). Vlo 6. S 18254/63 (13) – M. Pihlapuu (1929). Vlo 7. S 23778/84 (23) – A. Tammeorg (1930). Vlo 8. S 32028/32 (20) – N. Oinas (1931). Vlo 9. S 38658/60 (24) – N. Oinas (1932). Vlo 10. S 39172/6 (4) – A. Põhi (1932). Vlo 11. S 54780/4 (7) – A. Tammeorg (1933). Vlo 12. S ERA II 151, 235/9 (1) – P. Kõrbe (1937). Vlo 13. ERA II 190, 316/23 (2) – J. Ilvik (1938). Se 1. H II 69, 235/7 (20) – J. Sandra (1902). Se 2. H II 74, 6/10 (2) – J. Sandra (1906).

As: Lut 1. Trükis: O. Kallas, 80 *Lutsi maarahva muinasjuttu* (1900), lk 387 (72).¹¹ Lut 2. E, StK 28, 302 (2) – P. Voolaine (1925). Lut 3. AES, MT 22, 47/63 – P. Voolaine (1926).

Tt 1: Trükis: J. Kunder, *Eesti muinasjutud* (1885), lk 31/2.¹²

Sisu põhijooned

A-red.: Rebane varrul

Variandid: Sim 1, Amb 1, Jõe 1, Jür 1, 2 a–b, Vig 1, Han 1, Tõs 1, 2, Vän 3, Pär 1, Vil 1, Se 1.

/A₁/ Karu, hunt (või üks neist) ja rebane koguvad (varastavad) püti mett (koort, võid) ning panevad selle paigale, või

/A₂/ karu jätab mesipuu rebase valve alla.

⁸ Trükis: O. Dähnhardt, *Natursagen* IV (1912), lk 248 (2a).

⁹ Dublett: E 30152/3.

¹⁰ Trükis: H. Tampere, *Eesti rahvalaule viisidega* III (1958), lk 223/6 (9); E. Normann – H. Tampere, *Marjakobar ja teisi setu muinasjutte* (1959), lk 9/12.

¹¹ Trükis: O. Dähnhardt, *Natursagen* IV (1912), lk 248/9 (26).

¹² Trükis: K. A. Hindrey, *Eesti muinasjutud lastele* (1907), lk 56/8; Sophia Vardi, *Kass ja hiir* (1918); M. Kampmann, *Kirjanduslooline lugemik* I (1920), lk 7/8 (7); Ed. L. Wöhrmann, *Eesti muinasjutud* (1920), lk 83/4 (12); E. Mutt, *Fairy Tales from Baltic Shores* (1930), lk 73/5.

/Ba/ Rebane käib kolm korda salaja söömas, ütleb varrul käivat. /b/ karu või hundi igakordsele küsimusele, mis lapsele nimeks pandi, vastab: Hakatis, Poolik, Lõpetis (või muud sarnast).

/Ca/ Avastatakse, et pütt (mesipuu) tühi. Loomad hakkavad üksteist süüdistama. /b/ Rebase nõuandel heidetakse päikesepaistele, et kes mett (või jne) välja higistab, on süüdi. /c/ Karu ja hunt (või üks neist) jäävad magama, rebane määrab ühel neist (temal) suu või tagumiku meega (võiga).

Kontaminatsioonid: 1. Rebane varrul (Mt 15) + karu pillub halgudega (Mt 87 A*): Jõe 1. 2. Rebase kalavargus (Mt 1) + Rebane varrul (Mt 15): Jür 1, Tõs 1. 3. Karu tahab tugevaks saada (Mt 153) + Rebane varrul (Mt 15): Jür 2 a–b. 4. Karu ja vanaeit (Mt 161 A*) + Rebane varrul (Mt 15): Se 1.

B-red. Rebane varrul

Variandid: Hlj 1, 3, PJg 1, Hel 1, Lai 1, Ote 1, Kan 1, 2, Rõu 1, Vas 2, 3, Mäe 1–3, Sat 1, Mer 1, 2, Vlo 1–8, 11–13, Se 2, Lut 1–3.

/A/ Rebane, kes on lastehoidjaks või hanekarjaseks (ning on juba haned ära söönud), paneb tähele, et perenaisel on lakas pütt võid.

/Ba/ Rebane palub perenaist kooki (“vatska”) küpsetada, ütleb varrule minevat, kuid läheb võid sööma. Nii kolm korda. /b/ Perenaise küsimusele, mis lapsele nimeks pandi, vastab: Aleng; Pooleng; Lõpeng (või muud sarnast).

/C₁a/ Perenaine leiab, et pütt tühi, ning ajab selle rebase süüks. /b/ Rebase nõuandel heidetakse päiksepaistele, et kes võid välja higistab, see on süüdi. /c/ Perenaine uinub, rebane määrab tal kõhu võiga.

/C₂a/ Perenaine avastab, et pütt tühi. /b/ Rebane põgeneb irtitades.

/C₃a/ Rebane ütleb kõhu valutavat, laseb sauna kütta ning perenaisel ennast vihelda. Seejuures tulevad rebasel hanesuled välja. Selgub, et ta võigi on ära söönud. /b/ Rebane põgeneb. (/c/ Perenaine viskab rebast vihaga, mis jääb talle külge. Sellest rebasel kahar saba.)

Kontaminatsioonid: 1. Rebane lastehoidjaks (Mt 37) + Rebane varrul (Mt 15): Hlj 1. 2. Rebane lastehoidjaks (Mt 37) + Rebane varrul (Mt 15) + Rebane öömajal (Mt 170) + Loomad reel (Mt 158) + Loomad söövad üksteist (Mt 20 A + 21): PJg 1. 3. Rebane karjaseks (Mt 37*) + Rebane varrul (Mt 15): Lai 1, Kan 2, Vas 2, 3, Mäe 1, 2, Mer 1, 2, Vlo 2–8, 11–13, Se 2, Lut 1, 2. 4. Rebane karjaseks (Mt 37*) + Rebane varrul (Mt 15) + Rebane ja saba (Mt 154 mot IV): Mäe 3, Sat 1, Vlo 1. 5. Rebane karjaseks (Mt 37*) + Rebane varrul (Mt 15) + Rebase kalavargus (Mt 1) + kalapüük sabaga (Mt 2) + Tõbine kannab tervet (Mt 3 + 4) + Kasuka värvimine (Mt 8) + Loomad reel (Mt 158) + Rebase uued silmad (Mt 8***) + Loomad söövad üksteist (Mt 20A + 21) + Rebane ja räästas (Mt 56C*) + Rebane ja saba (Mt 154 mot IV): Lut 3.

Ka episood C₃ kuulub õieti tüübi “Rebane karjaseks” (Mt 37*) juurde.

C-red: Poiss varrul

Variandid: Ote 2, Vas 1, Vlo 9–10.

/A/ Poiss on vanaema juures, leiab lakast meenõu.

/Ba/ Poiss palub vanaema kooki ("vatska") küpsetada, ütleb varrulle minevat, kuid läheb mett sööma. Nii kolm korda. /b/ Vanaema küsimusele, mis lapsele nimeks pandi, vastab: Aleng; Pooleng; Lõpeng.

/Ca/ Vanaema leiab, et meenõu tühi, hakkab poissi karistama. /b/ See laseb eidele paja pähe kukkuda, ise põgeneb. (/b*/ Eit viskab poissi kurikaga, poiss moondub rebaseks, kurikast saab saba.)

Kontaminatsioonid: 1. Rebane lapsehoidjaks (Mt 37) + Rebane varrul (Mt 15) + Punamütsike (Mt 333) + Hundi äpardused (Mt 122 A): Vas 1.

D-red. Miks kass murrab hiiri

Variandid: Hlj 2, Tln 1, Vän 1, 2, Hls 1, Vön 1, Tt 1.

/A/ Kass ja hiir koguvad talveks püti võid ning peidavad selle.

/Ba/ Hiir (kass) käib kolm korda salaja võid söömas, ütleb aga varrul käivat. /b/ Küsimusele, mis lapsele nimeks pandi, vastab: Vähe võetud; Pool ära; Põhi paljas (või muud sarnast).

/Ca/ Kui kass avastab pettuse, murrab ta hiire (hiir avastab kassi pettuse, hakkab pahandama, kass murrab hiire). /b/ Sestsaadik on kassid ja hiired vaenlased (kass teab, et hiireliha maitseb).

E-red. Miks kass murrab hiiri

Variant: Plv 1.

/A/ Kass elab hiirtega koos, neil on ühine varandus.

/B/ Kass on laisk, ei viitsi tööd teha, ütleb varrulle minevat ning võtab osa ühisest toidukraamist kakreks kaasa. Nii kaks korda.

/Ca/ Hiired hakkavad kassi kahtlustama ja valvama. Kass leitaksegi kolmandal korral ahju äärel söömas ja magamas. /b/ Hiired saavad pahaseks, ka kass läheb kurjaks ning murrab hiirte peamehe. /c/ Sestsaadik elavad kassid ja hiired lahus ning vaenus.

Kommentaare ja bibliograafiat

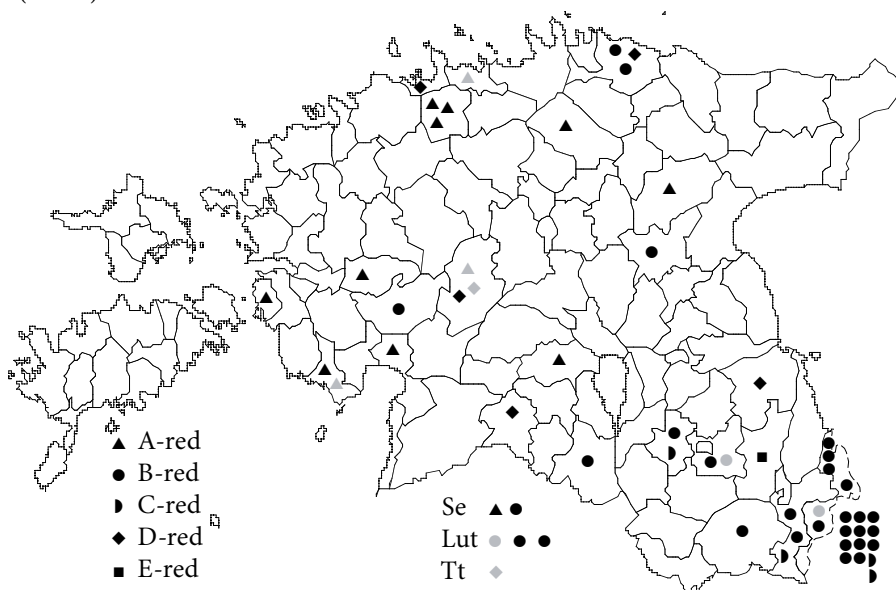
A-red. (tegelasteks rebane ja hunt või karu) esindab muinasjutu rahvusvaheliselt kõige levinenumat kuju. Eestis on see laialt tuntud eriti maa põhja- ja lääneosades (peale saarte). Siia kuulub ka muinasjutu vanim üleskirjutus J. H. Rosenplänteri õpilase P. Pedani poolt 1836. a. Pärnu khk-st (vt. W. Anderson, *J. H. Rosenplänteri eesti muinasjutud* (1928), lk 19 ja 26).

B-red. (peategelasteks inimene ja rebane) on levinud kõige rohkem Ida-Eestis, eriti Setumaal, kus seda veel tänapäevalgi üsna hästi tuntakse, enamasti liidetult ja isegi läbipõimitult muinasjutuga "Rebane karjaseks" (Mt 37*). Vähesel määral tunnevad sellist kontaminatsiooni ka lätlased ja nimelt Latgale vanade eesti asunduste (nn Lutsi maarahva) piirkonnas (vt A. Medne, *Latviesu dzīvnieku pasakas* (1940), lk 95). Samast muinasjutukujust näikse olevat hargnenud C-red., mis jääb aga juba täiesti väljapoole loomajuttude piire.

Muinasjutule "Rebane varrul" on vahel antud tekkeloo iseloom (A-red. mõnes variandis vaenu-etiooloogia karu ja hundi vahel, eriti aga B-red. mot. C₃c: Miks rebasel kahar saba). Täielikult kuuluvad tekkelugude hulka teineteisele lä-

hedased D- ja E-red.: Miks kass murrab hiiri (A. Aarne, *Estonische Märchen- und Sagenvarianten* (1918), lk 146 (US 43)). Tekkelugu kassi ja hiire vaenust esineb populaarsema ja võib-olla primaarsema karu ja rebase loo kõrval ka paljudel teistel rahvastel (Saksas vt Grimm nr 2, lätlastel A. Medne, *op. cit.*, lk 12 jj ja 91 jj (Mt 15.2). Levimine on toimunud suurel määral trükiste kaudu.

Rahvusvahelistest uurimustest, ülevaadetest ja bibliograafiast vt K. Krohn, *Tutkimuksia suomalaisten kansansatujen alalta I. Eläinsadut* (1888), lk 74 jj; O. Dähnhardt, *Natursagen IV* (1912), lk 241 jj, 247 jj ja 305; J. Bolte – G. Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm I* (1913), lk 9 jj.; K. Krohn, *Übersicht über einige resultate der Märchenforschung* (1931), lk 22 jj; S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature IV* (1934), lk 306 jj (mot. K 372) ja 307 jj (mot. K 401.1); W. Liungman, *Die Schwedischen Volksmärchen* (1961), lk 8; A. Aarne – S. Thompson, *The Types of the Folktale. 2. Revision* (1961), lk 25 (Mt 15).



H. Tampere koostatud levikukaart muinasjututüübi “Rebane varrul” redaktsioonide kohta. Halliga on tähistatud trükistes avaldatud teisendid.

Herbert Tampere esitab üheksal masinakirjaleheküljel kõigepealt muinasjutu “Rebane varrul” kõik arvele võetud käsikirjalised variandid ja eriarendused kokkulepitud lühenditega ja kindlas traditsioonilises järjestuses. Nn jutu passis on soome koolkonna tava järgi: maakond, kihelkond, kogu ja seeria, jutu algust ja lõppu märkiv lehekül, sulgudes teksti järjekorranumber. Ta märgib ka koguja nime ja üleskirjutamise aasta, kui need teada on; ent soome koolkond ei tähtsustanud esitajat/jutustajat

ja seda pole märgitud ka siin. Viited dublettidele ja eesti tekstide publikatsioonidele paigutas Tampere joone alla.

Tegelaste ja sisu põhijoonte järgi jagab Tampere eesti muinasjuttu “Rebane varrul” teisendid viide redaktsiooni, pöörates suurt tähelepanu liitumistele (kontaminatsioonidele). Avara rahvusvahelise levikuga ainult loomtegelastega A-redaktsioon (rebane ning hunt ja/või karu, Eestis 14 varianti) enamasti ei kontamineeru või tuleb ette juhuslike liitumistena.

B-redaktsioonis järgneb jälgitav muinasjutt “Rebane varrul” (AT 15) loole “Rebane lastehoidjaks” (AT 37) või “Rebane hanekarjas” (AT 37*). Ikka sööb rebane tagavaraks hoitud või mee ja petta saab inimene. Selline liitumine on eriti populaarne Setus ja mõnevõrra idapoolses Eestis (Tammerel kokku 32 varianti) ning samasugust tuntakse ka mujal Baltikumis ja Skandinaavias. Idaslaavlaste, aga ka setude (ühine õigeusk) alal keskendutakse ka nutunaise või karule lapsehoidja otsimisele; palgatud rebane paneb karu pojad või koguni surnu nahka.

Tampere AT 15 C-redaktsioon “Poiss varrul” (4 varianti), mille ta tegelaste järgi väljapoole loomajuttude piire arvab, ent ometi tüübi juures ka ära nimetab, näitab ilmekalt, kuidas muinasjutt piirkonniti tegelasi vahetab. Muinasjuttude korraldamine tegelaste järgi on üks Aarne süsteemi nõrku kohti. Kommentaaride ja viidete abiga tullakse sellega toime ühe või lähedaste rahvaste repertuaari korral; mitmete eri taustaga ja elutingimustega rahvaste jutuloomingu puhul aga tekivad raskused, mis võivad süsteemi hajutada (Kippar 1989: 148–157). Ometigi korraldatakse paljude rahvaste jutumaterjali kõigest hoolimata ja parema puudumisel senini Aarne süsteemi kohaselt ning Hans-Jörg Utheri täiendustega paljude rahvaste repertuaari hõlmav koondkataloog ilmus alles hiljuti (Uther 2004). Üha enam tuleb appi võtta paralleelseid jututüüpe neid vastastikku viidates. Tõsi, juba 1932. aastast kasutatakse paralleelselt ka Stith Thompsoni koostatud motiivide indeksit (Thompson 1932–1936) ning korraldatakse selle alusel ka üksiku rahva jutuaainest, mille näiteks võib nimetada Lena Neulandi läti muinasjuttude ja muistendite motiivindeksit (Neuland 1981). Sellise süsteemi järgi kuuluvad nii rebane kui poisi meevargused (sama tegevus) ühte jaotusse.

Raskusi on Tammerel olnud muistendiliste D- ja E-redaktsioonide “Miks kass murrab hiiri” eristamisel. Mõlemad redaktsioonid kannavad tal isegi sama nime. Kui arvestame, et rahvajutt hõlpsasti tegelasi vahetab, poleks vaja nii lähedasi jutte ainult tegelaste vahetamise tõttu eri redaktsioonidesse paigutada (kord avastavad pettuse kassid, kord hiired). Tulemus on ju ikkagi sama ja muistendiline: kassid ja hiired elavad lahus

ning vaenus. Need jutud ka ei liitu, nagu see on üldisemalt iseloomulik muistendižanrile. Mõlemad Tampere kassi-hiire redaktsioonid kuuluvad täiesti tekke- ja seletusmuistendite hulka ja omal ajal on ka Antti Aarnel seda tüüpi lugudega tegemist olnud. Aarne lahendas olukorra tookord nii, et paigutas sellised jutud mõlema liigi alla, andes neile topelt-nimetuse ja -numbri. Nii et viite ja kommentaari vajadus on süsteemi juba sisse loodud. Tampere AT 15 kassi-hiire redaktsioon (võivargus) kannab Aarne eesti tekke- ja seletusmuistendite klassifikatsioonis tüübinumbrit US 43 (Aarne 1918: 146).

Kommentaaris pöörab Tampere tähelepanu ka B-redaktsioonis ette tulevale teisele üsna levinud muistendilisele lõpule – miks rebasel on kahar saba. Muistendilist lõppu võib leida ca 25% eesti loomamuinasjutudes ja praegu analüüsiv jutt oma redaktsioonidega tõestab varasemat väidet (Kippar 1980: 236).

Muinasjutu “Rebane varrul” eesti ainese käsitlese lõpetab Tampere väikese bibliograafiaga rahvusvahelistest ülevaadetest ja uurimustest selle jutu kohta aastatest 1888–1961. Küllap viimane võis olla ka kõnealuse käsikirja koostamise aasta.

Samal ajal, kuuekümnendate algupoolel, tegeleb norra muinasjuttudega Warren E. Roberts. Tema uurimus norra rahvajuttude leviku kohta analüüsib viitteist norra muinasjuttu, teiste hulgas ainukest loomamuinasjuttu AT 15 (Roberts 1964: 15–18; tal on kasutada selle jutu 29 käsikirjalist ja trükivarianti). Roberts keskendub varrudel antava lapsenime variantidele ja püüab selle tunnuse abil jälgida jutu levikut ning arendusi Norras. Uurija esitab raamatu lõpus tabeli, kus näitab analüüsitud 15 jutu omapäraseid tunnuseid ja varieerumist maakonniti ning selgitab välja rikkalikuma ning omapärasema jututraditsiooniga piirkonnad.

Rahvajutu liigipiire selgitav kommenteeritud ülevaatlik loend/kataloog võinuks jutu-uurimist tublisti edasi viia eriti sel ajal, kui paljundamisvõimalusi veel folkloristide käsutuses ei olnud ja ka kõige tagasihoidlikuma jutukogumiku publitseerimine võttis aastaid aega. Kuna kõiki ülestähendatud eesti jututekste pole võimalik ja ehk vajalikki trükis avaldada, võiks kasutajat aidata just üksikasjalik kommenteeritud loend, nagu Herbert Tampere omal ajal soovis ja proovis. Nüüdseks arvutiajastuks, mil suur osa tekstidest interneti kaudu kättesaadavaks saab, oleks sellise analüüsiva töö ülesandeks jutuliikide piiride, leviku ja sisemiste muutuste, mõjude ja põimumiste selgitamine, nagu Herbert Tampere soovis – esialgu üksikjutu, siis tüübi tasandil. See oleks ilmeka teksti ja elava esituse kõrval uurijaile hea täiendav abi.

Arhiiviallikad

KM ERA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv

AES – Akadeemilise Emakeele Seltsi kogu (koopiad)

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu

E, StK – M. J. Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu

EFAM – Eesti folkloristika ajaloo materjalid

EKS – Eesti Kirjameeste Seltsi rahvaluulekogu

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi (hiljem ENSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. Riikliku Kirjandusmuuseumi) rahvaluulekogu

S – Samuel Sommeri setu vanavarakogu

ÕES – Õpetatud Eesti Seltsi rahvaluulekogu

Kirjandus

Aarne, Antti 1918. *Estonische Märchen- und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftssammlungen gehörenden Aufzeichnungen mit der Unterstützung der Finnisch-ugrischen Gesellschaft. Folklore Fellows' Communications*, No. 25. Hamina: Suomalainen Tiedeakatemia.

Andrejev 1929 = Андреев, Николай Петрович. *Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне*. Ленинград: Издание Государственного русского географического общества, 1929.

Annist, August 1966. *Friedrich Reinhold Kreutzwaldi muinasjuttude algupära ja kunstiline laad*. Tallinn: Eesti Raamat.

Balys, Jonas 1936. *Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. Tautosakos darbai* 2. Kaunas: Lietuvių tautosakos archyvas.

Hiemäe, Mall 1978. *Kodavere pajatused. Kujunemine ja koht rahvajututraditsioonis*. Tallinn: Eesti Raamat.

Hiemäe, Mall 2007. *Sõnajaalg jaaniööl. Eesti mõttelugu*, 73. Tartu: Ilmamaa.

Kippar 1980 = Пилле Киппар. Сказки о животных. – *Эстонский фольклор*. Таллин: Ээсти раамат, 1980, ст. 233–238.

Kippar, Pille 1986. *Estonische Tiermärchen: Typen- und Variantenverzeichnis. Folklore Fellows' Communications*, No. 237. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

- Kippar, Pille 1989. Eesti loomamuinasjuttude tegelastest. – *Paar sammukest eesti kirjanduse uurimise teed. Uurimusi*, 12. Tallinn: Eesti Raamat, lk 148–157.
- Kippar, Pille 1999. Nonaginta. Herbert Tampere 1909–1975. – *Teater, Muusika, Kino*, nr 2, lk 60–70.
- Medne, Alma 1940. *Latviešu dzīvnieku pasakas. Review of New Types in the Motif-Index of Latvian Animal Tales*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve.
- Neuland, Lena 1981. *Motif-Index of Latvian Folktales and Legends. Folklore Fellows' Communications*, No. 229. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Proodel, Mall 1969. *Üks jahimees läks metsa: valimik rahvajutte jahist ja metsloomadest*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Raudsep, Loreida 1969. *Antiklerikale estnische Schwänke: Typen- und Variantenverzeichnis*. Tallinn : Institut für Sprache und Literatur der Akademie der Wissenschaften der Estnischen SSR.
- Roberts, Warren Everett 1964. *Norwegian Folktale Studies. Some Aspects of Distribution. Studia Norvegica*, 13. Oslo: Universitetsforlaget.
- Thompson, Stith 1932–1936. *Motif-index of Folk-literature: a Classification of Narrative Elements in Folk-tales, Ballads, Myths, Fables, Mediæval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends. Folklore Fellows' Communications*, No. 106–109, 116–117. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Thompson, Stith 1961. *The Types of the Folktale: a Classification and Bibliography. Folklore Fellows' Communications*, No. 184. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Uther, Hans-Jörg 2004. *The Types of International Folktales: a Classification and Bibliography; Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Folklore Fellows' Communications*, No. 284–286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Saksad ja varavedajad: eesti muistendite sotsiaalsest orientatsioonist*

Ülo Valk

Muistendižanri on Eesti folkloristikas enamasti käsitatud tüübimõistete kaudu, mis annab meile ettekujutuse stabiilsetest ja laialt levinud jutusüžeedest. Teiseks on muistendit ikka nähtud usundilise info kandja ning kinnitajana, mistõttu see žanr tundub sobivat rahvausundi analüüsimiseks. Kollektiivne uskumussüsteem kui tõeseks peetud, käitumist kujundav ideede ja assotsiatsioonide võrgustik on traditsiooniliste muistendite oluline kontekst. Kuid muistendil on teisigi olulisi tähendusruume, nagu ajalooline, kultuuriline, esituslik, žanriline ja intertekstuaalne dimensioon, millest viimane puudutab seoseid folkloorsete, aga ka kirjanduslike ja trükitud tekstidega.

Oma “Kodavere pajatustes” on Mall Hiimäe juhtinud tähelepanu rahvajuttude funktsioonide muutumisele viimasel sajandil, kusjuures muistendile omane usk üleloomulikku näib taanduvat koomika ja ajaviite ees (1978: 125–126). Ka mitmesugusel eesmärgil räägitud pajatuste kohta selgub, et neil pole üheilmelist funktsiooni (Hiimäe 1978: 127). Katsed määratleda rahvajutužanre üheainsa funktsiooni põhjal on paratamatult lihtsustavad ega suuda kirjeldada kultuuris ringelnud juttude tähendusruumi avarust. Välitöökogemustega folkloristid teavad, et tugev side sotsiaalse keskkonnaga aitab rahvajutte käibel hoida, sest need tä-

* Artikkel on seotud ETF grandiprojektiga 7516 (“Rahvausund, žanrid ja sotsiaalne tähendusruum”); uuringut toetas ka Euroopa Liit läbi Euroopa Regioonarengu Fondi (Kultuuriteooria tippkeskus).

hendusnüansid, mis tulenevad suhetest ühiskondliku kontekstiga, tõstavad juttude aktuaalsust. Arhiivitekstide puhul kipub see side varjatuks jääma. Ometi saame ka arhiivis talletatud muistendeid mõtestada pidades silmas nende sotsiaalseid funktsioone, mitte ainult uskumussüsteemi kaudu. Nagu teisedki rahvajutužanrid, hõlmab ka muistend ühiskondlikku elu ja läbib seda, heites valgust oma kogukonna elukorraldusele, vajadustele ja puudustele. Muistendi usundiline potentsiaal realiseerub veenmisjõulise loona, mis on sündinud soovist rääkida tõtt nii üleloomuliku maailma kui kogukonna elu-olu kohta. Käesolev artikkel püüab heita valgust muistendi sotsiaalsele tähendusruumile, mida rahvaluule kogumise kõrgeagadel kujundasid kirjakultuuri pealetung ja rahvusliku mõtte avaldumine üha uutes vormides.

Rahvuslik kirjasõna ja rahvaluule eestistamine

Üheksateistkümnenda sajandi alguses eraldas Eesti maarahvast ja ülikuid tugev etniline, sotsiaalne ja keeleline barjäär. Ometi oleks liialdus rääkida eestlaste ja baltisakslaste isoleeritusest, sest kokkupuuteid oli mitmel pool, näiteks linnas, mõisas ja kirikus. Mõnedki eestlased said 1802. aastal taasavatud Tartu Ülikooli üliõpilasteks, mis andis neile teadmisi kaasaegsetest intellektuaalsetest suundumustest, nagu valgustus ja romantism. Garlieb Merkel rõhutas oma töödes põhimõtet kõigi rahvaste eluõigusest ja üheväärsusest, mis valmistas ette Eesti rahvusliku kirjanduse sündi (Annist 2005: 394). Fr. R. Faehlmanni saksakeelsete müütiliste lugude juurest jõuti üheksateistkümnenda sajandi keskpaigaks eestikeelse rahvuseepose loomiseni. Kuigi mitmed literaadid ootasid Fr. R. Kreutzwaldilt Kalevipoja lugude teaduslikku väljaannet, kirjutas ta oma suurteose värsivormis, justkui romantismiaja loov poet, kes tõelise autorina ihkas ise "laulu ilmutada". Kui varem oli eestikeelne trükisõna valdavalt olnud saksa keelt emakeelena kõnelnud kõrgeast soost haritlaste kujundada, siis 19. sajandil hakkas selles kaasa lööma üha rohkem maarahva seast pärit literaate. Sündivat rahvuslikku kirjandust võib vaadelda kui avaliku trükisõna järk-järgulist hõlvamist eestlaste poolt. Pole juhus, et kanna kinnitamine vaimupõllul langes ajaliselt kokku suurte muutustega omandisuhetes ja terves Eesti ühiskonnas.

On märgatud, et eestlaste enesemääratluses on oluline inimeste suhe maa ja mullapinnaga (Rausing 2004: 149–150). Sel ajajärgul, mil Lydia

Koidula “Eesti muld ja Eesti süda” ning teised isamaalised luuletused jõudsid koolilugemiku palade ning lauludena tuhandete inimesteni, ostsid paljud neist endale talud päriseks. Teoorjust asendas raharent ja mõisnike kõrvale tõusis üha uusi eesti soost maaomanikke, kelle juures vaesem rahvas teenistust leidis. Võib arvata, et eesti folklooris juba varem mõisaksana kujutatud kurat hakkas just 19. sajandi teisel poolel omandama üha enam taluperemehe tunnuseid, mis valdavad näiteks Kaval-Antsu ja vanapagana naljalugudes. Muutusid eestikeelse trükisõna ja suulise pärimuse suhted. Kui varem oli kirjasõna püüdnud rahvapärimust inimeste teadvuses üle kirjutada, võimendades kristlikku vaimuvalgust, siis nüüd, rahvuslike ideaalide toel sai trükisõnast folkloori tugi. On iseloomulik, et just tänu ajalehtedes avaldatud üleskutsetele sai hoogu rahvaluule ehk vanavara talletamine. Varased literaadid, nagu Faehlmann ja Kreutzwald, esitlesid oma rahvapärimusel põhinevat loomingut esmalt sakslastele, rõhutades selle Eesti (ja mitte balti) päritolu. Rahvusliku liikumise käigus ilmus üha rohkem raamatuid, mille tiitellehed ja saatesõnad kuulutasid neis avaldatud rahvaluuletekstide isamaalist algupära. Tänu sellistele publikatsioonidele kinnistus Eesti lugejate teadmine nende omanikuõigusest sellele rahvuslikule pärandile.

Üheksateistkümnenda sajandi lõpupoolel edenes ka Eesti kirjanduselu, mida ilmetas süvenev huvi ajaloo vastu. Kui Eduard Bornhöhe ja Andres Saal heroiseerisid muistset vabadusvõitlust, siis Eduard Vilde kujutas oma romaanides mõisnike ja maarahva vastuolusid lähimineviku ja kaasaja Eestis. Benedict Anderson on täheldanud, et ajalehtede levik ning romaanižanri esilekerkimine on paljudes ühiskondades paralleelne protsess ning mõlemad tegurid aitavad kaasa rahvuste kui kujutletavate kogukondade ülesehitamisele. Kuigi näilikult erinevad, seob neid lähedane formaat: “Ajalehe lugemine sarnaneb sellise romaani lugemisele, mille autor on loobunud taotlusest luua ühtne süžee” (Anderson 1991: 33). Nii ajalehele kui romaanile on tunnuslik ühiskondlik orienteeritus ja mõlemat iseloomustab potentsiaal väljendada kõrvuti ja omavahelises dialoogis erinevaid, isegi konfliktseid seisukohti ning suhtumisi.

Oma uurimustes, mis käsitlevad Euroopa sõnakunsti ajalugu, on Mihhail Bahtin tõstnud esile romaani kui kvalitatiivselt uue žanri, mida iseloomustab “iseseisvate ja kokkusulamatute häälte ja teadvuste pluralism, täisväärtuslike häälte tõeline polüfoonia” ning läbiv sisemine dialoogilisus, mis hõlmab teose kõiki elemente (Bahtin 2002: 10, 51). Autori dialoogiline positsioon tegelaste suhtes tähendab nende sõltumatust autorist, kes suhtub neisse kui subjektidesse (samas: 74). Bahtini arvates

on romaan kirjandusajaloos uutmoodi vorm, millele on tunnuslik erinevate žanride endassesulatamine ning keelte, diskursuste ja häälte paljususe edasiandmine (Todorov 1995: 86–88). Romaanilike kvaliteetide ilmnemine ehk romaniseerumine on Bahtini arvates ulatuslik ajalooline protsess, mis haarab ka teisi žanre. Need muutuvad vabamaks, paindlikumaks ja kõige olulisema tunnuseks – semantiliselt avatuks, seotuks areneva, lõpetamata ja kaasaegse olevikulise tegelikkusega. Seejuures ei tuleks romaniseerumist näha vaid üksikteoseid ja teatud kirjandusvoolusid puudutava nähtusena, vaid see hõlmab kogu kirjanduslikku protsessi ning sõnakasutust, mida suunab kirjutaja ning kõneleja ettekujutus žanridest (vt Bahtin 1981: 6–8). Bahtini žanrikontseptsioon ei piirdu ilukirjandusega, vaid hõlmab folkloori, kõnet ja kirjaliku väljenduse vorme.



Mõisnikud kohvi joomas. Foto on tehtud 1900. aasta paiku Luiste mõisas Kullamaa kihelkonnas (ERM Fk 887: 103).

Sellise avatud mõtlemisega võime ka romaniseerumise mõiste üle kanda tervele ühiskonnale, et mõtestada kogu suulist, kirjalikku ja trükitud sõnakasutust: omavahelisi jutuajamisi, avalikke sõnavõtte, kõnesid, ajalehti, kooliraamatuid ja paljusid teisi vorme. Nagu rahvuskultuuride tekke võrdlev uurimine on näidanud, on sellise avaliku sfääri kujundamine tõusva kodanluse poolt tihedalt seotud rahvusliku suurprojektiga, mida inglise keeles saab tabavalt määratleda väljendiga *nationalization of culture* (vt Löfgren 1989: 16).

Üheksateistkümnenda sajandi lõpu Eesti ühiskonnas ilmnevad mitmed romaanilikud kvaliteedid, mille seas võib esile tõsta uute žanride avaldumise kirjanduses ning nende eristamise kujunevas folkloristikas. Näeme ka mitmete vaadete süsteemide paralleelset, dialoogilist toimimist ning ühiskondliku elu tegelaste erinevat positsioneerumist neis. Selliseid alternatiivsete seisukohtade ja ühiskondlike hoiakute süsteeme võime mõtestada diskursustena, mis loovad ja kujundavad neid objekte, millest nad räägivad (vt Foucault 2005: 49). Nende hulgas võime nimetada pietistlikku, valgustuslikku, loodusteaduslikku, kapitalismile orienteeritud põllumajanduslikku ja rahvusromantilist diskursust, mis kõik toetusid teatud ühiskondlikele institutsioonidele ning taotlesid muutuste läbiviimist inim mõtlemises ning ühiskondlikus elus. Ühiskonnas ringlevat rahvaluulet ei saa me nimetada diskursuseks samas tähenduses, sest selles puudub sihipärane süstemaatilisus teatud maailmapildi ja mõtteviisi läbisurumisel ning ametlike ühiskondlike struktuuride tugi. Küll võime vaadelda eesti folkloristika kujunemist kui teatud diskursiivset praktikat, mis lähtus rahvusromantilisest mõttest ja saavutas aja jooksul sellest autonoomia.

Rahvaluule mõistmisele esivanemate pärandina aitas rahva seas kaasa eestikeelne ajakirjandus. Võime täheldada, et folkloori olemasolu ühiskondlik teadvustamine ja massimeedia mõjukuse kasv kulgesid paralleelselt, kusjuures mõlemal on teatud ühisjooni. Nii ajalehed kui folkloor koondavad endas paljusid ja vastastikku läbipõimunud žanre, loovad tegelikkust keeleliste vahenditega, kujundavad sotsiaalseid hoiakuid, võimaldavad mitmesuguseid vaatepunkte ja nendevahelist dialoogi. Romantilist luulet, eepost, rahvuslikku koorilaulu, isamaalist kõnet, luterlikku koraali ja jutlust iseloomustab seevastu tugevalt monoloogiline häälestatus. Sellele on Bahtini sõnul iseloomulik autori kõiketeadev positsioon, millelt vaadates maailm paistab õigesti, tõepäraselt ja mis välistab teistsugused vaateviisid kui tõest hälbivad ja eksitavad (vt Bahtin 2002: 90–93). Erinevalt neist monoloogilistest žanridest ilmnevad romaanili-

kud tunnused nagu sisemine dialoogilisus, autoripositsiooni taandamine ja stiililine hübriidsus folklooris ja ajakirjanduses. Üks romaanile oma-seid tunnuseid on Bahtini järgi kahehäälse sõna (*двуголосое слово*) tugev osakaal, milles vahendatakse kellegi teise, “võõrast” kõnet (Bahtin 2002: 207). See viitab varem öeldule, juba kuuldule, teiste poolt lausutule, mis omandab uues esituses teistsuguse värvingu või tooni. Kahehäälse sõna näidetena toob Bahtin stiliseeringu, paroodia, dialoogi ja pajatuse (*сказ*), millest viimane tähendab siinkohal kõnekeelset jutuvestmist (samas).

Pärimuse, traditsiooni ning intertekstuaalsusega seotud kahehäälse sõna kontseptsioon aitab meil avardada rahvapärimuse mõistet ning mõtestada sedagi, kuidas maarahva kirjapandud folkloor sai Eesti rahvuslikuks pärandiks. Suulisest pärimusest said väärtuslikud käsikirjad tänu sellele, et kohtunud olid kogu ja informant, kelle sõnade vahendamine ja modifitseerimine andis tekstile kahehäälsuse. Et juttude sõnasõnaline üleskirjutamine oli vaevalt võimalik, sündisid arhiivi jõudnud käsikirjad kogu ja mälu põhjal, kus sageli põimused erinevad esitused (Hiimäe 1999: 3–4). Lisaks kogu ja ning esitaja(te) häälte põimumisele võime rääkida varasemate esituste kajast, mis kõlab rahvaluules läbivalt ja mida oleme harjunud mõistma pärimuslikkuse või traditsioonina. See kokkukõlav paljuhäälsus, mida Walter Anderson nimetas enesekontrolliks, suunab iga järgmist esitust, olgu see siis suusõnaline või käsitsi kirjutatud. Paljud jutustajad ja veel enamad rahvaluulekogujad põimisid mitmesuguseid allikaid, püüdes samas jäljendada varasemaid eeskujusid ning tabada ideaalset rahvapärast sõnastust, mida usuti leiduvat rahvaraamatutes. Kuigi väga paljud kirjapandud muinaslood ja muistendid on pealtnäha talupoeglikult lihtsakoelised, on see tekstuaalne kude ilukirjanduslikust autoriloomingust tihedam, sest üleskirjutaja loominguiline vaim on suulisele pärimusele loomuoast paljuhäälsust rikastanud kirjakultuuri traditsioonidega. Juba Jakob Hurda kogus on rahvaluulepaladele sageli lisatud rahvuslikule omandile viitavaid pealkirju, nagu näiteks “Eesti Rahva-nali”, “Vana Eesti nalju”, “Eesti rahva vana usu kombed ja nõiduse vigurid...”, “Eesti ennemus’ tette jutu” või “Eesdi rahva vana-vara” (Peebo, Peegel 1989: 22, 94, 138, 206, 224). Rahvaluule kogumist väärtustati kui vaimutööd, mis oli “tunnistuseks, et rahva südames elav, terve isamaa vaim ja palav armastus oma kodumaa ja rahvuse vasta asub” (Hurt 1989: 81). Rahvaluule ulatuslikust publitseerimisest sai “oma”, rahvuslikule lugejale suunatud projekt, mis aitas kaasa rahvuste sünnile ja nende omavaheliste erinevuste väljajoonistamisele (vt Bauman 1999). Saame rääkida rahvaluule eestistamisest kui järjekindlast ühiskondlikust protsessist, mis oli suunatud tulevikku, ent otsis tuge ajaloost.



Parun Johann Karl Girard de Soucanton (rahvasuus Suka Anton) koos oma naisega Kunda mõisas. Foto on tehtud 20. sajandi alguses (ERM Fk 887: 601).

Jakob Hurt pidas suulist pärimust Eesti rahvamälestuste ajaraamatuks, mis täiendab oluliselt kirjalikke ajalooallikaid ja “viib ajaloo uurija rahva kodu ja kotta, näidates temale rahva elu ja olu, rahva meele ja mõtted ära, läheb uurijaga kõikide õigete ja kõverate teede pääle ühes, mis rahvas on käinud, teeb avalikuks rahva head ja vead, tema rõõmu ja valu, tema armastuse ja viha, tema uskumise ja lootmise” (Hurt 1989: 83). Folkloristide avastus rahvaluulest kui konservatiivsest minevikupärandist oli üheksateistkümnenda sajandi lõpus jätkuvalt aktuaalne, sobides rahvusliku mõtlemise hoovusega, milles peegeldus kujutlus muinasaegsest Eestist kui esivanemate kaotatud paradiisist. Rahvaluule vanuse rõhutamise oli ühtlasi väärtushinnang. Folkloristide uurimisobjekte määratleti epiteediga “vana”, mis samas aitas põhjendada rahvaluule kogumise vajadust. Räägiti vanadest lauludest ehk vanast kandlest, ennemuistsetest juttudest, vanast usust, vanadest kommetest, vanasõnadest ja muust vana-

varast, mille väärrikaim kandja oli mõistagi vanarahvas. Nagu rahvusvahelises folkloristikas, püsis ka Eestis arusaam rahvaluulest kui kauge aja pärandist, mida anti edasi põlvest põlve kestvas reprodutseerimisprotsessis. Selline ühekülgne vaade jäi eesti rahvaluuleteaduses pikaks ajaks domineerima, avaldades ka muistendite ning teiste usundiliste žanride uurimises.

Üheksateistkümnenda sajandi Taani muistenditele pühendatud monograafias märgib Timothy Tangherlini, et “ühiskonnas toimivad sotsiaalsed, majanduslikud, geograafilised, poliitilised ja psühholoogilised jõud on tähtsad tegurid, mida tuleb pärimuse vaatlemisel kindlasti arvestada” (Tangherlini 1994: 31). Eestiski pole põhjust lahutada muistendižanri, omaaegset külaühiskonda ning avalikku trükisõna, milles üha enam domineeris ajakirjandus. Võib-olla polegi juhus, et ajakirjanduslikku uudist ühendavad muistendiga mitmed jooned, nagu keskendumine erakordsele sündmusele, selle seostamine sotsiaalse aegruumiga ning taotluslik usutavus. Muistend on argise suhtlemise žanr, kus muuhulgas arutletakse sellistel teemadel nagu inimestevahelised suhted, külasisesed konfliktid ja pinged omade ja võõraste vahel. Nagu teisedki rahvajutu žanrid, kinnistab muistend külakogukonna sisemisi eraldusjooni, toetades nõnda väljajoonistuvate rühmade enesemääratlust. Rahvaluule kogumist suunas idee Eesti rahvast kui kujutletud kogukonnast, mis ühendas kõiki sotsiaalseid kihte. Paraku kasvasid lõhed varanduslikult kihistavas külaühiskonnas, kus kõigist ei saanud taluperemehi. Muistend kui tege-likkusele orienteeritud žanr toetas nii eesti rahvuse kujunemist kui omavahel tihedalt suhtlevate külakogukondade transformatsioone.

Eesti muistendite teleloogiast

Kogukonna ja pärimusrühma identiteeti ei määra sedavõrd sisemine homogeensus ega omavaheliste erisuste puudumine, vaid pigem vastandumine teistele, muulastele, kellest mõnikord luuakse vaenlase kuju. Sellised tavalistest inimestest eristuvad võõrad olid ka muistendite haldjad, nõiad ja kummitused, kuid etnilistest muulastest pakkus kõige enam kõneainet mõisasaks. Eesti muistendites on kurat tugevasti saksastunud ja mõisahärra omakorda demoniseerunud:

Mõisas aga härra ise oli vanakurjaga ühenduses. Nõmme Selja Jaak oli korra Jupi kõrtsist tulnud, näinud, must koer läheb võtmekimp hammaste vahel.

Jaak hakanud koerale järele käima. Koer kadunud mõisa hoonete vahele ära. Natukese aja pärast käänatud mõisa ust lahti. Ja Jaak näinud, et herra selle-sama võtmekimbuga tuppa läinud. (ERM 15, 15/6 < Pärnu, Sauga v, Nurme – Selma Holberg < Madis Olter.)

Ülaltoodud muistenditekstist jääb mulje, justkui oleks mõisahärra ise musta koerana ringi jooksnud, kes teadaolevalt on ka tavaline kuradi ilmumisvorm. Kuigi rahvaluules on mõnikord juttu heatahtlikust, veid-rast või hullust mõisnikust, annab tema stereotüübile tugeva varjundi loomuo mane kurjus. Räägitud on õudustäratavaid lugusid mõisnike sa-distlikest hirmutegudest, nende piinakambritest ja keldritest (Remmel 2004: 28). Nii nagu pahatahtlikul nõial, on ka mõisnikul suremine raske ja lõpeb sageli tema hinge sattumisega kuradi kätte:

Siis kui kurjad inimesed surema hakkama, siis olla suured tormid – nii, et majad maha murdma kohe ja hirmutavad ööd sel ajal kohe. Loopre mõisa-herra hakanud niisuguse suure tormi aeg surema. Nagu rahvas räägib, olla see herra teulistele väga kuri olnud, peksnud ja tapnud neid alati kepiga. Siis aga, kui ta tundnud, et tal surm ligi on olnud, lasknud ta musta kuke ja nelja silmaga koera enesele juure tuua. Aga kui vana herra hinge hakanud heitma, siis visatud nagu kolm sületäit puid maha herra voodi kõrva: mürr! mürr! ja mürr! Ja siis vanamees vingerdand ja olnud valmis kah. Rääkida mitmed, sellest, et põrgu post olnud kohe järel. (H II 74, 359 < Pilistvere khk, Kõo v – J. Keller (1905).)

Muistendis mainitud must kukk ja nelja silmaga (st tumedate kulmukar-vadega) koer peaks uskumuste järgi suutma kuradit näha ja teda tõrjuda, kuid mõisniku hingepäästmine ebaõnnestub. Nende uskumuste omista-mine Loopre mõisahärrale kinnitab, et rahvajutus pole saks ajalooline isik, vaid rahvapärimuses joonistuv stereotüüpkuju, keda siin on ehitud žanrile omaste usundiliste motiividega. Eestis laialt levinud muistendites said pärast surma sakstest kuradi sõiduhobused või kardetud deemon-likud fantoomid, kelle ootamatu ilmumine isegi kirikuõpetaja poolsur-nuks ehmatas:

Üks püha mutt rääkis ühekorra, et üks noor kirikuõpetaja läind õhta hilja ühe noorpaari laulatisela ja see õpetaja hakand selle noorpaariga kiriku mi-nema ja vaatab, et kirikus tuli põleb ja ukseid on lukkus ja tema isa ja noored parunid mängivad säääl altari ees kõik kaarte. Tema nii ehmatand ja jäänd nii haigeks, et keeratud kohe linadega. Pärast on see tuli ära kadunud ja pa-runid läind minema. See olevat kohe sündind lugu. (RKM II 196, 196/7 (191) < Järva-Jaani khk, Karinu k, Tänävaotsa t – L. Briedis < Helene Tobro, 57 a (1965); Remmel 2004: 115.)



Saaremaa naine lehmarakendiga koormat vedamas. Foto: K. Bulla, 1909 (ERM Fk 90: 6).

Etniline ja sotsiaalne piirjoon eestlaste ja saksa soost mõisnike vahel ei piirdunud muistenditega, vaid jooksis läbi teistegi žanride – naljandite, pajatuste ja muinasjuttude. Meenutagem siinkohal ka loitse ja teisi maagilisi vahendeid sakste viha vastu: “Tiupoisid, vaimupiigad ja kes vanal [ajal] mõisas tiul käinud, pidanud ikka ussi pea luu põues. Siis ei pidada kubja kuri silm ega härra viha peale hakkama. Kellel seda ei olnud, arvati palju tihemini peksta saama” (H II 46, 735 (46) < Ambla; Viidebaum 1935: 200). Ebameeldivate sakste stereotüüp ilmneb ka nõidussõnades, mida loeti vastikute satikate maagilises tõrjes: “Saksad teele!” prussakate puhul ning “Saksad välja!”, “Saksad, minge Saksamaale!” kui taheti vabaneda voodilutikatest (Hiimäe 2007: 283, 288).

Üheksateistkümnenda sajandi teisel poolel pidasid paljud haritlased eesti keelt hääbuvaks keeleks ega näinud eestlaste jaoks paremat tulevikku kui ümberrahvustumine, mis oleks neile taganud ka kõrgema sotsiaalse positsiooni. Ometi sai eesti keelest kultuurkeel. Demoniseeritud sakste ja saksastatud kuradi usundiline veenvus aitas kaasa eestlaste kui

rahvuse enesemääratlemisele. Tuhandetes muistendites mahamärgitud eraldusjoon kahe etnilise kogukonna vahel osutus niisama tugevaks, kui on nende tõsiste lugude sisendusjõud kujundada uskumisväärset maailmapilti. Kuid uutmoodi Eesti ühiskonna sünniks ei piisanud sakste ja talurahva vastandusest, mis oli kujunenud sajandite jooksul. Talude päriseksostmine viis sotsiaalse ebavõrdsuse süvenemisele, sest kõigist ei saanud jõukaid peremehi ega perenaisi, vaid paljud pidid jääma sulasteks ja teenijatüdrukuteks. Ka uutel omanikel võis haljale oksale jõudmine äparduda. Teame, et alati polegi ratsionaalselt võimalik seletada, miks mõnel kõik edeneb ja õnnestub, teise ettevõtmised aga nurjuvad. On ju õnne mõiste ja selle puudumine isegi tänapäeva pragmaatilises ning ratsionalistlikus ühiskonnas säilitanud oma müstilise tähenduse ja usundilise toime. Igatahes toimus üheksateistkümnenda sajandi lõpu Eesti külas suuri majanduslikke muutusi, mille käigus mõned rikastusid kiiresti, kuid teised pillasid käest võlgu omandatud talukohad ja muud varandused. Kolmandad jäid niisama vaesteks, kui nad olid alati olnud, või kaotasid selle vähesegi, mis neil kunagi oli olnud. Tähelepanuväärne oli see, et ühiskondliku positsiooni muutumine polnud enam midagi muinasjutulist ega erakordset, vaid kõigile märgatav tegelikkus. Kindlasti pole juhus, et just sellistes oludes kasvas Eestis kratimuistendite populaarsus, mis andis rikastumisele üleloomuliku, kuid veenva seletuse:

Kord tuli vaene mees rikka juure öömaja paluma ja pererahvas saatis ta sauna magama. Natukese aja pärast kuulis ta, et keegi sisse tuli ja nägi üht vana meest ahju peale minevat. Seal võttis ta oma taskutest kõiksugu kaltsusid välja ja hakkas üht tittle tegema. Kui titt valmis oli, küsis ta mehe käest: “Kust ma pean tooma?” Mees kostis: “Too Soomest, too Saarest, korja kokku kõigest kohast,” ja läks kõige titega minema. Vaene mees läks nüüd ka ahju peale, leidis sealt veel järele jäänud nartsa ja hakkas oma ka tittle tegema, aga teine jalg jäi puudu. Ka seegi titt küsis, kust ta tooma pidi, ja vaene mees ütles: “Too tooja takka, väe vädaja takka.” Kui ta teisel päeval kodu läks, leidis kõik kirstud ja kastid vilja ja kraami täis olevat ja sai sest saadik rikkaks meheks, kuna rikas vaeseks jäi. (H II 19, 864 (1) < Audru khk – Paula Jagor (1889).)

Rahvaluulekogumise kõrgajal kogutud kratijutud pole muidugi üleöö tekkinud, vaid kantud samasugusest ajaloolisest mitmehäälsusest kui muud usundilised jutud. Igatahes pole põhjust tõlgendada neid intensiivselt varieeruvaid motiivirohkeid usundilisi muistendeid möödunud aegade relikitse järelkajana, nagu seda tegi Oskar Loorits: “Kogu see varahankija-idee on meie usundis orjaaja kõige iseloomustavam pärand ja kõneleb omaette selgemat keelt kui kõik targutused, kuivõrd tugevasti tegeliku elu tingimused on mõjustand ka meie usundilise loomingu suundumist

madalate ja kogu hingelaadi rikkuvate kujutelmade orjusse” (Loorits 1990: 39). Vastupidi – kratilood ja -uskumused aitasid kaasa eestlase vabanemisele orjamentaliteedist, mõtestades maaomandi muutumist, talurahva rikastumist ja illustreerides rahvusliku ärkamisaja olusid Eesti külas. Kratt sümboliseerib mõisaorjust asendanud mammonakultust ehk põhimõttelist ümberorienteerumist kristlikult vaesusideaalilt uutmoodi varanduslikele väärtustele. Nende hulka kuulusid ka vaimsed väärtused, nagu esivanematelt päritud vanavara, mida rahvaluule kogujad kandsid kokku kratiliku visadusega. Kratimuistendite plahvatuslik levik on seletatav just nende muutuste taustal, mis Eesti külades rahvaluule kogumise ajal toimusid. Nagu teisedki palju korratud jutud, annavad ka kratimuistendid edasi olulisi sõnumeid (Tangherlini 1994: 41). On iseloomulik, et tihti vastandub neis kuritegelikult rikastuvalle pererahvale julge sulane, kelle tegevus annab konfliktsele kratiloole sotsiaalkriitiliselt mässumeelse tähenduse:



Aednik juurviljavõtmisel. Foto: B. Kangro, 1913 (ERM Fk 139: 28).

Üks peremies läind väga rikkaks. Kiegi põle tiand, kust ta selle rikkuse välja võtt. Ei ole ta linnast ilmas silgu saba ega kingapoari toond, aga alati old värsked silgud laual ja kõikidel terved kingad jalgas.

Üks neilapää õhta soadetud laps aidast silku tooma. Laps tuld silgukaussiga joostes tagasi ja üind:

“Ema, ema, must oksendas aitas silku!”

“Mis sa lorised, must kass sõi silku,” tapelt ema.

“Ei, ei, must kass oksendas silku,” aand laps vasta.

Sulased ja tidrukud soand kohe aru, kuda asjad on ja põle änam silku söönd.

Õhta kuuld üks sulane, kuda peremees perenaesele ööld:

“Ää sa soada ilmas neilapää õhta last aita. Laps, rumal, riagib ää, mis ta nääb.”

“Või siis neilapää õhta ongi sie noosi toomine,” mõeld sulane, varund omale ia pihlakase malaka valmis, leigand kolm risti piale ja läind salaja aita passima. Tüki aa pärast [tulnud] must kass ja siristan vilja suust salve. Sulane tõmand mõne korra madjakaga (malakaga), nõnna kass oldki kua valmis.

Sestsoadik jäänd peremies ühtepuhku vaesemaks ja vaesemaks ja viimaks nõnna vaeseks, et kohtki kääst ära võetud.

(H II 33, 966/7 (32) < Suhhumi I < Jüri, Rae ja Kautjala mõis – J. Pihlakas (1889); Hiiemäe 1988: 34.)

Kratimuistendid levisid eesti folklooris veel kahekümnnendal sajandil, kommenteerides külas toimunud sotsiaalseid muutusi ja demoniseerides uusrikkaid, kel talu päriks ostmine kadestamisväärselt hästi õnnestus. Oli ju selge, et edu nimel tuli hing kuradile müüa ja rikastuda sai vaid ligimeste arvelt.

Räägiti, et Tagametsa perenaise vanaisa, Riismandel, olevat tulihända teinud. Tema läinud mõisa koha hinda maksma ja vaskraha olnud kotiga kaelas. Tema saanud kah mõisnikuga hästi läbi. (KM EKLA, f 199, m 16a: 4 < Viljandi, Päre v ja mõis < Paistu, Loodi v – Ants Vihman, stud. hist. < Maret Ojasoo, snd. 1853 (1926).)

Tammõues käinud tulihänd (pisuhänd) ja kannud ungast vilja sisse. Sest ka Tammõue põline rikkus. (E, StK 14, 35 (40) < Vändra khk – L. Pärt (1922).)

Tulihänd tulnud vaesemehe aita – tulekaar, tonn taga, viinud vilja rikkamehe aita. Kord läinud tulihänd vastu kaske puruks. Sead söönud kolm päeva vilja. (E, StK 1, 201 (96) < Tõstamaa – S. Lind (1921).)

Kord nähtud ühe pere koore kerna sinise tule sees põlemas. Nägijad arvasid, et puuk sinna parajasti võid toonud ja et see puugi või on. Siit päälle hakatud seda inimest, kelle kern see oli, seepärast kartma. On paiguti päris tavaliseks saanud ütlus: “Ju sul ikka vädaja on, et sul nii palju on.” Vaese kohta jälle: “Ega sul vädajat pole, et sul nii vähe on.” (E, StK 42, 24/5 (28) < Põide khk – V. Noot (1927).)

On tähelepanuväärne, et vanapärased ja irratsionaalsed kratimuistendid levisid ajal, mil teised arhailised uskumused, nagu näiteks libahundi-kompleks või kuraditega koos pillerkaaritamine taandusid memoraatidest fantaasia valdkonda. Kratilugude seas on seevastu rohkesti oma silmaga nähtut, mis kinnitab nende usundilist sisu. Muidugi pole seejuures võimalik hinnata, milline oli mängulisuse ja tõsiduse vahekord, sest sageli põimuvad kratilugudes koomika, iroonia ja demonism. Tähtis on see, et sotsiaalselt adekvaatseid kratimuistendeid sai kohandada konkreetsetele üksikjuhtumitele ja komplitseeritud inimsuhetele varanduslikult ebavõrdses Eesti külas:

Vedaja oli kuradi sarnane vaim, kes oma peremehele ööseti tulise kuulina vilja vedas. Mõnikord esineb vedaja veel mõne looma kujul. Talumees jutustas järgmise loo: “Kord läinud taluperemehe poeg vabadiku tallu väimeheks. Säälnud elu kehvem ja oma viljaga ei tahtnud kuidagi välja tulla. Isa, kes peremehest venna juures kodus elas, ei tohtinud vabadikust poega ka niipalju aidata, kartes peremehest poja põlguse alla sattumist. Siis hakanud vabadikust poeg ise isatalus kirju kana näol käima vedajaks, mida isa ka teadnud, kuid mitte muu maja rahvas. Igakord kui isa läinud aita, tulnud kirju kana ja hüpanud viljasalve äärelle. Vanamees näinud küll, et kana sääln vilja nokkima hakanud, kuid ei pannud seda tähele, vaid öelnud veel: “Võta aga pääle tibukenene!” Nii saanud vaene vend viimaks isatalu kulul rikkaks.” (E, StK 35, 38/9 (1) < Karja khk – G. Ränk (1926).)

Kuigi suurem hulk eesti kratimuistendeid näib külaelu kajastavat vaesema rahva vaatepunktist, pole see tendents absoluutne. Juttu on ka jõukate talude omavahelistest rivaalitsemistest ning ilmneb peremeeste umbusk kehvikute suhtes, keda kahtlustatakse kurjades rikastumisplaanides. Niisiis süvendatakse eraldusjoont rikaste ja vaeste vahel mõlemalt poolt kujuteldavat sotsiaalset piiri:

Üks saunamees teinud omale kolm neljapäeva öhtut kratti. Peremees aga kuulnud kõik ära ja käinud passimas. Kolmandamal neljapäeva öhtul tulnud kurivaim suure ragina ja mürinaga mehe juure, kirjutanud mehe verega suure raamatusse mehe nime. Sellepeale käskinud mees kratti peremehe raha ära tuua. Peremees, kes aga põesa taga vahtinud, kärsutanud kratile hõbekuuli küljekontide vahele, mispeale aga tolm taha jäänud. (H II 65, 471 (9) < Kose khk – J. G. Mõsikepp < Jaan Kütt (1901).)

Kuradiga sõlmitud lepingust on üheksateistkümnenda sajandi eesti folklooris räägitud palju, kusjuures sageli on mainitud, et sel moel saab täita igasuguseid soove. Jahiõnne tagamine, ravitsemis- ja nõidumisvõime omandamine on siiski harva nimetatud teise- ja kolmandajärgulised vajadused. Aja vaimuga kooskõlas viib leping tavaliselt rikastumisele. Eesti

taluperemeeste edulugude kirjutamine tuhandete krattide arvele näitab neid uue aja kangelasi negatiivses valguses, aga selle maailma vägevate jalgealuse õõnestamine ongi folkloorile omane. Põhiline on see, et muistend kui usundiline žanr toetas ühiskonnas toimuvaid muutumisprotsesse.

Muistendid saksastunud kuradist ja varavedajast kannavad erinevat sotsiaalset sõnumit. Lood deemonlikust mõisasaksast rõhutavad sotsiaalseid ja etnilisi piire, kuid kratimuistendid mõtestavad külaühiskonnas toimuvaid muutusi ja kinnitavad sotsiaalse dünaamika põhimõttelist võimalikkust. Imemuinasjuttude vaeste kangelaste hiilgavad karjäärid jäid fantastika valda, kuid muistendite tõsilood aitasid maarahvast veenda selles, mis varem oli olnud võimatu. Karjapoistest ei saanud kuninga, kuid nad said peremeesteks omal maal. Saame rääkida muistendite teoloogilisest orientatsioonist, nende tulevikku kujundavast sotsiaalsest sihipärasusest, mida toetab sellele žanrile omane veenmisjõud.

Lõppmärkused

Käesolev artikkel heitis pilgu eesti muistenditele mõisnikest ja varavedajatest, tõstes esile nende lugude funktsiooni sotsiaalse tegelikkuse kujundajana. Need ja teised Eesti külades ringelnud rahvajutud aitasid kaasa uut moodi keskkonna ülesehitamisele. Pole ju sotsiaalne tegelikkus niivõrd folkloori taga ega peegeldu selles, vaid seda tulebki otsida sõnalise väljenduse vormidest – avalikest ja eraviisilistest, suulistest ja kirjalikest, ametlikest ning mitteametlikest. Käsitletud muistendirühmad aitasid omal moel kaasa diferentseeritud, avatud ühiskonna tekkele, millele on omane romaanilik polüfoonia ning maailmavaateline pluralism, mille puhul valitsevaks sai Eesti rahvusluse idee.

Muistendižanr on uks kogukonna uskumussüsteemi mõistmise juurde, kuid see viib ka poeetilisse (kujuteldavasse), ajaloolisse ja sotsiaalsesse ruumi. Nii nagu folklooris esinev raha, toimib ka kratimuistendites omandatav varandus ühiskonda suunava programmina (Bogdanov 1995: 25). Muistendi sotsiaalpsühholoogilised aspektid seostuvad kogukonna püüdlustega heaolu järele ning ängistuse ja ebakindlusega, mis süvenevad muutavas ühiskonnas, millega kohanemine pole kõigile jõukohane. Emotsionaalse žanrina, mille sündmused toimuvad sotsiaalses ruumis, tugevdab muistend väikeste ja suurte kogukondade ühtekuuluvustunnet

ja kinnitab eraldusjooni omade ja võõraste vahel (Tangherlini 2007: 8–9). Selles artiklis vaadeldud muistendid kujundasid diferentseeruvat Eesti külaühiskonda ning eneseteadvust omandavat Eesti rahvust. Rahvuslik ärkamine ja rahvaluule kirjapanemine isamaalises vaimus soodustasid teineteist. Suur osa kogutud rahvaluulest jõudis trükisõna kaudu taas lugeja kätte, nüüd juba Eesti kultuuri esindava vaimuvarana, mis omakorda arendas rahvuslikku mõtlemist ja kasvas uusi kunstilise, ideoloogilise ja teadusliku väljenduse vorme. Seega on muistendilgi olnud oma osa rahvuslikus ülesehitustöös. Just seepärast on põhjendatud kõnelda eesti muistenditest – samadel põhjustel, miks on õigustatud rääkida eesti folkloorist ja ehk isegi folkloristikast kui rahvusteadusest. Kuigi traditsiooni surve kirjutasime eesti siinkohal väikese algustähega, on selline kirjaviis mõnevõrra eksitav. Nii nagu on olemas Eesti muistendid, on olemas ka Eesti folkloor.

Arhiiviallikad

ERM Fk – Eesti Rahva Muuseumi fotokogu

KM EKLA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuurilooline Arhiiv

KM ERA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv

E, StK – M. J. Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu

ERM – Eesti Rahva Muuseumi rahvaluulekogu

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi (hiljem ENSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. Riikliku Kirjandusmuuseumi) rahvaluulekogu

ÕES – Õpetatud Eesti Seltsi rahvaluulekogu

Kirjandus

Anderson, Benedict 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.

Annist, August 2005. *Friedrich Reinhold Kreutzwaldi "Kalevipoeg"*. Tallinn: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Keele Sihtasutus.

Bahtin 2002 = Михаил Бахтин. *Проблемы поэтики Достоевского. Собрание сочинений*. Т. 6. Москва: Русские словари, 2002, ст. 5–300.

- Bakhtin, Mikhail 1981. *The Dialogic Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press.
- Bauman, Richard 1999. The Nationalization and Internationalization of Folklore. The Case of Schoolcraft's "Gitshee Gauzinee". – *Folklore and Discourse*. Editors Jawaharlal Handoo, Anna-Leena Siikala. Mysore: Zooni Publications, pp. 101–120.
- Bogdanov 1995 = Константин Богданов. *Деньги в фольклоре*. Санкт-Петербург: Издательство "Белл", 1995.
- Foucault, Michel 2005. *Teadmise arheoloogia*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Hiimäe, Mall 1978. *Kodavere pajatused. Kujunemine ja koht rahvajututraditsioonis*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiimäe, Mall 1988. *Emand kaseladvas*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiimäe, Mall 1999. *Rahvajutte Maarja-Magdaleena kihelkonnast*. Tallinn: Rahvakultuuri Keskus.
- Hiimäe, Mall 2007. Pilk putukaliigi esindajatele: endeloomad, hingeloomad, kahjurid. – *Sõnajalg jaaniööl. Eesti mõttelugu*, 73. Tartu: Ilmamaa, lk 280–301.
- Hurt, Jakob 1989. *Mida rahvamälestustest pidada. Artiklite kogumik*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Loorits, Oskar 1990. *Eesti rahvausundi maailmavaade*. Tallinn: Perioodika.
- Löfgren, Orvar 1989. The Nationalization of Culture. – *Ethnologia Europaea*, XIX, pp. 5–23.
- Peebo, Kadri; Juhan Peegel (koost.) 1989. *Igal puul oma juur. Murdetekste Jakob Hurda kogust*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Rausing, Sigrid 2004. *History, Memory, and Identity in Post-Soviet Estonia. The End of a Collective Farm*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Rommel, Mari-Ann 2004. *Arad veed ja salateed. Järvamaa kohapärimus*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Tangherlini, Timothy 1994. *Interpreting Legends. Danish Storytellers and their Repertoires*. Garland Publishing: New York & London.
- Tangherlini, Timothy 2007. Rhetoric, Truth and Performance: Politics and the Interpretation of Legend. – *Indian Folklife. A Quarterly Newsletter from National Folklore Support Centre*, No. 25 (January 2007), pp. 8–12.
- Todorov, Tzvetan 1995. *Mikhail Bakhtin. The Dialogical Principle. Theory and History of Literature*, Vol. 13. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Viidebaum, Richard 1935. Isaisad kohtus. – *Kaleviste mailt. Õpetatud Eesti Seltsi kirjad*, III. Tartu, lk 186–217.

Münchhauseni jutu retseptsioonist tänapäeval ehk milleks me neid vajame*

Eda Kalmre

Tänapäeva maailmas kanduvad rahvajuttude tekstid meieni läbi paljude erinevate meediumide. Nad levivad suuliselt, neid kohtab kirjan-duses, Internetis ja ajakirjanduses. Me saame neid kuulda ja lugeda, aga miks mitte ka näha, sest nad võivad meile end ilmutada ka läbi visuaalse meedia – televisioonisaadete, mängufilmide ja teatrietenduste.

Samavõrra tähtis kui küsimus tekstist ja selle traditsioonilisusest, on folkloristi jaoks oluline ka küsimus teksti kontekstist ja tähendusest.

Folkloristlik tekst, korra omandatud ja mälus säilitatud, olgu siis kas sõna-sõnalt või pikem narratiiv, mida on võimalik reprodutseerida sisuskeemi või võtmeliini järgi, on mälus latentne, mitteaktiivne, avatud või tühja tähendu-sega. Kui saabub situatsioon, mil produkt siseneb teadlikkusse, uuesti esile kutsutakse, aktualiseerub, produtseeritakse ja esitatakse, on see täis tähen-dust. (Honko 1986: 99)

Miks mõned vanad tuntud tekstid aeg-ajalt jälle esile kerkivad, mida nad meile tähendavad ja milleks me neid vajame? Kuivõrd teksti tähendus ajas muutub?

Lutz Röhrich (1986: 128) on nentinud, et teksti tähendus ei ole fik-seeritud konstant, see on varieeruv, määratletud kultuuri ja selle idee-de arenguga, moe ja trendidega ning sõltuv valitsevatest ideoloogiatest, arvestades selle tarbija sugu, vanust, usutunnistust ja etnilist kuuluvust.

* Artikkel on seotud Eesti Teadusfondi grandiga nr 7516 “Rahvausund, žanrid ja sotsiaalne tähendusruum”.

Carl Lindahl jälgis niisuguste muudatuste mehhanismi, kõrvutades tänapäeva muistendeid ja nende vanemaid vasteid. Ta väitis, et teatud süžeedega arhiivitekstide puhul on tegemist ühest tõlgendust võimaldava lahendusega. Tegelased on kas head või halvad ja juttudes jälgitakse selgelt üheseid moraalinorme. Samade tekstide tänapäevamuistendilistes vastetes võivad need interpreteerimise reeglid olla komplitseeritumad. Ühel situatsioonil võib olla mitu lahendit ning ühel sümbolil mitu vastukäivat tähendust. (Lindahl 1996)

Järgnev arutlus püüab mõtestada ühe tuntud rahvajutu ajas muutunud sõnumit, jälgides nii teksti kui seda ümbritsevat konteksti. Lugu, mis mõni aasta tagasi minu tähelepanu köitis, hakkas mulle silma BNS-i uudisteagentuuri lühiaartiklit lugedes. Selle linnamuistendi e tänapäeva rahvalikus kõnepruugis linnalegendi rahvapäraseid alliktekste otsides ja lõpuks neid kõiki koos vaadeldes keskendun küsimustele: 1) missugune on nende suhe reaalsusega ja 2) kuidas neis kajastub suhtumine loodusesse/loomadesse. Paljudele sarnastele tänapäeva linnamuistenditele tüüpiliselt tuleb ka siin tegemist üsna ebameeldiva teemaga.

Tekstid

1 Linnamuistend: ajakirjandusliku versiooni refereering. 2005. aastal algatas Eesti politsei uurimise ühe Eesti ajalehes ilmunud artikli põhjal. Artiklis kirjeldati kassidelt naha üle kõrvade tõmbamise juhtumeid Pärnu linnas. Selles kirjutises väideti, et Pärnu linna Mai elamurajoonis tegid poisid elusale kassile näkku T-kujulise löike ja lennutasid kassi, nõör saba küljes, katuselt alla, nii et nahk üle kõrvade maha tuli. Väidetavalt olevat niimoodi tapetud vähemalt kuus kassi.

Politsei uuringu tulemused ilmusid 9. märtsil Baltic News Service'i uudisena pealkirja all "Artikkel kasside tapmisest põhines linnalegendil" (BNS 2005). Politsei pressiesindaja teatel sai uuritav artikkel alguse kahe tüdruku omavahelisest vestlusest, kus üks tüdruk oli sõbrannale rääkinud lugusid kassidest ja konnade täispuhumisest. Ühe tüdruku ema oli kogemata juhtunud seda vestlust kuulma. Neid hirmsaid lugusid tõeks pidanud ema oli laste julmusest nii vapustatud, et kirjutas sellest kohalikule ajalehele artikli, mille põhjal kohalik politsei uurimise algataski. Politsei kinnitas, et oli vestelnud asjatundjatega ja selgitanud, et sel moel pole kuidagi võimalik loomadelt nahka nülida.



Gustave Doré illustratsioon jutule “Hunt pahempidi” Rudolf Erich Raspe’i raamatus “Münhauseni seiklused” (Moskva, Leningrad 1936).

Niisugune oli kokkuvõtvalt lühikese uudise sisu, mida mõni aeg pärast selle ilmumist juhtusin lugema. Mõningase otsimise peale leidsin ka pahanduse tekitanud algkirjutise enda. See ilmus venekeelses ajalehes Молодежь Эстонии rubriigis SOS pealkirja all ““Котовасия” юных потрошителей”¹ (Kollom 2005). Peaaegu et lehekülge hõlmav artikkel koosneb mitmest osast. Esimeses osas kirjeldab artikli autor Inessa Kollom koolipoiste jubedat ettevõtmist, mida õhtul Pärnus koeraga jalutama läinud koolitüdruk olevat pealt näinud. Kirjutise selles osas ei hoia autor juhtumi kajastamisel kokku naturalistlikke värve. Lugejat peavad vapustama õövastavad pildid sadistlikust loomapiinamisest ning kannatavatest ohvritest ja südametutest poistest.

¹ Pealkiri põhineb sõnamängul: кот – kass, катавасия – segadus, потрошитель – sisikonna väljavõtja.

Pilt, mida nägin, võis vapustada igat kujutlusvõimet. Maapinnal vedeles kass vereleigus ja korises, püüdes oma nahast välja rabelda. Tema saba oli seotud pika nõõri otsa, mis ulatus otse katusel. Ülevalt katuselt kostis metsik naer.

Kirjutise teises osas konkretiseerib autor veidi oma kirjeldust, mainides, et loomapiinajate kampa kuuluvad 14–15-aastased poisid ühest gümnaasiumist. Autor ei identifitseeri ei gümnaasiumi ega poiste isikuid, mainides, et nende nägusid ei ole seni veel kellelgi õnnestunud näha.

Artikli kolmas osa on moraliseeriv, seal arutletakse selle üle, mis tingib laste agressiivsuse ning kas see on kaasasündinud või omandatud.

Ja see on meie tulevik. Praegu mõnitavad kasse, pärast saavad neist täisväärtuslikud maniakid, kes tapavad naisi ja lapsi... Tõepoolest, meie noorsugu on tugevalt nakatunud A-viirusega – agressiooniga.

Pika loo lõpetuseks leiab autor, et asi ei ole instinktides, vaid tänapäeva noore põlvkonna kasvatus puudujääkides.

2. Valetamisnaljand. Folkloristina võin kinnitada, et eelnev lugu sarnaneb väga vana jututüübiga, mis räägib sellest, et kui metsloomal sabast kinni hoida, võib loom hirmuga oma nahast välja hüpata. “Mees naelutab hundi saba puu külge” (*The Man Nails the Tail of the Wolf to the Tree*, ATU 1896) on üldtuntud rahvusvaheline valetamisnaljand,² mida on nimetatud ka Münchhauseni jutuks.³

Seitse hobusenaela

Ükskord läksin mina metsa ja leidsin maast seitse hobusenaela. Kuna teadsin, et nad toovad õnne, panin nad rahumeelega tasku. Äkki näen suurt kändu

² Valetamisnaljandid (ATU 1875–1999) on jutud, mis algavad realistlikult, aga kulmineeruvad ettearvamatult ja humoorikalt, ka absurdsusse kaldudes.

³ Karl Friedrich Hieronymus von Münchhausen (1720–1797) oli saksa aadlik ja sõjaväelane, kes sai tuntuks fantastiliste luiskelugudega ja muutus ohjeldamatu hoopleja ja valetaja võrdkujuks. Münchhausenile omistatud rahvapärilised jutud ilmusid ingliskeelsetena R. E. Raspe'i ja saksakeelsetena G. A. Bürgeri väljaannetes juba 1780. aastatel. Sealt alates on maailmas levinud nii Raspe'i kui Bürgeri variantide tekstid, Münchhauseni-teemalised vabad töötlused ja adaptatsioonid, mis osalt tinglikult neid algtekste jälgisid. 19. sajandi lõpul hakati kirjanduslikes ringkondades kasutama terminit *münchhauseniaad* (1872 Brockhausi leksikonis). Paljude anonüümselt ilmunud rahvaraamatute mõjul sai parunist justkui rahvaluule tegelane, keda võis igaüks vabalt oma äranägemise järgi kasutada. Tänapäeval on luiskelugude vestjast parun von Münchhausenist saanud paljude raamatute, maalikunsti, graafika, muusika, teatri ja filmikunsti kangelane. (Vt Jaaksoo 1992: 3–16.) Münchhauseni jututsüklist vt ka Thomas 1999.

ja kännu juures laseb seitse hunti leiba luusse. Arutan omaette: kui lähen abi otsima, ärkavad ülesse ja lähevad ära, kui aga prooviks mõne nõksuga – olen paugupealt rikas mees. Äkki turgatas mulle mõte. Võtsin kõik seitse hobuse-naela, peksin iga hundi saba kännu külge, sellepeale andsin veel kaikaga vastu puud ja haukusin. Ennäe imet: nagu nõelast torgatud, hüppasid kõik susid püsti ja metsa poole ajama, aga unustasid sabad kändude külge ja nii nad hüppasid nahast välja. Kahju oli küll lihast, aga parata polnud ka midagi, pidin leppima nahkadega. (RKM II 155, 159/60 (1) < Rõuge khk, Vana-Roosa k – E. Kuuba < Mari Sikk, snd 1877 (1961).)

Mall Hiemäe (Proodel) toob “Seitse hobusenaela” ära oma jahimehejuttude kogumikus ning märgib selgituseks, et tegemist on Eestis üsna haruldase jututüübiga. Tavaliselt annavad rahvusvahelised valetamisnaljandid rikkalikku ainet kohalikuks ümbertöötluks, aga selle konkreetse jutu puhul on tegemist klassikalise valetamisnaljandi reprodutseerimisega. (Proodel 1969: 23)

3. Absurdianekdoot. Teise sarnase valetamisnaljandi e jahimehejutu motiivi (ATU 1889B – *Hunter Turns Animal Inside Out*) võib leida Jüri Viikbergi nõukogudeaegsete anekdootide kogust. Lugu on elavast esitusest talletatud 1975. aastal.

Kuidas püüda karu?

???

Määrid käe meega kokku ja kui karu tuleb, hakkab ta kätt lakkuma. Sina aga vajutad käe hästi sügavale, nii sügavale perse, et võtad ta sabajupist kinni ja tõmbad karu pahempidi. (Viikberg 1997: 358)

4. Laste õudusjutt. 1990. aastatel võisin täheldada, et jutt on tuntud kooliõpilaste repertuaaris. Koolifolkloori kogumisel 1998. aastal Võrumaal kirjutasid selle üles mitu Võrumaa koolipoissi.

Kord oli ühes trepikojas käinud üks tüütu kass. Mitu korda oli talle tagumikku tärpentiini visatud. Siis oli ta minema lidunud või taguotsa maha asestanud ja esikäppadega end edasi tõmmanud. Kuna see kass jäigi sinna käima, sai trepikoja poistel kopp ette ja nad panid kassile nõõri ümber kaela ja viskasid aknast kassi alla. Nõõri hoidsid käes. Kass oli nahast välja hüpanud. Maha oli kukkunud lihakäntsakas. (EFA I 34, 59 < Karula khk, Lüllemäe Põhikool – Toomas Pai, 13 a (1998).)

Omapoolseks viimase jutu konteksti avardavaks kommentaariks võin lisada, et kodus oli see teema mõne aja eest jutuks teismelisealase tütreka. Temale tuli see jutt väga tuttav ette: ta oli samalaadset juttu kuulnud oma klassi poistelt, kes seda bussiekskursioonil pealetükkivalt ja kiusamise mõttes tüdrukutele jutustasid. Ei jutustajad ega kuulajad kahelnud

juhtumi võimalikkuses. Tõenäoliselt olid midagi sarnast oma tuttavatelt poistelt kuulnud ka tüdrukud, kelle juttu pealt kuulates Inessa Kollom ajaleheartikli kirjutamise idee saigi.

Valetamisnaljandi maagia ja reaalsus

Jälgides seda, kuidas kõik need loomade kallal tarvitatud vägivalda kirjeldavad jutud sobituvad oma aega ja konteksti, peab esmalt tõdema, et eelpool toodud neli tekstiesitust seostuvad mõnevõrra erinevate keskkondade ja aegadega. Valetamisnaljand toob meieni talupojakultuuri miljöõ ja inimeste kujutlused. Selles jutumaailmas olid võimalikud väikesed ja suured imed. Need olid metsast juhuslikult leitud maagiline arv õnnetoovaid hobusenaelu ja sama maagiline arv magavaid hunte, kes ei ärganud ka siis, kui nende sabad kännu külge naelutati. Mina-tegelasel oli küll kahju minemajooksnud lihast, aga ka seitse hundinahka olid selles maailmas terve rikkus. Münchhauseni jutt oli traditsioonil ja jutustaja fantaasial põhinev nauditav luiskelugu. 20. sajandi eesti jahimeeste, metsavahtide ja metsatöölise traditsioonis räägiti niisuguseid valetamisnaljandeid enamasti mina-vormis, s.o isikukogemusena. Valetamisnaljandi puhul võttis jutustaja endale petva artisti positsiooni, kes tahtlikult oma publikumi lollitas. Mina-vormis esitus andis loole näilise usutavuse ja kuulajaskond oskas hinnata ebatavaliste vahendite ning õnneliku juhuse tõttu saabunud fantastilist lõppu. See oli nii vaimukas nali kui irvitus nende üle, kes nalja tõe pähe võtsid. Niisuguse nalja esitamine oli kultuuriliselt määratletud kommunikatsioonivorm, st see oli alguse saanud kultuuris sündinud ja heaks kiidetud üldistest tähendustest, mis erinesid igapäevaelu informatsiooni vahetavast kommunikatsioonist (vt ka Preston 1997: 471).

Sarnaseid lugusid ehedas kontekstis uurinud Mall Hiimäe väidab, et valetamisnaljandite puhul apelleeritakse küll kuulajate ignorantsele, kuid ilmselgelt oli jutt oma eesmärgi täitnud siis, kui teda jutustati väljamõeldisena ja võeti kuulajate poolt ka samamoodi vastu (Proodel 1969: 23). Lahendused, millel ei ole loogikat reaalsuses, funktsioneerivad valetamisnaljandis ideaalselt. Luiskelugu kuulates unustasid loomade elu ja füsioloogiat tundvad inimesed korra oma teadmised ja nautisid tuttava keskkonnaga seotud jutu stiili, fantaasiat ja talitsetud huumorit. Kuula-

jaskond oskas hinnata valetamist hea jutu nimel, seetõttu ei mõju vana valetamisnaljand julma ega agressiivsena, vaid hoopis naljakana. Jutu järgi tundub, et hundid, kes omal jalal metsa jooksid, saavad seal ilmselt ka ilma nahata hakkama, justnagu paljudes imemuinasjuttudes, kus loomad või õigemini loomadeks muundunud inimesed oma naha kivile jätavad, et oma last imetada või inimese kujul koduseid vaatamas käia. Ebaharilikud juhtumid loomadega testisid enamiku parun von Münchhausenile omistatud jahi- ja sõjalugudes kuulajaskonna taju, kõlbluse ja moraalse maitse piire. Omal moel tegi seda niisugune värdelukas nagu kaheksajalgne jänes ja meeahnuses vankri tiisli allaneelanud karu ning muidugi Münchhauseni hobune, kes lahingumöllus oma pool keha kaotas ja seetõttu vett ei pidanud.

“[---] kui ma oma inimesi otsides tagasi vaatasin, mis te siis arvate, mu härrad, mida ma nägin? Mu vaesel hobusel oli kogu tagakeha laudjast saadik läinud, otsekui puhtalt maha lõigatud. Niisiis voolas vesi tagant sedamööda välja, kuidas ta eest sisse voolas, ja ei olnud tast hobusele kasu ega kustutanud see tema janu.” (Bürger 1992: 42–43)

Moraalne tasakaal neis literaalselt võttes julmades süžeedes sünnib huumori ja fantaasia koosmõjus. Münchhauseni hobuse esipool leiab oma tagumise poole aasalt ja hobusetõhter ühendab osad noorte loorberivõsudega, millest kasvab hobuse pähe uhke loorberipärg.

Jutustaja ja traditsiooni koostöös sündinud väikesed ja suured imed eksisteerivad jutus koos pragmatismiga. Ükskõik kui kavalal moel kätte saadud jahisaak jäi jahisaagiks, sest niisugused jutud peegeldasid maailma, kus erilist edu saavutasid ainult julged ja leidlikud ning äraelamiseks oli oluline olla loomast targem ja tugevam. Nii räägitigi nendes jahilugudes, kuidas kätt karule sisse ajades võib ta kergesti pahupidi tõmata või kuidas hundile või karule kätt kurku ajades see lämbub, sest ei saa lõugu kinni.

Münchhauseni luiskeloo mitmetähenduslikkus tänapäeval

Vana valetamisnaljandi tänapäevasesse meedia- ja lastekultuuri kuuluvad versioonid kinnitavad tõdemust rahvaluulevormide mitmekülgsusest avaldumis- ja kasutusvõimalustest tänapäeva kultuuris. Teisalt peegeldavad nad ka traditsiooni muutumise üldisi arengujooni. Siin aratoodud kolmas näitetekst kinnitab tõdemust, et varem traditsioonis

domineerinud puändita pikema nalja e naljandi vahetas 20. sajandi teisel poolel välja lühem dialoogi või keerdküsimuse vormis puändiga lõppev nali e anekdoot. Valetamisnaljandi tänapäeva lühenenud vasteks, ehk siis sellele funktsioonilt kõige lähedasemaks võibki pidada Jüri Viikbergi kirja pandud mõistatuse sugemetega absurdi anekdooti, mille puhul vastuse teadmist ei eeldatagi. Selle jutu puhul on rõhk olukorra võimatusest ning ootamatusest ja absurdsusest tingitud huumoril. Laste repertuaarist talletatud neljas tekst kinnitab seda, et paljude täiskasvanute traditsioonis ammendunud kommete, tavade, jutu- ja usunditraditsiooni puhul on toimunud nende kohandumine ja edasikandumine laste pärimusse. Lastekultuuris edasi elades on Münchhauseni luiskelugu saanud grupisest sotsiaalsete suhete kehtestamise lisafunktsiooni. Lastefolkloorile omane agressiivsus ning jutustaja soov esile kutsuda kuulajate vastumeelsust ja pahameelt tuleneb enamasti soovist tähelepanu pälvida ning domineerida. See on ka ilmselt üks põhjusi, miks see lugu tänapäeval eelistatumalt poiste repertuaari kuulub.

Jälgides eelpool esitatud tekstide tähenduse ja funktsiooni muutumist ajas, peab tunnistama, et muutused on olnud tähelepanuväärsed. Vanast valetamisnaljandist on tänapäevases meediatekstis ja laste õuduslugudes saanud usundiline muistend, mis jutustab kasside kohtlemisest linnades ja korterelamutes. Muutunud on jutu suhe reaalsusega. Vanas rahvajutuses ei kirjeldata ainult tegelikkust, vaid luuakse midagi enamat. Münchhauseni jutt oli eelkõige nauditav luiskelugu, mis ei imiteerinud reaalsust üks-üheselt. Selles seisnebki valetamisnaljandi ning tema tänapäevaste arenduste üks olulisi erinevusi. Tänapäevased tekstid vahendavad meile loomade väärkohtlemist kui inimagressiooni ja sotsiaalset nähtust. Šokeerivad ja detailsed pealtnägija kirjeldused meediatekstis mõjuvad otsekui Münchhauseni sündroomi⁴ põdeva inimese tunnistused, kus vägivalda ja võigaste detailide kirjeldamisega püütakse iga hinna eest tähelepanu pälvida.

► Gustave Doré illustratsioon jutule “Pool hobust” Rudolf Erich Raspe’i raamatus “Münchhauseni seiklused” (Moskva, Leningrad 1936).

⁴ Münchhauseni sündroom – meditsiiniline termin, mis märgib mentaalset haigust, kus inimene tähelepanu ja kaastunde esilekutsumiseks käitub korduvalt, nagu oleks tal füüsiliselt või vaimselt midagi viga. See tähendab patoloogilist valetamist, haiguse teesklemist, ka enda vigastamist, meditsiiniliste testide võltsimist jne. Vt *Meditsiinisõnastik...* 2004: 494, ka *Munchausen... s.a.*



Loomadesse suhtumine on seotud eeskätt üldkultuurilise kontekstiga ning traditsiooni ajas teisenenud sõnum avab meie tänapäeval muutunud suhte loodusesse, sh koduloomadesse. Niisuguses kontekstis võib eespool neljanda näitetekstina esitatud laste õudusjuttu, aga eriti selle ainetel fabritseeritud naturalistlikku ning moraliseerivat meediateksti pidada traditsioonilisteks sotsiaalseteks narratiivideks,⁵ mis avavad heaoluühiskonna ees seisvaid lahendamist vajavaid sotsiaalseid probleeme. Endine pragmaatiline suhtumine kodulooma kui omandisse on asendunud lugupidava suhtumisega kodulooma kui sõpra ja kaaslasesse. Loomi on hakatud tänapäeval kohtlema inimestega võrdsetena. Näiteks 2001. aastal on lausa riiklikult määratletud termin “lemmikloom” ja inimese kohustused tema suhtes (vt Javoiš 2006). Koduloomadega toimetatakse inimestega sarnaseid rituaale: peetakse sünnipäevi, korraldatakse matuseid (vt nt Torp-Kõivupuu 2004). Nad saavad ööbida spetsiaalsetes loomahotellides, käia juuksuris, jõusaalis ja massööri juures. 1995. aastal avati Eestis esimene loomakalmistu, arvukalt on väikeloomakliinikuid ja loomade varjupaiku. Samas on aga paljunevad ja haigusi levitavad kodutud loomad, eriti kassid, suurlinnades endiselt probleemiks, millest üha enam avalikult räägitakse. Näiteks samast lehenumbrist, kus ilmus esmalt kommenteeritud politsei pressiesindaja teadaanne, võib leida uudise selle kohta, et Pärnus hakatakse tänavakasse steriliseerima.

Jutu-uurijal on huvitav täheldada, et eespool äratoodud esimene ja neljas tekst sobituvad ühte ritta paljude tänapäeva muistenditega, mis vahendavad samalaadset mitmetähenduslikku suhtumist linnakassidesse. Need on enamikus julmavõitu lood, kus inimese ja kodulooma suhted ei olegi nii positiivsed ning võivad osalistele koguni traagiliselt lõppeda. Eesti linnamuistendite seas on populaarsed jutud kassi surnukehast, mis viiakse tordikarbis matmiseks linnast maale, kuid karp läheb tee peal vahetusse. Tuntud on lugu sellest, kuidas naabri poolt allaaetud kassi peetakse toidumürgituse ohvriks. Ühes uskumusjutuna räägitud loos on kass vana naise ainus seltsiline ja teda puu otsast alla aidanud tuletõrjemeeskond jääb naise juurde kohvile. Tagasiteel ajab tuletõrjeauto alla

⁵ Viimasel kümnendil on välja öeldud seisukoht, et paljusid tänapäeva igapäevaelu lugusid vägivallast, tagakiusamisest, narkootikumide tarbimisest jmt võib teatud vaatenurgast pidada tänapäeva muistenditeks. Tänapäeva muistendi teoreetiline pagas teeb võimalikuks ühiskonna probleemide sotsiaalse konstruktsiooni ja retoorika mõistmise ja hindamise. Donna Wyckoff käsitles seksuaalse ahistamise lugusid tänapäeva muistendi aspektist lähtuvalt ja nimetas neid sotsiaalseteks narratiivideks (Wyckoff 1996: 364).

sellesama kiisu, kelle nad alles puu otsast päätsid. Kass on see, kelle remondimehed kogemata kahe seina vahele kinni naelutavad. Üldtuntud ja rahvusvaheliselt levinud on jutud sellest, kuidas kass lämmatab magava beebi või korrusmajas naabrite kassi enda hoolde võtnud pereproua ärkab öösel üles oma mehe hirmsa kisa peale. Kass on küüntega magava mehe kõrisõlme külge hüpanud.

Kassid on armsad ja kallid, aga kas nad kuuluvad meie korterisse ja voodissegi, ja kas me nende inimesestamisega siiski liiale ei lähe? Kas iga katusele roninud kassi tarvis tuleb ilmtingimata tuletõrjebrigaad kohale kutsuda? Täiskasvanute repertuaaris olevaid muistendeid ja laste õudusjutte uurinud Leea Virtanen arvates on niisuguste õnnetusjuttude sõnum kindlalt selles, et kodulooma ei tohiks kohelda kui inimest. Koe-rad ja kassid kuuluvad õue ja inimene peab olema oma kodus peremees. (Virtanen 1996: 184)

Paljud talupojakultuuris tuntud usundilised muistendid väljendavad sisuliselt sama arusaama: ühelt poolt pragmaatilist suhtumist kodulooma, teisalt aga manitsevad iga looma kohtlema respektiga nagu kogu ümbritsevat loodust üldse. Tänapäevalgi on tuntud need usundilised muistendid, kus linnupesa lõhkujale ja loomapiinajale saab osaks karistus (vt ka Salve 2007: 61–63). Leea Virtanen (1996: 66) osutab Soome koolilaste hulgas 1990. aastatel populaarsele jutule, mis räägib emakassi kättemaksust kahele poisile, kes tapsid tema pojad – ühel kraabib silmad pimedaks ja teise lõmastab kiviga surnuks.

Ühest küljest need luiskelood sobivad meie aega, aga teisest küljest nagu ei sobi ka, sest me kipume neid hindama oma ühiskonna kultuurnormide ja moraalsete kriteeriumide järgi. Tundub, et 20. sajandi inimesele väljendavad Münchhauseni lood loomade julma kohtlemist ja valet. Kirjasõnas on fikseeritud juhtum, kus üks Eesti Vabariigi 1923.–1924. aasta raamatukogude seaduse raames loodud komisjoni⁶ liige pidas 1935. aastal Eestis ilmunud Münchhauseni jutte sobimatuks Eesti raamatukogude jaoks. Oma otsust põhjendas ta järgnevalt: “Raamatus esineb palju valet. Ka esineb rohkesti loomapiinamist.” (Veskimägi 2000: 44)

BNS-i uudise ilmumise järel avaldus lugejate Interneti-kommnetaarides samuti väga erinevaid ja vastakaid seisukohti. Nendes osutati meedia ja politsei ebausaldusväärsusele, arutleti jutu sotsiaalse konteksti ja tõepära üle. Paljudest neist kommentaaridest võis siiski aru saada, et üldiselt sedalaadi traditsiooni tunti.

⁶ Komisjoni juhtis Johannes Aavik ja see pidi tagama selle, et Eesti avalikes raamatukogudes ei oleks alaväärtuslikku kirjandust.

- Kas politsei on loll või mängib lolli? Uskumatu.
- Aga see kirjeldus on ka jabur – kasse nii nülvida. Aga miks üldse leht selle avaldas. Mõni haige inimene võib nii idee saada ja avastada siis pettumuses, et ei tule nahk maha jah.
- Mina olen sellest samast nipist, mida poisikesed kasutavad, kuulnud juba umbes 5 aastat tagasi. Tõsi küll, siis kiitles sellega üks täiskasvanud mees ja ütles, et see pidi vägev vaatepilt olema.
- Palju õnne uurivale ajakirjandusele! Muideks naised saunas rääkisid, et Raplas olla jahimehed sedasi karu nülginud! (Postimees, 8. märts 2005.)
- Eesti ajakirjandus toetub artiklite kirjutamisel usaldusväärse agentuuri NSR (naised saunas rääkisid) andmetele.
- Igasugu idioodid lastakse lehte??? Kurat nagu vähe neid kassirojusi hulguks, õige olekski kui kätte võtta ja kõik kodutud kassid-koerad kodututele, 2 kärbest ühe hoobiga. Piinamine ei ole ilus, aga kurat endalgi jama nende ümberkaudsete kassidega, käivad kusemas ümber maja... no kurat kõik teavad kui vänge see kassi kusi on, õhupüss ei aita, peab vist karurauad lume alla sokutama.
- Seda T-tähe lõikamise juttu räägiti juba 80-ndatel, minu lapsepõlves. See pigem linnalegend. (Delfi, 8. märts 2005.)

Kõik eelnevad näited üksnes kinnitavad asjaolu, et jutu vorm ja sõnum võivad tänapäeval olla väga mitmetised. Jutu tekst ei ole enam üks ja kindel seisukohavõtt, vaid on dialoog, kus võib eristada mitmeid vastandlike hääli. Muistendiuurijad Linda Dégh ja Andrew Vázsonyi väidavad, et muistend ise ei ole muutunud, aga muutused struktuuris ja tähenduses ilmnevad siis, kui me uurime muistendit tema elavas keskkonnas. Sel moel võime me nii kaugele tagasi, kui kontekst meil lubab minna, tajuda muistendis ka erinevaid hääli ja arusaamu, mis väljendavad mitmeid erimeelseid seisukohti. (Dégh, Vázsonyi 1971) Me ei tea täpselt, kas ja kui palju räägiti neid jutte loomade pahupidipööramistest ja nahast välja hüppamistest endisajal luiskelugudena. Küllap leidis siiski tõsimeelseid uskujaid, hoolimata looduse ja loomafüsioloogia paremast tundmisest. Tänapäeval on lugu mõneti teine ja usundilise muistendi vorm ilmselt domineerivam.

Kokkuvõtteks. Milleks me neid jutte vajame?

Kas kasutades ja kohandades rahvajutu varasalve, väljendame me oma tundeid ja arusaamu meid ümbritseva maailma kohta või avavad need luiskelood meile meid endid, meie muutunud moraali-, eetika- ja puhtusenõudeid, aga ka meie võhiklikkust? Küllap. Kindlasti näitavad nad aga seda, et tänapäeva kultuur ei ole enam jutustaja-kultuur, mis sünnib jutustaja ja kuulaja vastastikuses koostöös ning kus vana jahi-mehejutu julmus on peidetud jutustaja artistlikkuse-kujundlikkuse ning kuulajate teadmise “nii ei saa ju päriselt olla” taha. See ei ole enam isikustatud maailm, kus kaval inimene võib kavalalt looma. Tänapäeva kultuur on meediakultuur, kus liigsete naturalistlike ja visuaalsete ning šokeerivate detailidega ümber jutustatud rahvajutt tekitab tunde selle reaalsuse alatisel kohalolul ja võimalikkuses. See on see maailm, mida me usume. Linda Dégh on tabavalt väljendanud tänapäeva inimese ja muistendi muutunud suhet:

Olid ajad, kus inimesed suutsid eristada fantaasiat reaalsusest, artistlikku kujutlusvõimet igapäevaelu reaalsusest. See oli “täiskasvanu aeg”, mis suutis aru saada maagiast. Meie aeg on üha enam “muistendi-aeg”, kus reaalsus seguneb ebareaalsusega, ilma nende kahe vahel vahet tegemata. Me elame ühiskonnas, mis arvestab uskumusi, ettekuulutusi ja hallutsinatsioone kui võimalikke tähendusi, mis võivad saada reaalsuseks. See on see, mida me õpime muistenditest ja päevauudistest. (Dégh 2001: 8)

Teinud loomad endasarnasteks ja looduse meist sõltuvaks, oleme kaotanud inimsoo ja loomariigi vahelise moraalse balansi. See on 21. sajandi reaalsus, kus räägitakse inimeste ja loomade võrdsetest õigustest ja viimaste julmast kohtlemisest esimeste poolt ning kus loomakaitsjad etendavad avalikult looma naha nülгимist Tallinnas Raekoja platsil või teismeliste peo ajal Mustamäe korteris tapetakse pudelimängu pandi lunastuseks kass eriti jõhkral moel.⁷

Kui vana Munchhausen peaks kuskil pilve peal piiluma ja nukrutsema, et tema luiskelugudele ei ole tänapäeva maailmas enam kohta, siis siin esitatut lugedes ta vahest rõõmustab, sest tema vestetud lugusid võetakse tänapäeval ikka veel tõe pähe ja rakendatakse päriselt, või hoopis kurvastab, sest tänapäeva meditsiin oleks ka tal endal tema tähelepanu

⁷ Vt Postimees, 13. november 2006 “Laupäeval loomakaitsjate meeleavaldusel Tallinna vanalinnas läks rüseluseks”, vrd Eesti Ekspress, 16. november 2006. Samuti vt SL Õhtuleht, 30. märts 2007 “Kass kräunus, karvu tal enam peal ei olnud!”

äratanud luiskelugude vestmise tõttu diagnoosinud mentaalse haiguse
– Münchhauseni sündroomi.

Arhiiviallikad

KM ERA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv

EFA – Eesti folklooriarhiivi rahvaluulekogu (Eesti Rahvaluule Arhiivi
kogu alates 1996. aastast)

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi (hiljem ENSV TA Fr. R. Kreutz-
waldi nim. Riikliku Kirjandusmuuseumi) rahvaluulekogu

Kirjandus

BNS 2005. Artikkel kasside tapmisest põhines linnalegendil. – *Pärnu Postimees*,
9. märts.

Bürger, Gottfried August 1992. *Wabahärre von Münchhauseni imepärasen
reisid ja seiklused merel ning maal nii nagu ta ise nendest sõprade ringis vei-
niklaasi juures pajatas*. Tõlkinud Mati Unt. Tallinn: Tiritamm.

Jaaksoo, Andres 1992. Eeskõne. – Gottfried August Bürger. *Wabahärre von
Münchhauseni imepärasen reisid ja seiklused merel ning maal nii nagu ta ise
nendest sõprade ringis veiniklaasi juures pajatas*. Tallinn: Tiritamm, lk 3–16.

Dégh, Linda 2001. *Legend and Belief*. Bloomington and Indianapolis: Indiana
University Press.

Dégh, Linda; Andrew Vázsonyi 1971. Legend and Belief. – *Genre*, Vol. 4, pp.
281–304.

Honko, Lauri 1986. Empty Texts, Full Meanings. On Transformal Meaning of
Folklore. – *ARV. Scandinavian Yearbook of Folklore 1984*, Vol. 40. Edited by
Bengt R. Johnsson. Uppsala: Almqvist and Wiksell, pp. 95–126.

Javoiš, Juhan 2006. Lemmikloomapidamine: õigustused ja vastuväited. – *Mäe-
tagused*, nr 31, lk 177–190 (ka [http://haldjas.folklore.ee/tagused/nr31/javoiš.
pdf](http://haldjas.folklore.ee/tagused/nr31/javoiš.pdf) – 18. jaanuar 2008).

Kollom 2005 = Инесса Коллом. “Котовасия” юных потрошителей.
– *Молодежь Эстонии*, 17. veebruar. 2005

Lindahl, Carl 1996. Psychic Ambiguity at the Legend Core. – *Contemporary
Legend. A Reader. New Perspectives in Folklore*, Vol. 4. Edited by Gillian

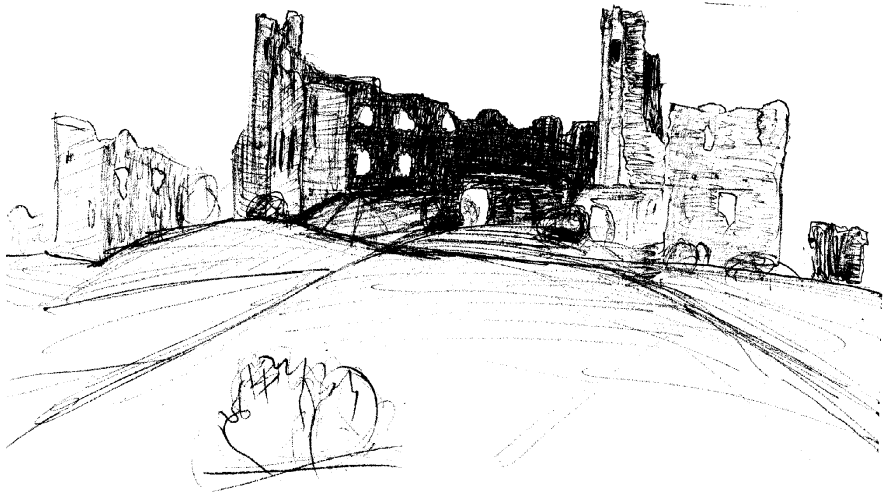
- Bennett and Paul Smith. New York and London: Garland Publishing, Inc, pp. 69–90.
- Meditsiinisõnastik. Eestikeelsed terminid koos seletuste ning inglise ja soome vastetega.* Tallinn: Medicina, 2004.
- Munchausen Syndrome s.a.* http://my.clevelandclinic.org/disorders/factitious_disorders/hic_munchausen_syndrome.aspx – 18. jaanuar 2008.
- Preston, Cathy Lynn 1997. Joke. – *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Vol. II. Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, England: ABC-CLIO, pp. 471–475.
- Proodel, Mall 1969. *Üks jahimees läks metsa. Valimik rahvajutte jahist ja metsloomadest.* Tallinn: Eesti Raamat.
- Röhrich, Lutz 1986. The Quest of Meaning in Folk-Narrative Research. – ARV. *Scandinavian Yearbook of Folklore* 1984, Vol. 40. Edited by Bengt R. Johnson. Uppsala: Almqvist and Wiksell, pp. 127–138.
- Salve, Kristi 2007. Kassi helge kuju eesti rahvapärimuses. – *Mäetagused*, nr 35, lk 47–94 (ka <http://haldjas.folklore.ee/tagused/nr35/salve.pdf> – 18. jaanuar 2008).
- Thomas, Gerald 1999. Münchhausiaden. – *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Band 9 (Magica-Literatur – Nezami). Berlin, New York: de Gruyter 1999, S. 1008–1015.
- Torp-Kõivupuu, Marju 2004. *Risti peale kirjutas: Ühel papil oli peni...* Eesti loomakalmistukultuurist. – *Mäetagused*, nr 25, lk 47–76 (ka <http://haldjas.folklore.ee/tagused/nr25/loomakalmistud.pdf> – 18. jaanuar 2008)
- Uther, Hans-Jörg 2004. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson.* Part II. *FF Communications*, No. 285. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Veskimägi, Kaljo 2000. Münchhausen...? Aga ta ju valetas! – *Raamatukogu*, nr 2, lk 42–45.
- Viikberg, Jüri 1997. *Anekdoodiraamat.* Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Virtanen, Leea 1996. *Apua! Maksa ryömii. Nykyajan tarinoita ja huhuja.* Helsinki: Tammi.
- Wyckoff, Donna 1996. “Now everything makes sense!”: Complicating the Contemporary Legend Picture. – *Contemporary Legend. A Reader.* Edited by Gillian Bennett and Paul Smith. New York and London: Garland Publishing, Inc., pp. 363–380.

Aardeotsimise teema Eesti meedias 2000–2005 folkloristi pilgu all

Mare Kalda

Aastatel 2000–2005 ilmus Eesti ajalehtedes artikleid, mis olid pühendatud peidetud varanduste otsimise juhtumitele. Selgub, et muistseid aardeid ei otsita mitte ükskõik kus, vaid muististel ja – arheoloog Mati Mandeli sõnul – “paikades, millest on rahvapärimusi” (vt Mandel 2005). Folkloristi jaoks on toimuva jälgimine ühtaegu õpetlik ja informatiivne mitmeski mõttes. Ajalehesõnumid paljastavad fakte füüsilise maailma kohta, millest jutumaailmade uurija mõnikord mööda vaatab: aareteotsimine pole väärismetallide leiukohtadeta Eestis mitte üksnes muistendite teema, vaid väljendub teotsemispraktikas, jutust saab tegu. See võimaldab folkloristil arutleda, kuhu paigutuvad üksteise suhtes vanad, juba teada olevad aardemuistendid ja värsked teated otsijate tegudest, millest omakorda luuakse lugusid. Uuesti puhkeva ja jätkuva vestluse raames arutletakse aareteotsimise ja aareteotsijate üle, toimuvad justkui läbirääkimised sellest, mida tohib ja mida mitte, kes tohib ja kes mitte ning kes on “meie” ja kes “nemad”. Selles kontekstis (taas)konstrueeritakse mõned lood, viidatakse juhtunud sündmustele, kirjeldatakse ja isegi õhutatakse konflikti, antakse hinnanguid toimuvale ja õpetatakse inimesi õigesti käituma.

Järgnevas kirjatöös vaatluse all olevad artiklid ei ole muidugi rahvaluulepalad, vaid meediatekstid. Nendes ei taasavaldata “tõepäraseid ja uskumatuid lugusid” Eesti Rahvaluule Arhiivist nagu 1920.–1930. aastate ajakirjanduses (vt Kalda 2003). Seega ei toimi meedia antud juhul



Rakvere lossi varemed. Vaade põhjast.

169

Rakvere lossi varemed – üks aardemuistendite tegevuskohti, millega seotud jutte avaldati 1920.–1930. aastatel korduvalt ajalehes Virulane (vt Kalda 2003). Mall Hiimäe joonistus. (RKM II 251, 691 < Rakvere I – Mall Hiimäe kogumis-päevik (1970).)

folkloori levikuahela lülina, mis sageli juhtub linnamuistendite leviku puhul (vt Eda Kalmre artiklit käesolevas kogumikus), vaid koostab uued tekstid, millega reageeritakse päevakajalistele sündmustele. Tähelepanu väärib siiski, kuivõrd kirjutistes viidatakse aaretest rääkimise ja aarete otsimise traditsioonile, vaieldakse sellele vastu, osutatakse pärimuse kui informatsiooni ärakasutamisele.

Niisugune olukord mõjutab ka analüüsijat. Juba pikka aega tähendab folkloristlik kirjutus, et traditsiooninähtust esitletakse asetatuna teatud taustsüsteemidesse, mida on tarvis sama hoolikalt kirjeldada kui parasjagu fookuses olevaid rahvaluuletekste. Käesoleval juhtumil on aardepärimus, muistendid ja muu traditsiooniline informatsioon peidetud varandustest taustaks meediatekstidele või teisiti öeldes: aardepärimus moodustab ühe konteksti käimasolevale diskursusele, peitub selle all või taga. Kõneluses osalevad ajakirjanikud, eksperdid-arheoloogid ning lu-

gejad-internetikommentaatorid. Ammu oleks aeg ka rahvaluuleuurijal sõna sekka ütelda. Minu ülesandeks oleks sel juhul rõhutada aardepärimust kui diskursuses praegu varju jäävat külge.

Et aardemuistendite taustaksoleku rolli paremini esile tuua, tuleb kii- givõrd tunda meediavälja seadusi, kuhu väljuvad tekstid otsekui võtavad kaasa või valivad elemente pärimusest. Seetõttu visandan allpool mõned põhimõtted, mis iseloomustavad meediat. Pärast artiklite vaatlust aga katsetan, kas on võimalik uurida erinevaid tekste ühe mõttelise tervik- tekstina, aardeotsimise metanarratiivina.

Mitmesuguste uurimisparadigmade ründava kooseksisteerimise tingi- mustes olen sunnitud vastama küsimusele, kas uudis ja arvamslugu kui ajakirjanduse žanrid kujutavad endast narratiivi, mis õigustaks nende kirjeldamist narratoloogia meetoditega. Narratiivi definitsioone on palju, näiteks Epp Annus (2002: 24) tutvustab neist kaheksat. Seda enam tuleb esile tunnuseid, mis kahtlemata toimivad vaatlusalustes tekstides. Clau- de Bremond peab töös “The Logic of Narrative Possibilities” tähtsaks, et narratiiv vahendaks probleemi ja selle lahendust, ning “antropomorfse- te olevuste kohalolekut” (viidatud Annus 2002: 42 järgi). Jerome Bruner määratleb narratiivi omadused tegelikkuse kategooria abil: “Narratiivid on tegelikkuse versioonid, mille sobivuse määrab pigem konventsioon ja narratiivne vajadus kui empiiriline tõestus ja loogiline tarve” (Bruner 1991: 4, vt ka Annus 2002: 24). J. Brunerit parafraseerides võiks öelda, et vaadeldavad meediatekstit pakuvad versioone tegelikkusest, mille jä- rele on loogiline tarvidus, nad rahuldavad narratiivset vajadust, nende sobivuse määravad konventsioon ja võitlevad ideoloogiad, ja eeldatakse ka empiirilist tõestust. Inimlikku huvi pakkuvad sündmused seotakse üheks terviklikuks looks narratiivis. Samalaadsetest sündmustest aga jutustatakse millestki ajendatuna üha uuesti. Kuigi iga lugu on oma- ette lõpetatud tervik, kätkeb neis ootus, et lugu jätkuks või seonduks uute sarnastest või miks mitte samadest sündmustest jutustavate lugu- dega. Vaadeldava teema seisukohalt kujutab iga järjekordne artikkel en- dast kestva diskursuse ühte lüli. Niisugune arusaam lubabki kirjeldada aardeotsimise metanarratiivi, mis moodustub toimunud ja toimuvatest komponentsündmustest ning nende tekstilistest representatsioonidest ühisel teemal. Nagu öeldud, osutatakse kõneluste käigus folkloorile ja mõnikord illustreeritakse väiteid lausetega “rahvatarkuste varasalvest”.

Laskumata meediateksti eripärade pikemasse iseloomustamisse, on asjakohane rõhutada sõnadesse teadlikult valatud ideoloogilisust ja vaa- tepunktide tähenduslikkust. Nick Lacey kirjutab ajakirjandusõpikus, et

meediatekste lugedes loetakse korraga nii lehesõnumit kui sotsiaalset keskkonda, tekstidesse otsekui sisse kirjutatud diskursuse uurimine toob ideoloogiad nähtavale (Lacey 1998: 82–83, 105).¹ Artikli autor kirjutab ja lugeja loeb kindlast vaatepunktist, vaatepunktide vahel on tekst. N. Lacey (1998: 86) loetleb teksti tõlgendaja võimalusi:

- autori kavatsuste analüüs (ta kas näeb autori kavatsuse läbi või ei),
- tekstist vastuvaatavate kindlate väidetega tegelemine,
- teksti avatuse või suletuse tunnetamine,²
- tekstide retseptsiooni vaatlus.

Kommunikatsiooniteoorias on märgi saatmise protsessi kirjeldatud kui saatjalt vastuvõtjale suunatud mitmekülgset tegevust (Lacey 1998: 79, McQuail 2000: 42, 48–54), kommenteerimise võimalus väljaannete võrgulehekülgedel lubabki vastuvõtjatel saadud märke oma tõlgendustega varustatult tagasi peegeldada. Ka artikli autor (märgi esmasaatja) saab uuesti sekkuda ja korrata oma väiteid, nagu juhtubki ühel juhul käesolevas kirjutises analüüsitutest. Internetikommentaariid muidugi ei muuda avaldatud sõnumit teistsuguseks, kuid koos vastuvõtjate reageeringutega tekib uus tervik. Juba koguneb näiteid, kuidas vastuvõtjate hääl sunnib korrigeerima paberkanalil ilmunud lehte sattunud vigu, mis võrguversioonis ära parandatakse.

Ülevaade artiklitest: hauaröövlid, muinsuskütid, libaarheoloogid, kohus ja politsei

Nagu tavavestlustes jääb mõne osavõtja esinemine suurema tähelepanuta, nii ei kirjelda ma käesolevas kirjatöös kõiki viimase seitsme aasta jooksul ilmunud artikleid, mis on pühendatud aareteotsimise probleemile. Järgnevalt tutvustan ehk kõnekamaid ja selgemalt positsioonilt lähtuvaid seisukohavõtte, mõnevõrra viitan ka teistele kirjutistele.

¹ Ajakirjandusest kui ideoloogiatega kehtestamise vahendist ka Lõhmus 2000: 153–158.

² N. Lacey: “Et lehte müüa, kirjutatakse vastuvõtja intentsioon (eksplitsiitselt või implitsiitselt) meediateksti sisse. Selles mõttes sulgeb valmiskujul antud tähendus teksti, mis siiski ei välista alternatiivset lugemist. Rohkem avatud tekstid on fiktsioonile lähenevad tekstid. Tavaliselt on tekst seal kusagil vahepeal.” (Lacey 1998: 87)

24. augustil 2000 avaldas Eesti Ekspress Pekka Erelti kirjutise “Eestlased elustavad Egiptuse hauaröövlite traditsioone”. Selles teatatakse lugejatele rüüstamistest muinsuskaitseobjektidel, näiteks tuuakse Kirna kalme juhtum. Sõnavaras on väljendid “jälk hobi”, “aardekütid rüüstavad”, “ardejaht metalliotsijaga”, “oht kalmetele”. Öhus on kahtlus, et röövel on arheoloogitööd “varem nuusutanud”. Ekspertidest on P. Erelt vestelnud Mati Mandeli ja Ivar Leimusega ning Anton Pärnaga muinsuskaitseinspeksioonist. Fotol kükitab murelik arheoloog neljakandilise kaevandi kõrval. (Erelt 2000)

30. märtsil 2005 ilmub samas ajalehes artikkel “Aardekütid andsid riigi kohtusse” Mihkel Kärmasest. Lehelugu kirjeldab konflikti, mis puhkes, kui rahapaja leidjad vaidlustasid leiutasu suuruse. Leiu koguväärtuseks hinnati algul teatud summa, kuid kuna rahapott oli leiukohast ära viidud, leiukontekst lõhutud, oli arheoloogide seisukohast asja väärtus kahanenud. Pool leiusummast oleks tulnud seaduse järgi ikkagi leidjaile välja maksta. Muinsuskaitseametis astuti samme, et kvalifitseerida juhtunu hoopis väärteks, kuna leiust teatamine polnud päris korrektne. Seepeale pöördusid leidjad kohtusse. (Kärmas 2005) Sama juhtumit võimendas hiljem, maikuu 2005, telesaade “Pealtnägija”.

7. aprillil 2005 avaldab Maaleht Mati Mandeli pöördumise “Liba-arheoloogist teata politseile”. See on toimuva kirjeldus arheoloogi vaatepunktist, kus antakse hinnanguid, tutvustatakse põgusalt arheoloogia tööpetsiifikat ja uurimisülesandeid ning antakse juhiseid, mida põllumees peab tegema, kui märkab “musti” arheoloog. Illustreeriv foto kujutab arheoloogiliste kaevamiste käigus avatud kaksikmatust, millest ühe puhul on näha, et see on – nagu selgub pildiallkirjast – juba muiste paljaks röövitud ja segamini pööratud. (Mandel 2005)

7. mail 2005 reageerib Postimees Marko Püüa uudisega “Viljapõld peitis muistset aaret”. Juttu on arheoloogilisest ööpäevaringsest valvest kohas, kust oli põllutööde käigus tulnud välja hõbemünte. Tagasisivaatavalt meenutatakse Kose aardeleidu 1700 mündiga³ aastast 1982, kuid antakse ka lühiülevaade illegaalsete aardeküttide tegudest. Eraldi veerg refereerib Eesti Ekspressi märtsikuist artiklit. Kirjutist illustreerib foto(lavastus), mis kujutab liival sädelevaid tundmatute kirjadega rahasid luubi all. Postimehe võrguväljaandes leidub aga selle foto variant, kus puudub suuredusklaas ja münne on näha rohkem. (Püüa 2005)

Kõnelus jätkub juba 24. mail 2005 Eesti Päevalehes, kus – nagu aprillikuu Maalehes – võtab sõna autoriteet, Tartu Ülikooli arheoloog Valter

³ Kose leiu numismaatilist käsitlust vt Leimus 1986.

Lang (käsitlust illustreerib professori näopilt). Tema artikli pealkirjaks on “Muinsuskaitjad ja muinsuskütid” (Lang 2005). Nagu kolleeg M. Mandel, tutvustab V. Lang moodsa arheoloogia uurimisviise, üritades selgitada, miks on isetegevuslik kaevamine muististel kahjulik.

29. märtsil 2006 ilmub Eesti Päevaleht Online rubriigis “Ärileht” Kerli Nõu poolt kirjapandud vestlus harrastusaardeotsijatega, pealkirjaks “Eesti aardekütid jahivad maapõuest haruldusi” (Nõu 2006). Ajakirjani-ku jutukaaslasteks on nüüd nii-öelda teise poole esindajad, aardeotsijad Annes Kabel, Toomas Mägi ja Erki Friedberg.⁴

Kuna sündmused jätkuvad, jätkub ka nende kajastamine ajakirjanduses. Kindel märk sellest on uudis “Varastatud mündiaare õnnestus päästa”, mis ilmus Rasmus Kaggelt 2006. aasta mardipäeva Postimehes. Lugeja saab teada, kuidas arenes edasi olukord, mida kirjeldas Postimees 2005. aasta mais (vt Püüa 2005). Kuigi tookord valmistuti tõelise rahapaja leiuks, selgus, et arheoloogidest oli ette jõutud. 2005. aasta jooksul toimunu jutustatakse lehelugejale nüüd järgmiselt: kadunud münte määrgati suvel aasta eest ühe antiigiärimehe kodulehel, seejärel algas aarde tagasitoomisaktsioon, tegutses Saksa politsei, sügisel tuvastati metalliotsijat kasutanud kahtlusalone. Leidmislugu kellegi Maido vaatepunktist avalikkusesse ei pääse, sest prokurör ei nõustu seda jutustama – või ajalehe sõnadega: kuidas mees aardest teada sai jne, “ei soovinud Bergmann uurimise huvides vastata”. Erinevalt senistest artiklitest käib ka numismaatikakursus: Postimehe lugeja jaoks on identifitseeritud neli kallimat münti. (Kagge 2006) Hinnaline numismaatikas ja hinnaline žurnalistlikuks kõneluseks langevad tänapäeval nähtavasti kokku.

Ükski artikkel pole põhjustanud sellist kommentaaridevoogu, millega reageeritakse päevasündmustele suurtes uudisteportaalides. Mõned sõnavõttud siiski järgnevad. Huvitaval kombel on kõige rohkem vastukaja Maalehe artiklil (Mandel 2005) – tervelt 18 korral, nende hulgas ka täiendus Mati Mandelilt, kommentaare inspireerinud artikli autorilt.

⁴ Õige nimekuju on küll Freiberg, kuid K. Nõu nimetab intervjuueeritavat järjekindlalt Friedbergiks.

Hea ja halb, tõde ja õigus, liba ja tõeline

Artiklikirjutajate positsioon ja sellest tulenev vaade teemale on erinev. Arheoloogil tuleb esindada oma teaduse huve ja oma institutsiooni, kuid samas peab tema sõnum olema avalikkusele arusaadav. Ajakirjanik kas kõneleb arheoloogide eest, üritab jääda neutraalseks pealtvaatajaks või – küll tohtimata ohutada inimesi seadusevastastele tegudele – annab mõista, et ära kuulata tuleks ka teised huvitatud pooled. Arheoloogi tööandja erinevalt ajakirjanikust ei ole meediakontsern, mis võib alluva töölt lahti lasta, kui ta ei suuda kirjutada lugejaid ligi tõmbavaid lehelugusid. Samas – ajalehetoimetus ei avalda eksperdi kirjutist, kui see ei tundu vastavat väljaande lugejate ootustele. Kuna teema on õhus, sellest teatatakse avalike tekstide⁵ kaudu, ei saa arheoloogid vaikida, vaid peavad sõna sekka ütleva. Tundub, et Pekka Erelt 2000. aastal räägib asjast arheoloogide ja muinsuskaitsete poolel asudes, vältimata žurnalistlikult reljeefsemaid väljendeid, näiteks ühe “Läänemaa kalme songijaid” nime-tatakse hauaröövliteks, metalliotsijaga ringikäimist jälgiks hobiks. Ta üritab lugejani viia tõde(must), et väga varase perioodi muistis ei saa sisaldada seda, mida aardeotsijad leida loodavad, otsimise vaev on suurem kui tulu ja tegevus üldse on võrreldav loteriil osalemisega. (Erelt 2000)

Mati Mandeli enese artikkel Maalehes (2005) annab väga selgelt mõista, mis on hea, mis halb. Sealt, kus uudistes asub juhtlõik, leiab lugeja M. Mandeli kui eksperdi sõnavõttu lause: “Aardeküttimine ja iidsete haudade rüüstamine on räige kuritegu – sellele tuleb lõpp teha.” Otsustavat ja emotsionaalset autoripositsiooni toetavad rohked küsi- ja hüüumärgid tekstis ning käskivas kõneviisis verbivormid. Näiteks nüüdisarheoloogia ülesanded on sõnastatud viie küsimusena, millele vastamine seisab ees tulevikus ja mis jäävad vastamata, kui Maalehe lugeja sallib muinsuste rikkumist aardeotsijate poolt: “Midagi peab jääma maa sisse ka meist targematele ja uue meetodikaga tulevikuarheoloogidele!” Käsitlus kulmineerub üleskutsega: “Ühiskond ei tohi sallida Eesti rahva vara hävitamist ja piiri taha müümist! Kõik Eestis ei tohi olla müügiks!” Artikli pealkiri “Libaarheoloogist teata politseile” pakub käskivas kõneviisis otsese tegevusjuhise. Kirjutise lõpuosas leiduv idee aardeotsijate ja hauaröövlite tegevust piirava seaduse väljatöötamise vajadusest apelleerib kõrgema

⁵ Meediatekst on avalik tekst (avaliku teksti iseloomustust vt Lõhmus 2002: 27–53). Folklooril on avalikele tekstidele omaseid tunnuseid, kuid teatud juhtudel, kui folklooripala levib suletud grupis või on salateksti seisundis, jääb ta privaatseks tekstiks.

võimu sekkumise vajadusele, metallidetektorite kasutamine tuleb reglementeerida seadusega nagu relva omamine.

Huvitav on see, et kommenteerijad (18 repliiki ajavahemikus 7. –25. aprill) võtavad artikli hüüatusterohke stiili omaks. Sama intensiivselt, kui Mati Mandel esitab oma väited, kirjutab vastaspool; tuleb ka netikommentaaries juba halvaks traditsiooniks saanud süüdistusi ja lahmimist. Kirjutavad nii Mäga, Kabel kui Legendiotsija, kelle edaspidi otsekui “leiab üles” Eesti Päevalehe võrguväljaanne (Nõu 2006). Viimane asub ajakirjaniku sõnutsi võimendama “ühe tuntuima aardeotsija” [Kabeli], “seitse aastat harrastusaardeotsijana tegutsenud” Erki (vt märkust 4) ja “samuti staažika otsija, Eesti parima detektoristi” Toomas Mägi häält. Lugu on sõnastatud žurnalistlike nõuete kohaselt: pealkiri “Eesti aardekütid ja hivad maapõuest haruldusi” köidab tähelepanu ja esitab tähtsaimat (vrd Pullerits 1997: 12–29, 79–89, 150–157, Hennoste 2001: 23–28, 65–99) ja juhtlõik annab lühidalt edasi keskse fakti (“Algaja aardeotsija veedab suurema osa ajast looduses, professionaal uurib aga pabereid”). Lugejas tekitatakse põnevus poolsalajase ettevõtmise suhtes. Esile tulevad harrastajate omandatud vilumus, sissetöötatud ja tulemuslik otsimismetoodika, harrastuse uudsus ja huvitavus. Muinsuskaitseameti esindaja poolt lastakse kõlada kolm leebet lauset, mille järgi eesmärgiks ei ole väärtuslikke leide inimestelt konfiskeerida, vaid eelkõige info säilitamine.

Osava sulega kogenud žurnalist Mihkel Kärmas (2005) rakendab täiuslikult struktuuri, mille puhul lastakse kõlada kõigi huvitatud poolte häälte. See mõjub väga objektiivselt, kuid ühtlasi joonistub välja huvide selge vastandlikkus. M. Kärmas rõhutab kestva konflikti, kusjuures kohtuasi ongi ju tol hetkel pooleli. Sel kombel suunab Eesti Ekspressi vaade arheoloogi reageeringu tooni, samuti on kommentaatorid ette valmistatud oma positsiooni demonstreerimiseks rohkem avalikult kui seni. Samasugust liini – esile tuua vastasseisu – jätkab ajaleht 2005. aasta sügisel, mil Alo Lõhmus kirjutab uudise “Muinsuskaitsja jäi vahele metalliotsijaga” (Lõhmus 2005). Pealkirjast võiks arvata, justkui oleks muinsuskaitsjaidki libaleeri üle läinud, mis lugemisel siiski tuge ei saa.

Kui võrrelda M. Kärmasse märtsikuist kirjatööd ja M. Mandeli vaatlust nädal hiljem, 7. aprillil, selgub, et erinevused M. Kärmasse nime-, numbrite- ja faktidepaljastustest rohkem kirjutise ning M. Mandeli pöördumise vahel on võrdlemisi suured. Mõistagi erinevad väljaannete – Eesti Ekspressi ja Maalehe – sihtgrupid, kellele lehelood on suunatud. Kui M. Mandeli artikkel jäi seisukohavõtuks, mis üldistas juba mitmeid juhtumeid, siis M. Kärmas vahendab lugejale konkreetset lugu 14. sajandist pärit 446

hõbemündi saatusest. M. Mandeli leheloos on tegelasteks “mustad” või libaarheoloogid, muinsuskaitse ja teadlased; lõpuks tuleb mänguväljale ka maaomanik ja tavaline kodanik-pealtnägija. M. Kärmase tegelasteks on lähtuvalt loo konkreetisusest nime ja näoga inimesed, kelle liikumist tekstimaailmas ta juhib osava lavastajakäega: tegelastel on kindel esinemisjärjekord. Kõigepealt saab sõna muinsuskaitse kui institutsiooni esindaja Riin Alatalu, seejärel numismaatikaekspert Ivar Leimus, kes ütleb: “Aardeküttide Toomas Mägi ja Annes Kabeli tegevus on illegaalne.” Ivar Leimuse järel väljendab oma nõrdimust Kabel: “Kogu aeg on neil nina vingus olnud.” Nüüd esinevad üksteise järel Alatalu (süüdistaja rollis), Mägi (õigustaja rollis: “Me ei lõhkunud, hoopis juhatasime kätte”), uuesti ekspert Leimus, jurist Piret Annus; Mägi ja Kabel koos, vandeadvokaat Nigul Saar, jälle Mägi, veelkord Alatalu. Eesti Ekspress ja Mihkel Kärmas teavad, et inimesi huvitab raha ning vastutulelikult nimetataksegi mitmesuguseid summasid: müntide kataloogihind 96 000 krooni kahanes leiukoha lõhkumise tõttu 48 000 kroonile, leidjatele otsustati aga maksta 24 000 krooni. Kohtuskäimise järel kasvas väljamakstava leiutasu määr 53 000 kroonini, kuigi T. Mägi arvates oleks “oksjonihindade järgi leiu koguväärtus 300 000 krooni”. M. Kärmase artiklis kirjeldatu tegevuskohtadeks on Keila põllud, Muinsuskaitseameti kabinetid ja Ajaloomuuseum, kuhu hõbemündid viidi, ning tegevus jätkub kohtus, sotsiaalse ruumihierarhia kõrges instantsis. M. Mandeli artikli tegevusruum hõlmab maastikku “muistsete matmispaikade, linnuste, ohverdamiskohtade ja iidsete külaasemetega” ning välismaad kui kohta, kus rohkem maksakse ja kuhu seetõttu “liiguvad uhkema ja rahaliselt väärtuslikumad leiud”. Mõlemad artiklid loovad seose lugeja nüüd-hetkega kevadel AD 2005. M. Kärmas märgib muinsuskaitse esindajat tsiteerides: “Kevad on aardeotsimise tippaeg.” M. Mandel hoiatab: “Kohe-kohe, juba aprillis, on libaarheoloogid põldudele minemas.” Riin Alatalu mureliku tõdemuse, et suurtest leiutasudest valjult rääkimine propageerib aardeotsimist ja et see on tundlik probleem, paigutab M. Kärmas žanrstruktuuriliselt sellisesse artikliossa, kus tavaliselt vastatakse küsimusele, mis meist saab.

24. mail vastab arheoloog Valter Lang hoopis teisel viisil. Ta on kindlasti tuttav avaliku jutuajamise senise käiguga, otseselt viitab ta probleemi käsitlelele televisioonis. V. Langi (2005) sõnavõtust on näha, et ta pole märganud mitte ainult arvamuste polariseerumist, vaid hinnangute nihutamist järk-järgult mõtteviisi suunas, mille kohaselt “kuri muinsuskaitse teeb ausatele ja heausklikele Indiana Jonesitele liiga”. Ta rõhutab aspekti, mis teiste kirjutajate puhul nii esile ei tule või mida on tahetudki

varju jätta: detektoriga otsimine balansseerib lubatu ja lubamatu piiril, kippudes seda teatud juhtumitel ületama ehk tegevuses on nii seaduse raamidesse jääva kui ka neid rikkuva harrastuse tunnuseid. Lõpuks väljendab Valter Lang optimismi edasise suhtes: “Uskuge mind, koostöös arheoloogidega on meie ühise mineviku uurimisel võimalik suuri asju korda saata!” Umbes sama kompromisside või koostöö ideed rõhutasid mõned varem ilmunud artiklite kommentaatorid.

Muinasjutt rahapaja leidmisest...

Üheski lähema vaatluse all olevas artiklis ei taasesitata muistendeid, see-eest esineb lühikesi leidmislugusid, mõned neist artiklite kommenteerijate poolt. Niisugune kiht on aardepärimuses esindatud, tegu on kogemuslugudega sellest, kuidas keegi on juhuslikult avastanud peitleiu. Sündmusest on mõnikord jutustatud ka rahvaluulekogujale. Jutustaja kirjeldab kas iseenda või juba teise isiku kogemust, näiteks kui leidjaks on olnud mõni varem elanud perekonnaliige (kogejat ja edasijutustajat lahutab aeg) või keegi laiemast suhtlusringist (kogejat ja edastajat eral-



Infotahvel Palamusel tähistab kohta, kust 19. mail 1997 leiti rahapada. Foto: Ain Kalda 2005.

dab ruum). Kui oleks vajadus määratleda lugude žanrilist kuuluvust, tuleks need liigitada kas isikukogemuse juttude või tõsielusündmustel põhinevate lugude hulka. Tänapäevases meediaühiskonnas kirjutatakse leidmislugu uudiseks, millele sekundeerib või levib sellest sõltumatult mõnda aega ka kohapealne narratiivne ja psüühiline elevus. Lähemast minevikust on võimalik näiteks tuua Palamuse aardeleid 1997. aastal. Huvitav on fakt, et leiukoht tähistati hiljem infotahvliga. Paiga külastaja saab teada, mida leiti, millal leiti ning lisaks ka veel asjakohast numismaatilist informatsiooni müntidest.

2000. aasta suvel on Mati Mandel jutustanud ajakirjanikule loo kalme väljanägemisest pärast “hauaröövlite” kaevamistöid (vt Erelt 2000). Nii-sugune seik – kaevajatest jäänud augu vm jälgede kirjeldus kuulub ühe aardemuistenditüübi motiivide hulka. See on jutt võõrsilt tulnud kaevajatest, kes uurivad kohalikku maastikku ja kelle lahkumise järel märgatakse kaevatud kohas selget katla või muu anuma jälge (soome muistendisüsteemaatikas tüüp P 541 Jauhiainen 1999 järgi; eesti tüüp P 21 Kalda 2001 järgi). Kuigi funktsionaalselt sama, realiseerub motiiv klassikalises aardemuistendis ja ajaleheuudises muidugi täiesti erinevalt. Klassikalisi muistenditegelasi nähakse, kuulatakse nende võõrkeelset (loe: rootsikeelset) kõnet ja pärast nende lahkumist jääb maasse kastikujuline auk. Pekka Erelti leheloo pole keegi otsijaid näinud ja ka augud on osalt kinni aetud. Nagu aardepärimusest üldse, kumab aga siinsest artiklist läbi viide kujutlusele, lausa argiuskumusele, et rahapajaleid toob rikkuse. Sama sagedane kui osutus rikastumislootusele muistendites on leheartiklites ekspertide kinnitus: otsimisega rikkaks ei saa, mida aga ajakirjanike loodud tekst eriti ei toeta.

Kuid lehelugeja saab teada juhtumist, kus aardeotsijat – kes ta ka poleks – on nähtud, nagu otsimiseepisoodi-kesksetes muistendites. Ajakirjanik konstrueeris uudise (Lõhmus 2005), mida määratleksin aardelugude süsteemaatikas esindavaks tüüpi P 31: jutud nimeliselt tuntud kaevajatest, pajatused (veidrast) isikust, kes ümbruskonnas tegeleb varanduste otsimisega. Novembris 2005 “pajatab” Alo Lõhmus, kuidas muinsuskaitseinspektor on näinud põllul muinsuskaitse usaldusisikut, detektor kaenlas.

Erinevalt arheoloogidest ja teistest ajakirjanikest raamistab Mihkel Kärmas (2005) oma kirjutise, vastandades muinasjutumaaailma ja tegelikkuse: ta juhatab teema sisse arvamusega, et muinasjutt on rahapaja leidmine õnnelik lõpp, Eesti oludes aga tekitab pahandust. Tegelikult ei tähenda rahapaja leidmine õnneliku lõppu kaugeltki mitte kõigis “muinasjuttudes”. Aardepärimus sekundeerib argielule sel kombel, et muis-

tendimaailmas saabub ja kestab maast leitud rikkus vaid loetletud kor-
dadel. John Lindow on uurinud statistiliselt vastavat Rootsi ainekku.
Tema käsutuses olnud tekstide põhjal selgub, et leidmise ja ilmajäämise
suhe on 1 : 2 (Lindow 1982: 264–270). “Muinasjutud” keskenduvad pigem
hinna, mida lihtsurelikul tuleks kulla kättesaamise eest maksta, või as-
jaoludele, miks kohe-kohe päevavalgele ilmuv aare siiski kaob.

Üks aspekt, millega tegeldakse nii rahvajuttudes kui ajaleheartiklites,
on küsimus informatsiooni päritolust. Pärinus justkui viitab kogu aeg
iseendale kui allikale peaaegu kindlas sõnastuses, näiteks: “Rahvas rää-
gib...” või “Siin oli ju jutt, et...”, “No seda kõneldi jah...” Ajakirjanikud
enamasti väldivad sellist sõnastust, erandiks on nupuke ajalehes Nelli
Teataja. 7. jaanuaril 2005 ilmus nimetatud väljaandes autorita lugu (Nelli
2005), mis vahendab lugejale ühe detektoristi, käesoleva vaatluse tegelase
Erki Freibergi jutustust. Erki täpsustas otsimiskohta kohaliku külamehe-
ga vesteldes, kusjuures tema vestluskaaslase informatsioon pärines oma-
korda “Suuretoa-Antsu naabrimehelt”. Moodustub huvitav muistendi le-
vikuahel “kahe tonni Denikini kulla” asukohast ja selle otsingutest. Mati
Mandel (2005), nagu eespool osutasin, viitab traditsioonile kui ühele
aareteotsijate teabeallikale. Arheoloogi tõdemus väljendab ühtaegu nii
oletust kui ka järeldust. Otsimispraktika – tegevus lubatu ja lubamatu
piiril – on paratamatult aaretaditsiooni üks osa ning see peegeldub ka
pika aja jooksul rahvaluulearhiivi kirja pandud tekstides – meenutusjut-
tudes aastatetagusest teost. Lugemispalake Nelli Teatajas dokumenteerib
niisiis omalt poolt tõsiasja, et aareteotsijad tõepoolest tegutsevad rahva-
pärimuse andmeid otsides ja neile toetudes.

Sellest, missuguseid allikaid aareteotsijad üldse kasutavad, tehakse ar-
tiklites sageli juttu. Kerli Nõu (2006) on seda nähtavasti otse küsinud ja
vahendab lugejale, et aareteotsimiseks tuleb vaadata reisikirju, ürikuid,
kaarte, maa viljakusskeeme ning rakendada tervet talupojamõistust.
Samas tsiteerib ta otsija Erki arvamust, mille kohaselt ei saavat tava-
kodanik vajalikke pabereid kätte. Sama motiiv – piiratud juurdepääs
dokumentidele – leidub Pekka Erelti (2000) käsitluses. Ta tsiteerib Mati
Mandeli oletust, mille kohaselt röövlil pidi olema ligipääs ajalooinstituudi
arhiivile, kus asuvad arheoloogiliste objektide täpne asukohakirjeldus,
vanus ning info varasemate leidude kohta. Alusteabe väärtusega olevat
aareteotsijate silmis ka paigad, kust on 19. ja 20. sajandil rahapadasid
välja tulnud, sealt otsitakse igaks juhuks uuesti (Erelt 2000, Leimus 2004).
Tegelikult on muistendites olemas ekvivalent andmeid hoidvale ajalooar-
hiivile. Selleks on motiiv kusagil Rootsis kuninglikus arhiivis asuvatest

aardekaartidest, mida mõned inimesed on kas ise näinud või siis teavad nimetada kedagi, kel on olnud võimalus neid kaarte uurida. Sagedamini piirdubki jutt perspektiivitu lootuse väljendamisega, et kui õnnestuks need kaardid kätte saada, tuleks ka aare päevavalgele. Kuigi pärimus ei ole argument kirjutava pressis jaoks, on see toimuva taga siiski kogu aeg kohal.

428 leidu. Olevat küla alt roost maa-
vi kaevamisel leitud. Üks on proak-
sist (?) punutud näevõre, teine on
ilmselt ripatsena kasutatud, õhu-
ne ja aukudega, tähtsab meelde ho-
bustvõi koera.



Ripatsi ja näevõre umbkaudne
joonis originaalsuuruses.

Näide ühe leiuloo kirjapanekuga rahvaluule kogumisekspeditsioonilt. Mall
Hiimäe (Proodeli) joonistus. (RKM II 251, 428 < Kadrina khk – Mall Proodeli
ekspeditsioonipäevik (1969).)

Imemuinasjutu tegelaste funktsioonid ja aardeotsimise metanarratiiv

Nagu selgus, on lehelood üksteisega seotud nii vastastikuste viidete kui ka ühiste tegelaste kaudu. Mõningase mee- ja vägivaldsusega võiks järjestikuseid artikleid tõlgendada kui ühte lugu, aardeotsimise metanarratiivi. Metanarratiiv koosneb teatud sündmusteahela osaepisoodidest, mis kõik keskenduvad ühe teema ümber ning mille raames kindlad tegelased sooritavad oma rolle. Tunnetuslikult seostatav tekstijada pole kindlasti imemuinasjutt. Sellest hoolimata teen järgnevalt katset meta-teksti ümberkirjeldamiseks Vladimir Proppi (1969) uurimiskategooriaid kasutades. Sean siiski mõned tingimused:

- Aardeotsimise metanarratiivi aktiivseteks tegelasteks ei ole kangelane ja antagonist, vaid huvitatud pooled: arheoloog, aareteotsija, aareteotsija-detektorist, tavaline kodanik ja ajakirjanik.
- Nad täidavad loos teatud funktsioone, kuid erinevalt muinasjutust sõltuvad siin tegelaste funktsioonid sellest, kes ja mil viisil oma rolli täidab.
- Funktsioonide arv võib osutuda piiratuks nagu muinasjutuski.

Kui V. Proppi järgi (1969: 25–28) on imemuinasjutt funktsioonide järgnevus ühesugune, siis aardeotsimise metanarratiivis on asi teisiti. Kuna metanarratiivi moodustavad sündmusteahela osaepisoodid, järjestuvad funktsioonid kõigepealt osaepisoodide siseselt ja võimenduvad seejärel uuesti metanarratiivi tasandil. V. Propp eristas imemuinasjutu struktuuris 31 võimalikku funktsiooni, kuid kõik ei pea avalduma ühes kindlas tekstis. Aardeotsimise metanarratiivis väljenduvad mõned neist.

Teele- või kodust väljamineku kui muinasjuttu alustava funktsiooni asemel on aardeotsimise loos kirjeldatud V. Proppi 15. üksust (1969: 48) – **tegelane siirdub otsitava asukohta**. Metanarratiivi tegevus toimub tegelaste argise liikumise ruumis, eriti hästi tuleb see esile meenutusjuttude puhul: aareteotsija kaevab, vististi poisikesetempu tehes, oma kodukülas või selle läheduses ja pajatab sündmusest hiljem. Aareteotsija-detektoristi liikumisruum on laiem, otsimine on talle harrastus, millest ta kas ei pajatagi või kui pajatab, siis kirjeldab eelkõige otsimistehnikat. Arheoloog, aareteotsija-detektorist ja vahel ka aareteotsija huvituvad samadest paikadest. Ajakirjanik ei tarvitse lahkuda toimetuse ruumidest, aeg-ajalt tuleb siiski sõita peitleiu avastamise kohta. Arheoloogi roll läheneb ajakirjaniku rollile (kuid ei muutu selleks), kui talle antakse leheruumi oma positsiooni väljaütlemiseks.

Mõnedel juhtudel võivad “kodust lahkuda” leitud mündid, kui aarete-otsija-detektoristil on õnnestunud need välismaale maha müüa.

Keeld ja keelust üleastumine (Propp 1969: 30–31). Imemuinasjutus annab keelu rikkumine hoo järgnevale sündmustikule. Aardeotsimise metanarratiivis toimib keelu funktsioonis Eesti Vabariigi seadusandlus (vt eRT):

Asjaõigusseaduse § 105. Erilise väärtusega peitvara. Peremehetu looduslik või ajaloolise, teadusliku, kunsti- või muu kultuuriväärtusega asi kuulub riigile, sõltumata sellest, kelle kinnisasjast see leiti. Isik, kelle kinnisasjast [...] nimetatud asi leitakse, on kohustatud lubama asja väljakaevamist, kui temale hüvitatakse sellega tekitatav kahju. Leidjal on õigus saada tasu, kui [...] nimetatud asjade otsimine ja väljakaevamine ei kuulu tema kohustuste hulka.

Muinsuskaitseaduse § 32. Leidja kohustused. Kultuuriväärtusega leiuleidja on kohustatud säilitama leiukoha muutumatul kujul ning leiust viivitamata teatama Muinsuskaitseametile või valla- või linnavalitsusele. Leidjal on õigus jääda anonüümseks. Leitud asi tuleb kuni Muinsuskaitseametile üleandmiseeni jätta leiukohta. Leitud asja võib leiukohast eemaldada ainult juhul, kui tekib oht asja säilimisele. Seda ei tohi puhastamise, haljastamise, murdmise või muul teel rikkuda ega selle üksikuid osi üksteisest eemaldada.

Muinsuskaitseaduse § 33. Õigus tasule. Leidjal on õigus saada tasu asja pooles väärtuses. Asja väärtuse määrab kindlaks Muinsuskaitseamet. Tasu maksmise korra kehtestab Vabariigi Valitsus. Tasu ei maksta isikule, kelle kohustuste hulka kuulub ajaloolise, arheoloogilise, teadusliku või muu kultuuriväärtusega asjade otsimine või väljakaevamine või mälestiste uurimine või muinsuskaitseõuete täitmise järelevalve.

Seadust tsiteerivad või refereerivad kõik artiklid, järelikult on keeld kui funktsioon realiseerunud kõigis metanarratiivi episoodlugudes. Seevastu rahvajuttudest jääb seaduse aspekt enamasti välja, hoolimata muinsuskaitseobjekti tähistavate tahvlite silmatorkavusest otsimiskohal (kui jutus kirjeldatud otsimiskohaks on muistis).

Keelust üleastumist vaetakse samuti kõigis lehelugudes, samas on see žanritunnuslik element kogu usundiliste muistendite maailmas. Kuid keelud, mille üle arutlevad usundilised muistendid, on hoopis teised. Aareteemalises kõneluses kohtuvad ja põrkuvad usundilised ja seadusandlikud korraldused. Seadus keelab muistiseid isetegevuslikult kaevata, muistendites peidetud varanduste otsimisest sellisest keelust juttu ei ole, kehtivad aga teistsugused korraldused (näiteks öelda või mitte öelda teatud sõnu, tuua või mitte tuua ohver, vt Kalda 2001: 106–113). Vaatlus-alusest narratiivist jäävad rahapajamuistenditele omased keelud ja keeldude ületamised täiesti kõrvale.

Väljauurimine, täpsemalt: **andmete kogumine**. Huvitav on see, et V. Propp esitas väljauurimise funktsiooni üheks näiteks sama motiivi, mis antud loo puhulgi aktuaalne: tegelane (Proppil antagonist) üritab teada saada väärisesemete asukohta (1969: 31). Nimetatud funktsioon rakendub aardeotsimise metanarratiivi igas komponentloos. Aareteotsija-detektorist kogub andmeid, seejärel siirdub ta detektoriga rahapaja oletatavale asukohale ja sooritab proovikaevamisi. Ajakirjanik uurib, mis on juhtunud, ja seda, kellel on õigus. Arheoloog uurib teaduslikult paiku, mis huvitavad ka aareteotsija-detektoristi. Folklorist – metanarratiivi tegelaste hulgas seni nimetamata tegelane – jälgib sündmusi ning arutleb selle üle, kuidas toimuv siseneb pärimusse ja taaselustab senist traditsiooni. Folkloristi ja arheoloogi ühendab see, et mõlemad omavad olulist asjassepuutuvat informatsiooni. Aareteotsija peaaegu et ei uurigi midagi, vaid katsetab huupi ja pajatab sellest, tootes juurde folkloristi ja oma suhtlusringi huvitavat teavet.

Kahju tekitamine (Propp 1969: 34–37). Aareteotsija-detektorist kaevab ja muudab maastikku. Kui ta kaevab muistisel, rikub ta võimaluse kirjeldada teaduslikult muinasesemete leiukonteksti ja pärsib tuleviku-arheoloogia uurimisvälja. Kui leiti haruldased mündid, mis välismaisel oksjonil maha müüdi, saavad kahju osaliseks numismaatilised kogud, mida mündid oleksid võinud täiendada. Ajakirjanik kirjutab suurtest summadest, mida makstakse leiutasudeks, ja võib sel kombel ajendada aareteotsijaid ja aareteotsijaid-detektoriste uutele tegudele.

Rahapaja juhuslik leidja seevastu ei kahjusta kedagi ega midagi, vaid elab läbi huvitava kogemuse ja võib-olla saab ka leiutasu. Juhuleiust jutustatakse lugusid, mille tegelaseks on leidja.

Proppi 9. funktsioon – palve või käsk **aidata kahju heastada** (1969: 38) – realiseerub uuritavas diskursuses eriti Maalehes, Mati Mandeli pöördumises (2005). Aktiivset osalust, mida imemuinasjutus oodatakse kangelaselt, nõutakse seni passiivselt vaatlejalt, tavaliselt kodanikult, kes peaks kahtlastest askeldajatest teatama ja sel kombel aitama vältida muinsuste rikkumist. Valter Langi (2005) pakutud kompromiss – koondata vastutustunnet omavad ja seadust austavad muinsuskütid koostööle muinsuskaitsega on Proppi skeemi kaudu tõlgendatav kui väga radikaalne lahendus. Olukord tuleks sõnastada uue funktsioonina, mida imemuinasjutus ei esine: **vastase oma leeri värbamine**. Vastasseis kaoks, konfliktide lakkamine väldiks uusi sündmusi tegelikkuses ja sulgeks loo narratiivimaailmas.

Situatsiooni võiks tõlgendada ka teisiti. Meediaväljaanne tellib eksperdilt arvamust. Sellega asetatakse kangela rolli arheoloog, tema poole pöördutakse, et ta tavalisele kodanikule selgitaks tekkinud kahju ulatust ning näitaks, kuidas – Proppi sõnadega väljendades – kahju likvideerida (meie loo puhul: kuidas vältida kahju nüüd ja edaspidi).

Vastutegevus ja **“võitlus”** (Propp 1969: 39, 49) toimuvad aardeotsimise narratiivis ajakirjanduse veergudel. Kui imemuinasjutt annab edasi narratiivimaailmas toimuvat võitlust ja muistend annab edasi füüsilisest maailmast loo tasandile projitseeritud vastuolusid, siis vaadeldavas metanarratiivis tuuakse vastasseis päevavalgele esitustasandil ehk artikli avaldamise kaudu. Võitlust kui sündmust füüsilises maailmas, mida muistendisse projitseerida, ei ole toimunud, imemuinasjutu narratiivimaailm ei kehti niikuinii.

Põnevaid tõlgendusvõimalusi pakub **võluvahendi oma(nda)mise** funktsioon (Propp 1969: 43). Võluvahendi tinglikuks ekvivalendiks on kirjeldatavas metanarratiivis peamiselt metallidetektor. Imemuinasjutu loogika järgi saab võluvahendi või müütilise abilise enda käsutusse kangela. Aardeotsimise loos on see mitmel tegelaste grupil. Nagu imemuinasjutt, kujundab ka aardenarratiivis võluvahend tema omaniku imidžit ja toimetulekut. Mati Mandel kirjutab, et arheoloogidel on vaid paar vananenud detektorit, “metallidetektorimeestel aga ülihead aparaadid, välismaa sõjatehastest ostetud riistad” (Mandel 2005). Üks aardeotsija-detektorist loetleb rohkemgi tehnilisi vahendeid, mis imemuinasjutu loogika seisukohalt on vajalikud tegelase missiooni täitmiseks: sülearvuti, GPS-seade, laserkaugusmõõdikud, maastur (Nõu 2006). Erinevalt imemuinasjutu reaalsusest, mille puhul imevahend satub vaid väljalitute kätte, saab detektori osta iga tavaline kodanik, kui tal on piisavalt raha seadme soetamiseks. Vaadeldava narratiivi eripäraks võrreldes muinasjutuga on, et ei kirjeldata mitte võluvahendi omandamist, vaid omanise fakti ning toiminguid, mida vahendiga teha. Võluvahendi omamine ergutab jätkama verbaalset võitlust aardeotsimise metanarratiivi kaudu. Sellest tunnistavad nii arheoloogide ettepanekud reguleerida aparaatide kasutamist seadusega kui ka niisuguste arvamuste üle ironiseerivad kommentaarid e-artiklite juures.

Imemuinasjutu kangelase **märgistamise** funktsioonile (Propp 1969: 50) vastab lehelugudes tegelaste esitlemine nimeliselt,⁶ samuti teatud väljendite kasutamine nende iseloomustamiseks. Kirjutamisviis, mille abil lugeja saaks leheloo tegelasi ette kujutada, siduda loo sündmustega ning demonstreerida nende usaldusväarsust ja kompetentsi (vt Hennoste 2001: 106), otsekui märgistab tegelased ära metanarratiivi tasandil.

Järgnevas tabelis toon esile, kuidas sildistatakse metanarratiivi tegelasi osaepisoode kajastavates lehelugudes.

Aardeotsimise metanarratiivi tegelane	Tegelasi iseloomustavad väljendid lehelugudes ja kommentaarides
arheoloog	väljaõppinud arheoloog (Erelt 2000), professionaalid (Kärmas 2005 kommentaarid), teadlane (Mandel 2005), “mingi paranoiline tegelane” (Mandel 2005 kommentaarid), ajaloolased (Püüa 2005), muinsuskaitsjad (Kärmas 2005, Lang 2005, Kagge 2006), ametlikud arheoloogid, (nimekad) akadeemilised arheoloogid (Lõhmus 2005)
aardeotsija-detektorist	aardekütt (Erelt 2000, Kärmas 2005, Mandel 2005, Püüa 2005, Lang 2005, Nõu 2006, Kagge 2006), röövel, haua/aarderöövel, arheoloogiaga kursis olev inimene (Erelt 2000, Mandel 2005 ja kommentaarid, Püüa 2005 kommentaarid; Lõhmus 2005), hobi/harrastusarheoloog (Kärmas 2005 ja kommentaarid, Lõhmus 2005 ja kommentaarid, Nõu 2006), libaarheoloog, metallidetektori omanik/-mees (Mandel 2005), asjaarmastaja (Mandel 2005), mustad arheoloogid (Mandel 2005, Lõhmus 2005), irooniaga: “kodumaa ajaloole sülitajad” (Mandel 2005 kommentaarid), aardevargad (Kagge 2006), hobinumismaatik (Kagge 2006)
tavaline kodanik	vaevalt et leiab üles (Erelt 2000), “valvas” kodanik (Mandel 2005 kommentaarid)
aardeotsija	juhuslik õnneotsija (Erelt 2000), sumpab mööda metsi ja karjamaid (Nõu 2006)

Tabelis on esile toodud määratlused tegelaste tegude kohta. Selgub, et kõigis artiklites kasutatakse aardeküti mõistet. Kõige rohkem sünonüü-

⁶ Inimeste identifitseerimine kuulub ajakirjandusloo konventsionaalsete žanrinõuete hulka: “Kui info attributeeritakse kellelegi, siis peab lugeja suutma selle allika identifitseerida, st aru saada, kes on kes ja mis on mis, ning kuidas on antud tegelane sündmusega seotud.” (Hennoste 2001: 106–111)

me leidub metanarratiivi aardeotsija-detektoristile, ilmsele peategelasele. Tabelist ei tule välja, kuid aardeotsija ja aardeotsija-detektorist hakkavad lehelugudes samastuma. Järjekindlalt samastab neid Kerli Nõu (2006). Folkloristi pilguga vaadates on põhjendatud aardeotsija liigitamine eraldi tegelaseks, sest ta oli keskne reaalseid otsimisi kajastavates rahvajuttudes, mida räägiti ja pandi kirja ajastul, mil metallidetektor oli kättesaamatu vahend.⁷

Omamoodi positsiooni arheoloogi ja aardeotsija-detektoristi vahel rõhutab “muinsuskaitseameti usaldusisiku” staatus (konkreetselt Arne Kivistiku juhtumi puhul, vt Lõhmus 2005). Temaga juhtunud osaepisoodis tegelane demarkeeritakse; kui uskuda uudises kirjutatud, “jäi ta oma usaldusisiku-piletist päevapealt ilma” (Lõhmus 2005). Nimetatud osaepisood kirjeldab aardeotsija-detektoristi lähedust arheoloogidele. Artikkel on sisemiselt vastuoluline, ajakirjaniku poolt intervjuueeritud spetsialistide väljaütlemised ei toeta tegelikult juhtlõigu oletust kaastöölise siirdumisest aarderöövlite leeri.

Narratiivi arengu seisukohalt uuendab märgistamise aspekt võitluse funktsiooni, täpsemalt loo konfliktisust. Tegelase kuulumist kindlasse huvigruppi rõhutatakse keeleliste vahenditega. Kuid veelgi vastuolulisemalt kirjeldatakse märke kas tegelase katsetest läheneda teisele poolele, sinna täielikult üle minna või oma huvidest sõltuvalt pendeldada poolte vahel. Erinevalt imemuinasjutu tegelastest seisavad aardeotsimise metanarratiivi osalised valikute ees ja saavad rolle vahetada (vrd ka kahju heastamise funktsiooni tõlgendust ülalpool).

Nii nagu “võitlus” käib leheloos ehk esitustasandil, toimub ka tegelaste märgistamine tekstuaalselt.

V. Proppi poolt esile toodud jutuüksused 20–31 (sisuosad kangelase jälitamise, valekangelase tegutsemise, karistuse ja pulmadega, vt Propp 1969: 53–59) aardeotsimise metanarratiivis ei väljendu. Pole põhjust rääkida ka kellegi **võidust** ei osaepisoodides ega metanarratiivis.

2006. aasta hilissügise seisuga viimane lugu “Varastatud mündiaare õnnestus päästa” (Kagge 2006) ajendab märkama **puuduse likvideerimist** (vrd Propp 1969: 51). Ühe osaepisoodi tasemel ongi kahju heastatud,

⁷ Vestmine varem juhtunud sündmustest tegelikult jätkub. Novembris 2006 olin folkloristina kutsutud osa võtma kõneõhtust. Üks kohalviibijatest, keskeline mees, jutustas aardeotsimisest poisikesepõlves. Otsimine oli olnud tõsine, põhjalik ja töömahukas, jutt oli huvitav ja mitte enam tõsine. Jutu mõningad sisulised iseärasused nõuavad informandi ja loo üksikasjade varjujätmist.

väärtuslik ese tuuakse koju tagasi. “Aardekütt-hobinumismaatik” (margistus) oli hankinud asulakohta puudutavat infot (andmete kogumine), metalliotsija abil (võluvahendi omamine) öösel, arheoloogide eest salaja, keelust üle astudes kaevanud (keelu rikkumine) ja aarde välismaale oksjonile saatnud (kahju tekitamine). Muinsuskaitseametnikud astusid samme aarde tagasisaamiseks, abiliseks uus tegelane – Saksa politsei (katse kahju heastamiseks abilise vahendusel). 49 münti on tagasi Eestis (kahju likvideerimine) ja käib eeluurimine (tegelast võib oodata karistus).

Kokkuvõtteks

Maarja Lõhmus kirjutab meedia viisist muuta nähtusi ja protsesse sotsiaalseks, ka institutsionaalseks, ning neid sellisena esitadagi (Lõhmus 2000: 153). Tõepoolest, ära kasutades inimeste huvi peidetud varanduste ning nende otsijate vastu, on meediateemaks tehtud erinevate huvigruppide – arheoloogide, muinsuskaitse ja harrastusotsijate tegevus: ühelt poolt teaduslik-metoodiline muististe uurimine ja kaitse ning teiselt poolt pool-legaalne, kuid põnev harrastus, samuti selle tegevuse tagajärjel esile kerkivad väited-seisukohad. Teemat avavad artiklid ja kommentaarid demonstreerivad vastandlike huvide pörkumist. Arheoloogi arvamusoos jääb viimane sõna pigem institutsionaliseeritud poolele, mis paratamatult peab võtma kindla positsiooni ja seda deklareerima, kutsudes lugejaid üles ühistrindesse seaduserikkumiste vastu ja/või vastaspoolt ühistööle isamaa hüvanguks. Kui ajaleht otsustab meedia võitlusväljal ajakirjaniku sõnarelva kasuks, on polariseeritus rohkem rõhutatud. Lugeja alles peab valima, kelle poolt ta on. See, et jätkuvad nii uudislugudeks põhjust andvad teod kui neid kajastavad kirjutised, näitab, et probleem pole lahendatud.

Analüüsikatse iseloomustada lehelugude tegelaste käitumist imemuinasjutu osatäitjate rollide või funktsioonide abil näitas artiklite narratiivsust ja siinkirjutaja üllatuseks imemuinasjutu ja leheloo teatud struktuurset sarnasust, eriti metanarratiivsel, mitut lugu ühendava mõttelise terviku tasandil. Mõlema žanri konventsioonid eeldavad struktuuriüksuste täitmist kindlal viisil (uudise ülesehitusest nt Hennoste 2001: 63–100). Tähelepanek selgitab ka muljet vaatluse all olnud osaepisoodide erinevusest (aarde)muistenditest, mida kujundatakse võrdlemisi vabalt. Asjaosaliste positsioone ja tegusid rõhutati kirjutistes viisil, millega tulid

esile nende rollid, sooritused, üleastumised lubatavast ning eesmärkide saavutamiseks kasutatavad vahendid. Samu aspekte eristas Vladimir Propp (1969) aga kui muinasjuttudes väljenduvaid funktsioone. Nähtavasti on analüüsiskeemi võimalik rakendada mõne sellise imemuinasjutust erineva žanri süvauurimiseks, mida samuti iseloomustab suurem kompositsiooniline kord. Rahapajamuistendites rollid ja sooritused nii selgepiiriliseltsel välja ei joonistu.

Eesti ajakirjanduses 2000–2005 ilmunud kirjutistes demonstreeritakse peidetud varanduste teemat kui pörkuvate huvide välja. Leheveergudel kirjeldatakse konflikte, tuuakse osaliste argumente ning rõhutatakse nende positsiooni kindlate rollinimetuste kaudu. Viis, kuidas seda tehakse, erineb rahvapärimisest, isegi kui kirjutist või jutustamist ajendanud sündmus on sama. Folkloristi pilgule paistavad lehelugudest mõned motiivid, mis on olnud aktuaalsed pärimuses pikema aja vältel, niivõrd kuivõrd folklooripalade üleskirjutused rahvaluulearhiivis tõestavad motiivide käigusolemist. Nii aardepärimuses kui lehelugudes arutletakse informatsiooni allikate ja kättesaadavuse üle, taasesitatakse (kirjutavas pressis, tõsi küll, konseptiivselt) nii leidmislugusid juhuslikest avastustest kui ka otsinguid kirjeldavaid narratiive. Aardeotsimise metanarratiivi meediaversioonist puudub täielikult rahapajamuistendite mütoloogiline kiht. Metanarratiivi osaepisoodides osutatakse, et aardejaht käib rahvapärimisega seotud kohtades, kuigi mitte enam rahvapärimisega seotud tingimustel. Võrreldes teema levikuga rahvatraditsioonis muudab meedia selle avalikumaks ja toob reljeefselt esile asjaga seotud osalised.

Arhiiviallikad

KM ERA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi (hiljem ENSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. Riikliku Kirjandusmuuseumi) rahvaluulekogu

Kirjandus

Annus, Epp 2002. *Kuidas kirjutada aega. Oxymora*, 5. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus.

Bruner, Jerome 1991. The Narrative Construction of Reality. – *Critical Inquiry*, Vol. 18 (Autumn), pp. 1–21.

- Erelt, Pekka 2000. Eestlased elustavad Egiptuse hauaröövlike traditsioone. – *Eesti Ekspress*, 24. august.
- eRT = *Elektrooniline Riigi Teataja*. <https://www.riigiteataja.ee/ert/act.jsp?id=960909> – 5. detsember 2006.
- Hennoste, Tiit 2001. *Uudise käsiraamat. Kuidas otsida, kirjutada, toimetada ja serverida ajaleheuudist*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Jauhiainen, Marjatta 1999. *Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit. Tarkistettu ja laajennettu laitos Lauri Simonsuuren teoksesta Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FF Communications, No 182. Helsinki 1961)*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kagge, Rasmus 2006. Varastatud mündiaare õnnestus päästa. – *Postimees*, 10. november (ka <http://www.postimees.ee/101106/esileht/siseuudised/227956.php> – 5. detsember 2006).
- Kalda, Mare 2001. *Jutud peidetud varandustest: tõsieluteade, muistend, muinasjutt*. Magistritöö. Tartu. Käsikiri Eesti Rahvaluule Arhiivis.
- Kalda, Mare 2003. Jutud peidetud varandustest. Pärimus ja meedia. – *Mäetagused*, nr 20, lk 96–129 (ka <http://www.folklore.ee/tagused/nr20/kalda.pdf> – 5. detsember 2006).
- Kärmas, Mihkel 2005. Aardekütid andsid riigi kohtusse. – *Eesti Ekspress*, 30. märts (ka <http://www.ekspress.ee/viewdoc/746269FAF7B98361C2256FD4002CAA57> ja kommentaarid – 5. detsember 2006).
- Lacey, Nick 1998. *Image and Representation. Key Concepts in Media Studies*. New York: St. Martin's Press.
- Lang, Valter 2005. Muinsuskaitstjad ja muinsuskütid. – *Eesti Päevaleht*, 24. mai (ka <http://www.epl.ee/?artikkel=292596> ja kommentaarid – 5. detsember 2006).
- Leimus, Ivar 1986. *Der Münzfund von Kose aus dem zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Leimus, Ivar 2004. Rahapada – leidja rikkus või teadlase õnn? – *Horisont*, nr 3, lk 12–14.
- Lindow, John 1982. Swedish Legends of Buried Treasure. – *Journal of American Folklore*, Vol. 95, No. 377, pp. 257–279.
- Lõhmus, Alo 2005. Muinsuskaitstja jäi vahele metalliotsijaga. – *Eesti Ekspress*, 17. november (ka <http://www.ekspress.ee/viewdoc/665CC36F71F9794EC22570BA0041609A> ja kommentaarid – 5. detsember 2006).
- Lõhmus, Maarja 2000. Kust otsida meediatekstide sotsiaalset põhja? – *Meedia. Folkloor. Mütoloogia. Tänapäeva folkloorist*, III. Toimetanud Mare Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 153–160.

- Lõhmus, Maarja 2002. *Transformation of Public Text in Totalitarian System. A Socio-Semiotic Study of Soviet Censorship Practices in Estonian Radio in the 1980s*. Turun yliopiston julkaisuja. Annales Universitatis Turkuensis B, Humaniora, No. 248. Turku: Turun yliopisto.
- Mandel, Mati 2005. Libaarheoloogist teata politseile. – *Maaleht*, 7. aprill (ka <http://www.maaleht.ee/?page=Elu&grupp=artikkel&artikkel=2516> ja kommentaarid – 5. detsember 2006).
- McQuail, Denis 2000. *McQuaili massikommunikatsiooni teooria*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Nelli 2005 = Kullaotsijad leidsid muistse asulakoha. – *Nelli Teataja*, 7. jaanuar 2005.
- Nõu, Kerli 2006. Eesti aardekütid jahivad maapõuest haruldusi. – *Eesti Päevaleht Online / Ärioleht Online*, 29. märts. <http://www.epl.ee/artikkel/334358> – 5. detsember 2006.
- Пропп 1969 = Владимир Пропп. *Морфология сказки*. Издание 2-е. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1969.
- Pullerits, Priit 1997. *Ajakirjanduse põhižanrid. Uudis. Olemuslugu. Juhtkiri*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Püüa, Marko 2005. Viljapõld peitis muistset aaret. – *Postimees*, 7. mai (ka <http://www.postimees.ee/080505/esileht/siseuudised/165118.php> ja kommentaarid – 5. detsember 2006).

Punamütsike ja Punasokike. Muinasjutunaljadest

Risto Järv

Inetu pardike kõnnib metsas ja talle tuleb kolm karu vastu. Ütleb: “Tere, esimene karu, tere, teine karu, tere, kolmas karu.” Räägivad juttu ja ütlevad: “Head aega, esimene karu, head aega, teine karu, head aega, kolmas karu.” Need ütlevad vastu ka.

Kõnnib edasi. Tulevad seitse kitsetalle vastu. Teretab ja headaegatab: “Tere, esimene kitsetall, tere, teine kitsetall, tere, kolmas kitsetall, tere, neljas kitsetall ...”

Siis kõnnib edasi. Vastu tuleb nelikümmend röövlit ja Ali-Baba. Teretavad ja headaegatavad kõik läbi.

Lõpuks tuleb tuhat üks ööd. (RKM II 395, 530 (15)

< Tartu 1986 – M. Hiimäe.)

Mall Hiimäe esitab selle kirjapaneku folkloori stabiilsusest käsitlevas ingliskeelses ühisartiklis Arvo Krikmanniga, enda kirjutatud artikliosa lõpus. Hiimäe toob muude folkloori stabiilsust tagavate tegurite kõrval välja **kaasajastamise**, sõnastades, et tänapäeval pole kuulajaskond “enam kui väikelaps, kes ootab ja nõuab jutu täpset kordamist, vaid eelistab pigem jätkuvaid innovatsioone. Millegi kulunu, püsikindla ja üldiselt tuntu kaasajastamine tundub kergem kui millegi uue loomine.” (Hiimäe, Krikmann 1992: 130)

Mäletan sarnast anekdooti hästi ka enda lapsepõlvest – umbes samast ajast, mil see tekst on kirja pandud. Lugu tuli mulle meelde, kui vaatasin oma vanema tütre kooli iga-aastast kevadetendust, mis sedapuhku oli üles ehitatud muinasjuttudele. Tuntud jutusüžeid esitati üksjagu ümberpööratult või tänapäevastatult – näiteks tappis vapper Punamütsike hoo-

pis ise hundi, enne, kui see talle kallale tuli; kolm pörsakest päästeti ÜRO rahuvalvaja poolt; vaeslast tulid sauna kosima lisaks vanakuradile ja ta poegadele ka kuradi abikaasa proua Hell jne. Süles istus mu koolieelikueas tütar. Mõtlesin vaadates, et see on juba teine Punamütsikese-lugu, mida ta lavalt näeb, ja samas ka juba teine Punamütsikese-lugu, mis on ümber pööratud (esimene oli Vanemuise teatris mõne aasta eest lavastunud Katja Krohni “Suur kuri hunt”, kus tegutsesid samamoodi paroodiliselt kokku miksitud eri muinasjuttude tegelased – Punamütsike, kolm pörsakest ning seitse kitsetalle). Edasi mõtlesin ehmatusega, et tegelikult ehk ei tarvitse laps teadagi, milline see “õige” Punamütsikese-lugu siis on – mu une-eelsete muinasjuttude seas talle pole Punamütsikese-lugu päris kindlasti olnud. Kas nii siis ongi, et laps näeb küll paroodiat või postmodernistlikku miksingut, aga põhilugu ennast ei tunnegi?

Küsisin pärast üle, ja selgus, et muretsesin ilmaasjata – laps teadis klassikalist lugu küll. Tõsi, ta ei suutnud meenutada, kust täpselt – kas lasteiaist või vanaema juures nähtud multifilmist või mõnest kolmandast kohast.

Muinasjututegelane on ikoon, mis ei vaja seletamist, nimi, mida kuuldes ilmselt enamikule Euroopa kultuuri mõjualasse jäävatele inimestele kohe assotsieerub kogu jutu sisu ning seostevõrgustik. See pärast on muinasjututegelasi hõlpus kasutada näiteks reklaamides, mis edastavad uut infot just tuntu kaudu (vrd Dégh, Vazsonyi 1994). Sarnase põhimõtte järgi on muinasjutte kasutatud ajalehekarikatuurides (vt Röhrich 1990), lendlausetes (Mieder 1993) – ja mõistagi paroodiates. Tekstivalimikku “Regivärsist netinaljadeni” on kaks sellist näidet valitud tänapäevase muinasjutumuutmise tendentsi iseloomustamiseks. Neist üks parodeerib ungari keelt:

Muinasjutt punamütsikesest (ungari keeles)

Autor teadmata

Kögomögo ögokögo mögo Punamütsike. Mögolikögo eremesögo rögosögo Vanaema.

Eklemeklekelemögostögo adulögo mögos kuri hunt.

Mögolikögo Punamütsike: Kögolögonögo lillepögo.

Eklemeklemömmoseguliks Kuri Hunt: “Kökrödi kökk, Punamütsike?” [---] (RNTA, nr 215)

Nalja põhiosa koosneb ungarikeelseina kõlavaist pseudosõnadest, iga nelja-viie “sõna” järel on jutu sisse põimitud mõni eestikeelne väljend või nimi Punamütsikese muinasjutust, mis laseb tervikut tajuda äratuntavana.

Teine antoloogiasse valitud muinasjutuparoodia on pealkirjastatud “Muinasjutt metsaelanikest” ja seda võib nimetada vastupidi – paroodiaks muinasjutu teemadel, ükshaaval ilmuvad meie ette eesti loomamuinasjuttude tüüptegelased – karu, hunt, jänes jt.

Metsamuinasjutt

Karu oli hoolimatu, lampjalgne ja räpane. Samas aga ei olnud metsas temast heasüdamlikumat looma. Aga teised märkasid vaid tema välimust, mille peale Karu väga solvus. Ta püüdis teisi loomi ja peksis neid jalgadega. Sellepärast ülejäänud teda ei armastanudki. Ehkki ta oli väga heasüdamlik. Armastas julmi nalju. Nende naljade eest hakkasid loomad teda veel rohkem vihkama ja peksid. Jah, raske on ilmas elada headel ja lõbusatel. [...] ¹ (RNTA, nr 216)

Metsaelanikke kirjeldatakse muinasjutupäraselt ja pidevas olelusvõitluses. Iga alalõigu lõppu on lisatud loomamuinasjutusarnane kokkuvõttev moraali, mis viitab loo sarnasusele traditsioonilise muinasjutuga.

Mõlemad e-kirja vormis naljad olid jõudnud adressaadini küll folkloristidest kolleegide postitustena, kuid oletan, et folkloristid ei käitunud neid paroodiaid edasi saates mitte ainult kui oma professiooni esindajad, kes üksteisele uurimisainest läkitavad, vaid ehk ka kui tavatarbijad, vahendades ühise teadmusringi pinnal loodud pärimust – nii nagu folkloor ikka levib.

Kõiki kolme ülalkirjeldatud lugu võib nimetada **muinasjutunaljaks** – traditsiooniliste muinasjutukangelastega humoorikaks lühinarratiiviks. Kui esimene lugu pärineb suulisest kasutusest, siis teine lugu on teadaolevalt esinenud suulises pärimuses 1980. aastatel, kolmanda puhul on kõige tõenäolisem selle puhtkirjalik levimine. Samas tundub, et kõik need naljad pole anekdoodižanris tavalised, ootamatu puändiga narratiivid, vaid nende hulgas on ka vähehaaval kulmineeruva süžeeikäiguga lugusid. Nõnda meenutavad need ülesehituselt traditsioonilist naljandit, mida on folkloristide eristustes kutsutud *lõdvema kompositsiooniga naljalooks* või *“jutustavaks” naljandiks* (Laugaste 1979: 277, Krikmann 2005: 70). Sellise narratiivi puhul on koomiline efekt, nalja tekitav pinge õhus kogu aeg, mitte ei realiseeru alles narratiivi lõpus puändina – ehk tegu on olemuselt “klassikalise” rahvajutu-laadse süžeeaga. Kui muinasjutud ja

¹ Internetis leidub arvukalt selle nalja tsiteeringuid. Lugejate reageeringutest ja kommentaaridest selgub, et lugu on olnud ka ühe osa Eesti elanikkonna seas populaarse ansambli “Meie mees” repertuaaris – ette loetuna CD-plaadi “Klounide rünnak” (2003) nimiloos, mis ilmselt võib olla ka loo tuntust suurenandanud.

anekdoodid on mitmes punktis vastandlikud (vt nt Oring 1992: 81–82), siis kuidas need kaks maailma muinasjutunaljades kokku pannakse?

Kahe žanri erisused ja sarnasused ühelt poolt ning siinkirjutaja muinasjutumeeldumus teiselt poolt tekitasidki soovi vaadelda, millisel moel tuntud muinasjutupärimust tänapäevastatud on. Jätan siinkohal kõrvale soovi muutmistendentse psühholoogiliselt põhjendada ja keskendun vaid muinasjutunaljade vormianalüüsile – vaatlen, kuidas on püsikindlaid ja üldiselt tuntud lugusid teisendatud.

Analüüsitav materjal

Allikmaterjalina kasutasin Internetiportaali Delfi naljalehte (<http://publik.delfi.ee/jokes>²) kui elava traditsiooni peegeldust, kuhu on anekdoote järjepidevalt laekunud alates aastast 2000. Uurimisvalimisse võtsin muinasjutunaljad alates naljalehe algusest 2000. aastal kuni 2007. aasta lõpuni. Kuna eelduspärane on, et pigem kasutatakse tänapäeval muutmiseks just üldtuntud muinasjutte, tundus esmase ülevaate saamiseks mõistlik piirduda otsingul kindla hulga muinasjututegelastega. Linda Dégh ja Andrew Vazsonyi nendivad, et reklaamisüžeedes kasutatakse vaid tosinkonda muinasjutusüžeed (Dégh ja Vazsonyi 1993: 43). See on mõisteta, sest enamasti tiražeeritakse just neid muinaslugusid, Dégh esitab loendi (peamiselt Grimmidele toetuvaist) üha uuesti korduvaist muinasjuttudest, mida võib leida enamikus 20. sajandil avaldatud muinasjutukogumikes (Dégh 2003: 30). Wolfgang Mieder refereerib uurimust, mille järgi endise Lääne-Saksamaa elanike seas olid peaaegu kõigi poolt teatud (tuntusprotsent 94%–86%) järgmised jutud: “Hans ja Grete”, “Lumivalgeke”³, “Punamütsike”, “Okasroosike”, “Tuhkatriinu”, “Konn-kuningapoeg” (Mieder 1987: 6). Eesti lasteaiakasvatavate seas läbi viidud küsitluse järgi on kõige tuntumad needsamad lood ning lisaks loetletutele “Kakuke”, “Kolm karu”, “Kolm põrsakest”, “Hunt ja seitse kitsetalle”, “Tare-tareke”, “Suur Peeter ja Väike Peeter”, “Naeris” (Sukurova 2007).

² Sellise aadressiga internetis 2008. a sügisest, tekstiotsingu ajal oli aadressiks <http://www.delfi.ee/jokes>. Delfi naljalehe kohta vt ka Laineste 2007: 22.

³ Muinasjutukangelase nimetus on nüüdisaegses eestikeelses rahvatraditsioonis varieeruv, Delfi anekdootides esinesid nii Lumivalgeke (17) kui Lumivalguke (7).

Just neist populaarsetest lugudest otsingut alustasingi. Muinasjututegelasi on palju ja selline nõelasõelumine ei too mõistagi välja neist kõiki. Leitud muinasjututegelasi kasutasin uute naljade otsingul – võib öelda, et otsingu puhul oli tegu “lumepalli-meetodil” kogumisega. Otsinguga leituks osutusid ja tulemust andsid järgmised spetsiifilised muinasjuttutegelased: *Punamütsike*, *Okasroosike*, *Kakuke*, *kolm põrsakest*, *kolm karu*, (*seitse*) *kitsetall(e)*, *kuldkala*, *Ali-Baba*, *Baba-Jagaa*, *Vassilissa*. Samuti kasutasin otsinguks muinasjuttudele tunnuslikke tegelasi – *kuningas*, *kuningapoeg/prints*, *kuningatütar/printsess*.⁴ Viimaks otsisin välja need tekstid, mille sees kasutati sõna *muinasjutt* – ehk kaasasin valimisse tekstid, mille puhul nali on “sildistatud” muinasjutuks. Analüüsitavast valimist jätsin välja dubletid. Samuti jätsin välja anekdoodid, kus muinasjututegelased ei ilmu iseseisva tegelasena, vaid neile on viidatud kui võrreldavale objektile – näiteks anekdoot kahe ohvitseri vestlusest, milles üks kirjeldab oma elu:

[---] “naine on noid, ämm – Baba-Jagaa, äi – Surematu Kaštšei, lapsed – 3 põrsakest... Õnneks on naaber Imeilus Vassilissa, kelle mees on Loll-Ivanuška!” (Dr Huibolit, 08.04.2005 00:08)⁵

Muinasjutunaljades esinevad koos nii folkloorsed muinasjututegelased kui kirjanduslikku päritolu tegelaskujud – sageli ongi keeruline otsustada, mis on “folkloorne” ja mis ei ole. Tavakodaniku jaoks pärinevad ilmselt “muinasjutust” nii kunstmuinasjutukangelane Buratino/Pinocchio⁶ kui Ali Baba. Raamatu Pinocchiost kirjutas Carlo Collodi 1883. aastal, kuid selles esineb mitmeid muinasjutulikke ja suulisele jututraditsioonile tunnuslikke elemente (vt OCFT: 384), Ali-Baba tegelaskuju näiks pärinevat kui tuhande aasta tagusest araabia jututraditsioonist, ent mitmete uurijate arvates on ta “1001 öö” lugudesse ja traditsiooni jõudnud tegelikult alles alates 1717. aastast Antoine Galland’i prantsuskeelse tõlke kaudu (OCFT: 9). Tänapäevaks on need jutukangelased ilmselt ühetasapindselt folkloriseerunud, meenutada tasub, et ka näiteks Punamütsikese-lugu on

⁴ Otsingus olid ka nt *võõrasema* ja *vaeslaps/vaenelaps*, mis aga muinasjuttu anekdootide osas tulemust ei toonud.

⁵ Näitetekstid pärinevad Delfi naljalehest, kui alaviites pole teisiti märgitud. Tekstinäidete kirjaviisi ja interpunktsiooni on loetavuse huvides vähesel määral korrigeeritud. Näidete lõpus on esitatud Delfi andmerida – kasutaja poolt enda identifitseerimiseks valitud nimi, portaali poolt automaatselt lisatud kirjaneku kuupäev ja kellaaeg.

⁶ *Pinocchiost* märksa enam leidus otsingutulemustes ilmselt keeleliselt sobivama kujuga variante *Pinoccio*.

muinasjutu kujul esmakordselt ilmunud Charles Perrault' kirjapanekuna 1697. aastal.

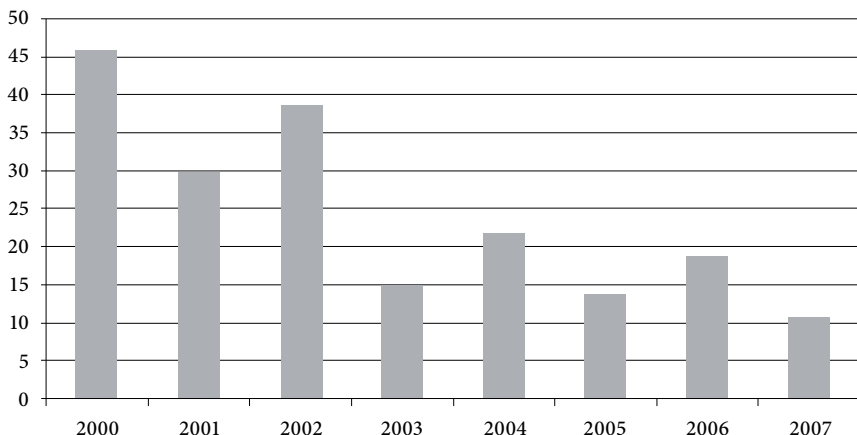
Ühtekokku jäi sõelale 196 muinasjutunalja. Leitud naljade dünaamika tekkinud "korpuses" näitab, et kõige populaarsemad olid muinasjutunaljad aastatel 2000–2002; sealtpeale on nende hulk üldtendentsina vähenenud, mõnel aastal veidi suurenedes, järgmisel enam kahanedes. Sarnasele vähenemissuundumusele Delfi naljalehe loomanaljade puhul juhib tähelepanu Liisi Laineste (2007: 23). Tähelepanu väärib, et tegelikult on selline järkjärguline vähenemine aktiivse alguse järel omane ka varasematele folkloorikogumitele – näiteks arhiivi imemuinasjuttude osas järgnes Hurda üleskutsele rahvaluulet koguda samalaadne tõus ja langus (vt nt Järv 2005: 30).

Kõige rohkem on valimis kuldkala-nalju, mis on aga teistest mõnevõrra erinevad (vt lähemalt allpool), sellele järgneb ülekaalukalt "Punamütsikese" (ATU 333) muinasjutu kohta käiv naljavaramu (kokku 40 nalja), ülejäänud tegelastega oli kümme-kond või vähem muinasjutunalja.

Olgu tähelepanu juhitud ühele huvitavale detailile, mis puudutab saadatud naljade kellaajalist jaotust. Liisi Laineste on analüüsinud uudiste põhjal tekkinud anekdoote ning täheldanud, et kõige produktiivsem sellesuliste netinaljade saatmisaeg on tööaeg kella 9st 17ni (Laineste 2003: 10, graafik 2). Muinasjutunaljade puhul on märgatav lisaks saatmisaktiivsuse tõusule päeva keskaegsaks teine tõus öö hakul, samuti väärib tähelepanu muinasjutunaljade öhtune esindatus üldse – kokku peaaegu pooled naljadest on läkitatud Delfisse vahemikus 17–9. Üks põhjus on siin ilmselt kodudes toimunud "tiigrihüppel" – kui perioodil 2000–2003 oli 3/4 muinasjutunaljadest saadetud tööajal, siis 2004–2007 kõigest kolmandik. Väikese valimi põhjal ei saa mõistagi teha küll kaugeleulatuvat üldistust, ent materjali suundumus on põnevaks paralleeliks asjaolule, et hämarus ja öhtune aeg on olnud traditsiooniliseks muinasjuturääkimise ajaks.

Paroodiad

Esti folkloristid on folkloorseid žanriparoodiaid käsitleanud mitme žanri puhul: Loreida Raudsep on analüüsinud kiriklike palvete paroodiaid (Raudsep 1961), Eda Tagamets (1995) koolipärimuse 1992. aasta korjanduse tulemusena laekunud lauluparoodiaid, Arvo Krikmann (1985) vanasõnaparoodiaid.



Muinasjutunaljad Delfi naljalehes aastatel 2000–2007.

Kui püüda tekstikogumis eristada otseseid muinasjutuparoodiaid muudest muinasjututegelasi sisaldavatest anekdootidest, siis on paroodiad selges vähemuses – korpuses on neid kokku umbes seitsmendik. Tuleb kohe öelda, et sellise eristuse tegemine on mõnevõrra keerukas, sest päris paljudel juhtudel on ka puändiga anekdootides leiduvad muinasjutuelemendid esitatud paroodilises võtmes.

Võib öelda, et sellisel puhul pööratakse muinasjutt pahupidi, nii nagu on Punamütsikese-süžees hunt sõna otseses mõttes pahupidi pööratud:

Elas kord tüdruk, kelle nimi oli Punamütsike. Mütsike oli ta sellepärast, et ta kogu aeg mütsi kandis. Aga müts oli tegelikult hall, sest see oli tehtud hundist. Punaseks hüüti seda sellepärast, et teda kanti liha väljaspool. (matu, 13.10.2003 15:59)

Oma olemuselt võiks muidugi kõiki muinasjutunalju nimetada muinasjutuparoodiateks – muinasjututegelased esinevad neis narratiivides koomilisena. Osa järgnevalt väljatoodud tunnuseid kehtivadki kõigi muinasjutuelementidega naljajuttude kohta.

Muinasjutunaljade seas leitavad paroodiad saab jagada kaheks – naljadeks, kus parodeeritakse muinasjutu enda mõtet ja stiili, ning naljadeks, kus **muinasjutu kaudu parodeeritakse elu**. Korpuse põhjal ilmneb, et rohkem on levinud just viimane liik nalju. Samalaadselt “ungarikeelse” Punamütsikese looga on klassikalise Punamütsikese-muinasjutu struktuuri korratud “juristide keelde” tõlgitud loos.

Siit üks peen Punamütsikeselugu juristi pilgu läbi:

Käesolevaga edastame teile informatsiooni juhtumist seoses eelkooliealise alaealisega, keda vastavalt kohalikule tavale nimetatakse tema ebatüüpilise peakatte tõttu Punamütsikeseks. Eelnimetatud Punamütsikese emale toimetati kätte lihtkiri tema emalt, millega viimane teatas enda haigestumisest ja hooldusvajadusest, mille põhjal Punamütsikese ema otsustas vanaemale kätte toimetada saadetise, mis sisaldas toiduaineid ja ravimeid... (odamees, 16.12.2005 10:23)

Kui üks eelpooltoodud näitetekste imiteeris eestlase jaoks raskestihäldavat ungari keelt, siis see tekst parodeerib bürokraatlikku keelekasutust, millega puutume oma elus ja seaduste sõnastusrägistikus kokku järjest enam. Sisuliselt on selle muinasjutunalja puhul tegu nendesamade muinasjututegelaste ja sama süžeeaga, ent süžee on allutatud stiilimuutusele.

Uurimustes on selliste ümbersõnastatud muinaslugude kohta kasutatud terminit “murtud muinasjutud” (*fractured fairy-tales*) – muinasjuttude traditsioonilisi süžeid on ümber kujundatud, nende sotsiaalseid või moraalseid eesmärke “justkui ajakohastades” (vt lähemalt nt Ennis 1997, Deszcz 2002: 87). Kohati võib see kanda algsele mõttele täiesti vastu pidist ideed, mistõttu on kasutatud terminit anti-muinasjutud (*anti fairy tale* – vt Mieder 1987: 8).

Samamoodi võidakse parodeerida näiteks eri kirjanikke või helistiile; ühes muinasjutunaljas on esitatud kümnekonna kirjaniku nimed ning “tekstinäide”, kuidas kirjutaksid nemad Punamütsikese muinasjutu – viimasena Erich Maria Remarque’i stiilis.

[---] “Tule siia,” ütles hunt.

Punamütsike kallas kahte klaasi kalvaadost ja istus tema juurde voodisse. Nad hingasid sisse kalvaadose tuttavat hõngu. Selles lõhnas oli igatsust ja väsimust. Kalvaados oli nagu elu.

“Muidugi,” ütles Punamütsike. “Meil pole enam tulevikku.” Hunt vaikis. Ta oli sellega nõus. (Bundy, 08.08.2005 19:45)

Teine toimimisviis muinasjutuparoodiate seas on **parodeerida muinasjuttu ennast** – see vastab ka Vladimir Proppi paroodia-definitsioonile, mille kohaselt imiteeritakse parodeeritava väliseid tunnuseid, millega selle mõtet kas “täiesti varjutatakse või eitatakse” (Propp 1999: 77). Teatmeteose “Enzyklopädie des Märchens” märksõnaartikkel mainib rahvajutuparoodiate puhul kolme peamist viisi – nalja aluseks on kas muinasjutu ebatõenäoline tegevuskäik, muinasjutu stiil või muinasjutule tüüpiline vormelite kokkukujutamine (Wehse 2002: 580). Esmasel vaatlusel tundub, et selle alaliigi puhul mõjub kõige tõhusama koomikatekita-

jana muinasjutulik ebausutavus. Võib öelda, et sellised paroodiad polegi õieti n-ö klassikalised, puändiga anekdoodid, vaid pigem on tegu muinasjutu süžee säilitamisega ning tõlkimisega tänapäevasesse keelde.

Parodeerimise teises alaliigis on paroodia aluseks võetud punane müts kui tänapäeval endastmõistetav jutu identifitseerimisatribuut⁷ ning punasena on esitatud hoopis mütsi “vastand” ja loodud tegelane nimega *Punasokike*. Erinevalt eeltoodud lugudest toimub aga siin lõpuosas lahkemine tavapärasest jutusüžees.

Elas kord punasokike. Ta sai oma nime sellepärast, et tal oli punane sokk peas.

Ühel päeval hakkas ta vanaema juurde minema. Teel tuli vastu joodikust hunt ja küsis:

“Kuhu lähed?”

Punamütsike vastu:

“Lähen oma alkohoolikust vanaema juurde. Viin talle kooki ja viina.”

“Punamütsike, selle asemel, et lilli korjata, joo see pudel ise tühjaks.”

Nii punasokike tegigi. Selle aja jooksul läks hunt vanaema juurde. Kui hunt kohale jõudis, nägi hunt et vanaema on sigalakku täis ja hunt neelas vanaema tervelt alla.

Punasokike jäi tee äärde magama ja kui ta veel elab, on ta seal ikka alles. (Kriss, 11.04.2000 09:48)

Siia alla tunduvad kuuluvat ka kõik need naljad, mille puhul ongi koomika allikaks anekdoodi **nimetamine** muinasjutuks. Neist ainult mõnel juhul on tegu tõepoolest just muinasjutu tegelaskujudest või süžees ajendatud naljaga, mille puhul siis jälle muinasjutt ümber pööratakse.

Vene muinasjutt. Läinud kord Ivan Tsarjevitsh Prantsuse restorani. Kelner toonud talle taldrikul konna. See hüpanud maha ja muutunud Imeilusaks Vassilissaks. Küll püüdnud vaene Ivanushka, piigat, vastu pörandat tagudes, konnaks tagasi muuta, kuid tulutult... lõpuks pidand ikka niisama ära sööma. (PAX, 17.03.2003 20:50)

Siia paigutusid ka epigramm-stiilis lood, mõnelt kasutajalt koguni järjestikku mitu:

Muinasjutte.

a) Istus järve ääres purjus seitsmepealine lohe ja laulis kooris.

b) Elas kord taat Schumacher. Tal oli kolm poega. Kaks olid normaalsed vormelisõitjad, aga kolmas, kõige noorem, oli taksojuht. (urmas, 03.12.2004 07:55)

⁷ Muide, väärib märkimist, et muinasjutu “Punamütsike” (ATU 333) eesti arhiivivariantides peategelasel enamasti punast mütsi ei mainita.

Enamik “muinasjutuks” nimetatutest olid siiski muinasjutu-aluseta lood, nt “Kasahhi muinasjutt” Geidarist ja Eidarist, kellest üks teist Balhaši järve ääres sukeldumisega hirmutab, või “Vana eestiaegne muinasjutt” talupojast, kes rakendab hobuse vankri ette ja “paneב tuhatnelja ajama” mära lolli näoga järele vaatama jättes. Siia alla kuulub ka kohanime seletus, kus ühe kasutajanime alt on läkitatud mitu nalja, kõigil päiseks “Eesti muinasjutt”.

Eesti muinasjutt. Otsustanud kord vanad eestlased, et lähevad lätlastele kalale. Mõeldud tehtud läinudki Lätit vallutama. Suure hooga vallutand ära Leedugi ja Poola jne. Muud kui trüginud aga lõuna poole. Lõpuks jõudnud Eestlased ühe suure ja laia jõe äärde. Eestlaste vanem vaadand jõge ja lausund:

“Nii ilus jõgi.”

Külarahvale hakand meeldima ja pannudki nimeks Niilus. (Ummi, 21.07.2002 02:45)

Neis on esitatud *quasi*-rahvaetümoloogia – folklooris hästituntud strateegia, kus kohanime seletatakse kõlasarnasuse alusel mingi (muukeelse) sõnaga. Sellistes lugudes on see aga äärmuslikuna välja arendatud ega ole mõistagi mõeldud uskumiseks, näiteks olevat slaavlastelt tulnud nimi Otepää (< *ot tō plād!*).

Kui vaatleme “Punamütsikese” tekstivariante rahvaluulearhiivis, selgub, et neist mitmete puhul on tegu samalaadse muutumistendentsiga. Näiteks “Punamütsikese” arhiivivariantidest meenutab oma lühiduselt ja ka tegevuselt eelpooltoodud Punasokikese-muinasjutunalja kirjanek 1930. aastatest Julius Aleksander Rehbergilt:

[--] Punapea küsis: “Miks sa nii kole oled?” See vastas: “Mul on kange amba valu! Anna see saiapull ja viinapudel, ehk see aitab!” Punapea andis. Unt sõi saiapulli ja viina pudeli (vist jõi pudelist viina ära). Kui need lõppesid, siis sõi unt Punapea ka ära. (ERA II 120, 427/8 (37) < Järva-Jaani – J. A. Rehberg (Reepärg) (1897).)

Teksti kommenteerinud Kärri Toomeos-Orglaan (2003: 189–190) on välja selgitanud, et kirjanek toetub tõlkele ning et tegu on olnud juba tõlkijapoolse üsna vaba ümberjutustusega.⁸ 1938. aastast pärit Punamütsikeseloo arhiivivariandis näeb tüdruk nimega Miili teki all olevat hunti, põgeneb ja kutsub appi isa “hunti vemmeldama”:

[--] Kui isa oli saanud hundile juba küllalt valu anda, hüppas hunt vastu ust, uks läks lahti, hunt lippas välja, aga enne kui välja sai, sai ta emalt veel hoobi tahmase roobiga pähe, siis lippas metsa ja ei julgenud enam ka kõige külme-

⁸ Viinapudel võib muidugi olla lihtsalt vanema sõnakujuna veini vasteks.

mal ajalgi tulla majade lähedale. Teised hundid nimetasid teda argpüksiks, sest nad ei teadnud kuidas ta kõhutäie kookide eest pidi peaaegu oma naha jätma pandiks. (ERA II 202, 261/7 (8) < Pilistvere – J. Muns (1938).)

Nii paistab, nagu olekski sellesse tuntud jututüüpi parodeerimistarve juba sisse kodeeritud – arhiivis veel muinasjutu alla klassifitseeritav on esitatud juba suuresti koomilises võtmes.

Sakslane Hans Ritz on koondanud “Punamütsikese” eri variante tekstikogumikku “Die Geschichte vom Rotkäppchen”. Raamatust on ajavahemikul 1981–2000 ilmunud 13 trükki, iga trükk on autor järjest täiendanud, viimases trükis on kokku üle 300 “Punamütsikese”-variandi (Ritz 2000). 11. trükist alates on Ritz lisanud teosesse ka mõneleheküljelise paroodiapassaaži. Selles veenab autor, et muinasjutt ja nali on iseloomult sarnased, neis mõlemas on sündmustiku algus tavaliselt võimatu ja neis on kokku pandud asjad, mis muidu reaalelus kokku ei puutu. Ritz esitab üsna radikaalse järelduse, et muinasjutuparoodiad ei ole moonutused ja “muinasjutuhälbed”, vaid *sui generis* muinasjutud. (Ritz 2000: 192–193)

Max Lüthi on oma klassikalises teoses “Märchen” (1962) tõdenud, et lisaks figureerimisele omaette jutuliigina annab naljand ka võimaluse mõista teisi jutuliike (*eine Möglichkeit jeder Gattung zu verstehen*) – eksisteerivad veel muistendinali, legendinali, ning ka muinasjutunali – viimases lagundatakse muinasjutu maailmapilti, kusjuures muinasjutuimed asendatakse kangelase pettuskatsete või tehniliste imedega (Lüthi 1996: 13). Samamoodi on Steven Swann Jones (1985: 98) muinasjutunalju analüüsides välja toonud, et need tekstid on folkloristile väärtuslikud, kuna kujutavad endast “metafolkloori” – folkloori kohta käivat folkloori, kommentaare pärimusainesele.⁹ Milline see kommentaar aga on? Vastuse otsimine sellele küsimisele juhatabki meid puändiga naljade juurde.

Puändiga muinasjutunaljad

Märkimisväärne hulk muinasjutuanekdootidest – ligi pooled – on sellised, kus kaks ülalkirjeldatud narratiivi arenguvõimalust esinevad koos: süžee algab muinasjutuliku (st ka naljandliku) rahuliku arenguga, kuni selle lõikab läbi puänt. Delfi korpuse “klassikaliste” anekdootide, puändiga muinasjutunaljade puhul ongi kõige tavalisemaks naljapääs-

⁹ Termin “metafolkloor” võttis 1966. aastal kasutusele Alan Dundes (2002: 131 jj) – selle abil on võimalik teada saada, mida arvab oma folkloorist rahvas.

tikuks see, et tuntud muinasjututegelast esitatakse mingis muinasjutulikus tegevusraamistikus, sellele aga järgneb puänt, mis pöörab senise loogilise arengu ümber. Kui Lutz Röhrich on muinasjutust ajendatud **koomiksite** puhul välja toonud, et nende koomika põhineb peaaegu alati imemuinasjuto traditsiooniliste elementide kasutamisel ootamatus kontrastis ratsionaalse mõtlemisega (Röhrich 1990: 11), siis puändiga muinasjutunaljade puhul on muinasjuttu mõnikord küsimustatud – nende maailm on seatud kahtluse alla.

Elasid kord eite-taati. Neil oli kana. Kana munes muna, kuid mitte tavalise, vaid kuldse...

Eit võttis ja koputas muna. Ei läinud katki. Taatki koputas – ei läinud katki. Kuskilt tuli hiireke, lõi sabaga. Muna kukkus maha ja läks katki.

Eit nutab, taat nutab ja kana hakkab lohutama:

“Ära nuta eit! Ära nuta taat! Ma munen teile uue muna, kuid mitte kuldse, vaid tavalise.”

Taat:

“Voeh, kurrat! RÄÄKIV KANA?!” (PAX, 09.03.2006 02:07)

Loo algus meenutab aheljuttu “Kuldne munakene” (ATU 2022B), sarnased on tegelased ja ka süžee, ent sellele liitub katkestav puänt.

Teises sarnases näites on viidatud tuntud motiivile, kus konn muutub suudlemisel kuningatütreks (vrd tüübiga “Suudlus vabastab konn-kuningatütre nõidusest”, ATU 402). Kinni püütud konn palub meest mitmel korral tulutult, et see teda suudleks, ning hüüab pisarsilmi:

[---] “Kui sa mind suudled ja muudad mu imeilusaks printsessiks, jään ma sinu juurde terveks aastaks ja teen KÕIKE mida sa soovid.”

Uuesti võttis mees konna taskust naeratas talle ja pistis konna taskusse tagasi. Lõpuks konn küsis:

“Mis sul viga on? Ma ütlesin sulle, et ma olen ilus printsess ja, et ma jään sinuga terveks aastaks ja olen nõus tegema kõike mida sa soovid miks sa ei suudle mind?”

Mees vastu:

“Vaata, ma töotan arvutitega, mul ei ole aega mingi tibi jaoks, aga rääkiv konn on lahe.” (sakust, 22.10.2001 22:31)

Huumoriteoorias on tavalisim nalja tekkemehhanismi seletus see, et kaks omavahel kokkukuulumatut maailma ühendatakse (Knuuttila 1992: 131). Victor Raskin on välja arendanud semantilise skriptiteooria, tähistades *skriptiga* mõisteid ümbritsevat informatsioonikogumit – anekdootide huumor tekib kahe vastandliku skripti tähendusväljade kokkupõrkes (Preston 1997: 472–473; skriptiga ligikaudu samas tähenduses on kasuta-

tud ka mõisteid *freim* ja *skeem*; vt ka nt Krikmann 2004a: 33–35, Laineste 2005: 12–13)¹⁰.

Lutz Röhrich osutab folkloorseid paroodiaid käsitleva uurimuse eraldiseisvas alapeatükis “Parodeeritud imemuinasjutt” (*Parodierte Zaubermärchen*) sellele, et kõik süžeed mõjuvad algul traditsioonilise muinasjutuna, alles lõpus toimub ootamatu, üsna mittemuinasjutulik pööre ehk puánt (Röhrich 2006: 152–155). Väärrib märkimist, et kõigi kolme esitatud näiteteksti puhul juhib Röhrich tähelepanu erootika teemale. Muinasjututegelased ja -süžeed seostuvad tavateadvuses loomuldasa millegi lihtsa ja lapsiku, karske ja süütuga. Eesti muinasjutu-naljadel on peatunud ka Mare Kalda 1992. aasta koolipärimuse kogumisvõistluse käigus kogutud anekdootidest ülevaadet andes. Kalda mainib muinasjutukangelaste “rõhutatult, lausa ideaalselt” puhast ja rikkumatut palet ning näeb anekdootides kangelaste “peidetud võimaluse” ärakasutamist (Kalda 1995: 96). Delfi kogumi naljadest väga paljud viitavad sellele, et tuntud muinasjutukangelased on märksa pahelisemad, muinasjutud palju vähem süütud, kui arvatud.

Punamütsike: Oo, vanaema, miks sul küll nii suured silmad on?

Vanaema: Et, ma sind ikka paremini näeks.

Punamütsike: Oo, vanaema, miks sul nii suured käed on?

Vanaema: Et, ma saaks sulle suure pai teha.

Punamütsike: Oo, aga vanaema, miks sul nii suur suu on?

Vanaema: Raisk, sa ei tea, kui suur taadil ... oli. (ralf, 28.05.2007 21:37)

Selles naljas on lisaks traditsioonilistele muinasjututegelastele ja süžeele kasutatud ka muinasjutuvormeleid, traditsioonilise arengu lõikab aga jällegi läbi puánt, mille esimene sõna loob kohe lugejale teistsuguse ootus-horisoni – nüüd pööratakse midagi ümber.

Just seksuaalsele temaatikale viitavad muinasjutunaljad moodustavad enamiku vaadeldavast anekdoodivaramust. Lisaks seksuaalsusele on puändiga muinasjutunaljades üsna olulisel kohal ka genitaalide või väljaheidetega seotud naljad – ühesõnaga kõik allpoolvöö-teemad – näiteks jõuab lohega võitlema minev mees “suure mäe juurde”, ratsutab “koopasse” ja avastab end lohe taguotsas; esmakordselt menstruatsiooni läbielava Punamütsikese puhul arvab hunt (maskuliinne tegelane), et Punamütsike on oma meessoo tunnusest ilma jäänud; naistele hädavarvili abivahend, mis kõrvitsast tehtud, tekitab Tuhkatriinule südaööl pärast endiste mõõtmete taastumist probleeme, jne.

¹⁰ Eri teooriate kokkuvõtted on koondatud Arvo Krikmanni rahvahuumori kodulehekogumile <http://www.folklore.ee/~kriku/HUUMOR/>

Steven Swann Jones põhjendab seda, miks muinasjutunaljade kujundid kalduvad nii ilmselt psühholoogiliste ja seksuaalsete teemade poole, et seda ei saa "eitada või kahe silma vahele jätta", väitega, et muinasjutuanekdoodid käsitlevad sama teemat, mis muinasjutt ise – inimese küpsemist koos oma seksuaalsuse avastamisega (Jones 1984: 99–100). Jonesi väitel teeb anekdoot nähtavaks selle, mis muinasjuttus jääb varjatuks, muinasjuttudest saame aru just nende anekdooditöötusi analüüsides. Cathy Lynn Preston on eraldi artiklis käsitlenud nn räpaseid (*dirty*) Tuhkatriinu-nalju, kus väidab, et nali on rahvalik kommentaar domineerivale soo, klassi ja seksuaalsuse esindatusele (Preston 1994: 28). Muinasjuttudele on pigem omased mehhanismid, mis tegelikult mõeldut peidavad, sellal kui nali rõhutab otse probleemi, pöörab tähelepanu ebadelikaatsele ainesele (Jones 1984: 101). Kui muinasjutt sisuliselt lubab elada rahulolus ja mitte tunda muret tuleviku pärast, siis anekdoot ärgitab destruktureerima, näitab kõike muinasjutupärast koomilises võtmes.

Tõsi on, et jutu-uurimuse uusaegse klassiku Bengt Holbeki teooria järgi on (ime)muinasjuttude traditsioon seotud inimese alateadvuse ja seksuaalsusega, muinasjutt esitab inimese küpsemist abiellumisealiseks ning suur hulk muinasjuttude kujundeid on tõlgendatavad seksuaalsena (Holbek 1987). Holbek toetub siin varasematele psühhoanalüütilistele käsitlustele, muinasjuttude osas on seda teinud Bruno Bettelheim teoses "Muinasjuttude võlujõud" (Bettelheim 2007). Kui meenutada, et Punamütsikese muinasjutu üks võimalik tõlgendus on just tütarlaste hoiatamine seksuaalse ärakasutamise eest (vt Bettelheim 2007: 113–123), pole muidugi mingi ime, et muinasjutunaljas tahab heasüdamlik lehm Punamütsikest piimaga kosutada, pistes oma nidad talle suhu, mille peale Punamütsike tõrjuvalt reageerib: "Poisid, poisid, palun ikka järjekorras". Muinasjutunali kasutab edukalt traditsioonilist materjali selles suunas ümber vormides. Näiteks kui muinasjutt ei saada kakukesest jagu (ei suudeta teda ära süüa), siis muinasjutuanekdoodis on kakuke ligipääsmatu seksuaalselt.

Metsloomad sattuvad lõbumajja. Karu sai Lumivalgukese, rebane leidis Okasroosikese eest, põder oli Punamütsikesega rahul jne. Hundil jäi ainult Kakuke! Hommikul tulevad metsloomad kokku, hunti ei kusagil. Asja minnakse uurima. Hunt istub mureliku olemisega voodi otsal ja veeretab Kakukest käest kätte:

"Orientiiriks vähemalt peeretagi!" (lumpy, 19.03.2001 00:12)

Tuntud "Loom-pruudi" süžeeist (ATU 402), kus kuningas kehtab poegi vibust lastud noole suunast enesele abikaasat otsima, on lavastatud situatsioon:

Vana muinasjutt:

Elasid-olid kord kolm venda, vanem, keskmine ja noorim. Tuli aeg vennastel naisi võtma hakata. Nagu sel puhul ikka, võeti välja vibud-nooled ja laskma. Kuhu kellegi nool kukub, sealt ka naine võetakse. Ühesõnaga, keskmine lasi vanemale perse ja noorem omale kätte... (Kelu-Pilluke, 26.04.2004 22:28)

Ent siiski võib muinasjutunaljade seksuaalsuundumusel olla ka märksa lihtsam seletus – kuivõrd seksiteemalised naljad ongi maailmas populaarsuselt esikohal (Preston 1997), ei ole nende ülekaal muinasjutunaljade seas sugugi imekspandav. Seksuaalsuse teema on anekdootides ühendatud ka lugudega, kus selleks justkui mingit alust pole.

Vene muinasjutt. Eksinud kord Loll Ivan metsas ära. Tiirutand, tiirutand, kuni jõudnud majani, mis seisnud kanajalgadel. Koputand uksele, mille avand Baba Jagaa.

“Baba Jagaa,” küsind Ivan. “kas sinu juurde öömajale saab?”

“Sa oled ikka tõesti Loll Ivan!” vastand Baba Jaga. “Vana olen pojake, selliste asjade jaoks! Vana!” (PAX, 05.04.2001 07:44)

Populaarsuselt järgnevad seksnaljadele etnilised naljad (vrd Laineste 2005: 10), mida muinasjututegelaste puhul on keerulisem tekitada, kuid siiski võimalik. Ameerika folklorist Alan Dundes toob etnilisi nalju käitlevas artiklis (Dundes 1971: 195) näitena ära paroodilise juudi-Punamüt-sikese anekdoodi, milles koomika tekib üksikute detailide väljavahetamise teel (peategelase nimi on Little Red Rosenthal ning üksikasjalikult loetletakse juudi toite tema korvis). Delfi korpusel leidub üks variant, kus muid spetsiifilisi rahvuslikke detaile ei esine, küll aga on sarnane puánt tegelaste omavahelise dialoogi lõpus.

[--] “Vanaema, miks sul nii suured kõrvald on?”

“Et sind paremini kuulda.”

“Vanaema, miks sul nii suured silmad on?”

“Et sind paremini näha.”

“Aga vanaema, miks sul nii suur nina on?”

“Sellepärast et ma olen juut,” vastab hunt ja hakkab nutma. (ursula, 17.11.2004 17:59)

Muinasjutuaineliste luuletuste antoloogia sissejuhatuses on Wolfgang Mieder (1985: xiv) märkinud, et seks on “ainult üks nende luuletuste peateemasid” – tuues selle kõrval ära veel ligi kümme muud teemat. Tundubki, et puändiga muinasjutunaljade puhul tingib seksidominandi ennekõike anekdoodižanri kood, žanri eeldused, mitte muinasjutu süvasisu peamine interpreteerimisvõimalus – kuigi kahtlemata muinasjutud sellise võimaluse sageli annavad. Anekdoot eeldab sagedasti šokeerimist ning obstsöönust, nagu Jones ka ise märgib (Jones 1985: 99). Inimene

vajab teatud juhtudel nalja ja sealhulgas selle häbitut otseütlemist ning hüperboole argipäeva painest üleolemiseks. Mall Hiimäe toob erinevaid jutustajatüüpe kirjeldades näitena põneva vahejuhtumi nn lora-ajaja-tüüpi jutuvestjatest – kuidas lastehaiglas noorte emade poolt “kõiki neid rõvedaid anekdoote täie mõnuga” räägitud ja kuulatud (Hiimäe 2007: 23). Võib oletada, et teatud tingimustel ja seisundis võib kes tahes vajada pinget väljaelamiseks obstsöönset nalja, mis on mõeldud vastukaaluks argielu painele. Üheks selliseks võimaluseks ongi muinasjuttude peidetud võimalus. See aga jääb ainult üheks võimaluseks, kolmandik korpuse tekste on ju seksuaalsusest vabad ja nende puhul tundub esmane olevat pigem miski muu – nagu näiteks muinasjutu imemaailma seadmine kahtluse alla:

Kolm ööd ja kolm päeva vahetpidamata suudles kuningapoeg magavat printsessi. Siis aga tuli talle pähe mõte:

“Aga võib-olla siiski on see printsess tegelikult juba surnud?” (aHaa, 13.06.2003 08:55)

Sellest, et tegu on pigem anekdoodi põhiprintsiibi – ootamatusega, annab tunnistust ka n-ö “järgmine aste”. Kui enamik tekstikorpuse süžeedest põhineb muinasjutukangelase olemuse ümberpööramisel, sageli seksuaalse tegevuse suunas, siis mitmes muinasjutunaljas esineb omakorda uus ümberpööramine – kuulaja juhatakse justkui ootama midagi seksuaalsele teemale viitavat, ent seejärel pööratakse tegevus hoopis tagasi “sündsale rajale”. Kuivõrd tänapäeva naljakuulaja/-lugeja on ilmselt juba “kohanenud” tajuma muinasjutuanekdoodi kangelast kui seksuaalselt ülilaetud tegelast, siis ongi üllatuslik hoopis skript, mille käigus pööratakse see suund ümber.

Hall hunt peatab pimedas metsas Punamütsikese ja nõuab käriseva häälega: “Võta maha!”

Tütarlaps vastab koketeerivalt:

“Mis, püksid, vä?”

Hunt, pahaselt torisedes:

“Mis ma olen sul günekoloog või? Kell võta käe pealt maha!” (aTa, 12.02.2002 14:22)

Lebab Punamütsike alasti metsas puu all, ligineb Hunt:

“Sa ei karda? Siin metsas võib sinuga ju teab mida juhtuda!”

Punamütsike pilgutab silma: “Aga seda ma ootangi!”

Seepeale astub Hunt lähemale ja murrab tüdruku jala... (Dr Huibolit, 21.09.2007 01:01)

Nende naljade puhul mängibki keskset osa kuulaja ootushorisont – muinasjututraditsiooni puhul teame juba ette, et näiteks vaeslaps peategela-

sena on kindlasti loomult hea ja aitab teisi (vrd Axel Olriki (1992: 47–48) sündmustiku eepiline seadus). Kultuuriliselt on lihtsam tajuda narratiive, mis vastavad kultuurikandja teadmusele tegevusühtsuse üldisest käigust. Sarnaselt on muinasjutunaljade puhul eeldushorisont olemas, vastuvõtja häälestub narratiivi vastu võtma seksuaalsus-skripti võtmes, ent see ootus purustatakse; kui muinasjutu-Punamütsikese puhul eeldame ta süütust ja puhast palet, siis muinasjutuanekdoodi-Punamütsikese puhul juba oletame, et tegu on üdini riivatu subjektiga. See arusaam aga pööratakse ümber, tehakse puändile (lisa)puänt.

Punamütsike astub mööda metsarada, kui märkab äkki põõsas hundi suuri silmi.

Hunt põõsast:

“Kas sa oled Punamütsike?”

“Jaa!”

“Lähed vanaema juurde?”

“Jaa, vanaema juurde!”

“Korvikeses on sul kindlasti pirukad?”

“Jaa!”

“Pirukad on ilusti paberi sees?”

“Jaa!”

“No mida sa lollike seal vahid, anna kähku paber siia!” (Anti, 10.02.2006 07:25)

Selle n-ö süžeeliseks edasiarenduseks – juhul kui ka tegelikku geneetilist seost nende vahel ei ole – on aga järgmine anekdoot:

Punamütsike kõnnib mööda metsarada, kui tema ette kargab põõsastest mingi pruuni ja haisva möksiga koos olev jänes. Samas kostab põõsast hundi hää:

“Ehee! Punamütsike! Ega sul tualettpaberit kaasas pole?”

“Ei ole!”

“Siis viska see kõõrdsilm veel korraks siia põõsasse tagasi!” (kosja, 07.09.2006 22:31)

Varieeruvus

Netiainese puhul muutub mõnigi küsimus teistmoodi aktuaalseks, kui see on olnud varasema traditsiooni puhul. Kui Arvo Krikmann nendib lauskoopiate puhul, et ka kopeerimiste hulk on kindlasti “nalja väärtuse hindamise parameeter” (Krikmann 2004b: 8), siis siinse alli-

kakogumi puhul see meid ei aita – teadaolevalt kustutatakse korduvad anekdoodid Delfi vestlustest ära (Laineste 2007: 22). Seega, kuigi me ei saa teha valiku põhjal oletusi tegeliku populaarsuse kohta – siis põnevalt palju on olemasolevaidki samatüübilisi tekste. Üks variandirohkematest (6) oli järgmine muinasjutunali:

Tuttavad küsivad punamütsikeselt: “Kuule punamütsike, kas sa ei karda ka üksinda pimedas läbi metsa koju minna? Ohtlik ju.”

Punamütsike teeb suured silmad ja vastab kiiresti: “Ei karda. Raha mul ei ole ja seks mulle meeldib.”

Sõnastuselt on selletüübilised kuus teksti kõik erinevad – küsijatena võivad lisaks siinviidatud *tuttavatele* esineda veel *vanaema*, *hunt* või *Suur hall hunt*; Punamütsikese vastuses varieerub neljal korral talle meeldivat tegevust märkiv nimi- või tegusõna.

Veel rohkem variante (8) oli loos seitsmest kitsetallest, kes vastavad tuppä kippuvale hundile näiteks “Laku ise oma piima, kui ema õltsiga koju tuleb siis sa alles saad!” või “Meie poolest võid sa kasvõi tagumikku lakkuda, meil on ukseilm!”. Palju variante (5) esines loost Punamütsikese ja talle piima pakkuvat lehmast.

Kui tänapäeva “kopeeri-kleebi”-maailmas võiks ju oodata netis levinu hõlpsat ülevõtmist, siis need arendused on ilmselt kirja pandud mälu järgi või formeerunud alles kirjutushetkel. Variatiivsuse põhjal võiks järeldada, et puändiga muinasjutunaljade osas on Delfi naljamaardla toiminud tõepoolest suulise kultuuri jätkuvormina, kus kuulnud naljad kirja on pandud. Enamasti on muinasjutunaljad lühikesed ja pigem kergemini meelde jäetavad, mitte pikemat sorti “loetelud”, mis uuemal ajal netitraditsiooni on jõudnud (vrd Krikmann 2005: 77).

Siiski leidub ka erandeid, mis ilmselt levivad ennekõike kirjalikul teel. Nagu varemalt nägime, on need iseäranis sagedased paroodiate puhul.

Peatsete jõulude ja aastavahetuse järgsed terminid:

Tuhkatriinu joove – saadud koju ühe kingaga

Lumivalgekese pohmell – ärkad hommikul seitsme mehe kõrvalt

Punamütsikese pohmell – ärkad hommikul vanaema voodis

Okasroosikese joove – oled “mälukas” järgmised 100 aastat [---] (Kukimuki, 19.12.2000 10:23)

Loetelu jätkub veel seitsme erineva tegelasega muinasjutu- ja filmimaailmast. Uuemat ajal ongi muinasjutunaljade seas mitmeid puhtkirjalikule levikuviisile orienteeritud tekste. 2006. aasta sügisel sattus mu postkasti Lumivalgekese tänapäevastatud variant:

Elas kord tšikk, kelle nahk oli valge nagu lumi, huuled punased nagu veri ja juuksed pruunid nagu tammepuu. Seetõttu kutsuti teda Lumivalgekeseks. Tema ema oli sünnitamisel surnud ja isa oli varsti võtnud endale uue eide. Too oli väga ilus, reidis alati topis, aga ta oli ka uhke ja kade. Ta oli päevad otsa reidis, vaatas enda skoori ja blokkis kriitikuid. Iga kord, kui ta toppi vaatas, oli ta esimesel kohal. Sellest järeldas ta, et on kauneim kogu maal. Ta oli rahul, sest reidi topp ei valetanud kunagi. [---] ¹¹

See pikem lugu ringles e-kirjadena ning riputati mitmetele blogilehtedele, muidugi mõista ka Interneti-portaali *rate.ee*. Sõnastuselt esines tekst üldiselt muutumatuna, tegu oli tavalise kopeeringuga.

Kui reeglina on anekdootide puhul kergesti varieeruvad ka tegelaskujud (vt nt tegelaste kohandamisest kolme rahva anekdootides Tuisk 1995, Laineste 2005), siis muinasjutu- anekdootides tegelasi omavahel nii kerge asendada pole. Iga muinasjututegelasega seostub konkreetne skript, mis pole lihtsalt ülevõetav ja asendatav. Võib öelda, et paroodia ei varieeru, puändiga nali aga varieerub.

Materjalikogumis tunduvad mõnevõrra erandlikud olevat kuldkalanaljad, mida on üksiti kõige rohkem (kokku 73 nalja). Neist enamikus tegutseb kuldkala küll soovitäitjana, kuid tema isik tegelasena jääb reeglina tahaplaanile, ta on tajutav justkui kõrvalise tegelasena. On küll tõsi, et mitmed kuldkalanaljad meenutavad jututüüpi “Kalamees ja tema naine” (ATU 555), kus soovid lähevad järjest suuremaks, kuni lõpuks kõigest ilma jäädakse (isemoodi puant!), ning jututüüpi “Kolm soovi” (ATU 750), kus seniste mõtlematute soovide tõttu tuleb kolmandat soovi kasutada hoopis tekkinud olukorra korrigeerimiseks.

Laine viskab kaldale kuldkala, kes kuidagi ei suuda merre tagasi saada. Näeb, veidi eemal istub 3-liikmeline pere – isa, ema, poeg, ning hõikab:

“Kuulge, öelge oma 3 soovi ja visake mind tagasi vette!”

Poeg: “Mulle hamster!”

¹¹ Vt nt <http://www.rate.ee/blogs.php?entry=392369>. 2007. aastal on eestikeel-
sesse netti jõudnud ka sarnane Tuhkatriinu-lugu. Võimalik, et tegu on origi-
naal-loominguga, mis kirjutatud eelnenud näitest inspireerituna. Sellel lool
pole olnud aga enam sellist koopiamenu, Google'i-otsing pakub välja ainult
ühe variandi: “Elas kord tuhkatriinu ta oli [h]ästi kena reitikas kuigi ta feim
ja pildid olid alla 4 kuna ta pidi koguaeg 10neid ja 7 meid kasu õdedele pane-
ma / ta tegi räna töö reitis nende eest saatis nende eest feimi kirju jne blokkis
kriitikuid ja anus 10neid ja solle, otsis vvsi, töötles pilte jne / tuhkatriinu ema
oli surnud ja isa abilellus mingi reitidega ja tal oli 2 last [---]” [10-d: hin-
ded piltide eest, mille andmiseks tuleb saata tasuline sõnum, *sollid* – rate.ee
“raha”, vv – väljavalitu].

Isa: "Persse see hamster!"

Ema: "Uhh... persest see hamster!" (Dr Huibolit, 18.10.2006 23:06)

Ometi võib öelda, et enamikes kuldkalanaljades ei kasutata nalja ühe alusena mitte kuldkala kui muinasjututegelase skripti, vaid pigem võiks skripti nimeks olla "kolm imelist soovi", mida merest püütud kuldkala vahendab. Nii võiks nimetada seda "lolli joodiku skriptiks" – joodik oskab soovida vaid viina – merre, siis jökke, ja viimaks, targemat välja mõtlemata – pudelit kätte.

Kuldkalanaljade hulgas on kokkuvõttes palju vähem seksuaalsuse ja genitaalidega seotud nalju kui ülejäänud tekstikogumis, etnilisi nalju seevastu esineb nende seas märksa rohkem. Näiteks esitletakse ühes kuldkalanaljas juudi edukat kauplemisoskust:

Vana juut püüdis kinni kuldkalakese ja sai, nagu ikka, kolm soovi. Mõtles siis natuke ja ütles:

"Tahaks endale maja Vahemere ääres, viis milli pangaarvele ja suurte tissidega naist. See on siis mu esimene soov ..." (Caramba, 28.04.2005 16:00)

Samuti on kuldkalanaljad märksa päevakajalisemad kui muud muinasjutunaljad – näiteks viidatakse Tšetšeenia sõjale, Windowsi-probleemidele, Edgari-nimelisele tegelasele (ilmselt mõeldud poliitik Savisaart), rassi-problemaatikale jm. Seevastu ülejäänud muinasjutunaljades leidub reaageeringuid päevakajalistele sündmustele väga harva, üheks erandlikuks, kuid markantseks näiteks on n-ö "nalja sisse pandud" produktiivne korrespondent kasutajanimega Kelu-pilluke.

Vanaema tõreleb pojapojaga:

"Ole hea poiss! Sa tead ju muinasjuttu, kus Punamütsike ei kuulanud vanemate sõna ja sellepärast Suur Hall Hunt ta ära sõigi!"

"Tean, tean. Muide ta sõi Vanaema ka ära ja sööks selle "Kelu-Pillukese" kah, kui vaid kätte saaks!" (onku, 18.09.2002 17:34)¹²

¹² Otsing Liisi Laineste loodud e-andmebaasist "Eesti kaasaegset anekdoodid" (<http://www.folklore.ee/~liisi/o2/>) näitab, et anekdoodi štrihhiosa on ilmselt idiosünkraatiline arendus populaarsest muinasjutuanekdoodist – 1990. aastatest esineb internetis mitmeid selliseid üleskirjutusi, need lõppevad puändiga: "Jah, ja vanaema sõi ka!". Traditsiooniline on see süžee – nagu muide paljud muinasjutunaljade süžeed – olnud aga mujal maailmas juba vähemalt 30 aastat tagasi (vrd Röhrich 1977: 99).

Tegelasmiksingud

Tulles veelkord tagasi artikli algul esitatud anekdootinäite juurde, siis selles kohtusid mäletatavasti inetu pardipojaga kõikvõimalikud muud muinasjututegelased. Materjalist ilmneb, et selline tegelaste kokkumiksimine ongi tunnuslik päris mitmetele tänapäeva muinasjutunaljadele. Näiteks on seondatud Punamütsike ja esmalt temalt neitsistaatuse võtmine ning seejärel Timuri ja tema meeskonna poolt taastamine või siis selgub Punamütsikese lihameelsus ta kokkupuutes seitsme vägivaldse vägilasega.

Üks säärane “liittegelastega” nali on esitatud ka keerdküsimusena:

Mida hüüab Punamütsike seitset põialpoissi äratama minnes?

“7up!” (driini, 24.04.2004 15:33)

Tegelaskujudena võidakse miksida muinasjuttudest ja teistest lastekultuuri sfääridest (multifilmidest ja lastekirjandusest) pärit tegelasi.

Purjus Potsataja kohtab tänaval Kübaramoori ja ütleb:

“Sa ei näe veel sugugi halb välja, Punamütsike!” (Priidik, 07.06.2000 16:57)

Tänapäevane võimalus arvutis kirjutatud hõlpsalt korrata võimaldab tööpoolest nalju lihtsal moel ka päris pikalt lahti kirjutada. Artikli algul toodud näitega sarnaneb üks korpuse variant, milles mööda kõrbe veereb kakuke, kes tervitab ning “head-aegatab” kolme vägilast, seejärel nende hobuseid – ning kõik “tered” ja “head-aegad” on lahti kirjutatud. Puändis kohtub ta Ali-Baba ja 40 röövliga.

Mitmed naljad siin kategoorias tunduvad pigem lihtsalt humoorikate lugude, mitte anekdootidena – näiteks nali sellest, kuidas “Alice imedemaal” läheb peegli ette (Lewis Carrolli tuntud teose järjeloos läheb Alice läbi peegli!) ning temaga asub rääkima Lumivalgukese kasuema:

[---] “Ära ahvi mind, sa totakas neiu!”

Asi läheb tõeliseks kinoks. Kohale otsustavad tulla Punamütsike ja Kolm Pörsakest. Peale kõigi kohalolekut sai Hunt Kriimsilm hea kõhutäie. (Lizzi, 15.12.2003 01:25)

See kinnitab, et muinasjutunaljades võivad edukalt tegutseda ka teised populaarsed lasteraamatu- või filmitegelased – kasutaja jaoks vahet ei ole. Ühes naljas on koos nii rahvatraditsioonist pärit Baba-Jagaa kui eesti lastekirjaniku Eno Raua raamatukangelased Naksitrallid.

Eile hakkasid Tallinna Loomaaeda tulema inimesed, kes osutusid kontrollimisel libadeks. Uurimisel selgus, et tegu on Liiva keskuses avatava Muinasjutumaa tegelastega.

Kui Lumivalgeke ja seitse põialpoissi läbi värava tulid, ei kahtlustanud ma midagi – meil on ennegi suuri peresid käinud,” rääkis piletikontrolör. “Aga kui tulid hunt ja kolm põrsakest, Baba-Jagaa ning Naksitrallid oma punase furgooniga, tundus asi juba kahtlane. [---] ” (Valdo Jahilo, 09.05.2000 11:19)

Selle nalja jälgis uurides selgus, et tegu on kutselise naljameistri Valdo Jahilo loominguga – liba-uudisega, mis parodeerib reaalselt toimunud sündmust. Nalja algussituatsioon kordab sõnastuselt samal kuupäeval ajalehes ilmunud teadet loomaia ette kerkinud probleemi kohta¹³ ja oletatavasti on mõni kuulaja Jahilo nalja Delfisse ümber kirjutanud).

Selline kaasaegne muinasjutunali on nagu paradiis – muinasjutumaa, kus kõik muinasjututegelased esinevad ja toimivad koos, postmodernne pillerkaar, totaalne karneval.

Olekski antsakas arvata, et naljatamine muinasjutu üle on midagi päris uut. Veelgi enam, rahvajutužanri paroodiaid esineb ka rahvajuttudes enestes. Heda Jason jagab rahvajutud nelja põhiliiki: lisaks kangelase soo järgi eristatud maskuliinsetele ja feminiinsetele muinasjuttudele toob ta välja veel soost sõltumatud tasu-karistusmuinasjutud ning neljanda liigina nn **karnevallikud** (*carnivalescque*) jutud. Viimased on lood, kus saadakse vastastest jagu justnimelt koomilisel viisil. Jason toob sellise paroodianäitena naljandi “Vahva rätsep” (ATU 1640), milles kärbeste tapmine parodeerib imemuinasjuttu, kus kangelane võitleb lohega. Samamoodi on paroodilise põhikoega imemuinasjutuks liigitatud juttu tüüp “Hirmuotsija” (ATU 326), milles hirmu mitte tundva kangelasega toimuvad mitmesugused koomiliselt kujutatud sündmused (Jason 1977: 39–40).

Parodeerimine pole rahvajuttude puhul midagi erilist, näiteks õudusjutuparoodiates (nimetatud ka *pseudoõudusjutt*, *puändiga õudusjutt* või *antimuistend*) esitatakse õudusjutu stereotübile häälestunud kuulajale hoopis puánt, nt hirmujutule traditsiooniline süžee “mustast-mustast” riigist ja linnast ja majast lõpeb hoopis rõõmsa hüüatusega “võileib!” (Kõiva 1995: 315–316). Sageli on paroodiate käsitlustes juhitud tähelepanu sellele, et tegu on parodeeritava žanri taandumisajal leviva nähtusega. Eda Kalmre märgib, et paroodiad ehk **antijutud** levivad just “tõsimeelse õudusjutu **hääbumise** ajal” (Kalmre 2005: 178).

Ka artikli alul viidatud anekdoodi kohta märgib Mall Hiimäe, et kuulajaskond pole “enam väikelaps ja ootab [nalja] muutmist” just žanri hää-

¹³ Loomaaed ja libapiletid, ÕL/BNS, 09.05.2000 <http://www.ohtuleht.ee/index.aspx?id=91911>.

bumise (*decadence*) ajal (Hiemäe, Krikmann 1992: 130). Arendaksin aga mõtet edasi – ilmselt on tekste kõige parem parodeerida just nende “täiskasvanueas” – ajal, mil nad on kõigile üldteada. Arvo Krikmann tõdeb, et vanasõnaparoodiate loomine on loomulik, “kui mitte ainuvõimalik” reaktsioon massiivsetele vanasõnapublikatsioonidele (Krikmann 1985: 474). Muinasjutt hakkas meile tuntud kujul levima ennekõike alles alates varauusajast – 16.–17. sajandist, varasemast on meil teada ennekõike motiivid (Lüthi 1996: 47). Just 17. sajandist pärineb ka suur hulk muinasjutu-paroodiaid prantsuse kirjandusest – kui muinasjutud said kultuurieliidi seas erakordselt populaarseks, järgnes nende paroodiate laine (vt lähemalt Ennis 1997). Eesti nüüdisaegses teatritraditsioonis ülituntud Carlo Gozzi kirjutatud komöödia “Kolm apelsini” (1761) on paroodia Giambattista Basile kogumikus ilmunud samanimelisele muinasjutule (ATU 408; vt Shojaei Kawan 2000: 89).

Nagu eelpool sai tõdetud, on kõige hõlpsam parodeerida midagi, mis on hästi tuntud. Saksa uurija Rainer Wehse nendib, et tänapäeval vaatavad muinasjutud vastu

[...] internetist, koomiksidest, piltjutustustest, karikatuuridest, nüüdisaegsest muinasjutuvestmisest, kostümeerimisest, sõna- ja ooperiteatrist, televisioonist, raadiost, maalikunstist, skulptuurist ja disainist, mälestusmärkidest, ajalehtedest, ajakirjadest ja reklaamist, turismimarsruutidest, muuseumidest, lõbustusparkidest, õuekujundusest ja rahvaulikoolidest. (Wehse 2006: 134)

Ka 2000. aastatel on muinasjutud Eestis jätkuvalt avaldatud ja armastatud, subjektiivse arvamuse järgi on see populaarsus vaid suurenenud. Nii võib oletada, et muinasjutunaljade populaarsuse neil aastail põhjustas lisaks Delfi-portaali käivitumisjärgsele anekdoodivaimustusele ka loomulik reaktsioon muinasjuttude üldtuntusele. Igal teesil on oma antitees, populaarne teema toob kaasa teise. Kui Rainer Wehse (2006: 135) toob saksa näite puhul välja viited viimase kümnendi jooksul toimunud kümnekonnale anekdoodilainele, siis tundub, et üheks selliseks laineks on olnud ka muinasjutunaljad Delfis aastatel 2000–2007.

Kokkuvõtteks. Muinasjutunaljaks võib nimetada nii muinasjututegelasi sisaldavat anekdooti kui muinasjutuparoodiat, ka puändiga muinasjutunaljad on sageli paroodilised. Mitmed Internetis ringlevad muinasjutunaljad on olnud vaatlusalusel ajal (2000–2007) suhteliselt varieeruvad, mis tõenäoliselt viitab ka nende populaarsusele suulises traditsioonis. Muinasjutunaljade lähtemehhanismiks on kõige sagemini muinasjututegelaste ja -süžee seostamine mingi ootamatu lahendusega – n-ö “tõlgendusega” (kõige enam seksiteemalise interpretatsiooniga). Seksuaalsus

on muinasjutunaljades huumori allikana küll esikohal, ent selle põhjuseks võib olla ka n-ö “žanrikood” – väljakujunenud naljategemisviis. Puändiga muinasjutunaljade seas on ka märkimisväärsel hulgal vähehaaval kulmineeruva süžeeikäiguga lugusid. Üldtendentsina võib öelda, et paroodia ei varieeru, puändiga nali varieerub.

Kõige populaarsem muinasjutunaljade tegelane on vaadeldud korpuses *kuldkala*, kuid need naljad erinevad ülejäänud muinasjutunaljadest – kuldkala jääb naljas tegutsejana tahaplaanile, selles kogumis on vähem seksuaalsuse ja genitaalidega seotud nalju kui ülejäänud tekstikogumis, naljad on rohkem päevakajalised. Tegelastest on populaarsuselt järgmine *Punamütsike*. Kui tihti parodeeritakse seda, mis traditsioonis igav ja üksluine tundub, siis samuti võib muinasjutunaljade aluseks olla see, mis on tuntud ja üldlevinud – kõigile tuttavat alternatiivmaailma saab kergesti kasutada ühe skriptina. Muinasjutud oma lihtsate reeglitega sobivad hästi skriptiks, mida anekdootides kasutada.

Allikad

Delfi naljaleht. – <http://publik.delfi.ee/jokes/> – 1. november 2008.

Eesti kaasaegsed anekdoodid. [Andmebaas] Koostanud Arvo Krikmann ja Liisi Laineste. <http://www.folklore.ee/~liisi/o2/> – 1. november 2008.

KM ERA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi (hiljem ENSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. Riikliku Kirjandusmuuseumi) rahvaluulekogu

Kirjandus

ATU = Hans-Jörg Uther. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. Part II: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. Folklore Fellows' Communications*, Nos. 284–285. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.

Bettelheim, Bruno 2007 (1976). *Muinasjuttude võlujõud. Muinasjuttude tähtsus ja tähendus*. Tartu: Atlex.

- Dégh, Linda; Andrew Vazsonyi 1994 (1979). Magic for Sale: Märchen and Legend in TV Advertising. – Linda Dégh. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 34–53.
- Dégh, Linda 2003 (1989). Ilu, jõukus ja võim. Naiste karjäärivõimalused rahvajuttudes, muinasjuttudes ja tänapäeva meedias. – *Mäetagused*, nr 23, lk 9–55 (ka <http://www.folklore.ee/tagused/nr23/degh.pdf> – 1. november 2008).
- Deszcz, Justyna 2002. Beyond the Disney Spell, or Escape into Pantoland. – *Folklore*, Vol. 113, No. 1 (Apr., 2002), pp. 83–91.
- Dundes, Alan 1971. A Study of Ethnic Slurs: The Jew and the Polack in the United States Source. – *Journal of American Folklore*, Vol. 84, No. 332 (Apr.–Jun., 1971), pp. 186–203.
- Dundes, Alan 2002 (1966). Metafolkloor ja suulise kirjanduse teadus. – *Kes on rahvas? Valik esseid folkloristikast*. Tallinn: Varrak, lk 127–139.
- Ennis, Mary Louise 1997. Fractured Fairy Tales: Parodies for the Salon and Foire. – *Out of the Woods: The Origins of the Literary Fairy Tale in Italy and France*. Edited by Nancy L. Canepa. Detroit: Wayne State University Press, pp. 221–246.
- Hiiemäe, Mall 2007 (2001). Jutuvestja kui isiksus. – *Sõnajaalg jaaniööl. Eesti mõttelugu*, 73. Tartu: Ilmamaa, lk 15–24.
- Hiiemäe, Mall; Arvo Krikmann 1992. On Stability and Variation on Type and Genre Level. – *Folklore Processed. In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992. Studia Fennica Folkloristica*, 1. Edited by Reimund Kvideland. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, pp. 127–140.
- Holbek, Bengt 1987. *Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in a European Perspective. Folklore Fellows' Communications*, No. 239. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Jones, Steven Swann 1985. Joking Transformations of Popular Fairy Tales: A Comparative Analysis of Five Jokes and Their Fairy Tale Sources. – *Western Folklore*, Vol. 44, No. 2 (Apr., 1985), pp. 97–114.
- Järv, Risto 2005. *Eesti muinasjuttude tekstid ja tekstuur. Arhiivikeskne vaatlus. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis*, 7. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kalda, Mare 1995. Koolierootika – koolipornograafia, anekdoodimaailm – pärismaailm. – *Lipitud-lapitud. Tänapäeva folkloorist*. Toimetanud Mare Kõiva. Tartu: Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti TA Eesti Keele Instituut, lk 83–105 (ka <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/cf/lipitud/Koolierootika.htm> – 1. november 2008).
- Kalmre, Eda 2005. Laste- ja noortepärimus. – *Regivärsist netinaljadeni. Sissejuhatatus rahvaluulesse*. Koostanud Merili Metsvahi, Ülo Valk, toimetanud Mall Hiiemäe. Tallinn: Koolibri, lk 163–179.

- Knuuttila, Seppo 1992. *Kansanhuumorin mieli. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 554. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Krikmann, Arvo 1985. Vanasõnaparoodiatest. – *Keel ja Kirjandus*, nr 8, lk 474–483.
- Krikmann, Arvo 2004a. *Koestler, Raskin, Attardo ja teised: Lingvistiliste huumoriteooriate uuemaist arenguist. Reetor*, 4. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus.
- Krikmann, Arvo 2004b. *Netinalju Stalinist. Интернет-анекдоты о Сталине. Internet Humour About Stalin*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus.
- Krikmann, Arvo 2005. Naljandid ja anekdoodid. – *Regivärsist netinaljadeni. Sissejuhatuse rahvaluulesse*. Koostanud Merili Metsvahi, Ülo Valk, toimetanud Mall Hiemäe. Tallinn: Koolibri, lk 63–77.
- Kõiva, Mare 1995. “Ja tegi ukse lahti.” Isikuelamused lastepärimuses. – *Lipitud-lapitud. Tänapäeva folkloorist*. Toimetanud Mare Kõiva. Tartu: Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti TA Eesti Keele Instituut, lk 306–324 (ka <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/cf/lipitud/Ja~tegi.htm> – 1. november 2008).
- Laineste, Liisi 2003. Take It with a Grain of Salt: The Kernel of Truth in Topical Jokes. – *Folklore: An Electronical Journal of Folklore*, Vol. 21, pp. 7–25 (ka <http://www.folklore.ee/folklore/vol21/jokes.pdf> – 1. november 2008).
- Laineste, Liisi 2005. Tegelased eesti etnilises huumoris. – *Mäetagused*, nr 28, lk 9–77 (ka <http://www.folklore.ee/tagused/nr28/laineste.pdf> – 1. november 2008).
- Laineste, Liisi 2007. Poliitilised anekdoodid postsotsialistlikus Eestis (Delfi naljalehe näitel). – *Keel ja Kirjandus*, nr 1, lk 15–34.
- Lüthi, Max 1996 (1962). *Märchen*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Mieder, Wolfgang 1985. Introduction. – *Disenchantments. An Anthology of Modern Fairy Tale Poetry*. Edited by Wolfgang Mieder. Vermont: University Press of New England, pp. ix–xvi.
- Mieder, Wolfgang 1987. Grim Variations. From Fairy Tales to Modern Anti-Fairy Tales. – *Tradition and Innovation in Folk Literature*. Hanover, N.H.: University Press of New England, pp. 1–44.
- Mieder Wolfgang 1993. Fairy-Tale Allusions in Modern German Aphorisms. – *The Reception of Grimms' Fairy Tales: Responses, Reactions, Reactions, Revisions*. Edited by Donald Haase. Detroit: Wayne State University Press, pp. 149–166.
- OCFT = *The Oxford Companion to Fairy Tales*. Edited by Jack Zipes. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Oring, Elliott 1992 (1989). Between Jokes and Tales – Elliot Oring. *Jokes and Their Relations*. The University Press of Kentucky, pp. 81–83.
- Preston, Cathy Lynn 1994. “Cinderella” as a Dirty Joke: Gender, Multivocality, and the Polysemic Text – *Western Folklore*, Vol. 53, No. 1 (Jan., 1994), pp. 27–49.
- Preston, Cathy Lynn 1997. Joke – *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, and Art*. Edited by Thomas A. Green. ABC-CLIO: Santa Barbara, Denver, Oxford, pp. 471–475.
- Propp 1999 = Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре. Собрание трудов В. Я. Проппа. Москва: Лабиринт, 1999.
- Raudsep, L[oreida] 1961. Eesti rahvaluulekogudes leiduvad meieisapalve paroodiad. – *Keele, kirjanduse ja rahvaluule küsimusi. Keele ja Kirjanduse Instituudi uurimused*, 6. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, lk 141–153.
- Ritz, Hans 2000. *Die Geschichte vom Rotkäppchen: Ursprünge, Analysen, Parodien eines Märchens*. Göttingen: Muriverlag.
- RNTA = *Regivärsist netinaljadeni. Tekstiantoloogia*. Toimetanud Risto Järvi, Taive Särg. Tallinn: Koolibri, 2005.
- Röhrich, Lutz 1977. *Der Witz: Figuren, Formen, Funktionen*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Röhrich, Lutz, 1990. Wandlungen des Märchens in den modernen Bildmedien Comics und Cartoons – *Märchen in unserer Zeit. Zu Erscheinungsformen eines populären Erzählgenres*. Herausgegeben von Hans-Jörg Uther. München: Diederichs, S. 11–26.
- Röhrich, Lutz 2006 (1967). *Gebärde-Metapher-Parodie. Studien zur Sprache und Volksdichtung. Supplement Series of Proverbium*, Vol. 20. Vermont: The University of Vermont.
- Shojaei Kawan, Christine 2000. Mõningaid mõtteid rahvusvahelise muinasjutu-uurimise kohta “Kolme apelsini” näitel. – *Mäetagused*, nr 15, lk 79–97 (ka <http://www.folklore.ee/tagused/nr15/kawan.htm> – 1. november 2008).
- Sukurova, Tatjana 2007. *Õpetajate arusaam muinasjutust kui lapse arengu toetajast Jõgevamaa lasteaegade näitel*. [Bakalaureusetöö]. Tallinna Ülikool.
- Tagamets, Eda 1996. Mutionu solgitorus ehk mõnda lauluparoodiatest koolipärimuses – *Mängult-päriselt. Tänapäeva folkloorist*, II. Toimetanud Mare Kõiva. Tartu: Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti TA Eesti Keele Instituut, lk 174–179 (ka <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/cf/lipitud/Mutionu.htm> – 1. november 2008).
- Toomeos-Orglaan, Kärri 2003: “Kinder- und Hausmärchen” eesti imemuinasjuttude allikana. – *Teekond. Pro Folkloristica*, X. Toimetanud Mall Hiimäe, Kanni Labi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 183–196.

- Tuisk, Astrid 1995. Omast ja laenatust eesti laste kolme rahva anekdootides.
– *Lipitud-lapitud. Tänapäeva folkloorist*. Toimetanud Mare Kõiva. Tartu:
Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti TA Eesti Keele Instituut, lk 71–82.
- Wehse, Rainer 2002. Sub Parodie. – *Enzyklopädie des Märchens. Handwörter-
buch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, 10. Berlin & New
York: Walter de Gruyter, S. 575–587.
- Wehse, Rainer 2006 (2001). “Kõik saab alguse tekstist!” Kas pöörduda tagasi
klassikalise kaanoni juurde? – *Mäetagused*, nr 33, lk 131–140 (ka <http://www.folklore.ee/tagused/nr33/wehse.pdf> – 1. november 2008).

Ohukogemus ühe komi küti jahijuttudes*

Art Leete

Olen teinud välitöid Komi Vabariigis aastatel 1996–2008.¹ Välitööde eesmärgid on olnud erinevad, alates esemete kogumisest Eesti Rahva Muuseumi jaoks kuni kohalike inimeste igapäevaelu võimalikult isiklike kogemuste talletamiseni. Erilist tähelepanu olen läbi aastate pühendanud komide jahindusele. Olen salvestanud komide jahijutte ning käinud korduvalt ka metsas, kas siis paaripäevastel jahiradade kontrollimise käikudel või nädala või paari pikkustel jahiretkedel. Peale selle olen jahindusega seotud seiku ning mõtisklusi kirjutanud üles välitööpäevikutesse.

Salvestatud jahijuttude seas tõusevad esile ohtlike olukordade kirjeldused. Need on lood sellest, kuidas kütt satub metsloomadega kohtudes eluohtlikku situatsiooni ja kuidas need olukorrad lahenevad. Selliste lu-

* Artikkel on valminud Eesti Teadusfondi grandil nr 6688 “Kultuuride dialoog Arktikas: eluviis ja maailmapilt, mentaliteet ja stereotüübid” ja EUROCORES’i Borease programmi projekti “New Religious Movements in the Russian North: Competing Uses of Religiosity after Socialism” (nr FP-007) raames. Uuringut toetas ka Euroopa Liit läbi Euroopa Regionaalarengu Fondi (Kultuuriteooria tippkeskus).

¹ Need on toimunud igal aastal koos Komi Vabariigi Rahvusmuuseumi teaduri Vladimir Lipiniga, aastal 1998 lisaks ERM-i filmimehe Janno Simmiga, aastal 2006 koos etnoloogiamagistrantide Piret Koosa, Kristi Tinkuse ja etnoloogiaüliõpilase Jaanika Jaanitsaga ning aastatel 2007–2008 koos Piret Koosaga.

gudega haakub eriti ilmekalt mitmeid jutustamisega seotud küsimusi. Nt miks üldse jahijutte kõneldakse, kuidas jutud uurijaga suheldes aktuaalseeruvad, mida ei taheta kohe rääkida ning millised on jahiga seotud õpetuseivad, huumor ja filosoofia. Arutlused selliste küsimuste üle ongi käesoleva artikli teema. Tegelen järgnevalt jutustamissituatsioonide ja jahijuttude funktsiooni vaatlusega ning käsitlen lähemalt tõe küsimust erinevates kontekstides: narratiivis, usundiliste arusaamadega ühenduses ja kõneleja suhetes kuulajatega.

Komi jahimeeste seas on traditsiooniliselt silma paistnud head jutustajad, nagu osutab ka komi jahinduse olulisim uurija Nikolai Konakov:

Artelliga jahil olles pühendati vaba aeg (tavaliselt öhtul, pärast õhtusööki ning saakloomade nülгимist) möödunud päeva tulemuste üle arutlemisele. Jahimehed viskasid nalja, teravmeelitsesid uustulnukate eksimuste üle, jutustasid oma juhtumistest. Küttide kogukondades olid laialt tuntud ning kõrgelt hinnatud osavad jutuvestjad, folklooritundjad ja ka lihtsalt teravmeelsed inimesed. (Konakov 1999)

Inimesi, kellega olen komi jahinduse teemal põhjalikumalt vestelnud, on vaid 2–3, aga see-eest on nad jahijutte rääkinud korduvalt ning eri aastatel, aeg-ajalt ka samu lugusid uut moodi esitades. Lood sellest, kuidas kütt satub metsas loomadega kohtudes ohtlikesse olukordadesse, on aga põhiliselt jutustanud üks komi jahimees. Tutvusin P-ga² 1996. aastal, kuid mitmed asjaolud ei võimaldanud meil mõnda aega tihedamalt läbi käia. Alles 2003. aastal hakkas P minuga rohkem rääkima ning tema avanemine toimus just läbi ohtlike jahisituatsioonide kirjeldamise. P lihtsalt hakkas mingil öhtul ühes oma jahionnis jutustama, ilma et ma oleksin midagi küsinud. Eelnevalt olin teinud temaga paar intervjuud, aga ta vastas napolisõnaliselt esitatud küsimustele, lisamata mingeid erilisi oma-poolseid täiendusi. Ma ei tea, miks P otsustas minuga pikemalt vestlema hakata ja miks see sündis just selliste juttude vahendusel. Nagu hiljem olen täheldanud, hakkab P tihti jutustama mingi seose ajal – kui satume metsas mõnda kohta, kus kunagi on midagi juhtunud, või kui tekib varem toimunuga sarnane olukord. Metsloomaohu jutud esitas P aga olukorras, kui midagi sarnast polnud toimunud. Hiljem on P rääkinud palju muidki jutte, aga just need ohulood olid need, mis tähistasid muutust

² P on komi jahimees, sündinud 1966. aastal Parma külas. Elab Kulömdini rajoonis, kus tal on rajoonikeskusest paarisaja kilomeetri kaugusel Kuk-ju'l ('Vasika jõel' komi k) jahialad. Küttimisega hakkas tegelema juba lapsena ja see ongi olnud tema põhiline tegevusala. Viimastel aastatel on ta olnud seotud ka ekstreemturismi korraldamisega.



Ait ja *Gaža kerka* ('Ilus onn' komi k) Kuk-ju lähistel, kus P 2003. aastal jahijutte rääkis. Komi Vabariik, Kulõmdini rajoon. Foto: Art Leete 2005.

meie jutustamisdioloogis. Oluline on mainida sedagi, et P-d peetakse tema sõprade hulgas nii tõeliseks jahimeheks kui ka heaks jutustajaks.

Välitöödel olen kogenud, et jutustamissituatsioonid on tänapäevalgi küllaltki sarnased Konakovi poolt kirjeldatule. Jahilkäimise spetsiifika ei pakugi päeva jooksul eriti palju muid võimalusi toimunu üle arutlemiseks ning huvitavate juhtumite kirjeldamiseks. Omaette küsimus on muidugi võõrama inimese (antud juhul uurija) juuresolek. Ma ei olnud tuttav P varasemate seiklustega metsas (või vähemasti polnud ta sellistest juhtumitest mulle enne rääkinud) ning seega võis ta jutustamiseks valida ükskõik milliseid seiku oma 30 aasta pikkusest kütielu kogemusest.

Huvitav on antud seoses see, et komi jahimehed on uskunud, et metsavaimudele meeldivad jutud. Seetõttu on kütid jutustanud õhtuti lugusid, et tagada järgmiseks päevaks edukas jahilkäik (Konakov 2003: 343). Tuleb tunnistada, et tänapäevaste komi jahimeeste käitumine on vähemalt väliselt sarnane. Nii ei saa välistada, et P-gi hakkas lugusid rääkima just sellise uskumuse või reegli ajel.



V ja P (tagaplaanil) *Gaža kerka*'s einestamas. Võimalik jutustamissituatsioon. Komi Vabariik, Kulõmdini rajoon. Foto: Art Leete 2005.

Lood loomade rünnakutest

Esitan mõned P räägitud jahilood ning püüan neid põgusalt analüüsida, tehes seda samas järjekorras, nagu P neid jutustas 2003. aastal. Täpselt nii äkki, nagu esimene jutt ilma sissejuhatuseta algab, hakkas P ka jutustama.

Hundid ja karud on mind rünnanud. Karu on vist küll ainult kaks korda rünnanud. Põder on kolm korda rünnanud. Võin rääkida huntidest. Kord magasin telgis, oli juba oma kolmkümmend kraadi [külma]. Magan telgis ja kuulen, et hundid uluvad. See polnud siit kaugel, nii umbes kakskümmend kilomeetrit. Aga ikkagi oli õudne. Ärkasin, aga püssi polnud. Püssi jätan tavaliselt välja. Jahionni ega telki ma kunagi püssi sisse ei võta. Siis hakkasin tikke otsima, et lõke teha. Aga ilmnes, et tikke ka polnud, seljakott oli ka väljas. Hundid uluvad umbes kolme- või viiekümne meetri kaugusel. Siis sain ikkagi seljakoti kätte ja leidsin tikud. Tikkudega süütasin kasetohu. Hopp! Sööstsin telgist välja püssi juurde. Haarasin püssi, pöördusin ümber, näen – kaks ümmargust silma läigivad, vaatavad mind. Nagu ma sinna pö-rutasin...! Aga selgus, et telgis olid ümmargused needid ja ma tulistasin telki. Vot, tule tõttu helgivad.

Aga hundid siiski olid seal, kaksteist tükki. Ma hommikul vaatasin. Telgi ümber olid kõik ära tallanud. Lumi oli juba maas. Pärast nad lasu tõttu sööstsid, aga mitte minu peale, vaid järve poole. Seal oli järv. Ja oli just esimene jää. Ja jää hakkas pragunema. Need hundid oleksid seal peaaegu ära uppunud.

Ikkagi on õudne, kui ümberringi uluvad. Ja teha pole midagi. (VM 2003)

2005. aastal sattusime metsas samasse kohta teed jooma, kus kirjeldatud juhtum aset leidis ning P jutustas sama lugu veel kord, seekord siis situatsiooni tingliku kordumise tõttu või ka põhjusel, et üks kuulaja oli lisandunud. Samas võib oletada, et ka toonasele jahikaaslasele V-le oli see lugu tuntud, sest selliseid jutte esitatakse ilmselt korduvalt.

Teine kord tapsin põdra. Kaks põtra. Ühelt ei jõudnud nahka maha võtta. Jätsin sinna lumele püssi ja kõik ja läksin jala jahionni. Pool teed suusatasin ära, näen – hundid hakkasid jällegi... Tulevad mõlemalt poolt buraanijälge ja jällegi uluvad. Ja vot, ma läksin kaks kilomeetrit ja hundid muudkui jälitasid mind. Kui palju neid oli, polnud näha. Pime oli ikkagi. Püssi polnud, midagi polnud. Siis tuli meelde, et kunagi jätsin sinna tee äärde kirve. Tõmbasin kirve lume alt välja ja hakkasin puu pihta koputama. Seejärel jätsid hundid mu rahule. Ei jälitanud enam. Aga kui kirvest poleks olnud, ei teagi... Sest hommikul vaatasin, et kolm kilomeetrit olid nad mind jälitanud, hundid olid mõlemal pool. Aga mis teha, mul polnud isegi nuga.

Kolmandal korral ründas hunt... Püüdsin hunti püünisega. Suure püünisega, aga nõoriga ei kinnitanud. Hunt tassib püünist ja mina hakkasin teda jälitama. Aga selgus, et hunte oli jällegi kari, palju hunte. Ja siis näen, et on välu ja hundid jooksevad. Kari – seitse või kaheksa hunti. Tulistasin püssist, aga mul oli ainult kuus kuuli. Ja tabasin seda hunti, kes oli püünises. Seda hunti tabasin. See hunt jäi püherdades maha, teised jooksid laiali. Läksin ligi ja hunt oli justkui surnud – teeskles, nagu oleks surnud. Aga pärast vaatan, et kõrvad on kikkis, järelikult on veel elus. Olin väsinud, istusin maha, võtsin termose välja ja hakkasin teed jooma. Ja äkki hunt tõusis püsti ja kuidas hüppas minu peale! Ainult meeter oligi minust hundini. Mul oli püss valmis pandud. Tulistasin kohe hundile pähe. Lasin pähe, vaatan – hunt jälle lebab, nagu surnu, veri voolab. Joon teed edasi. Ja ta ründas mind kolm korda! Kolm korda... Pidin seda hunti tulistama kuus korda. Tõsi küll, pärast ma lõin seda hunti püssikabaga eemale. Seejärel vedasin ta nõoriga tee äärde, sealt sõidab parajasti autobuss. Tuttavad, kaks meest tulid välja. Kahekesi ei suutnud nad hunti üles tõsta, oli suur hunt. Siis tulid neljakesi välja, kõik, tõstsid üles.

Ükskord lapsepõlves sõid nad mu peaaegu ära. Ma olin ainult kuue- või seitsmeaastane. Võtsin noa seal teises Parmas ja läksime hunte taga ajama. Aga külas oli tol ajal palju hunte. Lähme huntide järel mööda rada. Hunte pole rajal näha. Lähme-lähme ja läks pimedaks. Läks täitsa pimedaks. Tuli tee peale välja, autotee peale ja läheme koju pimedas. Ja vaatame, et tagant tuleb auto. Nad rääkisid, et meie järel jooksis kolm hunti, ajasid meid



V, P ja koer Jaran ('Neenets' komi k) teed joomas kohas, kus telgis maganud P-d ründasid hundid. Komi Vabariik, Kulömdini rajoon. Foto: Art Leete 2005.

taga. Aga me olime ju kuus või seitse aastat vanad. Nad jõudsid huntideni, valgustasid neid autotuledega ja hundid põgenesid. Aga muidu jällegi... mis võinuks juhtuda...

Teine kord jällegi, olin seitsme- või kaheksaastane, korjasin külas seeni või marju, ei mäleta enam. Jahikoer ajab jänest taga. Ja kuulen, et koer hakkas kiunuma. Aga mulle oli huvitav, et vaatan, et mis ta kiunub. Mõtlesin, et kas sai jänese kätte? Mis ta kiunub? Läksin, selgus, et hunt tappis selle jahikoera, heitis kõrvale ja vaatab mind. Aga mina seisan kümne või kahekümne meetri kaugusel. Suur hunt. Vaatab mind ja uriseb. Pärast ma ilmselt põgenesin. Hea, et ta mind kinni ei püüdnud, ei rünnanud. (VM 2003)

P räägitud jahijuttudes tuleb ette ka paradoksaalsusi, mis võivad ilmnedagi eri aastatel esitatud narratiivides. Jutustaja ise ilmselt seejuures mingeid

vastuolusid ei taju, kuigi teatud groteskimomenti näib ta siiski tunneta-
vat. Samas on needki lood kooskõlas üldise ebamäärasuse reeglga, mis
jahijutte näib iseloomustavat. Näiteks pajatas P 1996. aastal ühe õpetliku
loo metsas juhtunust:

Hiljuti leidis üks miilits koopa. Ja miilitsa seisukohast, mõtles, et vaatab,
kelle poolt ja mis sinna on peidetud. Ta leidis koopa ja mõtles, et keegi peitis.
See oli tee lähedal. Karu oli tal selja taga, nagu välja tuli. Mitte koopas, vaid
seal lähedal. Ja oleks ta peaaegu ära tapnud. Hea, et teine lähedal oli. Hakkas
karjuma ja teisel tuli karu tulistada. Parem on koopasse oma pead mitte pista.
(ERM, EA 239: 222)

Seitse aastat hiljem jutustas P aga loo, mis kurioossel viisil selle jutuga
seostub:

Läksime kahekesi karukoobast otsima. Läheme mööda jälgi, läheme. Ja leid-
sime koopa. Vaatame – just karu oma. Aga tema kuulis meid ja jooksis mi-
nema. Me olime kahekesi. Paarimees läks karabiiniga karule järgi, aga minul
polnud karabiini, ainult väiksekaliibriline oli. Ma ronisin koopasse. Vaatasin,
et mis seal koopas on. Vaatan koobast, seal on kõik normaalne, puhas, kul-
tuurne. Aga pärast kuulen, et paarimees karjub midagi, ise väga hirmunud.
Tagapool karjub. Ronin koopast välja. Aga lumi oli maha sadanud. Tuleb
välja, et karu tegi ringi ja tuli minu juurde. Ning seisis seal kõrval, paari
meetri kaugusel minust ja vaatas mind. No, mis, mul jalad tolknevad koopast
välja. Paarimees nägi, et karu seisab koopa kõrval. Ta ei hakanud tulistama,
mõtles, et võib minu ära tappa või midagi taolist. Ning ta hakkas karjuma,
see minu paarimees... ning, üldiselt, karu jooksis minema. Aga mina isegi ei
kuulnud, kuidas ta ära jooksis. Vaat siis. Mis kõik võib juhtuda. (VM 2003)

Ehkki jahimehe osavust võib enamasti hinnata tema üldise edukuse järgi
(näiteks kui palju loomi ta püüab jahihooaja jooksul), ilmestuvad küti
erilised omadused juttudes olukordadest, mis on nõudnud jahimehe-
poolset silmapilket reageerimist ohule.

Ükskord ronisin ma puu otsa varitsusplatvormile. Karabiini jätsin alla. Oksi
polnud, ronisin oksatüükaid pidi. Seal on istekoht ja kõik muu, et karu tule-
kut valvata. Ronisin poole peale ning kuulen mingit sahinat. Mitte möirga-
mist, aga mingit sahinat. Keegi urises nagu korraaks. Pöördun ümber – karu
jookseb minust umbes kahekümne meetri kaugusel. Aga karabiini ei ole.
Olin jõudnud alles poole peale ronida. See on aga juba lähedal. Libistasin end
kähku mööda oksatüükaid alla – vzzn! Haarasin karabiini ja suutsin tulista-
da. Karu lihtsalt ei oodanud seda, tõusis tagumistele jalgadele. Ja normaalselt,
kuidagi eriti edukalt tabasin teda.

Aga kohalikud käivad siin näljaselt ringi. Eelmisel aastal ründas mind siin
Kuk-ju'l. Aerutasin siin baidarkaga³ ülesvoolu koos Laskaga, oma koeraga.

³ Baidarka – kerge ja kitsas paat, aerutatakse näoga sõidusuunas.



P koer Laska puhkamas jahiretke lõpul ja P nugist nülgimas *Gaža kerka* juures. Komi Vabariik, Kulömdini rajoon. Foto: Art Leete 2005.

Ma võin isegi seda kohta hiljem näidata, et kus ja mis. Liigun baidarkaga ülesvoolu ja kuulen, et keegi jookseb minu poole. Aga seal on siisugune puude kuhjatis jõe peal. Ning puristab. Ma mõtlesin, et on kobras. Panin kohe väiksekaliibrilise valmis ja ootan. Noh, jookseb kallast mööda minu poole. Lausa sellise mühinaga. Aga mina olin just selle kalda ääres, kust ta jooksis. Ning järsku näen: minu peale ei tule mitte kobras, vaid karu tuleb! Hambad irevil! Vahe on umbes kolm meetrit, ma olen otse kalda ääres. Ja tema on kõrgemal, mina madalamal, paadis. Aga täpselt niimoodi hüppab



V ja koer Jaran lastud metsisega. Komi Vabariik, Kulömdini rajoon. Foto: Art Leete 2005.

minu peale. Aga mina olin juba valmistunud kopra tulekuks. Noh, mõtlesin, et on kobras. Tulistan, umbes kuhugi rindu tulistasin ning tõukasin kohe paadi aeruga eemale. Noh, hüppasin paadi keskele, et ta mind ei tabaks. Aga karu kukkus kohe maha, nii kui olin teda tulistanud. Kui end ringi pöörasin, karu enam polnud. Seejärel rahunesin mõnevõrra. Siia-sinna. Võtsin igaks juhuks kirve. Väiksekaliibriline, see pole ei karabiin ega jahipüss, kuul on väike. Läksin ikkagi kaldale. Koer, Laska, ronis kaldale ja hakkas haukuma. Vaatasin – kuhjatise lähedal olid kaks karupoega puu otsa roninud ning koer haugub neid karupoegi. Vot, võib-olla sellepärast ründaski. Aga see karu suri

ikkagi ära. Kolme päeva pärast sõitsin paadiga sealtkaudu tagasi ja leidsin. Tabasin normaalselt.⁴ (VM 2003)

Diskussioon

Vaadeldud jahijutud moodustavad vaid väikese osa aastate vältel välitöödel salvestatud narratiividest. Ent juba nendeski tekstides tulevad esile mõned sõlmprobleemid, mida järgnevalt üritan lühidalt analüüsida.

Oma tegusid kirjeldab küll kütt ise, ent ikkagi ei saa me tegelikult päris täpselt teada, milline on **tõe** osakaal nendes juttudes. Kõik, mida jutustatakse, on tõde selles mõttes, et see sisaldab alati midagi tõelist. Kui jahimees valetab, toimub see peamiselt seetõttu, et mõningatest asjadest ei tohi tõtt rääkida. Ning kes oskavad sellist reeglipäraselt valet dekodeerida, saavad ikka aru, mida jahimees valetades ütleb. Kui aga jahimees valetab valesti, ehk siis ilmaasjata, võib ta saada selle eest karistada.

2006. aasta välitöödel ilmnas, et vastava taustata noorte inimeste kaasavõtmine Komimaale ja P külastamine tema kodukülas tõid esile midagi, mida P ise niisama mulle jahijuttude rääkimise asjaolude kohta pole rääkinud. Olen oma päevikusse märkinud järgmist:

Kui saunas olin, vestles Kristi P-ga, aga muidugi diktofonita. [...] Ning pärast küsis, et ega P talle ei valetanud, rääkides, et omab 30 jahionni ning et ülemused käivad tal seal helikopteriga jahil. Nagu oleks tõel ja valel mingit olulist erinevust jutustamisel. Pealegi, misasja see P nii väga ikka valetas. [...]

⁴ Karu küttimise ohtlikkusele on välitöödel viidanud ka paar muud komi, kes on jahipidamisega suuremal või vähemal määral seotud (tean, et üks neist ei nõustu end jahimeheks pidama, kuigi uurija kõrvalt heidetud pilk ei tõrguks tedagi kütiks liigitamast).

J (68 a): Meil räägivad komid nii – lähed karule vastu, teed endale voodi, kui lähed põdrale vastu, teed endale kirstu. Kui lööb, ei jää midagi järgi.

V (31 a): Jah, räägitakse, et kui lähed karule vastu, teeb ta...

J: Voodi.

V: ...voodi. Hakkad lamama. Paljugi mis, haavab või... Aga kui lähed juba põdrale vastu, tuleb kohe varakult kirst teha.

J: Aga mul juhtus nii, 26. septembril, panin paelu. Tuli mulle onni lähedale, lääne poolt. Mul oli koer, Jantar, õpetasin teda... Ründas koera. Koer jooksis minu juurde. Mul oli püss kuuliga laetud. Karu kukkus minust viie meetri kaugusel. Oli just laupäev. Vaatas mind etteheitvalt, et miks sa nii teed. Piinad. (ERM, EA 239: 231)

Pärastpoole tegid Piret ja Jaanika P-ga u 40 minutit intervjuud [---]. Huvitav, et P ütles, et ei taha jahiasju rääkida, et kardab, et teda ei usuta. (VM 2006)

Näib, et jahijutud pole P jaoks täiesti tavalised lood ning ta räägib ilmselt üldjuhul alles siis, kui on veendunud, et kuulaja(d) on valmis teda uskuma. Nagu selgub, on ka tõe küsimuse rõhutamine (et jutt oleks usutav) P jaoks oluline. Ent uurijale on teatud mõttes tõene iga räägitud lugu, kas või juba sellegi kaudu, et vastav narratiiv on esitatud.

Esitatud jutustamissituatsioonide puhul võib küsida sedagi, kuivõrd väljendub neis üldine **ebamäärasus**, mis jahilugudele omane. Traditsiooniliselt on jahimaagilis-eetiliste reeglitega vastuolus jahi käigus toimunu täpne kirjeldamine. Näiteks on ebasobiv saagi hulga ning tabatud loomade liigi mainimine. Komi jahimees ei tohi kunagi kiidelda hea saagiga, selleks et mitte kaotada jahiõnne. Küttide uskumuste kohaselt ei püüa ennast kiitev jahimees enam kunagi ühtegi looma või lindu. Kui näiteks keegi püüdis kärbi, tuleks tal rääkida, et sai orava. Saaki peetakse ettemääratuks. Kütt lihtsalt saab metsast midagi, aga sellest ei tohi eriti palju rääkida (vt Konakov 2001: 205).⁵

Samas peab P oluliseks, kas teda usutakse või mitte. Esitatud jutud on teatud mõttes siiski erilised, sest tegu pole saagi hulga kohta ebamääraste andmete edastamise või mõne muu sarnase seigaga. Antud juttudes on olulised tõe rõhutavad üksikasjad. Tekstides ilmnevad detailid, mis on vastuolus samade juttude piires (kord, et hundid jälitasid kaks, kord, et kolm kilomeetrit; siis, et P tulistas hunti 6 korda, kuigi tegelikult lõi püssikabaga eemale), jäävad ilmselt juhuslikeks variatsioonideks. P jaoks on nende juttude puhul tähtis just täpse tõe küsimus ning muudes jahijuttudes ilmnedavad võivad ebamäärasused pole ohtlike situatsioonide kirjeldamisel ilmselt lubatavad. Arvestada tuleb muidugi ka asjaoluga, et P räägitud jahijutud on iseenesest küllaltki stereotüüpsed ning kirjeldatud situatsioonid ei pruugi alati olla täpselt kujutatud viisil tegelikkuses toimunud. Samas ei ületa esitatud kirjeldused kujuteldavate olukordade loogilisi raame. Igatahes on P oma jahilugudega seoses tõe momenti ise rõhutanud.

P jahijuttudes on oluliselt põimunud situatsioonide omapärane **koomika** ning kirjeldatud olukordadest ilmnev **didaktiline** moment (vrd Hiiemäe 1969: 13–15). Põhimõtteliselt vastavad sellised lood narratiivi-

⁵ Jahisaagist rääkimisega seotud keelud on üldised Siberi ja Venemaa põhjaosa küttimisega tegelevate rahvaste seas (vt näiteks Aleksejenko 1967: 174, Vassiljevitš 1969: 69, Lukina 1986: 133, Potapov 2001: 125, 133–134, Lar, Oštšepkov, Povod 2003: 51).



P esimene jahionn *Tšurk kerka* ('Kõrgendiku onn' komi k), ehitatud 1980. aastate keskpaigas Tšurk-ju ('Kõrgendiku jõgi' komi k) lähistel. Komi Vabariik, Kulõmdini rajoon. Foto: Art Leete 2005.

dele imelisest pääsemisest ning kannavad endas meelelahutuslikust vormist hoolimata ka teatud õpetlikku iva. Jutustatu üldine mõte vastab jahimeeste n-ö metsaseaduste iseloomule. Kütt peab olema pidevalt valvas, et vähendada juhusliku riski faktorit. Ent esitatud jutte võib tõlgendada ka nii, et metsas toimuv võib osutuda niivõrd ettearvamatuks, et kui jahimees on seal aastakümneid suutnud ellu jääda, võib seda pidada **saatuse** ettemääratuseks. Samas polnud P neid lugusid jutustades sugugi pidevalt tõsine, vaid naeris nii mõnelgi puhul. Esitus ja tekst pole seega justkui üheselt kooskõlas – kõneldakse olukordadest, mida polnud võimalik ette näha, ja ohtudest, millega kaasneb paratamatuse tunnetus, samas tehakse seda kõike kohati läbi huumoriprisma.

Vladislav Kulemzini järgi on ka handi jahimeestele omane saatusesse uskumine. Handi kütid jäävad eesootavate ohtlike olukordade suhtes ükskõikseks. Sellist suhtumist seostab Kulemzin mitteäkilise (steenilise) hirmu vormiga, mis kutsub esile ettevaatuse ja tegevuse läbimõtleamise

(Kulemzin 1980: 107–112, vt ka Leete 2000: 220–221). P käitumine on tema enda jutu järgi suhteliselt sarnane. Ohtlikus olukorras ei satu ta paanikasse, vaid leiab adekvaatse lahenduse, seejuures justkui intuiitiivselt, teatud käitumismudeli või filosoofilise valmisoleku kaudu. Samas kumab P meenutustest siiski läbi ka teatav, ehkki kontrollitud hirmutunne.

Ohtlikest olukordadest jutustades demonstreerib kütt oma leidlikkust ning külmaverelisust, võimet reageerida ebameeldivatele olukordadele ning ohtlike loomade ootamatule ilmumisele. Jahimehel peab olema hästi väljatöötatud käitumismudel, et leida intuiitiivselt kiire ning adekvaatseim väljapääs ohtlikest olukordadest. Kuigi teisalt näitavad ohtlike situatsioonide kirjeldused ka seda, et P ei osanud neid olukordi alati piisavalt ennetada. Samas osutavad esiletoodud näitetekstid sedagi, et jahijuttude pajatamise rahvalik traditsioon on komide seas täiesti elav ning täidab oma funktsiooni kogemuse edasiandmisel seelses sotsiokultuurilises kontekstis.

Allikad

ERM, EA – Eesti Rahva Muuseumi etnograafiline arhiiv

239 – Leete, Art. Komi materjalid 1996 (lk 209–241)

VM – autori välitööde materjalid

Kirjandus

Aleksejenko 1967 = Е. А. Алексеев. *Кеты. Историко-этнографические очерки*. Ленинград: Наука, 1967.

Hakkinen, Collin; Art Leete 2004. Notes on Customary Law and Worldview. – *Peoples' Lives: Songs and Stories, Magic and Law. Studies in Folk Culture*, Vol. 2. Edited by Art Leete, Ülo Valk. Tartu: Tartu University Press, pp. 65–81.

Hiiemäe, Mall 1969. *Üks jahimees läks metsa: valimik rahvajutte jahist ja metsloomadest*. Tallinn: Eesti Raamat.

Конаков 1999 = Н. Д. Конаков. Охотничий быт. – *Традиционная культура народов европейского северо-востока России. Этнографическая элект-*

- ронная энциклопедия. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми научный центр УрО РАН, 1999. <http://www.komi.com/folk/komi/101.htm> – 15. oktoober 2008.
- Konakov 2001 = Н. Д. Конаков. Религиозное мировоззрение промыслового населения народа коми. – *Христианство и язычество народа коми*. Составитель Н. Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2001, ст. 196–228.
- Konakov, Nikolai 2003. *Vörsa. – Komi Mythology*. Edited by Vladimir Napolskikh, Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál. Budapest: Akadémiai Kiadó, Helsinki: Finnish Literature Society, pp. 340–345.
- Kulemzin 1980 = В.М. Кулемзин. О чувстве страха у хантов-охотников. *Вопросы этнокультурной истории Сибири. Сборник*. Отв. редактор В. М. Кулемзин. Томск: Издательство Томского университета, 1980, ст. 107–112.
- Lar, Oštšepkov, Povod 2003 = Л. А. Лар, К. А. Ощепков, Н. А. Повод. Духовная культура ненцев. – *Этнография и антропология Ямала*. Отв. редактор А. Н. Багашев. Новосибирск: Наука, 2003, ст. 50–112.
- Leete, Art 2000. *Põhjarahvad antiigist tänapäevani: obiugrilaste ja neenetsite kirjelduste muutumine. Eesti Rahva Muuseumi Sari*, 3. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Leete, Lipin 2006 = Арт Леетэ, Владимир Липин. Профанное и сакральное в традиционной охотничьей культуре коми. – *Семиозис и культура: сборник научных статей* (выпуск 2). Под редакцией И. Фадеевой. Сыктывкар: Коми государственный педагогический институт, 2006, ст. 333–337.
- Lukina 1986 = Н. В. Лукина. Культурные традиции в хозяйственной деятельности хантов. – *Культурные традиции народов Сибири*. Отв. редактор Ч. М. Таксами. Ленинград: Наука, 1986, ст. 121–138.
- Potapov 2001 = Л. П. Потапов. *Охотничий промысел алтайцев. (Отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев)*. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2001.
- Vassiljevitš 1969 = Г. М. Василевич. *Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.)*. Ленинград: Наука, 1969.

Kogemus ja tõlgendus: kuidas väljendatakse jutustamisel emotsiooni

Annikki Kaivola-Bregenhøj

“Narratiiv kui uurimisvahend on pälvinud ühest küljest kriitikat, kuna see annab meile ebatäieliku ja ebausaldusväärse versiooni tegelikkusest, kuid teisalt ka ülistussõnu, kuna see annab meile autentsema, kogemusele lähedasema versiooni tegelikkusest.” Nende sõnade autor on Vieda Skultans, kes on analüüsinud kogemusjutte nõukogude aja järgses Lätis (Skultans 2004: 293). Minu enda materjal koosneb narratiividest ehk elulugudest, mis pärinevad inimestelt – valdavalt naistelt –, keda ma intervjueerisin Peterburist edela suunas asuvates ingerisoomlaste küladest 1992. ja 1993. aasta suvel. Minu informandid, keda oli kokku 28 ja kellega ma tegin umbes 40 tundi intervjuusid, esitasid terve rea kogemusjutte; mõned neist olid kujunenud võtmenarratiivideks, millel oli nende esitajate jaoks eriline tähendus. Meie vestluste põhiteemaks olid ingerisoomlaste sunniviisiline ümberasustamine ja küüditamine.

Ingerisoomlased on rahvakild, kes lahkus Soomest 17. sajandil ja hiljem ning asus elama tulevasse Peterburi piirkonda. 1920. aastate teisel poolel elas seal ingerisoomlasi 138 000, ent pärast aastakümneid kestnud hajutamist on see arv kahanenud 20 000-ni. Oletatakse, et tänapäeval elab erinevates endise Nõukogude Liidu piirkondades umbes 61 000 ingerisoomlaste järeltulijat. Nagu teised rahvusvähemused, langesid ka ingerisoomlased stalinistliku etnilise puhastuse, vangistamise ja küüditamise ohvriks. Seoses Nõukogude Liidu kokkuvarisemisega 1991. aas-

tal avanes Soome uurijatel võimalus alustada selle vana soome rahvakillu poolt asustatud piirkondades välitöid.

Oma elust rääkides alustavad inimesed tavaliselt lapsepõlvemälestustega ja jõuavad seejärel välja oluliste pöördepunktideni. Minu informandid olid valdavalt kas veidi alla või üle seitsmekümne aasta vanad. Niisugune ajaline distants käesoleva hetkega avaldab eluloo jutustamisele oma mõju, seetõttu on mõned selle osad muutunud kahvatumaks ja üldistatumaks, teised aga teravamaks, saades elulugu struktureerivateks võtmenarratiivideks. Kas uurija saab postuleerida, millest täpselt koosneb üks võtmenarratiiv? (Kaivola-Bregenhøj 2007) Lugudes, mida ma kuulsin naistelt, keda ma kohtasin, olid jutuaineks nende elu dramaatilised lõigud, enamasti käsitleti traumeerivaid teemasid. Neis lugudes tõlgendasid nad oma elusid ja minevikus toimunud elusündmusi kuulaja jaoks. Kõikide tekstide puhul torkab silma üks tüüpiline joon – nimelt asjaolu, et tavapärased elu tähtsündmused nagu kosjad, abiellumine, laste sünd ja tööelu on siin teisejärgulisel kohal. Naised rääkisid ka oma elu õnneliketest hetkedest, kuid seda vaid siis, kui ma seda palusin. Inimene, kes on kogenud sõda, põgenemist läheneva rinde eest, evakueerimist, sunnitud ümberasumist ja aastaid hiljem kodukohta tagasipöördumist, ei suuda juhtunut kunagi unustada. Väga paljud intervjueeritud naised alustasid oma juttu sõjateemast. Nende jaoks tähendas sõja puhkemine 1941. aasta 22. juunit, mil sakslased jõudsid Leningradi.

Ingerimaale minnes huvitasid mind alguses kõige enam soomlastest elanikkonna identiteediga seotud teemad. Küsimus “Kes me oleme?” kerkis meie vestlustes aeg-ajalt ikka päevakorraile. Inimesi küsitledes ja salvestatut analüüsides hakkasid mind aga rohkem köitma intervjueeritavate kogemused ja viisid, kuidas nad nendest rääkisid. Minu eesmärk oli jõuda isikujutuni. Kuigi narratiiv keskendus informantide elule, märkasin ma peagi, et see algab sõjakogemusega, mis oli kõikidel kogukonnaliikmetel ühine. Narratiivi kui terviku puhul sai alati suunavaks see, mida jutustaja ise öelda tahtis, ma ei kasutanud mingeid küsimustikke. Mulle oli huvipakkuv vestluste käik ja minu isiklik roll selles. Venemaa alles hakkas avatumaks muutuma ja kaugematesse küladesse ei olnud veel jõudnud praktiliselt ükski väljastpoolt tulnu. Inimesed olid vahetud ja nendega oli lihtne kontakti saada. Seetõttu oli meie vestluste teemaks informantide elu, mitte näiteks rahvajututraditsioon, mis oli sama hästi kui lakanud olemast. Ent vestlused olid vaimses mõttes pingutavad nii rääkijate kui ka

kuulajate jaoks. Oli võimatu rääkida inimeste elujuhtumitest ilma emotsioonideta. Uurija ja informandi vahelise kontakti olulisust on võimatu ületähtsustada (Vasenkari, Pekkala 1999: 63–65). Vestlused olid seotud konkreetse sotsiokultuurilise ajastuga ja informandid vaatasid mineviku-sündmustele käesoleva hetke perspektiivist, milleks antud juhul oli 1990. aastate algus. Minevikku käsitleti olevikust lähtuvalt.

Intervjueerimise hetkeks oli sõja puhkemisest ja inimeste sunniviisilisest kodudest lahkumisest möödunud üle viiekümne aasta. Kas ma peaksin seega seadma kahtluse alla oma informantide mälestuste eksimatuse? Kas ma peaksin vaidlustama nende tõelevastavuse? Sellist küsimust pole mõtet püstitadagi. Pigem peaksin ma esitama endale küsimuse, kuidas sobituvad need mälestused kogukonna eluga, sotsiaalsete struktuuridega ja kultuurilise traditsiooniga, milles neid räägitakse. Ma ei vaeva ülemäära pead nende ajaloolise reaalsuse üle, rohkem kui räägitu täielik vastavus tegelikult asetleidnud sündmustele pakuvad mulle huvi kogemus ja selle tõlgendamine. Või nagu Vieda Skultans (2004: 293) märgib, on meil kohustus kuulata narratiiv ära juba ainuüksi seetõttu, et selle jutustaja on elav inimene. Ja kui räägitud lugu erinebki tegelikult läbielatust, võib juhtuda ka seda, et räägitud lugu ütleb meile jutustaja väärtuste ja hoiakute kohta enam, kui seda teeks tegelikult läbielatu kirjeldus.

Kui elu on tulvil dramaatilisi pöörded, võivad mõned küsimused inimese eluloos jääda vastuseta. Minu salvestatud intervjuudest aimub küsimusi, mis pole alati võtnud verbaalset kuju. Miks pidi see juhtuma just minu ja minu perekonnaga? Miks kuulutati mu isa kulakuks? Miks mu vennad Siberisse saadeti? Miks meid kodunt ära viidi? Miks me Soome ei jäänud? Miks elas meie perekond üle kogu Nõukogude Liidu laialipillutatult? Vaid vähesed informandid avaldasid otsest kriitikat kehtiva korra suhtes, kuid mõned heitsid iseendale ette näiteks seda, et nad polnud jäänud Soome, kus nad olid ajutiselt maapaos olnud. Kui inimesed pole teemast, millele ei julgetud vihjatagi, juba aastaid rääkinud, siis viitab juba ainuüksi sellest rääkimise akt asjaolule, et elu on asunud ümber hindama ja ümber tõlgendama. Nüüd oli mul võimalus küsida, mida need jutud inimestega tegid. Küsimus on ühtaegu nii paeluv kui ka keeruline. Hiljem vaatlen lähemalt, kuidas erinevad paralingvistilised narratiivsed vahendid, nagu näiteks kõnetempo, tundepehanguvad või vaikus annavad oma panuse kogemuste verbaliseerimisse, kuna need räägivad omaenda keeles jutustaja ja tema mälestuste vahelistest seostest.

Kolm naist, kolm narratiivi

Ma tahaksin lähemalt vaadelda kolme intervjueeritud naiste narratiividest nähtuvat faktorit. Esmalt räägin ma “kirglikust jutustamisest”. Raamatus “Narrating, Doing, Experiencing” peatun ma pikemalt Lena räägitud lool, mille ma käesolevas artiklis esitan vaid lühikokkuvõtte. (Põhjalikumat analüüsi vt Kaivola-Bregenhøj 2006: 38–41.) Kui ma küsisin Lenalt oma tavapärase küsimuse: “Kas sa räägiksid midagi oma elust,” vastas ta kohe omapoolse küsimusega: “See tähendab sellest, kuidas me elasime sõja ajal ja enne sõda?” Ma jõudsin vaevalt noogutada, kui ta hakkaski juba rääkima. Teisisõnu, ta ise valis sõja endale nurgakiviks, mille peale ehitada üles kogu oma lugu. Lena juhtumi puhul polnud mingit vajadust üritada luua usalduslikku intervjuerimissituatsiooni, kuna tema ja ta narratiiv olid samal hetkel, kui me kohtusime ja meid juhatati elutuppa istet võtma, oma valiku juba teinud. Kui kasutada Ulf Palmenfelti sõnu (1993: 176–196), siis tõmbas Lena meid tingimuste kaasa oma isiklikku jutumaailma. Lubatagu mul tsiteerida ühte lõiku Lena pikast jutust selle kohta, kuidas ta sakslaste Leningradi jõudmise ajal ära põgenes:

Sakslane jõudis lähedale, sakslane jõudis lähedale ja venelased olid tulemas, sakslaste laipu kantakse minema. Mina panin ajama ja sain minema. Mu ema jäi sinna, mu vend, mu õde jäi sinna. Nemad jäid kõik sinna, mu isa.

Aga kuhu sa mõtled minna, satud sakslaste peale. Jah, kuhu? Tulin õhtul koju. Külas polnud mitte kedagi. Ma panin kütte oma tädikese ahju, oma enda ahju. Ma hakkasin leiba lõikama, tahtsin seda kuivatada ja teha ahjus kuivikuid. Ma kuivatasin leiba ja nägin neid metsast tagasi tulemas, nad kõik tulid koju. Me kuivatasime leiba. Meil oli natuke jahu. Ma tegin künatäie tainast, et leiba küpsetada. Päev hiljem tulid nad kõik metsast koju. Seal nad siis istusid, ma olin juba leiva ahju pannud. Meie enda inimesed, ma mõtlen, meie enda inimesed, soomlased utsitavad meid takka kohe lahkuma. Minu tädi ja mina otsisime täisid. Me tapsime üksteise peas täisid. – Me peame minema metsa, Pariküllä.¹ Sakslased on tulemas. Me peame minema Pariküllä. Meil oli leib ahjus. Palun laske meil leivad ahjus ära lõpetada. Nad ei lasknud. Mu tädi, see tuli ja astus meie eest välja. Nad haarasid tal juustest. Nad tirisid ta välja. Me pidime kodust lahkuma. Tema ei lähe, leivapätsid on ahjus. Tirisid ta juukseidpidi välja. Lapsed hakkasid nutma. Lapsed olid alles väikesed, hakkasid nutma.

¹ Informantide anonüümsuse huvides on tsitaatides kasutatud väljamõeldud toponüüme.

Pärast seda, kui Lena oli ära rääkinud oma pika ja keeruka loo (see kestis üle kahekümne minuti) sellest, kuidas nad olid läheneva rinde, Saksa sõjaväe ja pommitamise eest metsa põgenenud, näis ta väsinuna. Äkitselt on ta taas otse sündmuste keskel: tundub, nagu näeks ta jälle juba talle tuttavat filmi ja üritaks mulle selgitada, mida ta näeb, enne kui sündmused edasi hargnevad. Kogemused kuulusid Lenale ja ka film oli tema oma, ning selle jutustuse looja-jutustaja oli tema ise. Samaaegselt on Lena jutustus ka kogu tema perekonna lugu, kes läheneva armee eest metsas varju otsis. Meie kohtudes ei tundnud Lena mingit vajadust "pinda sondeerida", vaid juba esmamulje oli tekitanud temas veendumuse, et tema mälestus on minu kõrvade jaoks sobilik. Ta tundis, et tema lugu väärib jutustamist. Jutustuse kaootilisus on instinktiivne stilistiline võte, mis viitab sellele, et ta elab toimunut uuesti läbi. See on liikumapanevaks jõuks tema jutustusele pealesunnitud kaootilistest sündmustest. Rohked kordused aitavad draamat veelgi pinevamaks muuta. Sündmusega seonduvad, kuid Lena poolt sõnastamata jäetud emotsioonid annavad jutustusele kirglikkuse. Kui te loete või kuulate kogu jutustust aina uuesti ja uuesti, muutub sündmuste konkreetne, filmilik iseloom ja kiirus rabavalt silmatorkavaks. Me võime vaid imestada, kuidas inimesed suudavad niisuguseid õudusi nii täielikult uuesti läbi elada ja kuidas nad jaksasid niivõrd kurnavad kogemused üldse üle elada.

Lugesin hiljuti ühe kohtupsühholoogi artiklit traumeerivate kogemuste mäletamisest. Autor kirjutab: "Traumadega võib kaasneda hüperamneesia; meeled teravduvad ja taju korjab kokku isegi kõige väiksemad detailid" (Haapasalo 2005). Lena liigub oma jutustuses detaililt detailile, justkui oleks ta mingi dokumentaalfilmi kommentaator. Samuti on väidetud, et jutustades mingist mälestusest "me rekonstrueerime emotsiooni. [...] Mälestust tuntakse ja mõeldakse läbi aina uuesti ja uuesti." (Vilkko 1997: 211) Minu jaoks oli kõige olulisem see, kuidas Lena oma mälestust edasi andis. Üks asi, mis kuulajale Lena jutustuse puhul silma torkab, on rohkete korduste esinemine kogu pika loo vältel. Näib, nagu tahaks ta iga episoodi juures viivitada, korrates sündmusi vaid minimaalsete variatsioonidega, nagu näiteks järgnevas lõigus:

Me sõime seal seeni ja lüpsime lehma. Minu lehm jäi maha. Jätsin lehma sinna. Me lahkusime, sest me arvasime, et metsas ei ole muud kui meie surm, et me nälgime surnuks. Ma läksin Leningradi, ma andsin lehma ühtele vaestele inimestele...

Fraasid on lühikesed, justkui hetkepildid. Lena pilk jääb millelgi peatuma ja püsib hetke liikumatuna, enne kui ta jätkab järgmise detailiga.

Teine faktor, mille ma tahan esile tuua, on nutmine. Enamiku jäädvustatud jutustuste puhul puuduvad täielikult emotsioone edasiandvad väljendid. Emotsionaalne vaoshoitus oli üleüldine ja jutustajad ei kasutanud peaaegu üldse jõulisi omadussõnu või väljendeid, mis annaksid aimu hirmust vägivalda ees. Ma arvan, et kui inimene peab otsima pelgupaika, pole tal aega emotsioone kogeda – või neid jutustuses analüüsida. Samuti on osundatud (Ukkonen 2000: 138–139), et rääkides oma ellujäämisest, ei rõhuta inimesed selliseid tundeid, nagu hirm, ärevus või ebakindlus. Mitmed minu informandid puhkesid jutustamise käigus siiski nutma või hakkasid nuuksuma. Selles polnud midagi üllatavat, kuid mind jahmatas nende tunde puhanguete etteaimamatus: inimesed puhkesid äkitselt nutma ja sama ootamatult ka lõpetasid selle. Võtame näiteks Sara juhtumi. Naine oli sõja alguses kahekümneaastane. Tema oli üks nendest, kes vaatamata oma soomlastest tööandjate, sõprade ja vaimulike hoiatustele otsustas pärast mõnda aega põgenikuna Soomes viibimist Ingerimaale tagasi pöörduda. Ingerimaa oli koht, kus olid tema kodu, tema sugulased ja sõbrad. Ta lihtsalt pidi tagasi minema, kuigi see otsus võis olla talle väga raske. Sara moodus oma kogemuse valuga kontakti saada on teatud võtmesõnade korduv kasutamine. Ta räägib, kuidas ta Soomest, kuhu ta oli 1943.–1944. aastal koos 43 000 ingerisoomlasega evakueeritud, Nõukogude Liitu tagasi pöördus. Tagasitulek polnud täiesti vabatahtlik, kuid paljud mäletavad sellegipoolest, kuidas neile avaldati survet: kui te ei lähe praegu, viiakse teid hiljem jõuga. Sara, nagu ka paljud teised, otsustas lahkuda. Kuigi ta tundis end Soomes turvaliselt ja hästi, vaevas teda pidev koduigatsus. Ma tsiteerin meie vestlust:

Annikki: Kaua sa siis Soomes viibisid?

Sara: See ei kestnud kaua. Sest meile öeldi, et teid viiakse *koju*, teie *kodumaa*-le. [...] Meid vaevab kogu aeg *koduigatsus*. [...] Me tahtsime *koju* minna. Noh, ja siis me tulime. Meid ei viidud *koju*. Mitte kedagi ei viidud *koju*. Kõik viidi Venemaale, see [Ingerimaa] oli hoopis venelasi täis. See tekitas kõigis suurt segadust.

Jutt läheb edasi: Sara pereliikmed lahutatakse üksteisest ja kõik saadetakse eri kohtadesse. Sara jõuab lõpuks välja Valdaisse ja ta võetakse koos ühe teise tüdrukuga ühte linnast väljas asuvasse kollektiviseeritud tallu.

Sara: Me panime kõik oma kohvrid [tuppa] ja me olime nii kurnatud, et me ainult istusime ja nutsime. Me ulusime ja ulusime, me mõlemad. Külasse jõudis kuuldus, et saabunud on kaks noort tüdrukut, siis tulid kõik poisid ja tüdrukud oma silmaga vaatama. Taluniku naine ütles: “Minge ära, kas te ei kuule, et nad nutavad. Minge ära ja tulge homme tagasi. Laske neil nutta.”

Annikki: Ta sai siis aru, mis tunne teil oli?

Sara: Jah, ta sai aru, see taluniku naine. Me nutsime nii palju, miks me ometi pidime siia tulema? Mis, pagan, meid siin küll ootab?

Võtmesõna jutustuse alguses on *kodu*, mida sümboliseerib naise pidev koduigatsus ja kodumaale naasmise soov. Lõpuks viivad igatsus, valu ja vaev jutustaja selleni, et ta puhkeb nutma, nagu seda rõhutab ka verbi *nutma* sage kasutamine. – Me võime küsida, millist mõju avaldavad need pisarad jutustajale. Need on märk valuliku mälestuse ehedast iseloomust, samas võivad need aga ka mõjuda katarsiseni viivalt ja vabastavalt. Jutustajal on olnud võimalus jagada oma kogemust teistega. On vaid vähe andmeid uurimustest nutmise kultuuriliste tähenduste ja erinevuste kohta. Näiteks Soomes on olnud kombeks üritada nutmisest ja halamisest hoiduda. Teisalt aga on mõned autorid kirjeldanud Vene maanaiste nutmise ja itkemise traditsiooni (Rotkirch 2002: 70). Püüda aga selles näha vaid selgitust äkilisele pisarate vallapuhkemisele, oleks liigselt lihtsustatud käsitus. Me peame nii nutmist kui naermist lähemalt analüüsima.

Sara jutustuse lõpp on huvitav selle poolest, et see räägib meeleheitest: tüdrukutel puudus igasugune valikuvõimalus, ent nad püüdsid ometi selgusele jõuda toimunu tähenduses. Kui üldse, siis otsivad nad süüd iseendas, mitte sündmuste käigus või ametivõimude otsustes. Reeglina minu informandid ei kritiseerinud, ent nii mõnigi neist nuttis. Seevastu Lena jutustuses pisarate jaoks kohta ei olnud; tema valas oma kogemuste valu välja ise täielikult nendega ühte sulades. See oli tema moodus nende läbitöötamiseks.

Kolmas faktor, mida ma soovin rõhutada, on vaikus ja vaoshoitus. Minu informantide hulgas oli nii suurepäraseid jutustajaid kui ka oma elusündmuste äärmiselt vaoshoitud edastajaid. Mõned tundusid üsna ilmselt ise soovivat, et ma neid intervjuueeriksin, teised aga olid kinnised või rääkisid nii, nagu oleksid nad kõik unustanud. Tagantjärele olen ma mõelnud rääkimise, unustamise ja vaikimise teraapilisele mõjule. Need on isiklikud, jutustajaspetsiifilised ja sageli instinktiivsed otsused. On märgitud, et näiteks holokausti ohvritele on vastumeelt oma kogemustest rääkimine, kuna nad kardavad segadustunnet, mida mälestused võivad neis tekitada (Kirmayer 1996: 174). Üks vaiksetest informantidest oli Kaarina, kes kirjeldas Soome evakueerimist peaaegu ilma mingite nähtavate emotsioonideta. Järgmine katke tema väga lühikesest jutust annab aimu tema traagilisest olukorrast:

Neljakümne kolmanda aasta sügisel suri meie ema ja isa jäi Leningradis sõja jalgu ja ei tulnud kunagi tagasi. Siis me reisisime. Üks minu õde oli minust vanem ja mul oli kaks nooremat venda. Me reisisime Soome ja kõik meie küla inimesed reisisid koos. Niisiis olime me kõigepealt Raumas.

Kaarina oli koos oma õe ja vendadega just orvuks jäänud; põgus viide isale, kes “jäi Leningradis sõja jalgu ja ei tulnud kunagi tagasi,” räägib meile ühe mehe traagilisest saatusest, ent selline saatust tabas paljusid. Kaarina lakooniline stiil ei jäänud mulle märkamata. Me võiksime esitada küsimuse, kuidas analüüsida vaikust ja selliseid kogemusi ja tundeid, mida ei esitata verbaalselt (Mills 1991: 20–21). Kuid samuti on vaja endalt küsida, kuivõrd uurijatel on üldse õigus tuua kattevarjust välja informandi jaoks rusuvaid kogemusi. Mina “avastasin” Kaarina hulk aega hiljem, kui ma hakkasin lugema tema lühikese jutustuse ridade vahelt ja taipasin, mida kõike see viieteistaastane tüdruk oli juba pidanud läbi elama. Olla sunnitud lahkuma kodust, kodukülalt ja kõigest tuttavast ning minna teadmata suunas – sellist saatust jagasid paljud. Kui ma hiljuti kuulsin, et esimese sõja-aasta talvel suri 6 000 inimest Ingerimaal nälga, lugesin ma jällegi teise pilguga Kaarina lühikest lugu, mis algas sedastusega:

See polnud hea mitte millekski. Need olid rasked aastad kõik, polnud üldse leiba ja. Siis neljakümne esimesel ja neljakümne teisel aastal oli meil piisavalt kartuleid ja neljakümne kolmandal oli ka vilja ja. Seda oli külvatud. Siis oli meil ka jälle leiba.

Kui ta järgmises lauses mainib, et tema ema suri 1943. aasta sügisel, tekib mul vägisi mõte, et siin võib olla mingi seos. Kaarina mäletas täpselt, mida nad pidid erinevatel aastatel sööma; ta teadis omast kogemusest, kui olulised on kartulid ja leib, kui sul on nälga silme ees. Kuid kas ma oleksin tohtinud temalt küsida, kuidas ta mentaalses plaanis oma mõlema vanema kaotusega ja samal ajal alanud terve rea sunnitud kolimistega hakkama sai? Kas ma oleksin võinud küsida, miks ta tahtis nendest asjadest rääkida, kuigi see ei tarvitsenud olla talle sugugi kerge? On küsimusi, mida ei saa küsida, samuti nagu uurija ei saa “välja õngitseda” teise inimese süngete mälestuste üksikasju. Sellegipoolest on huvitav jälgida momente, millega seoses jutustajad vaikseks jäävad, või sündmusi, mida nad hakkavad äkki põhjalikumalt kirjeldama, olles varem neist vaid paari sõnaga üle libisenud. Kas uurija vallandab jutustuse oma küsimustega või on lihtsalt mõningaid emotsionaalseid mälestusi, millest ei saa üle hüpata? Mida tähendas nendest rääkimine Kaarina jaoks? Oma mälestuste jagamine pidi olema kahtlemata valulik, kuid kas see oli ka vabastav? Ma ei saanud selliste küsimuste esitamist isegi üritada.

► Eriti meeldejääävaks muutsid minu hilissuvised külas-käigud Ingerimaale sealsete aedade lopsakus ja kergus, millega ingerisooime naised suhtusid võõrastesse. Foto: Annikki Kaivola-Bregenhøj (SKS KRAK 1993: 2289).



Kogemuse läbitöötamine sellest rääkimise teel

Nõukogude Liidu kokkuvarisemine 1991. aastal muutis välitööde tegemise varemalt soomlaste poolt asustatud piirkondades taas võimalikuks. Samuti tähendas see seda, et uurijatel avanes taas võimalus rääkida inimestega – enamasti vanemaealistega –, kes valdasid lisaks vene keelele ka soome keelt ehk uurijate emakeelt. Ingerlased olid tavaliselt olnud oma keeles rääkimisega ettevaatlikud, kuna sellega reetsid nad isegi võõrastele, et nad kuuluvad vähemusrahva hulka. Äärmuslikul juhul tähendas niisugune ettevaatlikkus seda, et inimesed hoidusid oma keeles rääkimast isegi lähedaste ringis, näiteks kodus. Üks jutustaja ütles:

Kuni selle päevani välja “meie rahvast” [tema oma kõnepruugis: *meijän meikäläisiä*] vihati. Kui näiteks tööll tekkis mingi vaidlus, siis ütles keegi kohe sõna “tshunaa” [mis on pejoratiivne nimetus].

Jutustaja rääkis kodus oma mehega vene keelt, kuigi mees polnud kunagi enamuse keelt korralikult ära õppinud. 1991. aastast peale on ingerisoomlasi julgustatud omavahel soome keelt rääkima, kuigi venelastele võib jääda mulje, et nad räägivad meelega neile arusaamatut keelt. 1991. aasta tõi kaasa ka selle, et inimesed hakkasid rääkima sugulastest, kes olid jäljetult kaduma jäänud, kuid kelle hukkamise üksikasjad tulid alles nüüd päevavalgele. Nende inimeste au oli ametlikult taas jalule seatud ja nende järeltulijad said ka väikese hüvituse näiteks madalama elektrimaksu näol või soodustustena ühistranspordiga sõitmisel. Ilmselt oli toimumas teatav tervenemisprotsess. Ent samas olid inimesed ka mures, nagu see tuli esile vestluses ühe 60-aastase naisega:

Me kõik arvame, et ega see nii kauaks kestma ei jää. Nad [võimukandjad] hauduvad midagi välja, tulevad jälle millegagi lagedale.

Inimestele ei valmistanud hirmu ainult väljavaade, et saabuda võib uus etnilise tagakiusamise periood; neil oli ka konkreetseid muresid seoses igapäevase toimetulekuga. Neile tegi muret toidu kallinemine, Vene uusrikaste soov ehitada juba ammustest aegadest ingerisoomlaste poolt asustatud piirkondadesse suvilaid, varguste ja vandaalitsejate sagenemine. Käesoleva hetke aktuaalne jutuväline, üksildus ja puudus muutsid jutustajad tõsisemaks.

Mulle on hakanud huvi pakkuma see, mis toimub lugudega jutustajate ja kuulajate peas väljaspool meie vestlusi. Kui inimesed meenutavad oma elu varasemaid perioode, võivad nad tagasi mõeldes hakata nägema

selgeid mustreid seal, kus nad varem nägid ainult kaost. Intervjueerimine on võimalus korrastada ja revideerida inimese arusaama iseendast. Rutakas kõne, pisarad ja vaikus annavad kõik omal viisil aimu sellest, millisel moel narratiiv informanti puudutab. Sama kehtib naeru kohta, ent minu informandid ei naernud praktiliselt kunagi. Need tekstivälised elemendid olid osa jutustajapoolsest sündmuste tõlgendusest, kuid uurija jaoks kujutasid need tõsist väljakutset. Kui jutustaja jõudis vestluse käigus äratundmiseni, et ta oli toona suutnud õigupoolest olukorrast auga välja tulla, siis on see intervjueerimise parim võimalik tulem. Narratiivid, mille intervjueeritud naised mulle esitasid, on meid puudutanud aastaid, kuid jutustajad on suutnud pärast neid kohtumisi oma lugusid jätkata ja täiendada. Kogemus on jätnud neile kustumatu jälje ja nad jätkavad oma mõtetes selle läbitöötamist. Mina saan oma intervjuusid läbi kuulates nende lugude juurde tagasi pöörduda, ent ma ei saa neid intervjuusid enam uuesti teha ega oma tõlgendusi vastavalt sellele muuta.

Minuga vestlemine oli omamoodi interaktsioon, mis andis jutustajatele võimaluse oma elu analüüsida, samas kui nende jutustused võimaldasid mulle pilguheidu ajaliselt pool sajandit varem toimunud sündmustesse ja saatustesse. Nende kunagi kohatud naiste lood avaldasid mulle sügavat mõju.

Inglise keelest tõlkinud Reet Hiimäe

Arhiiviallikad

SKS KRAK – Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiivi fotokogu

Kirjandus

Haapasalo, Jaana 2005. Milloin todistajan kertomukseen voi luottaa? – *Helsingin Sanomat*, 1. september.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki 2006. War as a Turning Point in Life. – *Narrating, Doing, Experiencing: Nordic Folkloristic Perspectives. Studia Fennica. Folkloristica*, 16. Edited by Annikki Kaivola-Bregenhøj, Barbro Klein and Ulf Palmenfelt. Helsinki: Finnish Literature Society, pp. 29–46.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki 2007. Historia purkautuu kertomuksiksi. Naiset kertovat sodasta. – *Kansanomainen ajattelu. Suomalaisen Kirjallisuuden*

- Seuran toimituksia*, 1106. Toimittaneet Eija Stark ja Laura Stark. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 185–216.
- Kirmayer, Michael G. 1996. Landscapes of Memory: Trauma, Narrative, and Dissociation. – *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. Edited by Paul Antze and Michael Lambeck. New York: Routledge, pp. 153–198.
- Mills, Margaret 1991. *Rhetorics and Politics in Afghan Traditional Storytelling*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Palmenfelt, Ulf 1993. *Per Arvid Sävës möten med människor och sägner*. Stockholm: Carlssons.
- Rotkirch, Anna 2002. “Nyt en aio lähteä minnekään...” Valittajan vahvuudet Aleksandra Tshistajakovan omaelämäkerrassa. – *Itkua ikä kaikki? Kirjoi-tuksia naisesta, vallasta ja väkivallasta. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia*, 898. Toimittaneet Satu Apo, Anu Koivunen, Leena-Maija Rossi ja Kirsi Saarikangas. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 58–77.
- Skultans, Vieda 2004. Narratives of Displacement and Identity. – *Narrative Research in Health and Illness*. Edited by Brian Hurwitz, Trish Greenhalgh and Vieda Skultans. Oxford: Blackwell/BMJ Books, pp. 292–308.
- Ukkonen, Taina 2000. *Menneisyyden tulkinta kertomalla. Muistelupuhe oman historian ja kokemuskertomusten tuottamisprosessina. Suomalaisen Kirjalli-suuden Seuran toimituksia*, 797. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vasenkari, Maria; Armi Pekkala 1999. A Path to Understanding. Construc-tion of Life Story in a Research Interview. – *Ingrians and Neighbours: Focus on the Eastern Baltic Sea Region. Studia Fennica. Ethnologica*, 5. Edited by Markku Teinonen and Timo J. Virtanen. Helsinki: Finnish Literature Society, pp. 61–82.
- Vilkko, Anni 1997. *Omaelämäkerta kohtaamispaikkana. Naisen elämän kerron-ta ja luenta. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia*, 663. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lääne- ja Kesk-Ingeri ravitsemisjutud: esituskontekst, motiivid, toimingud

Taisto-Kalevi Raudalainen

Ravitsemisjutud eluloolise esituse kontekstis

Käesoleva kirjutise eesmärk on eritleda ühe Ingerimaal tänapäevalgi produktiivse rahvajutuliigi – ravitsemisjuttude – ülesehitust, motiive ning esituskonteksti mõningaid iseärasusi. Kimp nendes esinevaid motiive ning suhteliselt stabiilne struktuur, mis tuleneb rahvapärastest ravitsemisviisidest endist, teeb neist omaette allžanri rahvajuttude seas. Väidan, et kui poleks ravitsemisjutte, ei moodustuks rahvaarstidele ega nende ravivõtetele tarvilikku mainet (selle kohta vt Honko 1960). Need jutud on seega osa laiemast folklooriprotsessist ja artikliga osutatakse niisiis vajadusele eristada ravitsemisjutte kui rahvapärase jutustamise üht erijuhtu. Olen oma välitöödel kümnekonna aasta vältel ravitsemisjutte talletanud vabavormiliste eluloointervjuude raames nii ingerisoomlastelt, vadjalastelt, isuritelt kui ka vepslastelt. See asjaolu võimaldab välja tuua sarnast ainekku eri konfessioonide ning keelealade lõikes, mis omakorda laseb oletada nii sõnamaagia kui sellega seonduvate toimingute hõlpsat laenamist ühelt rühmalt teisele.

Ingerimaal leidub nii mõnigi kontaktala, kus õigeusupärased tavad on võinud imbuda luterlastest elanikkonna argiellu (vt Raudalainen 2006). Ravitsemispärimuse dünaamilisust ning kohalike erikujude moodustumist on muuseas soodustanud tendents võtta kasutusele väekamaks peetud võõrapärast (vrd Torp-Kõivupuu 2004). See on ajendanud lõimu-

misilminguid, suurendanud ravitsemisvõtete ning sõnamaagia heterogeensust luterlastest soomlaste hulgas. Siin esitatud ainek on pärit peamiselt ingerisoomlastelt, võrdluse mõttes on kaasatud ka seni avaldamata vada ja isuri näiteid.¹ Lisaks nenditagu, et kohalike venelaste vastav pärimus on suhteliselt halvasti uuritud. Nii omaenda ainekui kui Arno Survo monograafia “Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana” (2001) põhjal võin teha järelduse, et erikeelsete pärimuste põimuvus Ingerimaal on olnud ulatuslik. Kõige hõlpsamini on ehk laenatud sõnamaagias populaarseid palveid ning nende fragmente (nt õigeusu palveraamatust), mida on üritatud vahel ka tõlkida (Survo 2001: 221).

Alljärgnevalt kasutatud materjali kogumiskontekstiks on valdavalt olnud elulooline intervjuu, mille raames on kriisisituatsioon käsitlevate ravitsemisjuttude ilmumine ka ootuspärane. Need süžeed on oma meenutamisajendite erakordsuse tõttu mälu talletunud nii mõnestki muust juhtumist eredamalt, puudutagu nad siis jutustajat ennast või teisi.² Taas esitus ei tähenda aga kaugeltki nende adekvaatset reprodutseerimist, sest igas uues ümbruses sugeneb meenutatavasse ka uusi tähendusseoseid. Mälestust kogemusest kohandatakse samaaegselt nii pärimuse kui parasjagu aktuaalsega. Tavaliselt on ravitsemisjuttudel ka tihedakoeline episoodiline struktuur. Sealhulgas kasutatakse rohkesti otsest kõnet – seda nii veenvuse suurendamiseks kui jutustatava tõepärasuse tõstmiseks. Ravitsemisjutud ei saagi oma enesekohasuse ning kogu- või lähikondliku seotuse tõttu olla vaid distantseeritud kiretud kirjeldused. Neis põimuvad nii kogukondlikult jagatu kui isiklik kogemus, nii kultuuriliselt etteantud tähendusseosed kui vahetud emotsioonid.

Oma välitöökogemustele toetudes eritleksin üldjoontes kolme ravitsemisjutu esituskonteksti:

¹ Ingerisoomse materjali puhul võib olla üsnagi kindel, et lähedane ravitsemispärimus on olnud orgaaniline osa Ingerimaale siirdunud äärmõiste ja savakkote traditsioonist juba nende lähtealadel. Huvitavaid tulemusi peaks andma võrdlused muu läänemeresoomse – iseäranis aga nn Raja- ja Põhja-Karjala ning vepsa ainekui. Ent vähemalt sama tähtsad on kahtlemata ka uue asukohamaa mõjutused. Alljärgnevas on enam tähelepanu pööratud just viimatimainitud mõjutustele – ehkki alati ei ole päris selge, kes keda on ikkagi mõjutanud. Küllap on tegu juba algselt lähedaste traditsioonide pikemaajalise vastastikuse koostoimiga. Muuseas on Heiki Valk oma uurimuses sõelast, sünteesides arheoloogia ja arhiivide andmestikku ning välitöid, viidanud võimalikule arhailisele ühisosale läänemeresoomse uskumustes (Valk 2004: 298–299).

² Nn meenutamise ajendite kohta vt Tulving 1994: 126–127.

- 1) intervjuu raames pärimise peale asetleidvad esitused;
- 2) iseeneslikud esitused, millel puudub kogemusi tõlgendav laiem kontekst;
- 3) esitused, mis on nii spontaansed kui laiemat konteksti avavad.

Eriti kaks viimast lubavad teha järeldusi ravitsemisjutu populaarsuse ning esituskontekstide dünaamika kohta kogukondlikus ümbruses.

Tähelepanuväärne osa pärimuskontekstis esitatud ravitsemisjuttudest on olnud pragmaatilis-funktsionaalse iseloomuga – neid on kõneldud, veenmaks kuulajat maagilises sõna- või ravijõus, ent ka juhatamaks võimeka rituaalispetsialisti juurde. On esinenud juhte, kus ravitsemisjutt kujutab endast ravitseja enesekiitust enne vastavate toimingute juurde asumist.³ Seda esitust võiks ühest küljest vaadelda kui teatavat mainekujundust, ent individuaalpsühholoogilises plaanis ka kui vastava häälestatuse loomist.

Samasisulisi lugusid on aga esitatud ka ajaviitelisemas võtmes, näiteks autobiograafilise sisuga jutustamise raames. Siis on tegu n-ö sekundaarse esitusega, mis ei kuulu ravitsemise juurde ega pruugi olla esitatud ravitseja enda poolt. Omaette teema oleks nõnda siis ravitsemisjuttude suhestumine pajatustega (vrd Hiimäe 2007). Neis on mitmeid ühisjooni, nt käsitlevad nii ravitsemisjutud kui ka pajatused tuntud isikuid – kuivõrd ravitsejad seda kahtlemata ju alati on. Rahvaarstide ja ravitsemise keskne roll agraarses külakogukonnas on piisavaks aluseks erakordsust rõhutada kohaliku jutuaine tekkeks. Ravitsemisjutt kätkeb endas aga enamatki kui tuntud ravitseja autoriteeti või erakordset kohalikku jutuainet. Siin kohal ravitsemisjuttudeks määratletud lugudel on peale selle mitmeid seoseid ka usundiliste kogemusjuttudega (e memoraatidega). Nõustuksin üldjoontes Mall Hiimäega, kes pajatuse žanri üle arutledes tõstab esile jutustamise protsessuaalsust ja kontekstisidusust:

Nagu juttude puhul kohapeal tuntud inimestest üldse, oleneb [...] palju jutustamissituatsioonist, kuulajate asjassepühendatusest, nende sekkumisest jutuvestmise käiku jms. hetkeoludest. Võõrale kuulajale püütakse keskeltläbi rohkem kommentaari pakkuda [...]. Kuid ka spontaansele jutustamisele on olnud iseloomulik **konglomeraadi tüüpi põiming**.⁴ [...] Folkloristil on võimalus taas tunnistada niisuguste narratiivide žanrilise klassifitseerimise

³ Mainitud funktsioonis näeb ravitsemisjuttu Moskva folklorist Andrei Toporkov, kes on vastavat esitussituatsiooni enne ravitsemistoimingute juurde asumist ka filminud (nt tema video välitöödelt Vologodski oblasti Vötegorski rajooni Andoma pogostis 1999. a).

⁴ Siin ja edaspidi autori esiletõsted.

tinglikkust ning asuda jälgima, millest ja kuidas kujuneb folkloor. (Hiemäe 2007: 100)

Samasuguseid tavandisidusaid jutustusi, mida kohtame uurija ja informandi vahelise eluloolise suunitlusega intervjuude kontekstis, on kahtlemata esinenud ka kogukonnasiseses suhtluses. Seda enam, et ravitsemisega tegeldi pea igas suurperes, suguvõsas ning kogukonnas, lähedaste autoriteetide kogemusi ja teadmisi kasutades. Käsitlengi järgnevalt suures osas minu isapoolse vanatädi Maria Ivanova (neiuna Rautalainen, snd 1910 Spankkova khk, Korpisalo k) umbes kümnekonna aasta vältel korduvalt ja spontaanselt jutustatud ravitsemisjuttude süžeesid, millest eri suhtlussituatsioonides on küllap osa saanud kõik tema lähikondsed. Need esitused kuuluvad vaieldamatult “siserühma” kommunikatsiooni juurde, ehk vaid selle reservatsiooniga, et mulle kui asjast huvitatule on ta neid saanud rääkida segamatult, enda kui lugupeetud seniori ja kompetentse toimija staatust nautides. Olgu siiski täpsustatud, et Ingerimaalt 33-aastaselt lahkuma pidanud Maria ei asunud ise kunagi täit vastutust kandva aktiivse ravitseja rolli, ehkki ta on vanaema eeskujul leevendanud laste “õiseid nutte” jm. Nagu valdav osa minu ingerisoomse informante, kes võivad iseenesest olla vägagi head pärimusetundjad, jääb temagi arstimise ja maagia valdkonnas enamasti sekundaarseks vahendajaks. Enamasti on tegu ikka kellegi teise – isaema (snd 1850. aastatel), mõnel puhul ka isaõe, ämma, harvem tema enda arstimistoimingute detailirohkete kirjeldustega. Jutustamise käigus annab ta värvikalt edasi ravitsemistoimingute dramaatilisust ja kehalisust, vahel neid hoogsalt matkides. Ravitsemisjutt on tema repertuaaris dominantne jutuliik ning hoogu sattudes võib ta neid esitada kolm-neli järjestikku.⁵

Käsitluses kasutan allikmaterjalina veel ingerisoomlastelt Ingerimaal ja Soomes aastail 1996–2008 salvestatud audioainestikku⁶ ning võrdlevalt Paul Ariste⁷ ning Eesti Keele Instituudi töötajate Elna Adleri, Ada Ambu-

⁵ Sedalaadi “sarijutustamist” olen kohanud mh unenägude puhul nii põhjavepsa, ingeri kui aunusekarjala pärimuses (vt Raudalainen 2001), Vesjegonski Karjalas ka loomamuinasjuttude jutustamisel.

⁶ Salvestiste põhiosa on üle antud Eesti Rahvaluule Arhiivi (säilikud ERA, MD 719–766 ja FAM 490–563). Osa näitetekste on litereeritud videosalvestistelt (säilikud ERA, DV 263–278, 624–636).

⁷ Paul Ariste on koondanud mitmesuguseid tekste abielust, sünnitamisest, lastehaigustest, pulmanõidadest jm väljaandesse “Vadjalane kätkist kalmuni” (Ariste 1974: 24–51, 125–127). Siingi publitseeritud fragmendid on paljudel puhkudel osad pikematest eluloolise iseloomuga intervjuudest.

se, Arvo Laanesti ja Madis Norviku poolt aastatel 1957–1970 tehtud vadja salvestisi, mida säilitatakse Eesti Keele Instituudi fonoteegis.

Kriisiületuse dünaamika vadja-isuri-ingerisoomie ümbruses

Kriisisituatsiooni sattudes on inimene sageli olukorras, kus ta peab tegema valiku, kelle poole oma hädaga pöörduda. Külakogukonnas oli tavaliselt teada vähemalt kaks-kolm, aga paljudel juhtudel enamgi ravitsejat-rituaalispetsialisti.⁸ Kõiksugu hädade, haiguste ravimise ning sõnumisega on tegelenud *piästelijät*, millele on hakanud vastanduma peamiselt pahasoovlikuna käsitatav *koltuna*.⁹ Läänemeresoomeline omasõna *noita* on niisiis valdavalt asendunud vene (või hoopis isuri) laensõnaga *koltuna* (vn колдун 'nõid'). Nimetus *arpoja* näib minu poolt kasutatavas soome materjalis olevat kaotanud oma esialgse tähenduse ennustajana ja siirdunud tähistama rahvaravitsejat laiemalt.¹⁰

Rituaalispetsialisti maine ja väekus olid olulisemad kui usutunnistus, mille erinevus ei takistanud enamasti ei abi palumast ega seda andmast (vt näited 1 ja 2). Oli selliseid, kelle juurde käidi ümbruskonnast, aga ka selliseid, kelle juurde tuldi kas hobusega või isegi jala mitmekümne versta tagant, rühma- või usukuuluvusest sõltumata. Toodagugi siinkohal ära ühe isuri ravitseja tehnikate kirjeldus Volmari Porkkalt (1886):

Liikumatul jöllitavad silmad, paigutine hammaste kiristamine, ähvardavana kostuv loitsimine [---], ma ei kohanud Soikkolas ühtki isurit ega luterlast,

⁸ Paul Ariste olulisemaid vadja keelejuhte, Maria Boranova Mati külast, teadis näiteks oma ümbruskonnast u kümmet ravitsejat, kel igaühel oli enam-vähem väljakujunenud tegutsemisvaldkond (vt Ariste 1970: 61–62; EKI, SUH 44, 80, 93, 95–96, 209).

⁹ *Piästelijä* nimetus võib olla otseses seoses Jeesuse kui Päästja eksemplaarse kujuga külakristlikes ravitsemispraktikates. Ent mainitud vastandus võib olla ka kristlikust mallist sõltumatu, sest samasugust vahet on näiteks eesti traditsioonis tehtud *nõia* ja *targa* vahel (vt Kõivupuu 2004); vepsa pärimuses aga *kolduna* ja *tedai* (ka *noida*) vahel.

¹⁰ Ingerisoomie dialektides ka *arpoja*, *noita*, *tietäjä*, *popana-ämmä*, *tietäjä-ämmä*, *taikuri*, *taika-ämmä*; *apuselkka* ('ämmaemand'); vadja murdeis aga *arponi*, *nõida*, *pohtaja*, *täätäjä*, *tšiitjä*, *bapka* ('ämmaemand'); vrd veel ka isuri *arbuli*. Ühtluse huvides kasutan edaspidi neutraalset määratlust "ravitseja" või "rituaalispetsialist" selle võõrsõnalise vastena.

kes poleks olnud täiesti veendunud Vaasseli teadjavõimeis. (Salminen 1931: 632)

Seega tundub, et mitte loitsude rohkus, vaid just tema poolt kasutatav tehnika oli see, mis tegi teadjast väeka (vt Lavonen 1989: 45–46, Vaasseli kohta veel ka Survo 2001: 98–99). Tähtsateks omadusteks on peetud kohkumatust, mõningatel juhtudel just tumedaverelisust. Hoolimata Vaasseli vägevusest said rahvaluulekogujad temalt vaid 8 loitsuteksti. Ühelt poolt võiks ju oletada, et ta “loovutaski” kogujatele vaid need loitsud, mis olid üldtuntud ja n-ö avalikud, omades seega vaid vähest raviväge.¹¹ Ent teisalt võiks oletada, et ta tõepoolest rohkem loitse ei teadnudki. Ravitsemisdraama ning tema repertuaaris olevate loitsude loov sobitamine konteksti osutusid arvatavasti olulisemateks kui tekstirohkus.

Ravitseja juurde on tavaliselt tulnud kellegi asjatundlikul soovitusel, n-ö *lauluu myöte*. Sel puhul mängis oma rolli nii vaevuse iseloom kui rahvaarsti maine. Teise usku kuulumine võis mõnikord avitaja väge ehk abisaaja silmis tõstagi. Paul Ariste Teise maailmasõja aegne informant, vadjalane Solo Kuzmina Kattila lähedalt Lempolast käis ravitsemas nii isurite kui soomlaste juures, lugedes oma loitse isuri-vadja-soome segakeeli (vt Ariste 1977: 50), mis osutab seigale, et loitsuvara oli võrdlemisi kergesti keelepiire ületav. Kuna sõnaväe kõrge staatus ei lasknud neis teha suuri muutusi, säilis sageli laenukeele substraat küllalt äratuntaval kujul, samas lisandus superstraadina ka kasutaja argi- ja emakeele jooni. Ent leidis ka vastupidist – nimelt rõhutas vadja teadjanaine Oudekki Figurova ühes oma ravitsemisjutus 1973. aastast, et liigesevaevuse, kidi (vdj *nuri*) sõnu oli vaja lugeda tingimata vadja keeli (Ariste 1977: 52).

Ravitsemisjutt kuulub enamiku tugevama pärimusorientatsiooniga jutustajate aktiivsesse repertuaari. Eriti laialt on minu informantide hulgas armastatud kõnelda lugusid “endiste nunnade” Jekaterina ja Anastasija kohta. Nende naiste ampluaasse kuulusid ennustamine, kadunud inimeste ja asjade otsimine, aga ka abiandmine krooniliste vaevuste ja haiguste korral. Kuni 1950. aastate keskpaigani elas Skuoritsa kihelkonnas Koskelaisi (vn Koskolo) soome külas rahvuselt (arvatavasti) venelane *baba Katja*, soomlaste hulgas tuntud kui *Kuoritsan Kati*, ka *Koskelan Katja*,

¹¹ Sõnamaagiati võib jaotada avalikus kasutuses olevaks nõrgatoimeliseks ning tõhusamaks salajaseks teabeks (nt Bužeková 2007).

Katriina või Jekaterina.¹² Järgnevalt esitan kaks eri piirkonna elaniku jutustust tema kohta. Mõlemad jutustajad pärinesid naaberkihelkondadest – üks ida poolt, Venjoki khk Ruussova külast ning teine lääne poolt, Kupanitsa khk Seropitsa külast. Esimene jutustaja pöördus ravitseja poole oma lehma vähese piimaanni, teine aga pisitütre füüsilise puude tõttu. Viimase jutustajaga kaasas olnutest oli tulnud üks samuti lehma, teine aga hoopis õnnetu armastuse asjus. Seega võib järeldada, et tal oli avar “profiil” – nagu ühele mainekale ravitsejale kohane.

Näide 1.¹³

Äit kerto ain semmosii. Sit ken-ni kaltunois meinki lehmän tuas. Ol’ semmosii heikkoi ihmisii.

Joska lehmä ei pysynt karjass tai ei antaant maitoo, ni miekki käin koltunal. Mie itsekki käin! Kuoritsan Kati ol’ – semmone vanha mummo. Mein lehmä ei mänt yhten vuon, ei mänt toisen vuon. Ei menestynt! Sit se mummo suoloihe luk’ mitä lie. Se visko niit suoloi selkäähe ja jalkoin ettee. Ne ihmiset lauloit miul: “Mäne sil Katriinal!”

Sen portin ettee pan’ suoloi, jot ei käis haukkeet – sana ja silmä sil lehmäl. Mie käin sit taikuril, jaa. Ol’ sellasii taika-ämmii.

A mitävalt mie mänin appuu kysymää pirult? A silloin mie usoin, ko mie olin nuoren. A vot ihmiset käivät minnuu pelottammaa. Ne sit ehtottiitki: “Mäne sinne! – Se piästelöö, kel on mitä vaivaa.”

Tällain, ku lapsel kasvaa napa – ol’ ko peruna, tarttu sinine. – “Mäne sil Peräkylän ämmäl!”

Ja se painu. Se hävis poikkee.

Tällasta hyvää tekkööt.

/Mitä se luk’ siihe?/ Ei miul sitä kelpaant kuulla, mitä hiä luk’. Hiä ol’ syrjäss miust, jot en ehkäis. – Toiset tek’ pahhaa, a toiset piästel!

‘Ema rääkis mulle selliseid asju. Ikka oli keegi jälle meie lehma ära nõidunud. Oli selliseid halbu inimesi.

¹² Teine laialt tuntud arbuja-selgeltnägija Anastasija elas Soikkola pool Järvenperä (vn Zaozerje, ka Slobodki) soome külas (vt Raudalainen 2006: 251). Temagi puhul lähevad arvamused rahvuse suhtes sageli lahku – ühed on teda nimetanud isuriks, teised aga venelaseks. Ka A. J. Tšistjakov on talletanud mitmeid pajatusi neist kahest eraknaisest. Esimese juurde on käinud inimesi isegi Venjoki ning Inkere kihelkondadest, teine on olnud rohkem tuntud Loode-Ingeris: Soikkola, Kaprio ning Volossovo ümbruse külades (Tšistjakov 2002).

¹³ Näitetekstid on esitatud intervjuukatkete sõnasõnaliste litereeringutena, millele on lisatud tõlked eesti keelde. Intervjueerija küsimused on esitatud kaldkriipsude vahel.

Kui lehm ei käinud hästi karjas või ei andnud piima, siis käisin ma ise ka nõia juures. Ma käisin ise kah! Oli selline vanamemm – Kuoritsa Kati. Meie lehm ei edenenud ühel aastal, teiselgi aastal. Ei kosunud! Siis see memm luges midagi soola peale. Viskas soola [lehmale] selga ja jalgade ette. Teised inimesed kiitsid: “Mine selle Katriina juurde!”

Pani [lauda]värava ette soola, et kuri silm ei hakkaks – ei kaetataks looma sõna või pilguga. Ma käisin küll selle taiategija juures. Oli selliseid taia-eite-sid.

Aga mispärast ma ometi läksin saatanalt abi paluma? Aga siis noorest peast ma uskusin [neisse]. Ja, vaata, inimesed hakkasid ka mind hirmutama. Nad siis soovitasidki: “Mine tema juurde! – Tema päästab, kui kellelgi on miskit häda.”

Niiviisi, kui lapsel kasvab naba – oli nagu kartul, siniseks tõmbunud. – “Mine selle Peräkylä eide juurde!”

Ja see taganes. Kadus ära. Selliseid häid asju teevad.

/Aga mida ta peale luges?/ Minul ei sobinud seda kuulata, mida ta luges! Ta pööras minust eemale, et ma ei takistaks. – Ühed tegid halba, aga teised päästsid!

(Maria Ivanova, neiuna Luukkanen, snd 1920, Venjoki khk, Ruussova k, 1998.)

Järgmisest näitest selgub, et ravitseja toetus oma praktikas ka mingile raamatule, mida jutustaja nimetab *tšornaja maaga* e musta maagia raamatuks. Tüüpiliselt ravitsemisjuttudele seatakse vastakuti ametlikku meditsiini esindavad arstid ja ravitsejad, kelle sõnasse ja teosse usuti.

Näide 2.

Ennempää ol' ennempää näitä tietäjii ko nyty. Nyt vua tohtorloi usotaa, a ennempää ihmisii usottii! Kyllää myöte, ko käivät ihmiset etsimäss ämmiitä. [---] Ja pittää hot' olla ihminen hyvä, kuka appuu antaa. Työ kuulitto, jot se on rehellene ja toobroi. [---]

Myö olimma yhen arpojan luon siel Koskovass. Jo olin ukkolass. Yks män', jot lehmä juoksoo. Mie mänin, jot tytön jaloiss ol'liit kipiät. Autto! Autto. A kolmais män', jot mies kävvy toisil.

Mie sanoin tällain: “No nyt kaikil arvottii.” Hiä sano, jot minnuu mies ei suvatse. Hiä tul' luoksee ja katso ja sano: “Siul on mies nii hyvä, a sie uot itse – niku suppikattilas kiehut – bul-bul-bul.” Sit koko tien nauroimma: “Vot i mäne heil – pettelööt!” [---]

Hiä käi kerrast tuvast ulkon. Hänel ol' sulanass se maaga-kirja. Nii! Vot! [---]

/A mikä kirja se ol' siel sulanass?/ A mie en tiijä. Siel jumalista oli, i atvettiloi oli – läsivii paljo autto. Vot se Koskovan oikei autto [---] arpoja. Hiä ol' vanha ihmene – no vot kuuskymment-seitsemänkymment. Ennempää hänel ei olt. A myö tulimmo nauramaa.

/A mil tavoin se niku autto työlläis?/ Se ol' kirja – vot näin korkia ja näin pitkä! Mie näin siel sulanan pövväl. Mie mänin sinnen mitä lien hänel sanomaa ja hänel onki kirja ies! A sit sannoitki ihmisetki: hänel ono “Tšornaja Maaga”. – Kirja ono. Ja se autto. Vot sil käivät ihmiset. Naverina mein kylä kaik käivät koskovoisel – Baba Katjal. Hiä ol'ki vellane.

/Se kirjaki ol' hänel vennäiks?/ Vennäin-vennäin! Kel-ikkää hiä sen kirjan jätti omillee. Sil ämmäl ol' kaikkii – sil ol' rahhaa, sil ol' dobraa. Kaik käivät, kaik veivät.

/A mitä tuomisii vietii?/ Myö annoimma rahal.

/Hiä ot rahhaaki?/ Ei, hänel hintaa ei olt. Kuka kuin paljo anto. Kuin paljo Jumala antaa. A muiten hänel hintaa ei olt. [---]

Vot omal lapsel mie näin. Vot Katjal jalkoi kivist. Hiä pelästy. “Hiä on pelästynt!” sano. “Hiä on pelästynt nel'lä-jalkasta.” Appe sanoki, jot hiä jäi lähtemin jalkoihe mein ikkunan ala. Miul tämäl tytöl ol' rotimitsat. [---]

Paran! – Käi kerrast hyväst makkaamaa. Hänel oli vuotta viis-kuus. [---]

Koskolan ämmä oikein autto! A se kuka män', jot lehmä juoksoo. Toisen päin jo lehmä kysy härkää!! Hiä suoloi juotti hänelle, kuin hiä opetti – se autto! A se, kuka miehestää män' siihe, en tiijä siitä...

‘Vanasti oli rohkem neid nõidu kui nüüd. Nüüd usutakse vaid tohtreid, aga enne usuti [oma] inimestesse! Küla pidi käisid inimesed ikka eitesid otsimas. [---] Pidi leidma hea inimese, kes sulle abi annab. Oldi kusagilt kuulnud, et see on aus ja hea. [---]

Me olime ühe arbuja juures Koskovas. Ma olin [juba] mehele läinud. Üks meist läks, sest lehm ei tahtnud käia karjas. Ma ise läksin, sest tütre jalad olid haiged. Ja aitas! Aitas. Kolmas aga läks, sest mees käis teistega.

Ma ütlesin [pärast] teistele: “No, nüüd siis ennustati kõigile.” See [kolmas naine] ütles, et mind mees ei armasta. See [arbuja] tuli ligi, vaatas ja ütles, et “Sul on mees väga hea, aga sa ise oled – keed nagu supipott – bul-bul-bull!” (Naer) Naersime siis kogu tagasitee: “Mine veel nende juurde – petavad!” [---]

Ta käis korra nagu toast väljas. Tal oli sahvris maagia-raamat. – Nii! Vot! [---]

/Aga mis raamat see seal sahvris oli?/ Ma ei tea. Seal oli jumalasõna, kõik-sugu vastuseid – see aitas paljusid haigeid. Vot, see Koskova arbuja aitas õieti. Ta oli vana inimene – kuue-seitsmekümneaastane. Rohkem ka polnud. Aga meie hakkasime naerma.

/Aga kuidas ta su tütart ka aitas?/ See raamat oli nii paks ja nii pikk. (Näitab raamatu mõõtmeid.) Ma nägin seda seal sahvri laual. Ma tahtsin minna talle midagi ütlema, ja temal ongi raamat ees! Ja pärast inimesed ütlesidki: tal on “Must Piibel”. – [Selline] raamat on olemas. Ja see aitas. Vot seal käisid inimesed. Arvatavasti kogu meie küla käis Koskova oma juures – Katja-baaba juures. Ta oligi venelane.

/Kas see raamat oli ka venekeelne?/ Vene-vene! Ta pärandas selle raamatu kellelegi omastest. Sel eidel oli kõike – tal oli raha, tal oli varandust. Kõik käisid, kõik viisid.

/Aga mida viidi?/ Me andsime raha.

/Ta võttis ka raha vastu?/ Ei, tal ei olnud [kindlat] hinda. Kes kui palju andis. Kui palju Jumal annab. Aga muidu hinda tal polnud. [---]

Vot oma lapse pealt ma nägin! Vot Katjal valutasid jalad. Ta ehmatas. “Ta on ehmatanud,” ütles [arbuja]. “Ta on ehmatanud neljajalgsest.” Äi ütleski, et ta jäi lahkuvatele [mullikatele] jalgu meie õuel. Sel tüdrukul oli rahhiit. [---]

Aga paranes! – Hakkas peagi hästi magama. Ta oli siis viie-kuue aastane. [---]

Koskola eit aitas väga! Aga see, kes läks, et lehm jookseb [ära]. Juba järgmisel päeval olla lehm pulli järele ammunud!! Ta jootis soola talle [loomale] sisse, nagu eit õpetas – see aitas! Aga see, kes mehe pärast läks – selle kohta ma ei oska midagi öelda...’

(Aleksandra Kaikkonen, snd 1908, Kupanitsa khk, Seropitsa k, 2004.)

Eelnevast tekstist nähtub, et abipalujad suhtusid kogu ettevõtmisse teatava noorusliku ülemeelikusega. Ehkki jutustaja tunnistab, et vähemalt tema enda häda suhtes oli ravitsejal igati õigus, kumab jutust mõningast reserveeritust. Ambivalents hinnangutes on aga üsna tavaline, mida ei esine mitte ainult sama kogukonna eri liikmete hulgas, vaid mis võib ilmnedagi isegi ühe ja sama isiku suhtumistes. Ravitsemine suulise kultuuri orgaanilise osana polnudki mingi alati ühtviisi kehtiv kivinenud õpetus, vaid ainult paindlik mudelsüsteem, kogum meetodeid, mida kohandati vastavalt olukorrale. Mingi võtte päritolust peeti olulisemaks selle usaldusväarsust, veenvusjõudu ning tõhusust. Kristliku kirjavara ja -oskuse levides tekkis täiendavaid võimalusi uuenduslike ravivõtete juurutamiseks ning pikemate ja haruldasemate kiriklike palvete talletamiseks. Nii neid kui muid (palve)loitse on üles kirjutatud salajas hoitud loitsuvihkudesse (vt Survo 2001: 104, 200, 221). Sageli sõltus ravitseja leidlikkusest ning suutlikkusest, kuidas uut varasemaga kohandada. Ka Anna-Leena Siikala (1992: 77) on rõhutanud, et hoolimata ravitsemisriituste rajanemisest stereotüüpsetele kultuurilistele metafooridele või ka universaalsetele kognitiivsetele skeemidele, avalduvad need ikka isikupärase loomingulisuse ning (näite)mängulisuse kaudu.

Ravitsejaid kuulus enamasti ka omaenda lähikogukonda. Anna Muksika jutustab:



Foto 1-2. Anna Musikka näitab, kuidas ravitsejast vanaema ravis piksektiviga (ukkosen kivi) ning võttis lastelt “harjaseid”. Foto: Taisto-Kalevi Raudalainen 2008.

Näide 3.

Katriina-ämmästä sanottii kyläl “mudraja babka” – osas ruavait ja naisii parantaa, ol’ oikein metka naine! Miehetki tultii hänelt kysymää, kons pit’tää hirsii hakata, jot sinne ei miä koit. Se ain sano, mitä-ni oikein viksii. Katriina-ämmäin käi ain ruuholoi kopittammaa, pan’ putskoi vihtolois luhin räystäähe kuivumaa. Ämmä parans ruusuuki.

Enstää ol’ mustaa oma kuvottuu sarkaa, sen piäl pantii punasta sarkaa, punasen saran piäl pantii sinistä paperii, sinisen paperin piäl kuavittii liituu. Ja piäl pantii ruusukukan lehtii.

Ämmäl ol’ pien sinine vihko, mihin ol’ kirutettu näit lukuloi.

Sit kiv’ pit’ olla, kämmenen suurune lätyskä kiv’. Se on, ku kesäl ol’ ukonilma ja ukkone lyöp sen ukkosen kiven muaha ja kuka-ni löytää...

Ja sit ämmäl ol' kaks mykrän jalkaa pitskakarpiss kuivatettui. Kel kasvaa luu ja kivistää, pittää sil kivel painella. Enstääi pit' pureksii ja sit painella: "Alene, älä ylene! Kahho, älä kohhoo!" Se pit' lukko kolmet kertaa. Sit sil kivel pit' silittää. Sama luvettii myyrän jaloil. Ja lopuks: "Mistäs tulit, sinne i mää!" – Kolt kertaa.

Ku muhkurat lipo romssuluu kasvoit jalkoihe, ni Annan äit' anto purra näitä. Jalkaa pit' antaa pureksii viimosel lipo ensimmäisel lapsel.

'Katriina-vanaema kohta öeldi küla peal "tark eit" – oskas loomi ja naisi ravit-seda, oli õige tegija naine! Sageli tulid mehedki ta käest küsima, millal tuleb ehituspalke maha võtta, et sinna koi sisse ei läheks. Ta ütles ikka midagi tõesti tarka. Katriina-vanaema käis alati rohtusid korjamas, pani vihtadena toapealse räästa alla kuivama. Vanaema ravitses roosigi! (Paneb silmad kinni, et paremini meenuks.)

Esiteks oli [võetud] musta omakootud kalevit, selle peale pandi punast kalevit, punase kalevi peale pandi sinist paberit, sinise paberi peale kaabiti kriiti. Ja [kõige] peale pandi roosiõisi.

Vanaemal oli väike sinine vihik, kuhu oli neid loitse kirjutatud.

Siis pidi kivi olema, kämbla suurune lapik kivi. See on, kui suvel oli pikse-ilm ja pikne lööb selle piksekivi maha ja keegi leiab...

Ja veel oli vanaemal tikukarbist kaks kuivatatud mutijalga. Kui kellelgi kasvas kooljaluu ja valutas, siis pidi selle kiviga vajutama. Kõigepealt pidi hammustama ja siis vajutama: "Kahane, ära kasva! Kao, ära tõuse!" Seda pidi lugema kolm korda. Siis pidi selle kiviga silitama. Sama loeti muti jalgadega. Ja lõpuks [öeldi]: "Kust tulid, sinna ka mine!" – Kolm korda.

Kui tulid muhud või kooljaluu jalgadele, siis Anni-tädi käskis meil neid hammustada. Jalg tuli anda hammustada kas viimasele või esimesele lapsele.'

(Anna Musikka, snd 1934, Koprina khk, Koprina kirikuküla, 2007.)

Ravitsemisjuttudes kinnitatakse sageli rituaalispetsialisti suurt autoriteeti ja kinnitatakse tema toimingute kogukondlikku legitiimsust. Ei unustata rõhutamast, et nad toetuvad jumalasõnale¹⁴ ning on (vähemalt teatud haiguste puhul) paremad arstidestki (vt näited 6, 8 ja 19). Ravitsemisjuttudes, mis ongi ju peamiselt esile kutsutud vajadusest rahvapäraseid ravitsemispraktikaid legitimeerida, on teadlikult välditud halvamaigulisi nimetusi *koltuna* ja *noita*. Tavapärane on, et jutu lõpuosas kinnitatakse veelkord eraldi hälbe kiiret ja täielikku kadumist ehk nenditakse patsiendi kosumist või edasist head käekäiku (vt näited 2, 4, 6, 19 ja 21).

Sageli tuleb ravitsemisjuttudes esile umbusk ametliku meditsiini suhtes. Selles võib näha seoseid ka rahva ajaloolisse mällu talletatud hoia-

¹⁴ Selle üks võimalikke põhjusi võib olla nn mimikri-strateegia, mida kasutati ilmselgelt kiriklikke ettekirjutusi eiravate "ebausklike" tavade õigustamiseks.

kutega aegadest, mil Venemaal möllasid epideemiad. Siis hakati lintšima arste, süüdistades neid haiguste tahtlikus levitamises ning salaliidus saatana enesega (vt Lotman 1999: 100–104). Arste ja velskreid võidi kahtlustada koguni selles, et nad nakatasid inimesi seepärast, et siis ise selle pealt teenida (samas). Need kahtlused paisusid epideemiate ajal paiguti-seks vägivallaks arstide vastu.¹⁵ Kogukondlikku mõtteinertsit iseloomustab ilmekalt ka seik, et ametlik sünnitusabi-institutsioon (vn акушерки) vahetas Venemaal lõplikult välja ämmaemandad (vn новумыху, бабки) alles 1920. aastatel.¹⁶ Arstide poole pöördumise künnis oli kõrge nii nende madala autoriteedi kui liigkasuvõtja maine tõttu, ka peeti arsti juures käimist lihtsalt liiga raha- ja ajakulukaks. Ametliku meditsiini ning kogukondlike tavade vastuolu tipnes haigusnähtude verbaliseerimisel, kuna kasutati täiesti erinevaid kirjelduskeeli, millele omakorda lisandusid moderniseerumisprotsessidega kaasnevad hirmud.

Juttu on ka ravitseja salateadmise edasiandmisest, mille ebaõnnestumisel võib teadjat oodata ees vaearikas surm. Samas mainitakse mõnel puhul omaste tõrksust nende vastuvõtmise suhtes. Järgmises näites aga keeldub rituaalispetsialist ise teadmisi miniale üle andmast, milles võib näha arhailist kommet hoida salateadmisi vaid omaenda suguvõsa piires.

Näide 4.

Sellain sanottii, jot hiä suap sen opettaa nuoremmal itsijää. Sit hänel ol' min' ja. Se min' ja sano, jot "Opeta minnuu! Mie sit käyn ihmisiä pelastammaa!" – A ei opettantkaa min' jal! Tahto tyttärel! A tytär sano: "A mie en taho! En taho millään, jot minnuu käyvää vetelemmää kyläst kyllää!"

No, onks tämä kaik totta, no tämä on miun vanhempain tarina. [--] Sit ol' yhes kyläss purrut lasta jalast, montaki pistosta, jot lääkäri sano, jot mittää eivät voi. No, se ei olt kaupunkiss, se ol' kylän lääkäri.

No, tyttö loiko ja loiko sen jalkasa kans ja mittää lääkärit eivät lääkitsö. Sitte tytön isä ajo hevosen kans sinne kyllää ja sano sil naisel: "Pelasta miun tyttöin. Mie siul annan lehmän sit, ku pelastat!"

Hiä sannoo, jot ei piije puhhuu siint palkinnost – mie mänen katsomaa sitä tyttöö. Ja veit hevosen kans sen naisen sinne ja tek' siel niinku sen... niinku hänel on kuuluva se asia. Luk' tämän: "Mavon mustan, muan matalin..."

Ja sil tytöl tul' paremp, se paran, ku pari kertaa käi se isä ottamass hänen. Sit toi kerran viel hänen kot' tihe ja hiä viel sitä parans. Ja se tyttö piäs terveeks.

¹⁵ Selline raev on ehk osaliselt tõlgendatav vastureaktsioonina talupoeglike eluvaldkondade järk-järgulisele institutsionaliseerimisele valgustuse vaimus (Smiljanskaja 2003: 18–19).

¹⁶ Et see omavalitsuse tasemel finantseeritud institutsioon moodustas esialgu hübriidse segu kogukondlike tavadega, võib välja lugeda ka ingerisoometusest *apuselkka* (vrd vn акушерка), kus kõlab kaasa sõna *apu* ('abi').

Ne lääkäritki ol'liit ihmetelneet. Onks se kaik totta vain ei? A tyttö piäs terveeks ja palkintoo hiä mittää ei ottant. Sano: "Sie kiität minnuu, ja kiitos – sitä on kyl!" Mittää palkkaa ei ottant!

Õeldi nii, et ta saab seda [ravitsemisoskust] õpetada vaid endast nooremale. Tal oli siis minia, kes ütles, et: "Õpeta mulle! Ma hakkas siis inimesi päästma!" – Aga [ta] ei õpetanudki miniale! Tahtis [õpetada] tütrele. Aga tütar ütles: "Aga ma ei taha! Ei taha kuidagi, et mind käiakse vedamas külast külla!"

No, on see kõik tõsi [või mitte], aga see on mu vanemate jutt. [...] Siis oli ühes külas [madu] hammustanud last jalast, mitu hammustust, nii et arst ütles, et nad ei saa midagi teha. No, see ei olnud linnas, see oli külaarst.

No, tüdruk lamas ja lamas selle jalaga ja midagi arstid ei ravinud. Siis tüdruku isa sõitis hobusega sinna külla ja ütles sellele naisele: "Päästa mu tütar ära. Ma annan sulle selle eest lehma, kui päästad!"

Tema [aga] ütles, et ei pea rääkima sellest tasust – ma lähen vaatama seda tüdrukut. Ja viisid hobusega selle naise sinna ja tegi seal nagu selle... nagu tal on ette nähtud see asi. Luges selle: "Madu musta, maa madala..."

Ja siis tüdrukul hakkas parem, ta paranes, kui paar korda käis see isa teda [ravitsejat] kohale toomas. Siis tõi korra veel ta koju ja ta veel ravis. Ja see tüdruk sai terveks. Need arstidki olid imestanud. Kas see on kõik tõsi või mitte? Aga tüdruk sai terveks ja mingit tasu ta [ravitseja] ei võtnud. Ütles: "Sa tänad mind, ja aitäh – sellest on küll!" Mingit tasu ei võtnud!

(Maria Kekäläinen, snd 1922, Keltto khk, Keltto kirikuküla, 1996.)

Ehkki eelnevas näites pakub kannatanu isa abi eest koguni lehma, rahuldub ravitseja ise vaid tänusõnadega. Mingit kokkulepitud hüvitist abiandmise eest üldiselt ei eeldatud, ent vabatahtlikke annetusi võtsid ravitsejad ometigi vastu ja mitmed neist elatusidki oma ravitsejategevusest. Mõnigi kord nenditakse, et ravitseja piirduski vaid sellega, mida talle pakuti (riidekangas, purk mett, korvitäis marju jms). Ravitsemistoi- ming hüvitati seega annetuse ehk almusega – nagu kirikus sakramentide puhulgi. Selline arusaam johtus nähtavasti kujutelmast, et paranemine on lõppkokkuvõttes siiski Jumala meelevallas, kuna ravitseja on vaid meedium (vt Glickman 1991: 148–153). Eriti tauniti aga kohustuslikku rahalist hüvitust.¹⁷

¹⁷ Raha on õigeusu rahvavagaduses tihti sümboliseerinud "Antikristuse meeleva-
valda" (Ahmetova s.a.) ja nii võis see muuta tühjaks kõik senised püüdlused.

Ravitsemisjutu struktuur ja motiivid

Eritleda võib mitmeid ravitsemisjuttudele iseloomulikke motiive. Kuna selleteemalistel juttudel ei ole kanoonilist struktuuri, siis pole ka tegemist obligatoorsete, vaid pigem valikuliste elementidega, millest mõned on piirkonniti paremini esindatud. Ravitsemisjuttudes võib täheldada koguni teatud universaalset loogikat. Näiteks on Laurie Price esitanud Ecuadori Quito indiaanlaste ainekogu põhjal järgneva ravitsemisjuttude määratluse: “ravitsemislood on endasse kodeerinud **põhjusi selgitavaid kultuurimudeleid**, laialdasi teadmisi selle kohta, **kuidas** haiguse korral **õigesti käituda**, ja suurt hulka **kultuurilisi teadmisi** ravitsemisviisidest ning ravijatest” (Gesler 2003: 28). Enamasti rõhuvad ravitsemisjutud kirjeldatavate toimingute usaldusväärsele, toetades nii kahtlemata platseebo-efekti mõjulepääsu (vt Honko 1963: 294). Väga tähtis on mõista, et rahvapärases meditsiinis luuakse eeldused tervenemiseks peamiselt tegelikkuse jutupärastamise e sõna kaudu.

Eri päritolu ainekokes on seega võimalik sedastada sarnaseid kognitiivseid mudeleid, mis rajanevad inimkeha mõtestamise universaalsel loogikal. Siinkohal osutatagu kognitiivantropoloogide ühele seisukohale, mille järgi nii inimkeha kui ka kogukondlikku tervikut on eri kultuurides käsitatud omamoodi “reservuaarina”, millel on servad, põhi ning avaused (vt Kamppinen 1989: 115–116). Nende piiride avatus või suletus, terve- või katkiolek ongi enamiku kriisimetafooride baasmodeliks. Ravitsemisjuttudes ja -toimingutes keskendutaksegi enamasti sellele, kas ja kuidas need kriitilise tähtsusega avaused ja piirid kaitstud on. Selles sümbolkeeles võib “reservuaari” inimkeha ekvivalendina tähistada nt ehitis, selle ematala, keris (ahi), künnis, sõel või vakk ning selle ohustatud servaalade kaitstust markeerida mingi (raud)ese selle sees või sellega seoses (ka Lavonen 1989: 48).

Eelpoolnimetatud kognitiivne mudel loob ka sarnasusi väga erisuguste kultuuride ravitsemisjuttude sisus ning struktuuris. Haiguste kultuurilised seletused taanduvad esmajoones asjaolule, et ühelt poolt on olemas kinnisväärtused, mida peab kaitsma, ning teiselt poolt välised jõud, mille (kelle) eest neid kaitsta tuleb. Ravitsemistoimingu käigus toimub selle mudeli skemaatiline esitus ning kohandamine konkreetse konteksti – seda tõlgendatakse vastavalt kogukondlike suhete dünaamikale

(vt nt Rørbye 1992). Kriise mõtestatakse ja nende algpõhjusi otsitakse niisiis lõimitult pärimusega (vt Kleinmann 1988, Kamppinen 1989).¹⁸

Ravitsemisjutu sissejuhatus. Haigustekitaja ja selle väljaselgitamine

Ravitsemisjutu alguses antakse sageli sissejuhatava taustinformatsiooni haiguse või hälbe kirjeldus, edasiseks mõistmiseks vajalik kontekst (nt patsiendi või ravitseja enda kohta). Sellele järgneb haiguse **tekkepõhjuse mainimine või väljaselgitamine** (vrd Siikala 1992: 92, Honko 1960). Pärimuskeskkonnas leitakse kõigele algpõhjus, mille kindlakstegemine on rikke edukaks tõrjeks ning tasakaalu taastamiseks kogukonnas hädavajalik. Sageli nähakse haiguse põhjust halbades inimsuhetes või kahjustavas (sõna)väes. Kuri pilk ja halb sõna kahjustavad eriti hõlpsalt liminaalses situatsioonis viibijaid: pruutpaare, noorikuid, rasedaid, nurgavoodist tõusnuid, väikseid lapsi, vanureid jt. Järgnevalt toon näiteks ühe söimamise (*morkkaamine*) juhtumi, mis viis psühhosomaatiliste vaevusteni.

Näide 5.

Ämmäin tul'ki, suu kaik viärällä. Myö luultii, jot hiä kylmetty siel, ku ämmin kans luat' kavvan iltasil. Lopen hieno kofta ol' piäl. Pantii vuoteel peittoin alahe. Sitte suu jo suoristu ja käi luatimaa. Kysyimmö perrää. "Ei miul vilu tult! Venäläine morkkas minnuu kovast: "Sie olet kulakka, rikkaan talon emäntä! – Sie olet kulakka ja sinnuu pittää panna poikkee täst!" Hanel tul' heikko kaik.

'Vanaema tuligi, suu [oli] kõik kõveras. Me arvasime, et ta sai seal külma, kui eitedega õhtul kaua aega jutustas. Tal oli kõik ilus kampsun seljas. Pandi siis voodile tekkide alla. Siis läks suu sirgeks ja hakkas rääkima. Küsisime [talt siis] järgi. [Tema vastas:] "Ega mul külm hakanud! See venelane sõimas mind kõvasti: "Sa oled kulaku naine ja rikka talu perenaine! – Sa oled kulak ja sul tuleks pea maha võtta siit!"' (Jäljendab kõri läbilõikamist.) Ta oli siis ära nõrkenud.'

(Maria Ivanova, snd 1910, Spankkova khk, Korpisalo k, 1997.)

Haiguse teket seletati ehk kõige sagedamini **ehmatusega** (vrd vn *chnyza*), mida on minu ainekustikus haiguspõhjusena mainitud nii *riisitauti* e rah-

¹⁸ Ka Piret Paal on halltõvejutte analüüsides tõdenud, et kogemusjuttu lihvitakse ja tõlgendatakse seni, kuni ta mugandub varasemate pärimussidusate jutuskeemidega (Paal 2004: 126).

hiidi, kopsupõletiku, küüru tekkimise kui kõrge palaviku ning roosi puhul (vrd Siikala 1992: 82, ka Torp-Kõivupuu 2004). Üks ehmatamise seletusloogikaid seondub nn varihinge ning selle kehast irdumisega (nt Sarmela 1994: 126). Ehmatushetkel vere seiskumist (*ver' seisattu*) või hinge kinnijäämist võidi tõlgendada hingedaotusena, millele omakorda võis lisanduda kujutelm, et halb alge võtvat siis keha üle võimust.

Järgnevas Maria Ivanova ravitsemisjutus eristuvad hästi haiguse algpõhjus, selle tekkefaas, ravimisprotsess ning selle tulemuslikkus. Jutust selgub, et (1) haige tüdruku isa on end ema raseduse ajal üles poonud ja tüdrukule hakkab peatselt moodustuma küür (*leini*; ka *kuakku*), (2) tüdruk tuuakse jutustaja vanaema juurde ravida, kes (3) viib saunas läbi ravitsemisprotseduuri. Jutu lõpus rõhutatakse, et (4) ravitsemistoimingud kandsid vilja ja naine elavat veel praegugi.

Näide 6.

(1) *A sit Vorhoin Ieva-raiska ku synnytti lapsen – se ol' Anni-nimine. Ja suur tyttö ol' jo – neljä tai kolmet uastaikaa. Ja alko sitte selkää kasvamaa muna mokoma! – Lein! [---]*

A ennempää hiä pelästy miestä. Ol' rase. Antti hirttis itsesä. Hiä pelästy sitä Antti-miestä. Ja Ieva ol' jo viimesillää sitä lastaa. Ieva putos siin Antin luo, ku tuotii luhist pois. Pantii siin penkil. Ei arstii tuotu. Ennenvanhaa ol' arst kallis. – Omat kaik!

Pelästy kovast! Ja sit synnytti sen tytön. [---]

(2) *Toi ämmällein: “Mar'-tät', mitä mie täl lapsel tien?! – Tiäl kasvaa selkää muna mokoma!” Harteil. – “Oi, lapsein, tult varraimpaa. No, olkoo – mie parannan! Kuakku kasvaa jo tytöl.”*

Ämmäin lämmitti saunan. Vienoo-vähäsen – kovast ei lämmittänt lasta vart. Ja Ieva toi sen tytön ämmäle in saunaa. Ja ämmäin tek' saunass terveeks sen lapsen. Hiä Jumalan sanoil kaik! Ei hiä olt sellain, jot...

(3) *Ja sinne pantii. Meil ol' suur halli koira – suur koira. Ja sit se koira vieti saunaa – ämmäin tahto: “Tuokaa se koira saunaa!” Nii vakaine koira! – Pantii laval. Sit ämmäin ot' sen Annin sylehe pienen. Ja sit vihtelöö sitä Annii. Ja miten se sanoikaa sitte? “Vihtelen-vihtelen Annii, vihtelen tervyyvel! Jumalaa antakoon tervyyven takas!” Ja sit vihtel koira: “Koira, vie tavvit pois – jot laps paranis!” Siunal, jot laps paranis. Kolt kertaa hiä käi lapsen kans ämmälläin.*

Ja alko hävitä. Ja hävis poikke! Ja lapsen selkä terve! – Koira ja Annii kylveti. Ja siunal kaik häntä. Sano: “Ieva nyt on rauhaas. Lapsel alkaa se parantuu.” – Alkoki siletä vähittäi-vähittäin.

(4) *Ja se paran – ja tyttö kasvo ku hoppa! Suomee tul' ja Suomes el'ki – jaah!*

Jaa, piäl sovan joutu Suomeen. Mein Anni ties. Tallinnan Väinön Anni. Anni: “A mie Vorhoin Annin tiijän. Vorhoin Anni ellääki Suomees.” – Piäs terveeks. Terveeks piäs!

(1) Aga siis Vorhoi Ieva, kui sünnitas lapse – see oli Anni-nimeline. Ja oli juba suur tüdruk – kolme-nelja aastane. Ja talle hakkas kasvama selga selline mügar. – Küür! [---]

Aga ta oli enne oma mehe pärast ehmatanud. Oli rase. [Mees] Antti poos end üles. Ja ta ehmatas Antti-mehe pärast. Ja Ieva oli viimase peal last kandmas. Ieva kukkus Antti juures pikali, kui [see pooduna] toa pealt alla toodi. Pandi pingi peale. Arsti ei toodud. Arst oli vanasti kallis. – Omad inimesed olid vaid.

Ehmatas kõvasti! Ja siis sünnitas selle tüdruku. [---]

(2) Tõi [selle tüdruku] mu vanaema juurde: “Mari-tädi, mis ma selle lapsega teen!? – Tal kasvab selline mügar selga!” Turjale. – [Vanaema vastas:] “Oi, lapseke, tulnud varem. No, olgu – ma parandan! Küür kasvab ju tüdrukul.”

Vanaema küttis sauna. Õige pehme – lapse jaoks kõvasti ei kütnud. Ja Ieva tõi lapse vanaemale sauna. Vanaema tegi saunas lapse terveks. Ta kasutas Jumala sõna – ta polnud selline, et... [peab silmas, et polnud nõid].

(3) Ja sinna viidi. Meil oli suur hall koer – suur koer. Ja see koer viidi siis sauna – vanaema tahtis: “Tooge see koer sauna!” Oli nii vagane koer. Pandi lavale. Siis vanaema võttis väikse Anni sülle. Ja vihtles seda Annit. Ja mida ta siis ütleski? “Vihtlen-vihtlen Annit, vihtlen terveks! Jumal andku tervis tagasi!” Ja siis vihtles koera: “Koer, vii haigused ära – et laps paraneks!” – Õnnistas, et laps paraneks. Kolm korda käis lapsega vanaema juures.

Ja hakkas kaduma. Ja kaduski ära! Ja lapse selg [oli] jälle terve! – Vihtles koera ja Annit. Ja õnnistas kõik teda. Ütles: “Ieva olgu nüüd rahus. Lapsel hakkab see [küür] paranema.” – Hakkaski vähehaaval taanduma.

(4) Ja see paranes – ja tüdruk kasvas kiiresti! [Pärast sõda] tuli Soome ja Soomes elaski – jah!

Jah, pärast sõda jõudis Soome. Meie Anni teadis [teda]. Tallinna Väino Anni. Anni [ütles]: “A ma tunnen Vorhoi Annit. Vorhoi Anni elabki Soomes.” – Sai terveks! Terveks sai!

(Maria Ivanova, snd 1910 Spankkova khk, Korpisalo k, 1996.)

Raseduseaegse ehmatusega seonduvad enamasti ka nn **tulemärgid näol** (pigmendilaigud või ebamoodustised – *naevus pigmentosus*). Tulekahju pealtnägija asetab ehmites käed vaistlikult näole – samadesse kohtadesse ilmuvad aga vastsündinul hiljem märgid (ka Torp-Kõivupuu 2004). Rasedusperioodiga on eri piirkondade pärimuskultuurides seonduvad mitmeid piiranguid, mis puudutavad eriti avatuld, vee-elementi ning

loomade nägemist ja tapmist.¹⁹ Ka Maria Ivanova on jutustanud, kuidas ta mees põleva maja katusele kahjutuld kustutama ronis, tema aga lapseootel oli ja seda kõike pealt vaatas ning selle tulemusena ilmusid poja näole tulemärgid. Samamoodi seletas pigmendilaike oma näol ka üks Soikkolast pärit isur: tema ema oli rasedana viinud kuuma koldetuha malmnõuga sahvrisse, mis oli seejärel süttinud. Kuigi tulekahju sai kiiresti kustutatud, olid lapsel sündides näol armid (Jekaterina P., Jõgõperä). Sagedasi haigusseletusi on veel **vere rikenemine**, mille kohta on kasutatud väljendeid nagu “läks verre” (*käi verreehe*, ka *henkee*), “veri riknes” (*ver’ pilahuis*), “halb/nõrk veri” (*paha/heikko ver*), “veri ei läinud käima” (*ver’ ei käynt käymää*), “veri seiskus” (*ver’ seisahtu*) jm (vrd Torp-Kõivu-puu 2004).

Salajasusnõue

Ravitseja juurde juhatas tavaliselt keegi vanem või teadjam kogukonnaliige. Kohale pidi saabuma võimalikult salaja, kõrvalistele märkamatuks – kas varahommikul või õhtuhämaras, sest avalikuks tulnud ravitsustoiming kaotas oma väärtuse (samast soome pärimuses vt Siikala 1992: 209). Näiteks jutustas Anni Kilpiäinen (snd 1908) Kupanitsa khk Pien-Kikkerist, kuidas ta läks kunagi nooruses hambavaluga abi saama, rikkudes salajasusnõuet lausa toipelt: ta laenas hobuse naabri käest ning asus teele päevavalges. Ravitseja ei võtnud teda jutulegi ja saatis manitsuste saatel koju tagasi: *Oi-oi, laps-parka, sie tulit päivil, a pittää tulla*

¹⁹ Samuli Paulaharju informant Anni Lehtonen Põhja-Karjalast on neid keelde üksikasjalikult kirjeldanud. Lubatud polnud ligineda voolavale veele, minna õigeusu kultushoonete lähedusse või kalmistule, kust võis nakkuda *kalma* (Paulaharju 1995: 9–10). Ka menstruatsiooni või rasedust pidi varjama võõra silma eest, muidu kujunes sünnitus raskeks: *Minkä vähemmän ihmist tietää, sen vähemmän näkköo vaivaa!* [---] *Joska kukkaa ei tietänt, ei nähtkää mil-lastakkaa vaivaa!* (‘Mida vähem inimesi [rasedusest] teab, seda vähem näed vaeva! [---] Kui keegi ei tea, ei nähta mingit vaeva.’) (Hilda Miina, snd 1913, Rääpyvä khk, Miinala k.)

iltasil, kons kuu nousoo ja kanat jo orrel! ('Oi-oi, lapseke, sa tulid päeval, aga tuleb tulla õhtul, kui kuu tõuseb ja kanad juba õrrel!')²⁰

Ka ravitsemistoimingutest jutustamisega on seotud piirangud – teatud teadmisi pärandatakse vaid perekondlikus siseringsis (emalt tütrele või ämmalt miniale), sest neid on peetud salateadmiseks, mille äraandmisel või laiemal levitamisel nad minetavad tõhususe (vt ka näide 4). Näiteks ühe oma keskse informandi, Katri Rikkise juures olin käinud juba 4–5 korda enne, kui minu suureks üllatuseks ühtäkki selgus, et ta on kompetentne ka ravitsemispärimuse osas. Ravitseja temas oli püsunud varjus seni, kuni tekkis tungiv vajadus – rästik oli salvanud ühe noorema sugulase lehma otse udarasse. Minu silme all nahutas ta sugulast, et see polnud aegsasti taibanud tema poole pöörduda: *Mie sen kaiken oisin tietäänt! Miul ono kaik ne sanatki.* ('Ma oleksin seda kõike teadnud! Mul on kõik need sõnadki.') Kui üritasin pärast uurida, mis sõnu siis ussihammustuse puhul ikka loetakse, käratas ta tigidalt: *Elä tunke!* ('Ära käi peale!') – neid sõnu kasutatavat vaid äärmises hädas ega lausutavat ial väljaspool ravitsemistoiminguid, sest nii kaotavat nad oma ravijõu.²¹

Näide 7.

Elä tunke!! Elä sie, Taisto, tunke! Mie nämä asjat hyväst tiijän. Ei sitä sanota! Eikä se kellää piähä käy, eikä sitä konsaa sanota! [---] Se on kaik sellane Jumalan lahja! Ja sitä toisel ihmisel turhaa ei sanota. Pittää lukkee vua sil vaivasel! [---] Ja se pittää piästellä hiljakkaisee. Siun pittää lukkee! Ei mihinkää millais-takkaa röpötystä! Sie luve siihe, mikä kohta onkaa kipiä – jot se paranis. Ja siun pittää aatellakki, mitä sie tiet, jot se tulis tehhyks!

‘Ära käi peale! Ära sa, Taisto, käi peale! Ma tean neid asju hästi. Seda ei öelda! Ei see jää kellelegi meelde [st seda ei saa õppida], ega seda kunagi öelda! [---] See on kõik selline Jumala and! Ja seda ei öelda teisele inimesele ilmaasjata. Peab lugema vaid haigele! [---] (Nooremale perenaisele:) Ja seda peab lausuma tasakesi. Sa pead lugema! Mitte lihtsalt kuidas juhtub! Sa loe seal kohal,

²⁰ Lisaks salajasusele on oletatud, et kuu- ning päiksetõusu või ka -loojangu aeg pidi olema sobivaim haigustekitaja eemale manamiseks (Hoppál 1995). Veelgi enam, seda võiks käsitada nn liminaalajana, kus vaevus võib sama kergesti nakkuda kui ka hävineda – miks muidu on saartel peetud ohtlikuks “koivalu” (või õhtueha) paistmist lapsele (Ränk 1995: 28). Mare Kõiva on oletanud, et selle uskumuse taustal võiks olla hämardunud mütoloogiline kujutelm mingist olendist – “ööemast” või “ehaemast”, kes siis põhjustavat lastele vaevusi, mh ka ööitkusid (Kõiva 1998b: 127–130).

²¹ Samas piiratakse nii ka võimalust oma teadmisi üle anda. Kahjuks võib nüüdseks öelda, et Katri lahkuski siitilmast 2002. aastal oma teadmisi edasi andmata.

mis on haige – et see paraneks. Ja sa pead mõtlema, mida sa teed, et see oleks tehtud!’ (Näitab, kuidas peab käsi suu ees hoides endamisi sõnu pobisema, vt ka foto 3.)

(Katri Rikkinen, snd 1911, Spankkova khk, Vanha-Holopitsa k, 2002.)

Foto 3. Katri Rikkinen loitsib (*sopottaa*).
Väljavõte videost.



Katri sõnul pidi ravitseja juurde minek toimuma tingimata täiesti salaja. Tema arvates oli ka ravisõnade üleskirjutamine ülearune – paberitükki-dele kirjutatud loitsutekstidega ravitsemine olevat šarlataansus.

Näide 8.

Tule, jot ei kenkää näkis sielt – hiljaa! Elä vua kellää sano, ett se tein lehmä ono! Kylän tuan pittää tulla, jot kukkaa ei näkis! [---] A kaik sellane, jot hiä tulloo, mie luven ja hiä kiruttaa paperil! Jot vot, mie kirutan ja annan hänel ja hiä sit parantaa! – Ei-ei! Siihe vet’ pittää olla kova usko. Josko ihmine uskoo, jot tahto tehä hyvää, sit vua se paranoo!

‘Tule nii, et keegi ei näeks – vaikselt. Ära vaid kellelegi ütle, et see [haige loom] on teie lehm! Küla tagant peab tulema, et keegi ei näeks! [---] Aga kõik selline, et ta tuleb, ma loen ja tema kirjutab paberile! (irooniliselt) Et vot, mina kirjutatan ja annan talle ja tema siis ravib! – Ei-ei! Sellesse peab olema vaid kõva usk. Kui inimene usub, et [ta] tahab teha head, vaid siis see paraneb!’

(Katri Rikkinen, snd 1911, Spankkova khk, Vanha-Holopitsa k, 2002.)

Ravitsejad jätsid niisiis oma sõnaväe viimse võimaluseni eneste teada. Ka sõnade päritolu hoiti saladuses ja neid kasutati vaid akuutsetel juhtudel. See on tõenäoliselt ka põhjus, miks neid ei lausuta patsiendile kuuldavalt ning miks kogu tegevus on saanud nimeks *popottamine* või *sopottamine* (vrd vn *uenmamb*; ka Lavonen 1989: 43). Varjamise üheks ajendiks on võinud olla pidev kirikupoolne surve – süüdistused ebaususe ning side-meis kuratlike jõududega.

Paastunõue, jumalasõna ja “raamatuga” ravitsemine

Jäädvustatud juttudest selgus, et end ravitseja juurde asutades oli soovitatav teha samasuguseid ettevalmistusi nagu armulauakirikusse minekul, st eelneval õhtul ja sama päeva varahommikul pidada paastu.²² Tuli minna “puhta südamega” (*pit’ männä tyhjäl syvämmel*), nagu on väitnud ingerisoomlastest informandid nii Kupanitsa kui Venjoki kihelkonnast. Sama arusaam, et haigusdeemoni edukaks väljaajamiseks ravitseja poolt ei tohtinud eelnevalt midagi süüa, on olnud tuntud ka Vaipoolle vadjalaste hulgas (nt EKI, SUH 61, Paraskovja Dmitrijevna, Luuditsa k, 1970). On usutav, et sellisel viisil armulauale eelnevat paastu matkides võrdsustati ravitseja roll koguni papi omaga, millest annavad tunnistust väljendid nagu “ta õnnistas kui papp” (*hiä siunail ko pappi*) või “luges Jumala sõna” (*luk’ Jumalan Sannaa*) (vt Sarmela 1994: 135, ka Siikala 1992: 209). Nimetati ju ravitsemistoimingut ennastki sagedasti “päästmiseks” (*piästelemine*) – otsekui hädadest-pattudest vabastamiseks. Selle mõtte-malli taustal võib kahtlemata näha Jeesuse ja apostlite imetegusid e sõna abil päästmist.²³ Järgmine näide Maria Ivanovalt puudutab kae ravimist, mille puhul jutustaja kasutab võrdpilti Uuest Testamendist.

Näide 9.

Hiä autto – kaihe kasvo ihmisel silmäähe. Yks tul’ meil. Se oli sielt Tuonitsan puolelt, Verepist. Verepin naine. Tulloo meille – hänel on silmä kipiä. Tul’ meille ja sano, jot siin on kahjo piäl.

A ämmäin sano: “A mis sie et ennempää tult!? Mie siul tämän silmän paranan!” – “Ai-ai, seukkosein, kas sie jaksat parantaa tätä silmää?!”

“Kust siul tul’?” ämmäin kysy. “Kust sie sait?” – “A miul oli laps kiäes. Mie hypytän tätä. A täl ol’ saijan-kova kiäes. Ja suikkaas miul silmää saijan koval. Ja miul alko kivistämmää.”

Ämmäin sano: “A mis sie et tult ennempää, ko siul kivist?!” – “No, mie ajatelin, jot paranoo, paranoo. A sit jo tul’ kaihe.”

²² Rituaalne kasinus – teatud toitudest hoidumine, loobumine kõigest ihulisusest (nt seksist) ning palvete lugemine kuulub katoliiklikes piirkondades nii suurteks pühade valmistumise kui ka palverännakuteks ettevalmistamise juurde. Ka rituaalispetsialist ise on võinud enne ravitsemisprotseduuri paastuda (Siikala 1992: 209).

²³ Vrd ka nn korvaluku: *En puhu omalla suulla, Puhun suulla puhtahalla, Jiesuk-sen sulalla suulla – Paranna, hyvä Jumala!* (‘Ei räägi oma suuga, räägin puhta suuga, Jeesuse vaga suuga – paranda, hea Jumal.’ SKVR IV₃: 4416, Annikki Humalainen, Moloskovitsa khk, Rolloka k.)

A sit ämmäin katso tätä silmää tällain – kaihe on piäl. Sit ämmäin otti sokurpalasen – sellasen pienen sokurtykin. Otti vettä, kasto sitä sokurtykkii ja hiero sitä kaihetta. Kaik ver’ virtas tiält. Ver’ virtas sielt silmäst sil naisel. Mie sanon: “Kata, ämmä, mitä siel... sielt kaik ver’...” – “Ole vakkaa!!”

Niin kavvan, ku se ver’ hylkäis tulemast. Hylkäis tulemast ver’! – Parans! Parans! Ku män’ kot’tii, toi ämmällein sellaset lankavuatteet hammeesee. – Ämmäin parans silmän!

Kata, siel on miul kuvvii – Jiesus parantaa jaa silmii. Samallain ku ämmäin! Ämmäin pan’ Jumalan sanat kaik sinne silmää. Kuin Jiesus. Miul on kuva, kuin Jiesus parantaa silmii! Vot ämmäin tek’ tällain. Ja parans! A-to silmä ois mänt! [---] A arstit ei paranna! – Ei!

‘Ta [vanaema] aitas – [kui] kae kasvas inimese silmale. Üks tuli meile. See oli sealt Tuonitsa poolt, Verepist. Tuleb meile – tal on silm haige. Tuleb meile ja ütleb, et siin [silmal] on kae peal.

Aga vanaema ütleb: “Aga miks sa varem ei tulnud?! Ma parandan su silma [terveks]!” (Jõuliselt rõhutades.) – “Ai-ai, kaimuke, kas sa suudad parandada seda silma?”

“Kust [see] sul tuli?” küsis vanaema. “Kust sa said?” – “Aga mul oli laps käes. Ma hüpitän teda. Aga tal oli saianukk käes. Ja torkas mulle silma saianuki. Ja mul hakkas [silml] valutama.”

Vanaema ütles: “Aga miks sa ei tulnud varem, kui sul valutas?!” – “Aga ma mõtlesin, et paraneb, paraneb. Aga siis tuli kae.”

Aga siis vanaema vaatas seda silma – kae on peal. Siis võttis suhkrupala – sellise väikese suhkrutüki. Võttis vett, kastis seda suhkrutükki ja hõõrus seda kaed. Verd voolas kõik sealt! Verd voolas sellest silmast sel naisel. Ma ütlesin: “Vaata, vanaema, mis seal... sealt kõik veri [jookse].” – “Ole vakka!!”

[Hõõrus] nii kaua, kui seda verd enam ei tulnud. Verd ei tulnud [enam]! – Parandas! (Jõuliselt sosistades.) Parandas! Kui läks koju, tõi vanaemale sellise villase kanga seeliku jaoks. – Vanaema parandas silma!

Vaata, seal on mul pilt – Jeesus parandab ka silmi. Samamoodi nagu vanaema! Vanaema pani Jumala sõnad sinna silma. Nagu Jeesus. Mul on pilt, kuidas Jeesus ravitseb silmi. Vot, vanaema tegi nii. Ja tegi terveks. Aga muidu oleks silmast ilma jäänud! [---] Arstid ju ei ravi! – Ei!

(Maria Ivanova, snd 1910, Spankkova khk, Korpisalo k, 1998.)

Maria Kupiaiselt Keltto Rosmittala külast on kirja pandud järgmine loits kaetamise vastu: *Lähe liika liikkehelle, tule turva taivahasta, Jessuksen nimen kautta. – Mutta piästä meit pahasta. – Ken katteehe katsoo, sen silmät verta vuotakoon. Ensin verta, sitten vettä, kolmannen sit koko punasta. – Mutta piästä meit pahasta!* (‘Mine liig liikvele, tule turv taevast, Jeesuse nime kaudu. – Aga päästa meid kurjast. – Kes kaesse vaatab, selle silmad verd jooksku. Enne verd, siis vett, kolmandaks siis päris punast.

– Kuid päästa meid kurjast!’ Nirvi 1981: 60). Seega on traditsiooniliselt loitse lõpetatud tavapärase issameie lõpuvormeliga.²⁴ Osaliselt järgib ka Maria ravitsemiskirjeldus loitsus esinevaid motive. Järelikult – vaata-mata sellele, et ravisõnu enam sõna-sõnalt ei mäletata, võivad nad olla mõjutanud mälupilte ning osaleda nii ravitsemisjutu tekstualisatsiooniprotsessis. Näitetekstis mainibki jutustaja vere voolamist ning rõhutab, et vanaema toimis nagu Jeesus, kes muutis sõgedad nägijaiks. Nõnda ei ole mitte alati selge, mis osas mälupilt vastab realselt aset leidnud toimingutele ning mis osas ta on mingi traditsioonis tuntud pärimusteksti (loitsu) ajal sekundaarselt konstrueeritud.

Hajutamaks kahtlusi posimisest või suhetest vanakurjaga ning tõstmaks maagilis-rituaalsete toimingute autoriteeti, apelleeriti sageli ravimisel kasutatud sõna piibellikule päritolule, kinnitades, et loitse loetakse vaid Jumala nimel. Samuti tuletati meelde, et ka Jeesus ise luges sõnu ning ravitses pimedaid, kurte ja lombakaid. Tihti osutati sealjuures apokrüüfset päritolu kirjavara, mainides nn Sibüllil raamatuid, aga ka maagiakirjandust (Musta Piiblit või Seitsmenda Moosese raamatut), kus olevat kirjas kõik vajalikud salatarkused (vt eespool näide 2, ka Ariste 1977: 61, 67).²⁵ Veel tänapäevalgi võib sattuda inimestele, kes usuvad nende salaraamatute olemasolu ning võivad – Piiblit tihti kehvasti tundes – olla veendunud ka loitsusõnade piibellikus (prohvetlikus, apokrüüfses) päritolus.

Kõneldud ravitsemislööd pole vaid pelgad mälestuskillud, vaid võivad vajaduse korral aktualiseeruda ka praktikas. Välitööde käigus on ette tulnud, et jutustaja ühtäkki elavnes ja tõi oma sahtlitest välja ravitsemisel kasutatud esemeid, aineid või isegi salve. Kord, kui küsisin roosi ravimi-

²⁴ Vt ka Nirvi 1981: 59–61. Näiteks loitsus paise vastu esineb vastav fragment järgmiselt: *Painu siihe paikalles, joutu siihe juurelles! / Painu, äläkä paisu – alene, äläkä ylene! / Kattoo, äläkä kasva! – Mutta päästä pahasta!* (‘Vaju siia paigale, jõua siia juurde! / Vaju, ära paisu – kahane, ära kasva! / Kao, ära kasva! – Kuid päästa kurjast!’ Katri Pylkäs, snd 1935, Koprina khk, Vuiri k, 2008).

²⁵ Apokrüüfse kirjanduse ja nn rahvaraamatute folkloriseerumise roll on olnud erakordselt suur ka õigeusu rahvavagaduses. Seal on võinud saada alguse nii mõnigi müstilise varjundiga jutumotiividest või rahvapärase asketismi ilminguist (vt nt *Apokrify...* 1997: 114, 130). Raamatu, eriti aga vanaslaavikeelse haruldase kirjasõna roll on ilmnenu ka Kesk-Vepsa välitöödel, kus üks praktiseeriv teadja – meie võtmeinformant Tatjana Jegorova (snd 1930, Rebagja k) – väitis koguni, et tal oli olnud üks “kahe tuhande aasta vanune raamat 6. aastast pKr”, kuni see temalt varastati.

se kohta, tõi Maria Ivanova kapist vajalikud ravitsemissvahendid – kriidi ja punase kangasiilu. Nende olemasolu tema varanduse hulgas rääkis selget keelt aktuaalsest maagiapärimusest. Ema ja venna roosihaigusest jutustades näitas Maria ühtlasi, kuidas punasele kangale kriiti kaapida, et kõita see siis punetava jala ümber.

Foto 4. Maria Ivanova kriit ja punane riidelapp roosi ravimiseks. Väljavõte videost ERA, DV 629.



Ravitsemistoiminguid

Ravitsemisjuttude ühe kesksema osa moodustavad ravitsemissvõtete kirjeldused ja seetõttu tuleb ravitsemissjutte iseloomustades peatuda levinumatel võtetel. Nn **etümoloogia- e imitatsioonimaagia** eeldab vaevuse ja raviaine või -vahendi värvuse või nimetuste kõlalist kokkulangevust, samuti haigusnähu ja ravivahendi värvi sarnasust. Nii näiteks raviti “punast roosi” punase kangatüki, kalevi, punaka telliskivipuru (Nirvi 1981: 14) või koguni roosi enda õielehtedega. Kangatükiga mähiti ümber jäseme ka valget kriidipulbrit, milles võib omakorda näha kontrastiivsuse e vastupidisuse printsiipi. “Musta roosi” (*rakkoruusu*, nn põieroosi) raviti aga haavakoore tõmmise ja/või seapõiepulbriga, mis mõlemad on tõmmud. Seega kehtis printsiip: sarnast saab ravida sarnasega.²⁶

Analoogiamaagia heaks näiteks on ka kooljaluu või mitmesuguste tüügaste, muhkude, paisete jm ravitsemine, mille vältel vajutatakse vaheldumisi haiget kohta ja oksakohta, siirdamaks vaevus sarnasesse objekti väljapool keha. Vaevuse siirdamine analoogia alusel oksakohale põrandalauas või puupakul näib Ingerimaal olnud üldse üks populaarsemaid

²⁶ Etümoloogia-, analoogia- ning translatsioonimaagia kohta rahvameditsiinis vt veel Hoppál 1995.

võtteid. Olen talletanud jutu nt kõrisõlme kohale tekkinud “mügara” (vn con) ravitsemisest, mille käigus siiratakse vaevus oksakohale.

Näide 10.

Miul kaulaas ol' sop – sanottii, ja kolmais užilok – kolmais solmu ol' siinä. Pittää männä ja tehä leikkaus. A meil ol' yks tjtotta Njura. Hiä parans. “Mäne käy tjtotta Njural,” sannoit. “Hiä siul paineloo – i häviää.” Mie mäninki puistin sen tekemää. – “Tule – tien! Uamusil elä syö mittää, tule tyhjäl syvämmel!” Hiä ot' miul tällai siint ja vei puukatoksee – siel, miss on se oksapiä i luk'. Mitä hiä luk' siel, hiä itseksee luk'. Hiä tält painel kolt kertaa i sit oksaa painel. Ja miul se hävis poikkee – ei huolintkaa leikata! Tjtotta Njura el' meil Korkas – hiä on kuolt jo.

‘Mul oli kaelal mügarik – öeldi, kolmas kõrisõlm – kolmas sõlm oli seal. Pidin lõikusele minema. Aga meil oli see Njura-tädi. Ta ravitses. “Mine selle Njura-tädi juurde,” öeldi. “Ta vajutab ja see kaob.” Ma siis läksin ja palusingi tal nii teha. – “Tule – ma teen! Hommikul ära söö midagi, tule tühja kõhuga!” Ta võttis mul siit kinni (näitab) ja viis kuuri alla selle koha peale, kus on oksakohti. Ja luges. Mis ta seal luges, ta luges omaette. Ta vajutas kolm korda sealt [kaela] ja siis vajutas oksakohta. Ja mul kaduski see ära – polnud vajagi lõigata! Njura-tädi elas meil Korkkas – nüüd ta on juba surnud.’

(Anni Saksa, snd 1922, Kupanitsa khk, Korkka k, 2001.)

Oksakoha “väge” võis eriliselt rõhutada, lõigates (oksakoha ümbert?) kooritud tohule viiskanna.

Näide 11.

Tiäl sormel vetellä [---]: “Siirrä sijjaas...” Tai otetaa tuohee, tehää siihe tähti – viiskanta. Ja sillä painellaa. Tällain: “Siirrä sijjaas, muuta majjaas!” Ja Isä-meitän “Mutta päästä pahasta” asti. Kolmet kertaa. Otetaa niinku koivusta, miss oksa kasvaa, ett hä ois niinku repästy – semmosen pitkän... Sit sil painetaa. [---] Hänel oli niinku kantapäät – tiijät ne “paradavki”, nuo syplät. Ei suant kävellä. Mie sanoin: “Mänehä lääkäril!” Sano: “Jo käin lääkäril – lääkäri ei saa mittää tehhyks!”

‘Selle sõrmega peab tõmbama [---]: “Koli kohalt...” Või võetakse kasetohtu, tehakse siia täht – viiskand. Ja vajutatakse siis sellega. Niiviisi: “Koli kohalt, muuda maja!” Ja [loetakse] Issameiet kuni “päästa meid ära kurjast”. Kolm korda. Oks võetakse kase küljest, kus ta kasvab, et ta oleks nagu kistud – sel-line pikk... Ja sellega vajutatakse. [---] Tal olid kandade peal nii nagu – tead, need tüükad. Ei saanud käiagi. Ma ütlesin: “Mine arstile!” [Aga tema] ütles: “Juba käisin arstil – arst ei osanud midagi teha!”

(Katri Pylkäs, snd 1935, Koprina khk, Vuuri k, 2008.)

Jalal olevate kühmude ravitsemine võis toimuda ka pakul oksakohti vajutades, mistõttu haigus ise liigitus nn oksataudide hulka.²⁷

Näide 12.

Hiä painel oksii sitävalt, jot toisen kerran oltii sellaset tavvit. Hiä painel oksii tällain ja tuas puhel. Luk' ja tuas pyyhk sit jalkojaa.

/Mittelkö hiä?! Jaa-jaa! Ain oksast oksaahe män' ja mittas vuaksallaa. Painel oksaa ja parans oksantautii. "Oksan tauti" sanottiiki.

Ja ain siunail vua Jumalaa: "Mie painelen oksal ja oksantautii" lipo "lapsel ja lapsentautii." – "A sie paranna!" [---] Sit painel vua ommaa vuaksajaa. – Ja parans.

‘Ta vajutas oksakohti seepärast, et mõnikord olid sellised haigused. Ta vajutas oksakohti niiviisi ja taas luges. Luges ja taas pühkis siis jalgu.

/Kas ta mõõtis?! Jaa-jaa. Aina oksakohast oksakohani läks ja mõõtis vaksaga. Vajutas oksakohta ja ravitses oksatõbe. "Oksatõbi" öeldigi.

Ja aina palus vaid Jumalat: "Mina vajutan oksakohta ja oksatõbe" või "last ja lapsetõbe." – "Aga sina paranda!" [---] Siis vajutas vaid oma vaksaga. – Ja tegi terveks.’

(Maria Ivanova, snd 1910, Spankkova khk, Korpisalo k, 2001.)

Nii õigeusklike kui luterlaste seas on olnud laialt tuntud nn **mõõtmine** (i-sm *mittomine*), kus ravitseja mõõtis oma eelnevalt väestatud vaksaga ristirästi haige keha üle, siirdamaks haigusetekitaja väljapoole keha ning ühtlasi kogukonna piire. Vadja pärimuses on mõõtmine olnud kasutusel nt *rappaamustauti* nime all tuntud rabanduse e lendva ravitsemisel, kasutades sealjuures arhailisena näivaid meetodeid.

Näide 13.

Pajatan senessa rappaamustavvissa. Vot, inehmine – terve, teeb tüütä i vot kõrrass sinuu niku püssüssä ammub. Paab sillö mokoma painoo i sil päättää vaivattaab i kõikköö teeb sinul vaivakkaassi. [---] Aikotutab. I vot – et saa, et saa. Sinun piäb eitätä. Ennää et või terppiä. Sis algaab, nösab õhsötussöö, sinua õhsönömaa. Ja sis aivoo vinkotutab, tsülmäzöb kõvvii. – Vot sitä kutsuass rappaamustauti.

Sis õli meil mokom naizikko. A tām mittas tapõtuu karuu käpäläl. Mittas. I sis juõllas, tšen sai karukäpälän mitata, senessa tuõb api.

²⁷ Haiguste rahvapärases etioloogias on võidud eri vaevusi viia ühe koondnime-tuse alla ka sarnase ravitsemitoimingu alusel. Näiteks on mõnede laste arenguhäirete puhul haigusetekitaja manatud koerale ning nimetatud neid *koiran-tavvit*. Kui aga vaevuse siirdamiseks kasutati oksakohta põrandal või puupakul, siis oli nimeks *oksantavvit*. Haiguste etnotaksonoomia erineb oluliselt sellest, kuidas neid on harjutud nägema läbi institutsionaalse meditsiini prisma.

Vot sis järkea mentii kutsumaa Tiikhonaa naissa. Tämä tuli, mittas kõik, mittas. Alko jalkoissa i rissii-rassii. Ühess jalGassa tõisõõ. Kõik rissii-rassii, eessä takaa-poole. Kõik taas rissii-rassii. I vot lugõb siäl i mitäleeb lugõb siäl – iz-enele popotab. I mitä tüü juttõõttõ – inemine saab, niku vettese nukub. Järkea tuõb api. Vot-ku se on tõtta, ni tõtta!

A to se prjaamo tapab se tauti. Öhsõtussa nõsab, päätä vaivattab. No, lähivä to lähivä. A vot ku tuõb mittaab, tõmmaab tšäellä. Alkaab jalgoissa... ku alkaab, siihhee päähä-saa. Sis taas sültšäab. Sis tõisõss jalkassa – taas rissii-rassii. Ni ühessä kõrDaa kõik mittaab. Eess i takaa. Sis teeb süämee kõhõlla kanni kõik rissid kõlmissaa. Sis seltšä sihäl teeb i kõlmissaa sültšäab. I meeb vällää i vähää aikaa siä saat nukkua i nõized – niku vot terve inehmin. – Vot kui! Uzgo vai älä uzgo, a vot nii on!

Räägin sellest rabandustõvest. Näed, inimene – [on] terve, teeb tööd ja vot korraga sind tabab nagu püssist. Hakkab sind rõhuma ja sul pea valutab ja kõik teeb sul vaevaliseks. [---] Ajab haigutama. Ja vot – ei saa, ei saa. Sa pead pikali heitma. Enam ei saa kannatada. Siis hakkab, ajab oksele, sind oksendama. Ja siis hakkab väga külm, külmetab kõvasti. – Vot seda kutsutakse rabandustõveks.

Siis oli meil niisugune naisterahvas. Ja tema mõõtis tapetud karu käpaga. Mõõtis. Ja siis öeldi, et kes sai karukäppa [oma vaksaga üle] mõõta, selle käest tuleb abi.

Vot siis mindi kohe kutsuma Tiikhoni naist. Tema tuli, mõõtis kõik, mõõtis. Alustas jalgadest ja [mõõtis] risti-rästi. Ühest jalast teiseni. Kõik risti-rästi, eest tahapoole. Kõik taas risti-rästi. Ja vot loeb seal ja millegipärast loeb seal – iseendale pobiseb. Ja mis te kostate – inimene saab, vajub unne nagu vette. Kohe tuleb abi. Vot see on tõsi, mis tõsi.

Aga muidu see tõbi lausa tapab. Ajab oksele, pea valutab. Noh, haige mis haige. Aga kui tuleb [ja] mõõdab, tõmbab käega [üle]. Alustab jalgadest... kui alustab, siis kuni pealaeni välja. Siis jälle sülgab. (Sülgab.) Siis [alustab] teisest jalast – jälle risti-rästi. Nõnda üheksa korda kõik mõõdab. Eest ja tagant. Siis teeb südame kohal niiviisi kõik ristimärgid kolm korda. Siis selja kohal teeb ja kolm korda sülgab. Ja läheb ära ja väheke aega sa saad magada ja tõused – oled nagu terve inimene. – Vot kuidas! Usu või mitte, aga vot nii on!

(EKI, SUH 80, Marja Boranova, snd 1896, Mati k, 1968; vrd Nirvi 1971: 466.)

Keskaegseis Lääne-Euroopa allikais esineb “mõõtmine” eeskätt seoses pühakutekultuse ning palverännakutraditsiooniga, kus kojujäänud haige keha mõõdeti üle, kandes vaevused mingi votiiveseme (nõör, rätt, vahast pühakukuju vms) kaudu üle kaitsepühakule tema haua või talle pühendatud palverännukoha juures. Pühaku eestkostel vaevus taandub, mida käsitati imetervenemisena (nt Katajala-Peltomaa 2002: 219–220, ka Hoppál 1995). Nagu märgib aga Anna-Leena Siikala, võisid sellised arusaamad imeparanemistest ning neile eelnenud toimuigust (nt mõõtmine) olla

Lääne-Euroopa kontekstis ka eelkristliku taustaga (Siikala 1992: 82). Karukäpa või selle kaudu väestatud kämbлага haige mõõtmise vadge *täätjä* Oudekki Figuova poolt ongi heaks näiteks sellisest arhailisel translatsiooniloogikal põhinevast rituaalmaagiast (vt Ariste 1974: 44 ja 46).²⁸ On huvitav, et samasugust väge on vadge ravitsemistoimingutes omistatud ka kodusea kärsale (nt Ariste 1974: 46), mis arvatavasti seondub kristliku legendiga, milles siga aitab maad tongides Jeesusel varjuda vaenlase eest ning tänutäheks õnnistab Kristus ta kärsa. Nagu karul käpp, nii on seal väekas just kärss.

Huvitav ja vanapärase on preventiivne toiming, kus kasutatakse sõela, mingit raudeset (nt lambakääre, nuga vm) ning pühitsetud vett, et hoida lapsi kurja silma eest.

Näide 14.

Sit ämmä toi seulan ulkont... toi seulan, mil jauhottaa... jauhoi seulottaa tällain. Ja sit otti topsin ja: "No, tulkaa nyt miun luoksein lapsein. Ja nyt alkaap vesi tulemaa jo. Kävvy vihma tulemaa praikaa, satamaa kävvy! Myö olimma pienii kaik: "Kust se sattaa, lak' on piäl kaik, a kust se sattaa?" – "Tulkaa, lapset, miun luoksein!" – Myö tullaa hänen luoksee, a topsi on hänel kiäes ja kuataa seulaa sen veen: "Katsokaa nyty, ko oletta märkän kaik!" – "A mist se ves' tul', ko lak' ol' piäl?" [---] Ämmäin suvats lapsii oikein. Hiä ol' yl' kahenkymmenen vuuvun siin pyhäkoulus opettajan. Lapsii pienii opet lukemaa.

‘Siis tõi vanaema väljast... tõi sõela, millega jahvatatakse... jahu sõelutakse sellisega. Ja siis võttis topsi ja [ütles]: “Noh, tulge nüüd, lapsed, minu juurde! Ja nüüd hakkab vihma sadama. Hakkab vihma sadama praegu, sadama hakkab! Meie olime kõik [veel] väiksed: “Kustkohast see sajab, lagi on peal kõik, aga kust see [vihm] sajab?” – “Tulge, lapsed, minu juurde!” – Me tulime tema juurde, aga temal oli tops käes ja valas [läbi] sõela selle vee: “Vaadake nüüd, kuidas olete kõik märjad!” – Aga kust see vesi küll tuli, kui katus oli pea kohal?” (Naerab.) [---] Vanaema armastas lapsi väga. Ta ol üle kahekümne aasta siin pühapäevakooli õpetaja. Õpetas väikseid lapsi lugema.’

(Maria Ivanova, snd 1910, Spankkova khk, Korpisalo k, 1998.)

²⁸ Vrd ka K. F. Patomäki “paiseloitsu” üleskirjutust Koprina kihelkonnast: *Otin koprat kontiolt, / kiäet metsän kääntäjält, / mil mie paiseita parannan, / äkäytän ähkylöitä, / jot pakenis paskat pois* / (‘Võtsin kämblad karult, / käed metsa kündjalt, / millega ma paiseid parandan, / ehmatan ähkimisi, / et pahad ära põgeneks / SKVR IV₃: 4239, Koprina khk, Valasniekka k) ning algriimilisi manasõnu kaetamise vastu: *Mie olen sutta suuremp, mie olen karhuu kama-lamp, mie olen hittooki hirvittävämp!* (‘Ma olen soest suurem, ma olen karust koledam, ma olen kuradistki kohutavam!’ Survo 2001: 45).

On küllaltki tõenäoline, et siinkohal on kurja silma tõrje muutumas (või sihilikult muudetud) juba mängulisemaks lõbustuseks, mis aga ei tähenda, et selle maagiline sisu peaks olema täielikult kaotsi läinud. Lisaks sõela küllalt laiale kasutusele savo-karjala maagiapärimuses (vt Siikala 1992) leiame sarnaseid toiminguid ka Vadja traditsioonist, nagu oli võimalik tõdeda veel 2000. aasta välitöödel (vt ERA, DV 147).

Siinkohal tõdetagu, et vadja keeles on kogu maagia valdkonda, isearanis aga ravitsemispärimust nimetatud sõelumiseks või sõelaga toimetamiseks (*pohtaa* 'posima, ravitsema'; *pohtaja* 'posija, teadja'; VKS 4: 282–283).²⁹ Nii loomade kui inimeste ravitsemisel oli tavaks kaevu- või pühitsetud jordanivett ka läbi sõela neile peale piserdada (nt Ariste 1977: 81, ka Valk 2004: 263). See osutab arhailistele kujutelmadele sõelast väe-esemena ning sõelumisele maagilise tegevusena. Nõnda on haigusprojektiil (vaevusetekitaja) "kinni püütud", et manada ta seejärel väljapoolle põdeja keha ning kogukonna piire. Sõela puhastavat väge on sageli kasutatud ka üleminekuriituste liminaalfaasis, kahe eri staatuse vahel asetleidvates tõrje-, puhastus- või pühitusmaagilistes toimingutes (Valk 2004: 251–287).

Arhailise läänemeresoomelise ühistraditsioonina mõjuvad ka (soola)-tütugaste, tedretähnide ja kuresaabaste ravitsemine **konnakuduga** ning soovitus pesta **äiksevihma veega** juukseid.³⁰

Näide 15.

Ennenvanhaa paljo ol' syplii meil. Käsiss ol' ja jaloiss ja... Tiijät – syplät? Mist lien tulloot. Ämmäin parans! – "Mänkää sinne joel. Siel ono konnikkaisen hytelmää. Mänkää sillal ja peskää kiäet, silmät ja jalat sil konnikkaisen hytelmäl. Kaik häviää."

Ja ku piäskysenkirjavat ono. Toinen kertan kävvyyt kaik ruvel – piäskysen kirjaväl. Konnikkaisen hytelmä parantaa. Se parantaa. Mie ain pesin!

A ku on ukkosen jyrinä kova – suaje suvel. Jaah. Myö olimma kaik tuvass. A satamast ko hylkääs, ämmä sano: "Mänkää nyt ulos! Mänkää nyt vällein ja peskää hiukseis! Sit kasvaat hiukset. Piäl ukkosen peskää piä, sit kasvaat sorjat hiukset!" – Vot, ämmäin ol' sellane! – Jaa-a! – A miul ol'ki hiukset – oi! – storovoi!

²⁹ Sõelaga ennustamise, kurja silma tõrje ning ravitsemise e kokünomantia kohta vt Gunda 1989.

³⁰ Ka J. Forselius kirjutab oma teoses "Eestlaste ebausukombed, viisid ja harjumused" järgmist: "Kui maikuus vihma sajab, siis lasevad nad oma lapsi palja peaga vihma käes nii kaua ümber tantsida, kui laste pead õige märjaks on saanud, siis pidavat lapsed hästi kasvama ja neil saavat ilusad pikad juuksed" (Forselius 2004: 10. ptk).

‘Ennevanasti oli palju tüükaid. Kätel oli ja jalgadel ja... Tead – tüükad? Kusa-gilt nad tulid. Vanaema ravitses! – [Ütles:] “Minge sinna jõe äärde. Seal on konnakudu. Minge sillale ja peske käed, silmad ja jalad selle konnakuduga. Kõik kaovad ära.”

Ja kui on tedretähnid. Teinekord lähevad kõik kärna – tedretähnileks. Konnakudu ravib. See ravib. Ma pesin alati!

Aga kui on kõva äikse müristamine suvel – sadas suvel. Jah. Me olime kõik toas. Aga kui sadu lakkas, [siis] vanaema ütles: “Minge nüüd välja! Minge nüüd ruttu ja peske oma juukseid! Siis kasvavad [paksud] juuksed. Pärast äikest peske [sajuveega] pead, siis kasvavad ilusad juuksed!” – Vot, selline oli vanaema. – Jaa! Aga minul olidki juuksed – oi! – terved!’

(Maria Ivanova, snd 1910, Spankkova khk, Korpisalo k, 2001.)

Haigustekitajaga võitlemiseks kasutatakse mitmesuguseid dramatiseeri-vaid ja miimilisi võtteid. Üheks laialt levinud haigusdeemoni tõrjemoo-duseks on **haigutamise** markeerimine (nt Ariste 1977: 78, 101). Ravitseja haigutab “nii et suunurgad ähvardavad rebeneda” (vt nt ravitsemisjutt Kattila kihelkonna Viertöve soome külast EKI, SUH* 44, 1957; samuti näited 13 ja 22). Selle füsiognoomilise žesti taga võib olla ravivõte, kus ra-vitseja rituaalidraama käigus otsekui aitab suud võimalikult pärani aja-des kaasa haigusdeemoni väljutamisele patsiendi kehast, sest ka patsient hakkab ju seepeale tahtmatult haigutama (vt Ariste 1977: 101).³¹ Nii hai-gutamine, sülgamine, ehmatamine kui aadrilaskmine ravitsemisriituste käigus tuginevad kõik arusaamale, et haigustekitajat on nõnda võimalik kehast väljutada. Lauri Honko on oma vastavateemalises uurimuses erit-lenudki arhailiste haigustekitajate hulgas hingedaotust ning **haigusdeemoni, -projektiili** või **-ussi** sisenemist (Honko 1967: 35). Haigustekitajat on niisiis käsitatud sageli millegi algselt kehavälisena, kes või mis on ke-hasse tunginud või sattunud. Kogu ravitsemistoiming keskendubki neil puhkudel väljaajamisele.

Vadja ravitsemisjuttudes võib haigusdeemon siseneda inimesse ussi kujul³² näiteks siis, kui ohver suigatab kusagil ebasobivas kohas või valel ajal. Järgnevas ravitsemisjutus kirjeldatakse rõõbiti kaht juhtumit – põhi-

³¹ Võrdle vene traditsiooni *кликушество*-ilmingutega (ka *порча* ja *крикота*; permikomi *ševa*), kus haigustekitaja tungib inimesse kehauurde (kõrva, kõri vm) kaudu. Sisenenult hakkab ta mõjutama inimese käitumist (vahest ka kõnet), mis sestpeale ei allu enam täiesti tema enese tahtele. Sellised inimesed võivad tänu neisse sügenenud olendile evida ka üleloomulikke võimeid, olles mh suutelised ennustama (vt Pantšenko 2002: 324–341, Iljina 1999).

³² Torp-Kõivupuu (2004) sõnul võivat selliste kujutelmade aluseks olla suure tõenäosusega ka paelussijuhtumid.

juhtumit, mis toimus jutustaja õega, ning kõrvalsüžeed, mille eeskujul haigusussi kannatajast välja aeti. Tähelepanu väärib see, et mõlemas jutustuses on tegelasteks last rinnaga toitvad emad, kes eksivad paljal maapinnal magamise keelu vastu. Tegemist on haldjapärimusestki tuntud motiiviga, mille järgi võib inimesel tekkida terviseprobleeme, kui ta satub magama jääma mõne vaimolendi elureviiris. Eeskujututustuses paneb ämm minia saunas vihtlemise ja meeaaurude abil oksendama, et haigusussi kehast väljutada.

Näide 16.

Meez nõiz põlõttammaa, a tämä nõiz riigaa ääree ležimää. [---] I nukku. Nukku makkaamaa i unez näeb, što mehee vel' täl pisti karGōaa kurkkuu i kõik tu-kōhutaB – nii on tšülmä! Ja hapaa. [---] Kui se loppu, havahtu üllää i juttõb mehel: “Mil”, juttõb “meni mato kurkkuu. Suhhõõ.” [---] A meez eb uzgonnu, što meni mato.

Tämä võtti, tšai koton. Kõlmõd kuuD õli lahsõlla. Tšai koton. EneBää eb tōhi antaa rintaa. I tuli sinne meile Luužitsaa. Tämä õli Östrovass. A miä õlin pikkaraizen. Maamalõ juttõb: “Anna miulõ tavaarišass. Võib olla minnua mato tuõB läpi vai kui siäl”, juttõb: “ni kuhõõ jään tee ääree, ni tšenni tuõb tšüllää juttõmaa.” [---]

A Soikkolaza õlin ühel naizela, kumBal õli toož mennü. Meni bol'nitsaa. Tohtori juttõb: “Raskas õõd!” Juttõb: “Lahs jo elokuus kuulõb” Tämä juttõb: “Mil eb või kuulõa elokuuta – mil on kõlmais kuu vassa pikkaraizõl lahzõl! Raskas õlen? – Minnua ed petä, tohtori!”

No üvä. Siält tulimme sihee... Saimme täätää, kumbal naizel õli mennü. Kumbal õli mennüd, se õli niittämäss. Tämä õli nõissu kuhjaa ääree ležimää. A tämä meeB sinne perree_Gaa i ämmä näki, što kannii pal'l'oo veel, shto meni suhhõõ. Ämmä sis juttõb: “Mindja, poidjom kottii! Podjom kottoo!” – “Mihsi kottoo?” – “Podjom kottoo – sinuu,” juttõb “javvõa piäb.”

Tuli i pani tšivee_Gaa javõmaa rüissä, tooret rüissä. I juttõb: “Nii vot nüt javvõa kõvassi, što... elä vaa mittää süü! Rüissä kõvass javvõa!” Izze meni, pani sauna lämpimää. I metta sai.

Sauna lämmitti kõvassi, a mindja idgõb, što: “Mihs süümätä pantii? Taitaa senee peräss, što miä makasin.”

No sis: “Meemme sauna!” [---] Mentii sauna. Tämä nõiz tšülvettämää. A metta pani paa sihee i laski tšivee, što se mee-haiz. Juttõb: “Suu avõõ i pää paina alas!” A izze annab vaa vihtaa, ku pal'l'oo võib.” Ain õhsõntamaa tšäüb. “Õhsõnna-õhsõnna!” – Õhsõntas. Mato tuli pois, sis juttõb mindjal: “Nääd,” juttõb, “mineperäss miä sinnua,” juttõb “piinasin! Nääd, mato tuli poiz. Miä näin, ku sinnuu mato meni,” juttõb.

‘Mees hakkas suitsetama, aga tema [jutustaja õde] jäi rehe kõrvale lebama. [---] Ja uinus. Jäi magama ja unes näeb, et mehe vend pistis talle [midagi]

kibedat kurku ja kõik lämmatab – nii külm on! Ja hapu! [---] Kui see [uni] lõppes, ärkab üles ja ütleb mehele: “Mul läks madu kurku. Suhu!” [---] Aga mees ei uskunud, et madu läks.

Ta võttis kätte, läks koju. Kolmekuune oli laps. Läks koju. Enam ei või rinda anda. Ja tuli sinna meile Luužitsasse. Ta oli Östrovast. Aga mina olin pisike. Ütleb emale: “Anna [jutustaja] mulle kaaslaseks. Võib-olla madu tuleb must välja või kuidagi sealt”, räägib: “nii jään kuhugi tee veerde, siis keegi tuleb külla ütlema.” [---]

Aga Soikkolas olin ühe naise juures, kellele oli läinud samuti [madu sisse]. Läks haiglasse. Tohter ütleb: “Sa oled rase!” Ütleb: “Laps sünnib juba augustis!” Tema ütleb: “Mul ei või sündida augustis – mul on pisem laps kolmekuune. (Irooniaga:) Olen rase? – Mind sa, tohter, ei peta!”

No hästi. Sealt tulime siia... Saime teada, millisel naise oli [madu sisse] läinud. Kellele oli läinud, see oli niitmas. Ta oli jäänud kuhja äärde lebama. Aga tema läheb sinna perega koos ja vanaema nägi, et niiviisi palju veel, et läks [madu] suhu. Vanaema siis ütleb: “Minia, lähme koju! Lähme koju!” – “Miks koju?” – “Lähme koju,” ütleb, “sa pead jahvatama.”

Tuli ja pani [minia] kiviga rukist jahvatama, toorest rukist. Ja räägib: “Nii, vot, kõvasti jahvata, et... ära vaid midagi söö! Rukist kõvasti jahvata!” Ise läks, pani sauna kütte. Ja tõi mett.

Küttis kõvasti sauna, aga minia nutab, et “Miks söömata [jahvatama] pandi? Ehk sellepärast, et ma [kuhja ääres] magasin.”

No siis [vanaema ütles]: “Lähme sauna!” [---] Mindi sauna. Ta [vanaema] hakkas vihtlema. Aga mett pani paja sisse ja laskis [sinna kuuma] kivi, et oleks mee hais. Ütleb: “Tee suu lahti ja painuta pea alla!” Aga ise annab va viha, niiapalju kui võib! Aina käib oksendamas. [Vanaema ütleb:] “Oksenda, oksenda!” – Oksendaski. Kui madu välja tuli, siis ütles miniale: “Näed, millepärast ma sind piinasin!” Ütleb: “Näed, madu tuli välja. Ma nägin, kuidas sinusse madu [sisse] läks.”

(EKI, SUH 61, Paraskovja Dmitrijevna, snd 1896, Luuditsa k, 1970.)

Haigusolendi **tagasihmatamine** on seotud haiguse isikustamise ning uskumusega, et haigusolendi või -põhjuse saab inimkehast peletada nõndasamuti, nagu inimene võib ehmatades hinge minetada (Sarmela 1994: 128, ka Iljina 1995). Järgnev ravitsemislugu koosneb mitmest järgust, sisaldades jutustaja ema ravitsejavõimete mainimist, haigusjuhtumi eellugu, haigestumise ning ravitsemistoimingute kirjeldusi. Esitatavale näitetekstile eelneb pikk jutustus sellest, kuidas kõneleja isa töökaaslane külmus purjuspäi lumehange ja kui keegi Matti läks surnukeha sirgeks ajama, sai laiba käest vastu pead ning ehmus:

Näide 17.

Ja hiä sai pelästymisen... Hiä jäi sairaaks, se Matti, hiä jäiki vuoteel. Ei sua nukkuukaa: “Oho-oho-oho-oho!” Se Matti tällain hörisöö. Ja mie mänin sit äitijäin kutsumaa, jot “Oho-oho-ohoo!” Sit se äitin tul’ ja ot’ sitä vettä suuhusa ja mitä hiä siel luk’ siunausta. Ja se pit’ uuvvestaa pelästyttää, ko hiä pelästy sitä ruumista. [---]

Jaa-ja äitin tul’ ja sannoo, jot “No! Mitä sie makkaat?!” – Hiä, ko nost piätää: “Fuhhh!!” Pruiskaas sen veen suustaa. Ko suuhu ot’ ja rukkoil siunausta. Hiä niin kovvaa pelästy! Hiä ajattel, jot kyssyy hänelt mitä-ni – a se ot’ veen ja pruiskaas silmil! Ja hiä paran! Hiä, ko pelästy sitä ruumista, ni pit’ pelästyttää takas!

‘Ja ta sai ehmatustöve... Ta jäi haigeks, see Matti, ta jäigi voodisse. Ei saanud magadagi: “Oh-oh-oh-oh!” (Jutustaja matkib haige värinaid.) See Matti niiviisi jorises. Ja mina läksin siis oma ema kutsuma, sest: “Oho-oho-ohoo!” (Jäljendab haige värisemist vappekülmaades.) Siis ema tuligi ja võttis vett suhu ja mingeid õnnistussõnu ta luges. Ja seda pidi uuesti ehmatama, kui ta ehmus sellest laibast. [---]

Jaa-ja ema tuli ja ütles, et “Noh! Mida sa magad?!” – Tema, kui pead tõstis: “Fuhhh!” Puristas selle vee suust. Kui suhu võttis [vee] ja luges palveid. Ta nii kõvasti ehmatas! Ta mõtles, et [ema] küsib temalt midagi – aga see võttis vee ja puristas vastu silmi! Ja ta paranes! Teda, kes ehmus sellest laibast, pidi tagasi ehmatama.’

(Katri Rikkinen, snd 1911, Spankkova khk, Vanha-Holopitsa k, 2002.)

Samasugune loogika oli iseloomulik ka kiriklikele **eksortsismiriitus-tele**, kus tegeldi “pahade vaimude väljaajamisega” (Siikala 1992: 83–84, Tamm 2000: 71–88). Klerikaalne eksortsism, õnnistamised ning rahvapärane maagia on kindlasti olnud omavahel väga tihedas seoses, nagu on märkinud Éva Pócs, analüüsides Kesk-Euroopa nõidade ja rahvaarstide tegevust (Pócs 1999: 22–24). Elitaarse kirikukirjandusliku päritoluga demonoloogia ja sellekohased rahvapärased tõlgendused on olnud omavahel tihedalt põimunud. Ka Pjotr Bogatõrjovi sõnul ei tajunud talupojad päritolult erinevaid usundilisi tõlgendusmalle enamasti teineteist välis-tavatena. Nende teadvuses põimusid eri algupäraga elemendid (maagia, palvetekstid, kalendritavand), mis toimijate endi meelest vastasid täielikult ristiusu õpetustele (Bogatyrev 1998: 17, 32–34). Kirikliku liturgia mõningad seigad ning kodudes harrastatavad maagiatoimingud olid teineteisega pigem komplementaarses vahekorras. Preester ja ravitseja täiendasid teineteist ka kreekakatoliku rahvavagaduses (nt Glickman 1991, Pantšenko 2002).

Ingerisoomae ainekust esineb selliseid juhtumeid, kus pahade vaimudega saadi hakkama oma jõududega, ent on ka selliseid, kus on vaja

läinud kas papi või pastori kaasabi. Näiteks käis Kupanitsa Korkka külas luteriusu kirikuõpetaja veel 1980. aastatel kodukäijast kadunukest õnistustega lepitamas. Mees, kes oli oma eluajal vägivaldse käitumisega, kippus pärast surma koju käima. Ühel teisel puhul aga kutsus jutustaja märatsevat majahaldjat taltsutama lähistel elava ema, kes võttis kirve ja tegi sellega hoone iga nurga peale palveloitse lugedes ristimärgid:

Näide 18.

Ja äitin tul' sit ja ot' sielt oven suust kyökist kirveen kätehen ja tek' ristit kaik ympärt: "Mäne pois suastaine henk! Anna Pyhän Henken tulla sihha!" Ja tek' kaik ristit ympärt. – Ja enempää ei olt sitä mennoo!

'Ja ema tuli siis ja võttis sealt ukseläve juurest köögist kirve kätte ja tegi ristid kõik ümberringi: "Mine ära kurivaim! Lase Pühäl Vaimul asemele tulla!" Ja tegi kõik ristid ümberringi. – Ja enam seda kolistamist ei olnud!'

(Katri Rikkinen, snd 1911, Spankkova khk, Vanha-Holopitsa k, 1998.)

Siin kasutatud manamisvormel "Mäne pois suastaine henk! Anna pyhän henken tulla sihhaa!" võib ollagi üks neid, mis olnud kasutusel juba aastasadu nii klerikaalide kui profaanide hulgas. Üldkehtivaks printsipiiks oli, et halva tõrjumiseks oli vaja kõigepealt see välja selgitada ning sageli ta ilmumist ka provotseerida. Sel põhjusel kaasnes eksortsismiriitustega ootuspäraselt dramaatiline, "väljakutsuv" ja isegi eksalteeritud käitumine. Mida tõsisem oli kriis, seda jõulisemat draamat väljaajamise protseduur endast kujutas.

Translatsioon või **siirdamist** võibki lugeda üheks tavapärasemaks ravitsemismudeliks Ingerimaal. Võeti näiteks kerisekivi, muljuti sellega haiget kohta, loeti sõnu ning süljati "üle vasaku piha". Samuti võidi vihelda vaheldumisi lavale istuma pandud koera ning patsienti, siirdades nii hädad loomale (vt näited 6 ja 21). Vadja ravitsemispärimuses võidi aga vihelda kordamööda sauna ematala ja patsienti (nt EKI, SUH 23, Oudekki Figuova, Rajo k, 1962). Neis toiminguis võib näha ka siin- ja teispoelse rituaalset modelleerimist. Kerisekivi nagu ematalagi sümboliseerib siin- ja teispoolsuse piiri, ning ravitoiming järgib niisiis siirderiituse põhiskeemi. Tegevust saatsid vahel vägagi konkreetsed käsud – Soikkola Saarove külas lausus ravitseja vaksaga mõõtes: *Tuulest oot tult, tuulee i mää!* ('Tuulest oled tulnud, tuulde ka mine!') Nirvi 1971: 466, sama ka vadjalastel Ariste 1974: 57). Haigustekitaja päritolu tehti kindlaks ja ontologiseeriti, et siirdada ta seejärel tagasi kogukonna perifeeriasse. Riituse käigus võttis ravitseja haigustekitaja oma kontrolli alla, kasutades seejuures mitmeid kommunikatiiv-dramaatilisi vahendeid.

Tõrjemeetodeid on võidud muidugi ka kombineerida. Järgnevalt jutustab taas Maria Ivanova, kelle vanaema üheks kompetentsiks olid lastehaigused, sh ööitkud (sm *yöitkut*, vdj *üüitku*) ja koeratõbi. Ise kaks väikelast matnud Maria teadmised toetuvad enamjaolt samuti oma vanaema tõlgendustele. Siinkohal esimesena kirjeldatud haiguse (*rotimitsat*)³³ põhjuseks tuuakse ehmatuse, teise puhul aga *polttopistos*,³⁴ mille tulemuseks on *ampu-taut*. Kolmanda lastevaevuse, ööitkude nimetusena on siinkohal toodud *yölepakko*, mis lubab nende põhjustajaks määrata nahkhiire-sarnase personifitseeritud uskumusolendi.³⁵

Foto 5. Maria Ivanova ravitsemisjutte kõnelemas. Väljavõte videost ERA, DV 630.



Näide 19.

Sit tempaiski rotimitsat ja se naine tek' heikon lapsen. Se tek' kuolemaa koko laps – laps ei käyntkää elämää.

Rotimitsat tuloot põljästymisest! Laps põljästy kätkeyvees. Alko visota itsijää kätkeyvees. Sit ämmäin sano: "Tuo vihivuatteet, mil sinnuu on vihitty. Mie siunaan tiän lapsen!" Ot suarnatut... Ruamatun – siunaas. Peittel niil vihityil vuateil lapsen. Luk' Jumalan sanna. Vähän ajan peräst – terve! Katso, mitä Jumalan sana tekköö! Sanotaa – Jumalan sana painaa ja nostaa! Perkele sin-

³³ Minestamine või epileptiline haigushoog: vn *подумчук*; sm *pieksävätauti* 'minestus rasedal, sünnitanul või ka vastsündinul' (vrd Survo 2001: 40).

³⁴ Maria seletab teisel, et see on n-ö südamekramp. *Ukonnuoli, pistoksen taut* või *amputaut* on soome-karjala pärimuses eraldi haiguskategooria, mis nõiduse tagajärjeks. Vaevusi põhjustab läbi naha tunginud haigusprojektil e "nool" (*nuoli, piili, nuoli-ammus*, isuri *äkki-ammus*; vt Sarmela 1994: 127, kaart nr 49).

³⁵ R. E. Nirvi (1971: 256) isuri murdesõnaraamatust nähtub, et sõna *lepakko* esineb vaid uskumusolendi tähenduses – vastavat olendit nähakse siin karja kahjustava, udaraid hammustava olendina.

nuu painaa hautaa, perkele tekköö kaikellaista pahhaa. A Jumalan sanna ain pittää muistaa! [---]

A miul toisel lapsel ol' polttopistos. Hiä kuol jo pikkaraisen. Hiä, ko synty – vilustu. Saunass minnuu käytettii ja sit pantii laps vierehein. “A mitä tiä laps ei liiku?!” Kynnenperätki ol' kaik sinertävii. Ja ämmä sano: “Siul tiä laps kuol polttopistoksee!” [---]

A sit on viel se yölepakko. – A mie ain sain lapset nukahtammaa. Otin suuhu vettä ja uksen ravvan lävite lasin kämmenel. Ja pesin sil veel sit kasvot lapsel. Ja siunasin. Kaik ihmettelliit ain: “Miten sie, Maikko, suat lapset ain näin helpost makkaamaa?!”

‘Ja siis löigi minestushoo ja see naine sünnitas nõrga lapse. See kooletas lapse – laps ei jäänudki elama.

Minestushood tulevad ehmatusest! Laps ehmatas juba kätkis. Hakkas visklema hällis. Siis vanaema ütles: “Too laulatusrõivad, millega sind on laulatatud! Ma õnnistan selle lapse.” Võttis pühitsetud... Piibli ja – õnnistas. Kattis nende laulatusrõivastega lapse. Luges Jumala sõna. Natukese aja pärast – [laps] terve! – Vaata, mida Jumala sõna teeb! Õeldakse – Jumala sõna surub maha ja tõstab üles!

Saatan surub sind hauda, saatan teeb kõiksugu halba! Aga Jumala sõna peab alati meeles pidama! [---]

Aga mu teisel lapsel oli südamekramp. Ta suri juba pisikesena. Ta külmetas, kui sündis. Mind viidi sauna [pärast sünnitust] ja siis pandi laps mu kõrvale. “Aga miks see laps ei liiguta?!” Küüneotsadki olid sinakad. Ja vanaema ütles: “See laps suri sul südamekrampi.” [---]

Aga siis oli veel selline öönahkhiir. – Aga mina sain alati lapsed hästi magama. Võtsin vett suhu ja lasin läbi uksekrambi peopesale. Ja pesin selle veega siis lapse silmnäo. Ja õnnistasin. Kõik alati imestasid: “Kuidas sa, Maikko, saad lapsed nii kergesti magama?!”

(Maria Ivanova, snd 1910, Spankkova khk, Korpisalo k, 2004.)

Heaks näiteks vaevusetekitaja tõrjumise ning siirdamise kombinatsiooni on lapse ööitke ning uneskõndimisele ajendava vaimolendi *yölepakko*³⁶ tõrjetoiming, kus laps tuli võtta sülle, seejärel ammutada suhu vett ning pruusata see läbi uksekrambi peo peale. Selle veega pidi omakorda lapse silmnägu uhtma ning palveloitsu lugema. Siinkohal on **uks**, **lävi** või **künnis** märgilise tähendusega liminaal-ala ühest ruumist teise, argiruumist “antiruumi” siirdamisel (vt Hoppál 1995). Vadja ravitsemispärimuses kasutatakse sama juhtumi puhul lapse tõstmist läbi looga, mis pandud seisma põrandatalale või künnisele (Ariste 1977: 53). Selle rituaalse akti

³⁶ Nahkhiir (sm *lepakko*) või ka lihtsalt hiir on paljude Euroopa rahvaste juures hinge või haldja üheks kehastuseks (vrd rts *livmus* ‘hingehiir’), mis esindab vaimolendi või hingeloomana inimese elujõudu (Sarmela 1994: 125).

läbi vaevusi tekitav olend või kahjulik vägi siiratakse mujale, kasutades juba mainitud seest-väljapoole-skeemi.

Dramatiseeritud dialoogloitsud moodustavad ravitsemistoimingutes omaette allžanri ning neid on talletatud nii Ingeri õigeusklike kui luterlaste seast (Ariste 1974b: 52–53, Ambus 1962, ka Paal 2004 ja Kõiva 1983). Dialoogloitsude kasutamine on eeldanud abiliste juuresolu, mis on olnud tavaline näiteks Ida-Soomes ja Põhja-Karjalas (vt Siikala 1992: 77 ja Lavonen 1989: 46).³⁷ Ingeris – nii tundub – on nendeks enamasti pereringi kuulunud inimesed. Dialoogloitsudes võiks näha ka analoogiat papi ning diakoni vaheliste dialoogidega liturgilises draamas, kui papp ümber amboni käies ning ikonostaasis olevat väravat (vn *уарские ервны*) läbides ületab sümboolselt siin- ja sealpoolse piiri. Ehk tuleks ravitseja poolt initsieeritavaid dialooge ravitsemise kontekstis mõista just seesuguse vahendamistegevusena püha ja argise vahel? Vadja pärimuses on tuntuim dialoogloits seondunud nn kidi (vdj *nuri*) ravitsemisega, kui juba kolmandasse kohta viidud aida nurka tõstes pidi kolm korda läbi mängima rituaaldraama: *Mitä nõsad? – Nurjaa nõsan.* ('Mida tõstad? – Kidi tõstan.') (Vrd Ambus 1962, Kõiva 1998b: 122.)

Näide 20.

Vot nüt pajatan, kui meilä praavittaass nurjaa. Ko on nuri tšäezä. Vot sis ain vana rahvaz juoltii nii, etti sitä nurjaa piäb praavittaa, kumba ratis on kölmatomallõ paikalla pantu. [...] Sis piäp sitä nurjaa nõssaa nurkassa. No, ei piä nõssaa, a ni tehä niiku... Vennäin viisii niinku primer, etti nõssaiss tätä. A tōin tšüzüb: "Mitä siä nõsad?" – "Nõsan nurjie. Nõsan nii, etti tätä eb ei enää õliss! – Amin!" Vot sis taas tšüzüb: "Mitä siä nõsad?" – "Nõsan nurjie, nõsan nii, etti tätä eb õliss. – Amin!" Taas tšüzüb: "Mitä siä nõsad?" – "Nõsan nurjaa. Nõsan nii, ettei tätä eb õliss. – Amin!" Sül'letäss üli kurrõo pihaa i mennääs väl'lää, etti ei kaksõõ oonõõ pääle eb vaattaa. Vot, kanni praavitettii nurjaa. – Vot.

³⁷ Piret Paal esitab dialoogloitse võrdlevalt nii Lõuna-Eestist kui Eesti-Ingeri Kallivieri külast (Paal 2004: 77, 100). Viimase puhul on tegemist Aili Laiho (Simonsuuri) kirjeldusega (SKS KRA. Laiho, Aili 2958. 1938). Märke dialoogilistest maagilistest toimingutest leidub Eesti aladel veel Virumaalt (nt Lätt 1970: 177, ka Kõiva 1998b: 123). Rollidraamat sisaldavat maagiat aimub ka käädrapäeva-aegsest (17.03.) "kärbeste kotti ajamisest" Valgamaal (Lätt 1970: 218). Kahekõnelistes rituaalsetes vormelites on suheldud ka kadri- ja mardipäeva- ning jõuluagse kombestiku raames. Heiki Valk toob muu hulgas näite jõuluagsest sõelamängust, kus dialoogilisus ilmestab maagilis-rituaalset situatsiooni küsimuste ja vastuste kujul (Valk 2004: 273). Dialoogloitse ning draamavormis ravitsemistoiminguid on praktiseeritud laialdaselt mujalgi Euroopas (vt Hoppál 1995).

‘Vot nüüd räägin, kuidas meil ravitsetakse kidi. Kui on käel kidi. Vot siis vanarahvas ütles nii, et seda peab ravitsema [kohas], kus ait on viidud kolmanda koha peale. [---] Siis peab seda kidi nurgast tõstma. No, ei peagi tõstma, aga tegema nagu [tõstaksid]. Vene keeles nagu eeskujul, et justkui tõstaks seda. Aga teine [siis] küsib: “Mida sa tõstad?” – “Tõstan kidi. Tõstan nii, et teda enam ei oleks! Aamen!” – Vot siis taas küsib: “Mida sa tõstad?” – “Tõstan kidi, tõstan nii, et teda enam ei oleks! Aamen!” Jälle küsib: “Mis sa tõstad?” – “Tõstan kidi. Tõstan nii, et teda enam ei oleks! – Aamen!” Süljatakse üle vasema õla ja minnakse välja [nii], et selle ehitise peale enam ei vaata. Vot, nii ravitseti kidi. – Vot!’

(EKI, SUH 96; Maria Boranova, snd 1896, Mati k, 1966.)

Järgnevalt toon veel ühe näite ingerisoomse ümbrusest nn koerataudi (sm *koirantauti* e *koiranvanh(u)us*; vdj *koiraa-vannuz*; nt Ariste 1974: 47) ravitsemisest kolmefaasilise dialoogivormilise rituaaldraama käigus. Etiooloogiliselt on tegu mingi laste ainevahetus- või arenguhäirega, mida seostati kas koera löömise või temast ehmumisega (vt Kõiva 1998b: 125, samuti näiteid 2 ja 6):

Näide 21.

Ämmäin ol’ selvä joka paikkaa. Parans kaikkee. Surkka-veikkoin ol’ – kävel niin hyväst, kolmet uastaa ol’ vast hänel. A sit otti hänelt jalat pois alt. Ja ei suakkaa ennää kävelemmää männä laps. Mikä tälle tuli? – Vatsa kasvaa, piä kasvaa, a jalat hoikaks jäivät. A muutoin terve poika. Arstit ei ois konsaa parantanneet! Hiä ois kuivantki sellain – piä ja jalkaki. Ämmäin sit parans. – Samallail koiral.

Ämmäin sano: “Täl ei uo muuta vikkaa – täl on koirantaut!” Ämmäin lämmiti saunan. Sit män’ saunaa, otti koiran kerallee. Pan’ laval rinnallee koiran. Otti vihan, vihtel. Otti veikkoin helmahe ja vihtel – ja koira oli siin toož. Ämmäin kylvetti sit Surkka-veikkojain ja koiraa.

Ja sit äitin män’ saunan ympär. Mie ain: “Mitä sie juokset?” – Hiä ajo minnuu pois.

Sit män’ saunan uksel, avas saunan usta auk’: “Mitä sie kylvetät?” – “Koiraa ja koirantautii!” Äitin män’ tuas saunan ympär, tuas avahutti ukse auk’ ja kysy: “Mis sie kylvetät?” – “Koiraa ja koiran tautii.” Tuas kolmannen kerran. Tuas äitin kyssy ukselt kolmannen kerran: “Mitä sie kylvetät?” – “Koiraa ja koiran tautii.”

Sit pes’ Surkka veikkoin laval hyväst. Vihtel kaik siunauksen kans. Siunais hänen. Poika käi kävelemmää!! – Vot! Ja što-naata poika tul’! Viel tanssuuki löi! – Katsa nyt! Hänel ol’ koirantaut, a tätä asjaa arstit eivät tiijä!

Kata nyt! Kas se on valetta!? Se on kaik Jumalan sanal! Sanotaa, jot ko mikkää ei auta, sit Jumalan sana auttaa. Vot, se auttaaki palju! – Ämmäin ol’ oikein selvä!

‘Mu vanaema oli tark iga koha pealt. Ravis kõike. Veli Surkka [Aleksanteri] oli – käis [juba] nii hästi, oli vast kolme-aastane. Aga siis võttis [nagu] jalad alt ära. Ja ei saagi enam laps kõndima minna. Mis tal hakkas? – Kõht kasvab, pea kasvab, aga jalad jäävad peenikeseks. Aga muidu terve poiss. Arstid ei oleks [teda] kunagi terveks teinud! Ta oleks nii kokku kuivanudki – pea ja jalad. Vanaema siis ravis. – Niisamuti koeraga.

Vanaema ütles: “Tal ei ole muud viga – tal on koerataud!” Vanaema küttis sauna. Siis läks sauna, võttis koera ühes. Pani koera [lapse] kõrvale lavale. Võttsi viha, vihtles. Võttis mu venna sülle ja vihtles – ja koer oli siin samuti. Vanaema vihtles siis vend Surkkat ja koera.

Ja siis käis ema ümber sauna. Mina aina [küsisin]: “Mis sa jooksed?” – Ta ajas mind minema.

Siis läks [ema] sauna uksele, tegi sauna ukse lahti ja küsis: “Mida sa vihtled?” – [vanaema vastas:] “Koera ja koeratõbe!” Ema läks taas ümber sauna, taas avas ukse ja küsis: “Mida sa vihtled?” – “Koera ja koeratõbe!” Taas kolmaski kord. Taas küsis ükselt kolmandat korda: “Mida sa vihtled?” – “Koera ja koeratõbe!”

Siis pesi [vanaema] veli Surkkat laval hästi. Vihtles kõik palvetega koos. Önnistas teda. Poiss hakkas käima!! – Vot! Ja tuli poiss missugune! Lõi veel tantsugi! – Vaata nüüd! Tal oli koeratõbi, aga sellist asja arstid ei tea!

Vaata nüüd! Kas see on vale!? See on kõik Jumala sõnaga! Öeldakse, et kui miski enam ei aita, siis Jumala sõna aitab. Vot, see aitabki palju! – Mu vanaema oli tõesti tark!

(Maria Ivanova, snd 1910, Spankkova khk, Korpisalo k, 2001.)

Ravitsemisjuttude lõpuosas mainitakse vahest veel **unisuse** või **sügava une** faasi. Ravitsetav suigub pärast rituaalseid toiminguid justnagu “maa või vee all” või “nagu surnu” ning tunneb ärgates end juba täiesti tervena (vt nt Adler 1968: 79–80, EKI, SUH 98, 9, ka näiteid 2, 11, 20). On muidugi ka ootuspärane, et pärast saunas sooritatud protseduure (vihtlemine, kämblavaksaga mõõtmine, kerisekiviga surumine, aadrilaskmine jm) patsient väsib ja suigub unne. Alles seejärel algab lõplik tervenemine ja naasmine tavapärasesse argipäeva. Siirderiituste loogika kohaselt võiks unefaasi ehk vaadelda ka siirdumisena liminaalolekust liitumisfaasi, mille käigus pöördutakse tagasi argise elukorralduse juurde. Nõnda võiks koguni väita, et haige “mina” sureb saunas ja sünnib läbi uneseisundi uuesti tervena (vrd Laitila 1994: 54–58).

Näide 22.

Äitin sano: “Kuula, mäne Jurkkalan tätil. Jurkkalan täti kai ne asjat tietää. Mäne sille. Hiä siun parantaa!” Mie mänin Jurkkalan tätillein. Mie luajin tätillein: “Mie tulin kaivolt, Mikkelin Ieva tul’ vastaa ja miul tul’ heikko ja otti vilul

kaik kii ja..." Tättin sano: "Ei siul uo muut ko haukkeet! Nyt on haukkeet siul rinnaas – a mie parannan!" [---]

No, täti höyräytti saunan. Vei miun saunaahan. Pan' laval selällein tällain. Ot', mitto minnuu kai tänne, mitto minnuu kai tänne – kolt kertaa. Ja sit röpsyttel hienol vastal. Pikkuruisen kylvetti. Sit mie nousin yllää, sit ot' kiukaalt kiven. Kiukaan piält kiven, lämpösen kiven. Sit sil paino tällain. Siunail ja luk': "Ptyh-ptyh-ptyh!" Luk'-luk'-luk'. Mitä hiä luk' – mie en piäst perille.

Mie käin sit selällein viel ja hiä kai röpsyttel minnuu. Sano: "Siul on käyneet haukkeet." "A-hau-uu, oi-oi-oi, ko siul on käyneet kovat haukkeet!"

Mie sanoin: "Vot, se naine tul'ki vastaan ja haukku minnuu!" Tät': "Vot, mikä siul on tult. Sie oisit mänt arstiil, arst ois siul leikkaant, a siul on haukkeet. Arst tätä asjaa ei tiijä. Ei! – Silmä käi," tät'tin sano.

No, ja mie tulin tätiltäin kot'tiihen, Tiäkelihe. Mänin, juoksin äitillein sano-maa, jot mie kävin tätilläin. Äitin sano: "Mäne nyt kot'tii rauhallisest ja pane lämpimää piälleis – älä palelluta. Last, ku synnyttää – rinnat ei sua palella. Pittää suojal köyttää kii. Pane hyväst oikein kii lämpösil. Sit ko annat kylmää tissii lapsel, se määp lapsel ljhokiihe." [---]

Mie ko makkaan, herään yllää: "Mitä mie uon näin?" Mie makasin ko muan al. Herään yllää: "Mitä? Mie kaik olen märkä. – Juhaniko kus' rinnallain?" Mie sanon: "Ämmä, most laps kus?" Hiä sano: "Ei, tissii tul' viis reikää. Kaik viis aukkoo. Kai mätä tul' sielt pois."

Sit jo mie makasin ja olin rauhas – Jumalaa kiitin, jot pelastuin.

'Ema siis ütles: "Mine Jurkkala-tädi juurde. Jurkkala-tädi peaks neid asju teadma. Mine tema juurde. Tema ravib su terveks!" Ma läksin Jurkkala-tädi juurde. Ma rääkisin tädile: "Ma tulin kaevult, Mikkeli Ieva tuli vastu ja mul hakkas halb ja tulid külmavärinad ja..." Tädi ütles: "Ei sul ole miskit muud kui kaetus! Nüüd on kaetus sul rinnas – aga ma ravin su terveks!" [---]

No, tädi küttis sauna. Viis mu sauna. Pani niiviisi selili lavale. Võttis, mõõtis mind edasi-tagasi – kolm korda. Ja siis sopsutas õrna vihaga. Veidike vihtles. Siis ma tõusin üles, siis võttis [ta] keriselt kivi. Kerise pealt kivi, kuuma kivi. Siis sellega vajutas niiviisi. Önnistas ja luges (matkib sülgamist): "Ptüi-ptüi-ptüi!" Luges-luges-luges. Mida ta luges – ma ei saanud aru.

Ma läksin siis veel selili ja ta vist sopsutas mind [vihaga üle]. Ütles: "Sind on kaetatud." (Matkib haigutamist:) "A-hau-uu. Oi-oi-oi, kui kõvasti sind on kaetatud!"

Ma ütlesin: "Vot, see naine tuligi vastu ja kaetas mind!" Tädi: "Vot, mis sul on tulnud. Sa oleksid läinud arsti juurde, arst oleks sind lõiganud, aga sind on kaetatud. Arst sellist asja ei tea. Ei! – Kuri silm," ütles tädi.

No, ja ma tulin tädi juurest koju, Tääkelisse. Läksin, jooksin emale ütlema, et ma käisin tädi pool. Ema lausus: "Mine nüüd rahulikult koju, pane midagi sooja selga – ära külmeta! Kui lapse oled sünnitanud, siis ei või rinnad külma saada. Peab [end] soojalt kinni siduma. Pane õige hästi soojalt kinni. Kui annad lapsele külma tissi, see läheb lapsel kopsudesse. [---]

Ma kui magan, ärkan üles: “Miks ma olen nii [märg]?” Ma magasin nagu maa all. Ärkan üles: “Mis nüüd! Ma olen kõik märg. Kas [poeg] Juhani pissis mu kõrval?” Ma ütlesin: “Vanaema, võib-olla laps pissis?” Ta ütleb: “Ei, tissi sisse tuli viis auku. Kõik viis auku. Kõik see mäda tuli sealt välja.”

Siis ma magasin ja olin rahus – tänasin Jumalat, et pääsesin.’

(Maria Ivanova, snd 1910, Spankkova khk, Korpisalo k, 1995.)

Kokkuvõtteks

Pärimussidus etioloogia käsitas vaevusi psühhosomaatilisel kompleksena ning kultuurilises aegruumis kogukondlikult jagatuna (vt nt Laitila 1994). Psühhofüüsiliselt kogetu sobitati kehtivate žanriliste kokkulepete ning käibivate dominantmotiividega. Haiguste etioloogias ning ravitsemisel tegeldi alati ka sotsiaalsete suhete taastootmisega, näiteks majanduslikust konkurentsist sünenenud vastuolude maandamisega. Seega andsid haigusjuhud võimaluse tegelda ühtlasi n-ö kriisireguleerimise ja suhtekorraldusega – väljendatuna tänapäeva terminites. Ametlikku meditsiinilist ravi peeti ebausaldusväärseks kas või sellegi tõttu, et see oli liiga steriilne, distantseerides end kultuurilisest spetsiifikast ning inimsuhteist, rääkimata üksikisiku meeleseisundite tasalülitamisest. Kõigele lisaks kasutas koolimeditiin rahvahulkadele arusaamatut kirjelduskeelt, mistõttu püsis tal visalt küündimatuse, jõuetuse ning isegi šarlataansuse pitser.

Ravitsemispraktikate näol oli tegemist komplitseeritud sotsiokultuurilise nähtusega, mille raames käsitleti pärimussidusate kriisistrateegiate kaudu kogukonna- ja peresiseseid pingeid, ent paiguti ka laiemaid sotsiaalmajanduslikke ilminguid. Verbaalmaagiat ja ravitsemisjuttu võiks koguni määratleda kriitilistel ajavahemikel sügenevate pingete narratiivpsühholoogilise tasakaalustamisena (Lavonen 1989: 48, ka Pantšenko 2002, 324–341). Perekondlikus ja eluloolises plaanis on sellised kriitilisliminaalsed ajavahemikud seotud sünnitamise, surma (ja kooletamise), pulmade (kahe suguvõsa pulma toodi koguni kaasa oma rituaalispetsialist), suurperest lahkulöömise, nekrutiksvõtmise ning muidugi ka haiguste põdemisega jne, laiemas ühiskondlikus plaanis aga ka sõja, küüditamise, majanduskaosega jm. Igasse narratiivi on seega põimitud suhete dünaamika, ühiskondlikud olud ning sellest tõukuvad tõlgendused (vrd Rorbye 1992). Selleks et käsitleda kriisi, tuleb see esiteks “tõlkida” ko-

gukonnas üldmõistetavasse sümbolkeelde, leida vaevustele kultuuriliselt veenev algpõhjus. Haigusnähetele püüti leida iga hinna eest seletus, et valida seejärel sobiv abinõu haiguspõhjustaja tõrjeks. Meditsiinantropoloogia käsitab osa haigustest kultuurisõlteliselt konstrueerituina – seega vaid rühmasiseste meetmetega ravitavaina.

Ometigi on kogu loitsuvara ja ravitsemispärimus märkimisväärselt konfessiooni-ülene. Ka luterlastest ingerisoomlaste ravitsemispärimus kannab paljuski rahvapärase õigeusu pitserit. Eri konfessioonide ja etniliste rühmade kriisiületusstrateegiaid on mõistagi lähendanud ka sarnased sotsiaalmajanduslikud olud. Ent populaarsed historioolad e süžee- lised (legend)loitsud on ületanud keele- ja konfessioonipiire läbi aegade. Eri rühmade ravitsemisviise võrreldes selgub peagi, et pigem on põhjust otsida areaalseid kui konfessiooni või rühmaga seotud eripärasid.

Arhiiviallikad

EKI SUH – Eesti Keele Instituudi soome-ugri helisalvestused

KM ERA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv

ERA, DV – digitaalvideod

ERA, MD – digitaalsalvestused minidiskidel

FAM – stereokassettsalvestused

SKS KRA – Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiiv

Kasutatud kirjandus

Adler, Elna 1968. *Vadjalaste endisajast, I. Idavadja murdetekste*. Tallinn: ENSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut.

Ambus, Ada 1962. Dialogivormilised nõidussõnad vadjalastel. – *Emakeele Seltsi aastaraamat*, 8. Toimetanud Heino Ahven. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Emakeele Selts, lk 224–228.

Ahmetova s.a. = М. В. Ахметова. Образ бедствий в современной русской эсхатологии. – *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика*. <http://ruthenia.ru/folklore/ahmetova1.htm> – 2. veebruar 2008.

Апокрify... 1997 = *Апокрифы древней Руси. Тексты и исследования*. Москва: Наука, 1997.

- Ariste, Paul 1974a. *Vadjalane kätkest kalmuni. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi toimetised*, 10. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Ariste, Paul 1974b. *Vatjalaisista loitsuista. – Sampo ei sanoja puutu. Matti Kuusen juhla kirja. Kalevalanseuran vuosikirja*, 54. Toimittanut Pertti Virtaranta et al. Porvoo: WSOY, s. 46–59.
- Ariste, Paul 1977. *Vadja muistendeid. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi toimetised*, 12. Tallinn: Valgus.
- Bogatyrev, Petr 1998 (1929). *Vampires in the Carpathians. Magical Acts, Rites, and Beliefs in Subcarpathian Rus'. East European Monographs*, 24. Translated by Stephen Reynolds and Patricia A. Krafcik. New York: Columbia University Press.
- Bužeková, Tatiana 2007. Two Kinds of Evil Eye Charms in Rurak Slovak Tradition. – *Charms, Charmers and Charming*, 11.–13.05.07. Abstracts. Pécs: University of Pécs.
- Lätt, Selma (koost.) 1970. *Eesti Rahvakalender*, I. Tallinn: Eesti Raamat.
- Forselius, Johann 2004 (1915). *Eestlaste ebausukombed, viisid ja harjumused*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum. http://www.folklore.ee/pubte/forselius/est_index.html – 1. veebruar 2008.
- Gesler, Wilbert M. 2003. Sõnad haigetoas. Keel, tervis ja koht. – *Mäetagused*, nr 22, lk 20–43 (ka <http://www.folklore.ee/tagused/nr22/gesler.pdf> – 2. veebruar 2008).
- Glickman, Robert L. 1991. *The Peasant Woman as Healer. Russia's Women. Accommodation, Resistance, Transformation*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Gunda, Béla 1989. *A rostaforgató asszony*. Budapest: Műzsák, 11–28. o.
- Hiemäe, Mall 2007. Pajatused Hulja Uudest. – *Sõnajaalg jaaniööl. Eesti mõttelugu*, 73. Tartu: Ilmamaa, lk 74–100.
- Honko, Lauri 1959. *Krankheitsprojekte: Untersuchung über eine Urtümliche Krankheitserklärung. Folklore Fellows' Communications*, No. 178. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Honko, Lauri 1960. Varhaiskantaist taudinselitykset ja parantamisnäytelmä. – *Jumin keko. Tietolipas*, 17. Toimittanut Jouko Hautala. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 43–111.
- Honko, Lauri 1963. On the Effectivity of Folk-Medicine. – *ARV. Tidskrift för Nordisk Folkminnesforskning*, vol. 18–19. Editor Dag Strömbäck. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB; Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, pp. 290–300.
- Hoppál, Mihály 1995. Sümbooravi ungari rahvameditsiinis. – *Rahvausund tänapäeval*. Toimetanud Mall Hiemäe ja Mare Kõiva. Tartu: Eesti TA Eesti

- Keele Instituut, Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum, lk 114–123 (ka <http://www.folklore.ee/rl/folkte/sugri/ungari.html> – 2. veebruar 2008).
- Iljina, Irina 1995. Komide traditsiooniline ettekujutus haiguste etioloogiast. – *Rahvausund tänapäeval*. Toimetanud Mall Hiemäe ja Mare Kõiva. Tartu: Eesti TA Eesti Keele Instituut, Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum, lk 130–136 (ka <http://www.folklore.ee/rl/folkte/sugri/komi/txt/komi.htm> – 2. veebruar 2008).
- Iljina 1999 = И. В. Илѣина. Шева. – *Традиционная культура народов европейского северо-востока России. Этнографическая электронная энциклопедия*. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми научный центр УрО РАН, 1999. <http://www.komi.com/Folk/komi/292.htm> – 2. veebruar 2008.
- Kamppinen, Matti 1989. *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness. A Study of Two Mestizo Peasant Communities of the Peruvian Amazon*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennicae.
- Katajala-Peltomaa, Sari 2002. “Erat miraculosae illuminata.” – *Keskiajan rajoilla*. Toimittaneet Marko Lamberg ja Susanna Niiranen. Jyväskylä: Atena, s. 208–227.
- Kleinmann, Arthur 1988. *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*. New York: Basic Books.
- Kõiva, Mare 1983. Virolaiset dialogiloitsut. – *Kansa parantaa. Kalevalaseuran Vuosikirja*, 63. Toimittaneet Pekka Laaksonen ja Ulla Piela. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 217–223.
- Kõiva, Mare 1998a. Palindroomidest, aga ennekõike tähtvormelitest. – *Sator. Artikleid usundi- ja kombeloost*, 1. Toimetanud Mare Kalda ja Mare Kõiva. Tartu: Eesti Keele Instituut, lk 190–213.
- Kõiva, Mare 1998b. Õõitketaja ja õõema eesti ja läänemeresoome rahvapärilmused. – *Õdagumeresoomõ väikuq keeleq. Läänemeresoome väikesed keeled. Võro Instituudi toimõtisõq*, 4. Toimõndanuq Karl Pajusalu ja Jüvä Sullõv. Võro: Võro Instituut, lk 121–131.
- Laitila, Teuvo 1994. Sairaus yhteisõssõ. Riittitutkimuksen nõõkõulmia elõmõn kriittisiin vaiheisiin. – *Sairaus ja ihminen. Kirjoituksia parantamisen perusteista. Tiedolipas*, 132. Toimittanut Katja Hyry. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 41–65.
- Lavonen, Nina 1989. *Kiestingin kansanlauluja. Песенный фольклор кестеньгских карел*. Петрозаводск: Карелия.
- Lotman, Juri 1999. *Semiosfäärist*. Tallinn: Vagabund.
- Nirvi, Robert. E. 1971. *Inkerõismurteiden sanakirja. Lexica Societatis Finno Ugricae*, 18. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Nirvi, Robert E. 1981. Näytteitõ inkerilõismurteista. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja, 15. Helsinki: Kotimaisten Kielten Tutkimuskeskus.

- Paal, Piret 2004. *Eesti ja Soome-Karjala halltõvepärimus. Arhiiviteksidel põhinev analüüs*. Magistritöö. Tartu: TÜ filosoofiateaduskond. Eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool. (Käikiri TÜ Raamatukogus, ka <http://dspace.utlib.ee/bitstream/10062/911/5/paal.pdf> – 2. veebruar 2008.)
- Pantšenko 2002 = А. А. Панченко. *Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект*. Москва: Объединенное Гуманитарное Издательство, 2002.
- Paulaharju, Samuli 1995. *Syntymä, lapsuus ja kuolema: Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Kansanelämän kuvauksia*, 41. Toimittanut Pekka Laaksonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pócs, Éva 1999. *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Central European University Press.
- Raudalainen 2006 = Тайсто Раудалайнэн. Функционалистская система жанров или динамика речевых практик? (Пророчество в финноязычных крестьянках Ингерманландии.) – *Сны богородицы. Исследования по антропологии религии. Studia Ethnologica*, 3. Под редакцией Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. Санкт-Петербург: Эвропейский Университет в Санкт-Петербурге, 2006, ст. 244–266.
- Rørbye, Birgitte 2003. *Rahvameditsiinist meditsiinifolkloristikani*. – *Mäetagused*, nr 22, lk 7–19 (ka <http://www.folklore.ee/tagused/nr22/birg.pdf> – 2. veebruar 2008).
- Ränk, Gustav 1995. *Sest ümmargusest maailmast*. Tartu: Ilmamaa.
- Salminen, Väinö 1931. *Inkerin runonlaulajat ja tietäjät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sarmela, Matti 1994. *Suomen kansankulttuurin kartasto*, 2. *Suomen perinneatlas. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 587. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena 1992. *Suomalainen samanismi. Mielikuvien historiaa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 565. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKVR IV₃ = *Suomen Kansan Vanhat Runot*, IV. *Keski-Inkerin ja vatjalaiset runot*, 3. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 140: 3. Julkaissut Väinö Salminen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1928.
- Survo, Arno 2001. *Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 820. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tamm, Marek 2000. *Pühakud ja seestunud: eksortismiriitused keskaegses Euroopas* (11.–13. sajand). – *Sator. Arikleid usundi- ja kombeloost*, 2. Toimeetanud Mare Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 71–87.

- Torp-Kõivupuu, Marju 2004. *Rahvaarstid. Noor ja vana Suri Võrumaalt*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum. <http://www.folklore.ee/pubte/rahvaarstid> – 2. veebruar 2008.
- Tulving, Endel 1994. *Mälu*. Tallinn: Valgus.
- Tšistjakov 2002 = А. Ю. Чистяков. Намогильные кресты в Ингерманландии: Традиции и современность. – *Геральдика: Материалы конференции “10 лет восстановления геральдической службы России”*. Санкт-Петербург, 2002. <http://www.enclo.lenobl.ru/showObject.do?object=1803785184> – 2. veebruar 2008.
- Valk, Heiki 2004. Võre, sõel ja rist: võreripatsid ja nende tähendus. – *Setumaa kogumik, 2. Uurimusi Setumaa arheoloogiast, rahvakultuurist, rahvaluulest, ajaloost ja geograafiast*. Koostanud Mare Aun ja Aivar Jürgenson. Tallinn: Ajaloo Instituut ja MTÜ Arheoloogiakeskus, lk 233–313.
- VKS 4 = *Vadja keele sõnaraamat*, 4. Toimetanud Elna Adler ja Merle Lepik. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2000.

Eesti lepatriinusõnade levikust ja rütmikast*

Arvo Krikmann, Mari Sarv

Sissejuhatavat

Folkloori geograafilise leviku seadete uurimisel võiks olla huvipakkuv jälgida korrelatsioone 1) folkloori ja mitmesuguste loodusnähtuste leviku samajoonte vahel; 2) folkloori ja materiaalse kultuuri nähtuste jm sotsiaal-ajalooliste nähtuste geograafiliste levikujoonte vahel ja 3) folkloori levikujoonte ja kõikvõimalike keeleliste isoglosside vahel. Neis seostes on loodus, materiaalne kultuur või keel üldreeglina mõjustajateks ning folkloor mõjustatavaks pooleks.

Üldisemas plaanis kuulub sõnaline folkloor teatavasti keelega opereerivate nn teiseste süsteemide hulka ja seetõttu on tema baasiks oleva esmase süsteemi, st keele tundmine vajalik paljude folkloristlike uurimisaspektide juures, kaasa arvatud sotsiaal-ajalooline ülemaspekt. Kui aga looduslikud, materiaalse kultuuri ja tootmisalased faktorid mõjustavad esmajoones folkloori sisuplaani, ja seda ka geograafilises lõikes,¹ siis kee-

* Kirjutise sissejuhatav osa on laenatud Arvo Krikmanni 26. veebruaril 1976 Emakeele Seltsi rahvaluulesektisioonis peetud ettekande “Murdetausta mõjust eesti lepatriinusõnade rütmikale” tekstist, sellele järgnevad Krikmanni kirjutatud peatükid lepatriinusõnade kompositsioonist ja murdenimetustest. Kirjutise rütmikaosa ja kokkuvõte on valminud kahe autori koostöös.

¹ Vt nt folkloorsete talvekeskmääratluste levikupiltide seletuskatseid (Krikmann 1997: 237–242) või artiklit sõnade *hobune* ja *härg* sageduste kohta eesti vanasõnades (Krikmann 1978).

leliste tegurite mõju avaldub endastmõistetavalt peamiselt folklooriteks- tide vormiplaanis – ja seda taas ka geograafilises lõikes.

Võib arvata, et eriti obligatoorne on (murde)keele kui faktori arvesta- mine just seotudkõneliste folkloorižanride ja -nähtuste (regilaul, lühi- žanrid, jutuvormelid) kartograafias. Folkloori geograafilisi seoseid kee- lega, niisamuti nagu seoseid muud liiki mõjuritegagi, on vaja selgitada kõigepealt kas või selleks, et eristada nn vabu muutusi murdekeele poolt pealesunnitud muutustest, või siis mõningase folkloorse tüübi või vormi- nähtuste “vaba” levikut keelefaktorite poolt tõkestatud levikust.

Näiteks lühivormilises folklooris, kus kartograafiline tingitus keele- faktoritest paistab olevat iseäranis tihe, võib mingite ütluste vm vormelite piiratud levikuala seletada kõige otsesemal ja triviaalsemal moel sellega, et nad sisaldavad naabermurrete jaoks “dialektoloogilisi võõrsõnu”, mida ei ole võimalik ära jätta ega asendada ilma oluliste kaotusteta. Mitmeilgi puhkudel on sellised asendused siiski võimalikud ja sel korral võib mur- detaust osutada faktoriks, mis juhib lokaalredaktsioonide teket. Näiteks on murdesõna *tüss* tuntud ainult saarte murdes, *tükk* aga praktiliselt üle maa (vt VMS II: 589 ja 593). Vanasõnades ja kõnekäändudes (EV 12702 jm) on alliteratiivse sõnaühendi *tühjast tükki* levik selgesti idapoolne ja *tühjast tüssi* levik läänepoolsem, kuid saartel ometi haruldane. Sellise konfiguratsiooni (vt kaart 1)² tekkes on mõndagi problemaatilist (kas oli *tüssi* tegelik levik laiem, kui VMS laseb paista?). Igatahes on poeetilis- fraseoloogilistes kontekstides võimalik olnud sõnu *tüss* ja *tükk* omavahel asendada, nii et semantiline mõttekus kui ka hinnanguline vastandus VÄÄRTUSLIK : VÄÄRTUSETU säilivad, ning nende geograafiline paigu- tumine järgib ka siin ilmselt murdesõnavaralisi võimalusi.

Muidugi on vanasõnades ja kõnekäändudes hulganisti juba hoopis tri- viaalseid pseudo-lokaalredaktsioone, kus Põhja-Eestis on *koera*-redakt- sioon, Lõuna-Eestis selle asemel *pini*-redaktsioon, või siis Põhja-Eestis *hundi*- ja Lõuna-Eestis *soe*-redaktsioon vmt. Kuna aga need murdesõnad nõuavad kontekstiga liitmisel tihtipeale eufoonilist “tsementeerimist”, ja need alliteratiivsed ühendid (nagu ka ülaltoodud näites) võivad sattuda omakorda mitmesugustesse mõjuväljadesse, siis võivad folkloorsed lõpp- tulemused oma triviaalsetest murdekeelsetest algmõjuritest üsna kaugele jõuda.

Samuti kui leksikaalsed faktorid, võtavad sellest maastikumängust osa ka grammatilised tegurid. Nt vanasõna *Kes ees, see mees* (EV 507) võlg-

² Levikukaardilt on eemaldatud murdesõna *tüss* Lüganuse kirjapanek, mis pä- rineb arvatavasti Aino Källolt ega peegelda dialektoloogilist tegelikkust.

neb oma praktiliselt puht-põhjaeestilise leviku eest (vt kaart 2) tänu ilmselt sellele lihtsale tõsiasjale, et lõunaeesti alal ei tunta s-lõpulist inessiivi.

Vanasõna *Ori mõist orja opada* (~ *utta*), *varas varga nuhelda* (EV 8089) levik on seevastu pea puhtalt võru-setuline (vt kaart 3). Peale *utta*-sõna ei näigi siin esmapilgul olevat puhtleksikaalseid ega grammatilisi vastunäidustusi selle ütluse laiemaks levikuks. Kummati ei saaks seda lauset tõlkida naabermurretesse ilma tähelepandavate eufooniliste kaotusteta. Nii juba aladel, kus *opada* asemel on *õpata*, *õpate* jm, kaoks puhas *o*-assonants (ja vähemalt regilaulus on *o-õ*-assonants eelistuste skaalal ka märksa madalamal kui *o-u*-assonants, mis tuleb esile sõnaühendis *orja utta*); aladel, kus on 2-silbiline 3. pööre sõnast *mõistma*, samuti 4-silbiline *da*-infinitiiv sõnast *õpetama*, oleks 1. ja 2. parallelismipoolle rütmiline sobimatus juba täiesti ilmne, samuti on *orja* – *varga* eufooniliselt nähtavasti paremas kattuvuses kui nt *orja* – *varast*.

Niisiis võib murdetausta või –“baasi” mõju (nt edasilevikut tõkestav toime) folkloori geograafilisele levikule olla üldjuhul küllaltki sügavaleküündiv ja konkreetsest üksikjuhust “võõrandatud”. Murdetaust kõigi oma komponentidega mängib ilmselt tugevasti kaasa selle või teise paikonna folkloori eufooniliste, süntaktiliste ja leksikaalsete stiilistereotüüpide kujunemisel. St lokaalne traditsioon tajub teatavaid vormimalle “omadena”, teisi aga “võõrastena”, ning keeldub vastu võtmast üksusi, mis nende “omade” mallidega ei sobi.

Keeleline komponent võib osaleda keerukamaiski seoseväljades. Keelelised isoglossid annavad ka folklooriväliselt rohkesti korrelatsioone looduslike samajoonte ja materiaalse kultuuri alaste samajoonte ehk nn isopragmadega. Materiaalse kultuuri nähtuste geograafia omakorda sõltub loodusnähtuste geograafiast jne. Murdekeel kui folkloori mõjustav faktor on ise küllalt “pealisehituslik” ja tema juures peab alati silmas pidama võimalust, et murdetaust, mis on küll folkloori geograafilist levikut juhtivate sunduste ja tõkete *v a h e t u* allikas, ei ole ometi *a l g* allikas – nagu üldse empiirilise korrelatsiooni korral ei pea üks korrelaatidest olema teisele sisuliseks põhjuseks. Milline on aga algallikas, ei tarvitse olla selge ilma eriuurimiseta.

V. A. Nikonov (1974) toob huvitava analoogia toponüümika alalt. Nimelt on ta leidnud, et Aafrika idaosa veekogude nimetused jagunevad kahte liiki: 1) konsonandilõpulisel nimed ja 2) nimed, mis sisaldavad häälikuühendit *-mb-*. Seejuures on selgunud nende nimetüüpide üllatav seos looduslike parameetritega: 1. tüüpi nimed paiknevad üldreeglina nimelt paikades kõrgemal kui 1500 m üle merepinna, 2. tüüpi nimed aga

madalikel. Sel paradoksaalsena näival empiirilisel seosel selguvad olevat oma kindlad sotsiaal-ajaloolised põhjused. Nimelt pärinevad need nime-
tüübid eri tüüpi keeltest ja peegeldavad kaht eri asustuslainet. 1. tüüpi
nimed kuuluvad karjakasvatajaist asukaile, kes hõlvasid kõrgemad alad,
2. tüüpi nimed pärinevad põlluharijailt ja küttidelt, kes asusid madali-
kel.

Nende eelmärkuste järel siirdugem meie põhiteema – lepatriinusõna-
de – juurde. Siinne vaatlus piirdub rangelt vaid eesti materjaliga.³
Murdekeele ja folkloorse vormi seose seisukohalt on see näide lootust-
andev selle poolest, et ta sisaldab peaaegu kõigis oma variantides pöör-
dumist lepatriinu poole, lepatriinul on aga eesti murretes palju erinevaid
nimetusi, ja edasi on huvitav jälgida, kas need nimetused mõjutavad kui-
dagi eri paikkondadest pärinevate lepatriinusalmide vormi, mida üldse
kujutab endast lepatriinusõnade rütmika, jne.

Eesti Rahvaluule Arhiivi kartoteegis on see tüüp või tüüprühm pai-
gutatud nõidussõnade žanri ja usutavasti ongi tal varem olnud loitsuline
funktsioon. Kuid olemasolev materjal on suurelt osalt uus, üles kirjuta-
tud 1920. aastail ja hiljem, mil see lugemine oli langenud juba valdavalt
laste repertuaari ning oma tõsimaagilise funktsiooni minetanud. Lõvi-
osa üleskirjutusi pärineb Walter Andersoni kogust. Mulle oli see aines
huvitav ja õpetlik veel selle poolest, et hoiatas ennatlike üldistuste eest
uueaegsete (ja eriti õpilaste poolt üleskirjutatud) folklooritekstide rah-
vaehtsuse asjus. Meie tööühma praktiline kogemus eesti vanasõnateks-
tidega oli peaaegu üheselt selline, et uueaegsed üleskirjutused üldse on
pahatihti kirjanduslikest mõjudest läbi imbunud ja et eriti kooliõpilaste
kirjapanekud ei paku peaaegu midagi autentset ega väärtuslikku, võib-
olla isegi seda, et üksustes, mille levik on peamiselt uueaegne, on variaab-
luspilt vaene ja igav, lokaalredaktsioonid puuduvad, jne. Ilmselt vajavad
need arusaamad laiema kogemuse varal täpsustamist. Nähtavasti pole
küsimus niivõrd kirjapaneku ja/või leviku ajas, kuivõrd selles, millisel
määral trükised (eriti kooliraamatud jm laiatarbetrükised) olid jõudnud
selles või teises aineregioonis folkloorset biosfääri saastata ja kui inten-
siivne oli sellal elav suuline traditsioon ise. Lepatriinuvormeli esinemus

³ Ma ei püüa siin vähimalgi määral käsitleda lepatriinu laia mütoloogilist ja
usundlikku tausta ega ole teinud vähimaidki omapoolseid ponnistusi ees-
tikeelsete lepatriinunimede etümoloogia, nende võimalike laenusuundade
jms selgitamiseks. Siiski on tehtud juhuslikke viiteid M. Juvase ja K. Vilkuna
(1937), A. Gura (1997), A. Exelli (1991), L. Ecksteini (1906) töödele, kus iganes
on selleks põhjust leitud.

trükiallikais on olnud vähene ja selle folkloorne käive laste repertuaaris hästi intensiivne – seetõttu on tüübi variaabluspilt tekstoloogilistest oludest hoolimata igati nägus ja rikkalik ning enamik struktuurielemente selgete lokalisatsioonidega.

Eesti lepatriinusalmi üldine kompositsioon

Lepatriinusalmi kompositsioon on väljaarendatud juhul umbes selline. **A.** Pöördumine lepatriinu poole nimepidi.

B. Käsk või palve – lepatriinul kästakse minna lendu.

B1. Võidakse lisada mõned konkreetsed kohad, kuhu tuleks lennata. Siin domineerivad *lepikusse* ~ *lepistikku* ~ *lepistühe* ~ ... -elementi kätkevad vormid, mis moodustavad omapärase kahekordelise levikupildi (vt kaart 4a). Nii põhja- kui lõunaeesti koldes võib *lepi*k esineda üksi või paaris *kaasikuga*, Lõuna-Eestis aga on jätkuelemendiks sagedamini *kadastik*, harvem *kanep*, *kannistu*, *kraavistik* vm. Rannaeestilise eriredaktsiooni osised on *haavikusse* ja *tammikusse* (kaart 4b). Osiseid *üle jõe* ~ *mere* ~ *mäe* ~ *metsa* ~ *maja*, samuti ilmakaarte nimetusi (*õhtu*, *hommik*, *põhi*, *lõuna* vm) sisaldavad vormid on hõrehämaralt põhjaeestilised.

B2. Kästakse näidata või ütelda või tuua midagi, näiteks:

(a) Kustpoolt leian tulevase ~ kuhu mehele viiakse⁴ – otsitav inimene ja/või sündmus on tähistatud tüvisõnadega, nagu ülemaaliselt levinud *peigmees* (vt kaart 5a); lõunaeestilised *mees*, *naine* ja *kosilane* ~ *kosja(d)* (kaardid 5b–d); Eesti edelaosast puuduvad *pruut* ja *kallim* ~ *kallike* (kaardid 5e ja 5f). Loode-eestiline on küsimus *Kuhu mu kirst viiakse* ~ *läheb?* (kaart 5g).⁵ Tervikuna on päring tulevase kohta tuntud üle maa, v.a Kirde-Eestis (kaart 5h).

(b) Kustpoolt sõda tuleb – selgesti kirde- ja idaeestiline (vt kaart 6).⁶

⁴ L. Ecksteini (1906) ja A. Gura (1997: 497–498) andmeil on tulevase kaasa enustamine ka germaani ja slaavi rahvastel üks põhilisi lepatriinu lennutamise motiive. Kuna Soomes on kaasa leidmise ended levinud just maa lõunaosas, peab M. Juvas neid eestilaenulisteks. Nagu näha kaardilt 5h, on kaasaennustamise soovid Eestis endas kõige intensiivsema levikuga siiski just Lõuna-Eesti ida- ja kaguosas. (Juvas, Vilku 1937: 171–172)

⁵ M. Juvas teab, et küsimused pruudikirstu kohta on tuntud ka nt ungari lepatriinusõnades (Juvas, Vilku 1937: 182).

⁶ M. Juvas andmeil on küsimused sõja kohta tuntud ka ingerlastel ja vadjalastel (Juvas, Vilku 1937: 190).

(c) Kuspool meri ~ jõgi ~ mets – enamik viru- ja järvamaised (vt kaart 7).

(d) Kustpoolt kirja saan – samuti idaeestiline (vt kaart 8).⁷

(e) Kus su (~ mu) isa-ema on – domineerivalt rannaeestiline (vt kaart 9).⁸

(f) Kus su (~ mu) kodu ~ pesa on – hajusalt põhjaeestiline (vt kaart 10).

(g) Kuspool kari ~ loomad ~ lehmad ~ lambad ~ veised ~ ... on – valdavalt lääne- ja keskeestiline (kaart 11).

(h) Kas homme kena ~ sant ilm – enamik esinemust Saaremaalt ja Lääne-Eestist (vt kaart 12).⁹

(i) Võidakse pärida veel, kustpoolt külalised tulevad, kustpoolt kala ~ räimi saab, kustpoolt kodulooma ostan, kust õnne leian jm.

B3. Põhja-Eestis on küsimusele (eriti tulevase, isa-ema ja sõja kohta) tihti lisatud ka suuna-alternatiive. Elemente *linn*, *maa* ja *soo* kätkevad paarikud (nt *linna poolt või laane poolt, mere peal või maa peal, maa poolt või metsa poolt, maast või taevast, soo poolt või Soome poolt*) on seejuures ranna-, kirde- ja idaeestilise levikuga (vt kaart 13). Loode-Eestis võivad tagaküsitavad isa-ema viibida turul ja/või teha tegemist silkude või kadadega, nt *vene turul palgi all söövad silku-leiba; täiturul söövad pudru ja piima; vene turu palgi all õmblevad vanu kasukaid; kalarannas paadi all teevad sulle pükse* vmt (vt kaart 14).

B4. Väga hilistekkeline, erandlik ja klišeeline on redaktsioon põhivormiga *Lepatriinu, lenda koju, pesa ~ maja põleb, pojad ~ lapsed sees!*, mille põhimassi moodustavad koolilaste kirjapanekud: PJg, Tor, Vig, Aud (ligi 90 teksti aastaist 1979 ja 1985), Trt, Nõo (u 30 teksti aastast 1976) ja Pee (u 10 teksti aastast 1977). Selle tulekut on usutavasti vahendanud mingid

⁷ M. Juvas seostab kirja saamise küsimust eesti lepatriinunimega *kirilind* (Juvas, Vilkuna 1937: 194). See seostus pole kardetavasti tõsiseltvõetav, ka kirja-küsimuse üleskirjutuskohad ning *kirilinnu* levikuala on täiesti erinevad.

⁸ M. Juvase järgi on küsimused isa-ema kohta Soomes tugevasti liitunud kivise kiriku ja suure kivi, samuti võileiva ja rõivaste palumise motiividega, mis on Eestis tundmatud (Juvas, Vilkuna 1937: 163 jj). Ta peab siiski (lk 169) isa-ema motiivi selles tsüklis etümoloogiliselt algseks.

⁹ On harjumuspärane kohata tavalisest suuremat huvi ilmastiku vastu just mitmete maade rannäärseis piirkondades – uskuslikest ennetest ja vanaõnadest kuni lepatriinuvormeliteni: vt ka nt Juvas, Vilkuna 1937: 184, levikukaart 4. Lisanäiteid lepatriinu kui ilmaennustaja kohta toob mitmeist Euroopa keeltest ka K. Vilkuna (Juvas, Vilkuna 1937: 226).

õpikud vm trükiallikad, kuid need on mulle teadmata ja kartoteegis ei kajastu.¹⁰

C. Ähvardused ja lubadused.

C1. Ligi 300 tekstis ähvardatakse lepatriinut karistada, kui ta lennutaja soovi ei täida. Ähvardused nagu B3 mainitud suuna-alternatiividki on taas iseloomulikud just Põhja-Eestile, eriti selle idaaladele ja esinevad tüüpiliselt mitmesuguste liidetena, nt *tapan sinu kahe kivi vahel ära; tapan ära, pea võtan, perse jätan; pea võtan, perse jätan, ahju viskan; kahe kivi vahel puru taon, ahju viskan* vmt. Liidete üksikkomponentidest esineb *tapan (ära)* laialt kogu Põhja-Eestis (vt kaart 15), *võtan pea (maha)* ja *viskan ahju ~ tulle ~ koldesse* on idapoolsed (kaardid 16 ja 17), (*löön lõhki ~ taon puruks*) *kahe kivi vahel* neist õige pisut läänepoolsem (kaart 18). Mõnedes Pärnumaa tekstides (2 PJg, 6 Tor) ähvardatakse lepatriinu pojad ära süüa, Läti piiri äärseil aladel (Hel, Vlg, 3 Har, 6 Krl, Urv) lubatakse lepatriinu panna *kivi ala kiitsmä, kannu ala kaakma, lastu ala latsi tegemä, puu ala poigi tegemä* vmt.

C2. Kõigest 20 ümber on neid hajusalt põhjaeestilisi tekste, kus soovitätamise eest töotatakse ka hüvitist – tavaliselt võileiba või suhkrusaia, kuid seda ikka koos paralleelse ähvardusega. Vaid kahes Setu tekstis ähvardus puudub ja *lepistikku-kadastikku*-komponendile järgnev pakkumine on eriti helde, nt *sääl sinno joodõtas, sääl sinno söõdetäs, miiga ravitas, suhkriga söõdetäs, viinaga joodetas, ollõga ojutõdas*.

Nende ja teiste lokaliseeruvate üksikelementide kombinatsioonidest moodustuvad üldisemad nn lokaalredaktsioonid.

Lepatriinu murdenimetustest

Lepatriinu enese nimetamine on ilmselt kõige kohustuslikum lepatriinusõnade komponent. ERA lepatriinusõnade kartoteegis on lepatriinu murdenimetused esindatud u 70 erineva kirjutus-hääldevormiga, mida võib taandada u 25 “põhivormile”:

¹⁰ A. Gura (1997: 493) andmeil on põlevasse majja jäänud laste motiiv iseendast väga ürgsete mütoloogiliste juurtega ning tuntud mitmete slaavi rahvaste folklooris. Ka L. Ecksteini tööst (1906) jääb mulje, et see motiiv on ingliskeelsetes lepatriinusõnades olnud küsimuse “Kustpoolt saan elukaaslase?” kõrval üks levinumaid.

- 1) *jumalalehm* ~ *jumalalehmäkene* (TMr, Rõu);¹¹
- 2) *kirekind* ~ *kirekiut* ~ *kirelind?* (San, Har, Krl);
- 3) *kirikari* ~ *kirikarjane* (2 Mus, 4 Khk);¹²
- 4) *kirikirjat* ~ *kirikirjas* (Hel, Pst, Ote, Tt);
- 5) *kirilind* ~ *kirilinnuke* ~ *kirivene lind* (34 teksti pms Edela-Eestist ja saartelt – vt kaart 19);
- 6) *kirjakandja* (2 Trt);
- 7) *kirjatilehm* ~ *kirjätilehm* ~ *kirjatilehmake* ~ *kirjätilehmake* ~ *kirjandlehmäke* ~ *kirjantilehmake* ~ *kirjakilehmake* ~ *kirjäkilehmäk* (12 Mulgist + Vön – vt kaart 20);
- 8) *käokene* (Hel);
- 9) *käokirjas* ~ *käokir'as* ~ *käokires* ~ *käekirjas* ~ *kääkir'as* ~ *käokirgas* ~ *käokir'asekene* ~ *käokirjat* ~ *käokiri* (63 tekstis pms TaL, Vö, Se alalt – vt kaart 21);
- 10) *käolehm* ~ *käolehem* ~ *kõolehm* ~ *käolehmäkene* (78 Vö ja Se tekstis – vt kaart 22);¹³
- 11) *lambrik* ~ *lambrek* ~ *lambrine* (3 Hii, Han);¹⁴
- 12) *leeskana* ~ *leesukana* ~ *lieskana* ~ *liiskana* ~ *liiskene* ~ *leesuke* (*lees*-algulised vormid Sa, *liis*-algulised Lä, Khk, Tös, kokku 35 tekstis – vt kaart 23);
- 13) *leeslind* ~ *liislind* ~ *leeslinnuke* (Sa, Var, Tös, kokku 23 tekstis – vt kaart 24);
- 14) *liispet* (2 Khn);¹⁵
- 15) *lepa?* (2 PJg, Trt, Ote);
- 16) *lepalind* ~ *lepälinde* ~ *leppilind* ~ *lepalinnuke* ~ *lepälinnuke* (28 tekstis, levik idaeestiline + Rid, Prn – vt kaart 25);

¹¹ Ka Ida-Soomes ja Ingerimaal tuntud *jumalalehm* ~ *jumalanlehmä* on arvata-vasti vene laen (< *божья коровка*) – vrd ka Juvas, Vilkuna 1937: 200–202.

¹² K. Vilkuna (Juvas, Vilkuna 1937: 200) näib seostavat nime *kirikari* kirjurähni märkiva murdesõnaga *kirikärr*. Ma pole pädev kommenteerima selle seostuse paikapidavust – igatahes on mõlemad terminid tõesti saaremaalised.

¹³ A. Gura (1997: 495) märgib O. Ternovskaja töödele toetudes, et bulgaaria folklooris annab *käo*-tüvelisi lepatriinunimesid seostada müütilise pruudi hinge motiiviga ja *lehma*-tüvelisi lugeda tuletatuiks pruuti tähistavaist metafooridest.

¹⁴ K. Vilkuna meenutab, et nii soomlastel kui ka eestlastel on uskumus, et kes lepatriinu tapab, kaotab lambaõnne (Juvas, Vilkuna 1937: 206).

¹⁵ Saartel ja Läänemaal tuntud *lees*-, *liis*-algulised lepatriinunimed on tuletatud pühak Elisabethi nimest – vt Juvas, Vilkuna 1937: 200, 211–212.

- 17) *lepatriinu* ~ *lepäriinu* ~ *lepatriin* ~ *lepatiiu* (tuntud üle maa, kokku u 950 tekstis, esinemas tihedam Põhja-Eestis, eriti Vi, Jä, TaP alal – vt kaart 26),¹⁶
- 18) *linnukene* ~ *linnugakõnõ* (5 Har, Rõu, Trm);
- 19) *lõotriinu* (1 Har);
- 20) *maarjakana* ~ *mairekana* (6 Jäm, Ans, Kär – vt kaart 27);
- 21) *maarjalehm* (TMr);¹⁷
- 22) *mamsel* (Khk);
- 23) *merehärg* ~ *merihärg* (23 tekstis, pms Lääne- ja Kesk-Eestist – vt kaart 28);
- 24) *tiiru-taaru linnukene* (Lüg);
- 25) *triinuke* ~ *triinukene* (Koe, Plt).

Nagu näitab võrdlus Andrus Saareste murdeatlase (1938, kaart 3) ja “Väikese murdesõnastikuga” (VMS I ja II), on lepatriinu enamlevinud murdenimetused ka meie lastefolkloorses aines esindatud, kuigi mitmed haruldasemad puuduvad (nt *kalatooja*, *kirekärewardikas*, *kirimummuke*, *kirjukukrik*, *kirjuliisu*, *kiviliiskam*, *külmüüsa*, *letokiräss*, *pusker*, *taivasi-kakõnõ*, *utelind*). Teisalt puuduvad mõned lepatriinusõnades esinevad nimed ka murdekogudest (nt Tartu koolilaste kirjapanekuis kohatav *kir-jakandja* või vist puhtkihnuline *liispet*). Ka nimetuste lokaliseerimised murdematerjalis ja siinses aineses on enam-vähem samad.

Lepatriinu murdenimetuste põhiliste esikomponentide ja mõnede ter-viknimede lokaliseerimisest moodustub kogu maad kattev üsna selge kagu-loodesuunalise eraldusjoonega konfiguratsioon (vt kaart 29; üle-

¹⁶ Vormid *lepatriinu* ja *lepatiiu* on siin kokku viidud oma hääldusliku sarnasuse tõttu tehnilise mugavuse mõttes. Püha etümoloogilise tõe seisukohalt on selline talitusviis väär, sest nad on tuletised eri pühakute nimedest – *Triinu* < *Katharina* ja *Tiiu* < *Dorothea* (vrd ka Juvas, Vilkuna 1937: 208–209 ja 214), ka näivad *tiiu*-tüvelised nimetused olevat tuntud vaid üsna kitsal loodepoolsel alal – Harjumaal ja mõnedes Läänemaa kihelkondades. *Lepp*-, *leppä*-algulised (< ‘veri’) triinunimed on produktiivsed nii Eestis kui Soomes (*leppäkerttu*, *leppäpirkko*, *leppätiira* jne) – vt Juvas, Vilkuna 1937: 197.

¹⁷ Eesti lepatriinunimed näivad olevat Euroopa jm keeleainese taustal erandlikud selle poolest, et Neitsi Maarjaga seotud tuletised, mis A. Exelli (1991) järgi moodustavad u neljandiku kõigist enamtuntud lepatriinunimedest tema poolt uuritud 55 keeles, on meil kõike muud kui produktiivsed. A. Gura järgi (1997: 499) on Neitsi Maarja järgi tuletatud slaavi triinunimedel hämar seos varasemate **mara*-tüveliste nimetustega. Ka K. Vilkuna toob mitmetest Euroopa keeltest näiteid Maarja-põhise derivatsiooniga triinunimedest (Juvas, Vilkuna 1937: 217).

vaatlikkuse huvides näitab kaart ainult nimekomponentide esinemust kihelkondades, mitte sagedusi). *Lepa*-algulised nimed (*lepatriinu*; *lepalind* ~ *lepplind*) pärinevad ilmselt Ida-Eestist, kuigi *lepatriinu* on kirja-keele pealetungi toel laiendanud oma leviala praktiliselt ülemaaliseks. *Käo*-algulised nimed on tuntud Helme–Sangaste piirist ida poole jäävas Lõuna-Eestis, *kiri*-, *kirjat*-, *kirjak*-algulised laial Edela-Eesti alal Mulgist Saaremaani, *merihärg* ~ *merehärg* jääb neist oma kitsa levikuribaga põhja poole (vrd ka kaart 28), *lees*- ja *liis*-algulised pärinevad Lääne-, eriti aga Saaremaalt ning Kihnust, *lambrik* ja *lambrine* on hiiumaised.

Lepatriinusalmide rütmikast

Lepatriinuvormelid ei ole üheselt rütmilised (nagu laul) ega üheselt lütmüütmilised (nagu proosa), nende pikkus ja traditsiooniline esitusviis varieerub lausest laulukesen. Osa tekste on arendatud küllalt pikakadeks lauludeks, nt *Käolehm, käolehm, / linda sennä lebästikku, / karga sinna kadastikku, / tii sinna tiikene, / jäta sinna jälekene, / kohe minnu mehele viias, / mõsõ mehe hamõh ära, / tii mehe tüü ära* (Se). Teisalt leidub siin üksusi, mis on algusest lõpuni proosalaadselt segase rütmiga, nt: *Lepatriinu, ütle, kospoolt sõda tuleb. Kui sa ei ütle, siis võtan nüri noa ja lõikan pea maha* (Pal). Mõned lepatriinusõnad on täiesti või osaliselt lõppriimiliseks parafraseeritud, nt *Lenda, lenda, lepatriinu, / lenda sinna, kus mu kodu, / näita mulle vanu radu* (PJg); lepatriinuvormelina on kirja pandud ka Anna Haava luuletusest “Lenda, lepatriinuke” lähtuvat hästituntud laulukest, mille on viisistanud ja vist ka sõnastanud Riho Päts: *Lenda, lenda, lepalind, / viimast kord veel palun sind: / lenda üle suure veel sinna, kus mu kallike* (Iis).¹⁸

Ingrid Rüütli (1998) väitel kuuluvad lepatriinusõnad jt “lasteloitsud” koos liisutusvormelite, narritamissõnade jts allžanridega nn varafolkloorsete vokaalžanride hulka, mida iseloomustab retsitatiivne, kõneintonatsiooniline esituslaad. Kuid lepatriinusõnade helilindistusi on väga vähe, seega pole meil pea mingit otseteavet nende esituse kõlaliste parameetrite (intonatsiooni, rütm, tempo jne) kohta, vaid pelgalt u 1320 teksti, mis koolilapsed jt kogujad on põhiliselt 1920.–1980. aastail paberile üles märkinud.

¹⁸ Need 6 Haava-mõjulist luulendust on siinsest lepatriinusõnade rütmivaatlustest jm statistikaist välja jäetud.

Lepatriinusõnade rütmikast rääkides on õigupoolest vältimatu teha esmalt väike ekskurs lastelaulude vormitunnustesse. Ehk küll arhiivikorralduses nõidussõnade alla liigitatud, on lepatriinusõnad üleskirjutamisajal žanriliselt kuulunud (ka) lastelaulude hulka, liiatigi ei näi lastelaulude ja nõidussõnade värsitunnustes olevat väga kardinaalseid süstemaatilisi erinevusi. Lastelaul on kaunis mitmekesine žanr, mis hõlmab nii lastele kui laste poolt esitatavaid palu. Nende esitusviis ulatub selge viisiga lauludest mitmesuguste vahevormide kaudu tavaliste kõnel-dud ütelusteni. Esmapilgul võib tunduda, et mingist värsimõõdu üht-susest siin juttu ei ole ega saagi olla, kuid lähemal vaatlusel paistab, et enamik lastelaulude tekstidest järgib rõhulist värsisüsteemi. Tüüpiliselt neljarõhuliste värssidega lastelaulud võivad ka oma muude vormitunnus-te poolest olla regilauludele küllalt lähedased, kuid lastelauluvärsi puhul langevad sõnarõhud reeglina kokku värsirõhkudega – regilaulule iseloo-mulikke murtud värse praktiliselt pole – ning pikk kolmandas vältes silp (ja eriti värsi lõpus ka järgsilp) võib täita kogu rõhurühma. Kaheksa-silbiline alusmall on siiski üldiselt selgelt aimatav ja nii nagu regivärsi puhulgi, ei mahu ühte rõhurühma üle nelja silbi.

Tii,	tii,	tiha-	ne,
vaa,	vaa,	varbla-	ne
lendas	üle	oa	aia,
kargas	üle	kapsa	aia,
üle metsa,	üle metsa,	vurr!	

Läänemeresoome lastelaulu üheks võimalikuks värsimalliks on loetud ka kuussilbikut (vt nt Tampere 1958: 142–147), kuid regulaarse kindlast silbi-arvust kõrvalekaldumise ja neljaosalise rütmijaotuse alusel võib sedagi lugeda neljarõhuliseks, küll mööndusega, et kaks viimast rõhurühma on eriti sageli täidetud ühe silbiga.

Kits	kilu	kar-	ja,
üle	mere	mar-	ja,
too	mulle	hei-	ni,
mina	heinad	lehma-	le,
lehm	mulle	pii-	ma,
mina	piima	põrsa-	le.

Neljarõhulise värsi puhul on väidetavalt tegemist universaalse lastelaulu-de rütmimalliga. Näiteks kirjutab Robbins Burling (1966: 1418) artiklis lastelaulude värsimõõdu kohta:

Paljudes keeltes koosnevad lastelaulud neljast reast ja igas reas on neli suure-mat rõhku. [---] Igas keeles on lastelauludel selle üldmalli piirides küll oma

spetsiifilised tunnused, kuid sarnasused näivad eri keeltes lastelaulude vahel olevat suuremad kui keerukamate luulevormide puhul.

Samas on luuleuurijad üldiselt seisukohal, et luule ja eriti rahvaluule meetrika on sõltuvuses keele prosoodilisest süsteemist, ning võiks eeldada, et see mõjutab ka lastelaulude meetrumit (vt nt Noel jt 2002). Kui Võrumaa regilaulude värss on tõenäoliselt tõesti oma kvantiteeriva loomuse kaotanud keelemuutuste tagajärjel, siis lastelaulude puhul näib sõnarõhuline värsimõõt olevat tingitud pigem nende esitusviisist ja funktsioonist – vähemalt pole võimalikust varasemast kvantiteedipõhisest värsisüsteemist lastelauludes olulisi jälgi. Võib näiteks mõelda, et sõnarõhuline värss on lastele kergem ja arusaadavam – seal on vähem piiranguid silpide kvaliteedi, kvantiteedi ja paigutuse osas, mistõttu ta on kõnelähedasem ning puudub näiteks vajadus kasutada arhailisi sõnavorme. Ühtlasi on sellise värsisüsteemi puhul vabadus silpe rõhurühmadesse paigutada küllalt suur. Regilaulust pärit värsid sulanduvad sellisesse süsteemi kergesti ning neid on võimalik soovi korral vabalt kasutada, kuid ka uuemad võõrlaenud lastelaulude hulgas (nagu näiteks tuntud liisulugemine *entel-tentel*) mahutavad end tavaliselt probleemideta neljarõhulise värsimalli raamidesse.

Kirjeldatud neljarõhuline värsimõõt annab tihendamis- ja hõrendamisvõimaluste tõttu tekstide (analüütiliseks) liigendamiseks ja rütmistamiseks küllalt suure vabaduse – üks ja sama tekstifragment, eriti kui ta on väga lühike, võimaldab erinevaid rütmistamisviise. Tegelikult kasutusel olnud esitusrütmi ei ole sellise värsimõõdu puhul problemaatilisematel juhtudel võimalik ilma salvestusteta kindlaks teha. Heaks näiteks selle kohta on juba tsiteeritud tihaselaulu lõpuvärsi *üle metsa, üle metsa*, mis võiks väga hästi täita neli rõhurühma, kuid traditsioonilises esituses on tavaliselt üleni kiirendatud ja täidab vaid kaks rõhurühma.

Lepatriinutekstide rütmist mingigi ülevaate saamiseks tundus mõttekas kõigepealt tekstid värssideks liigendada, seejuures püüdes teksti sobitada eelpoolkirjeldatud (ja selgesti ka paljudest tekstidest aimuva) neljarõhulise värsimõõdu raamidesse. Värsipiirid püüdsime paigutada nii, et need langeksid kokku lauseosade piiridega, nagu see on valdavalt omane nii regilauludele kui mittelaenulistele lastelauludele. Osa lepatriinusõnu on liiga lühikesed selleks, et neis mingi äratuntav rütmimulje jõuaks tekida: nt *Leeskana, leeskana mine näita, kus mu peigmees on* (Kri), ja seega võib värsipiiride äratundmine osutuda problemaatiliseks. Paljudel juhtudel pole lepatriinutekstide värssideks liigendamisel võimalik vältida uuri- ja paremast äratundmisest lähtuvaid subjektiivseid otsustusi. Pikemate lepatriinusõnade läbiva värsirütmi tajumiseks aitavad enamasti leida

pidepunkte selgerütmilised stereotüüpvärssid, iseäranis koos parallelismi või riimiga.

Loetleme **kõige produktiivsemaid stereotüüpvärse** tekstide algusest ja kaugemalt. Sulgudes arvud iga värssi järel näitavad selle esinemissagedust (tekstide hulka) meie materjalis. Värssivormid, mis erinevad üksteisest ainult reduplikatiivsete osiste poolest (*Käolehm lindu-landu ~ lindo-lando ~ linda-lenda ~ ...* või *Eelu-leelu ~ Leele-leele ~ Leelu-leelu ~ Lelle lelle ~ ... lepatriinu* jts) või sisaldavad sama sõnatüve erinevaid murdevorme (nt *lenda ~ lenna* või *merihärg ~ merehärg*) või ka sarnase häälikustruktuuriga lähisünonüüme (nt *kodu ~ pesa*) vm tühiseid erinevusi, on loetud ühe ja sama värssi esindajateks.

Lenda, lenda, lepatriinu ~ -tiiu ~ lenna, lenna... ~ ... (256); *Lepatriinu, lepatriinu ~ -tiiu* (217); *Lepatriinu, lenda ära* (159); *Käoleh(e)m lindu-landu ~ lindo-lando ~ lendu-landu ~ linda-lenda ~ ...* (58); *Lepatriinu lendu-landu ~ lindu-landu* (33); *Eelu-leelu ~ Leele-leele ~ Leelu-leelu ~ Leeri-leeri ~ Lelle-lelle ~ ... lepatriinu* (32); *Käokir'as ~ Käekirjas lindu-landu ~ lendu-landu ~ lindu-lendu ~ ...* (31); *Lepatriinu, lepatriinu, lenda ära* (22); *Lepatriinu, lenda, lenda* (19); *Merihärg, merihärg* (17); *Lepatriinu, lenda sinna ~ sina* (15); *Lepatriinu, lepatriinu, kuspool sõda* (13); *Lepatriinu, näita* (13); *Lenda, lenda, lepalind* (9); *Lei-lei ~ Lee-lee ~ Lel-lel lepatriinu* (8); *Lepatriinu, lepatriinu lendu-landu ~ lindu-landu* (8); *Lepatriinu, kuspool sõda* (7); *Lepatriinu, lenda* (7); *Liislind, liislind ~ Leeslind, leeslind* (7); *Leeskana, leeskana, lenda sinna* (6); *Kirilind, kirilind, kus ~ kes minu peigmees* (5); *Kirilind, kirilind, kus mu kodu ~ su pesa ~ ...* (5); *Käolehm, käolehm* (5); *Lepatriinu, lenda koju* (5); *Leplind, leplind* (5); *Tere, tere, lepatriinu* (5); *Kirilind, kirilind* (4); *Kirilind, kirilind, kus mu peigmees* (4); *Käokir'as, käokir'as ~ käokiri, käokiri lindu-landu* (4); *Leeslind, leeslind, lenda sinna ~ ära* (4); *Lenda ära, lepatriinu* (4); *Lenna, lenna ~ linna, linna, maarjakana* (4); *Lepa, lepa, lenda ära* (4); *Lepatiiu, lepatiiu* (4); *Lepatriinu, lepatriinu, lenda sinna ~ sina* (4); *Lepatriinu, lepatriinu, mine lenda ~ lendu* (4); *Lindu-landu linnugakõnõ* (4); jne.

Neljarõhuliste trohheilise koega värssidena on hõlpus tõlgendada ka mitmeid lepatriinusalmide tagapoolseis koostisosades korduvalt ette tulevaid kohti.

Karga sinna -alguline trohheiline stereotüüp (vt koostisosa B1 eespool): *lenda sinna lepikohe ~ lepikude ~ lepikusse ~ lehikusse ~ ...* (103); *karga sinna ~ tuuho kadastikku ~ kadakusse ~ üle kadastiku ~ ...* (61); *karga sinna kaasikohe ~ kaasikusse* (22); *karga sinna kannistikku ~ kannikusse ~ kannistohe* (5); *lenda sinna lingi pääle* (4).

Tiikene, jälekese (sammas koostisosas): *tii sinnä ~ tillo ~ mullõ tiikene* (17); *jäta sinna jälekese ~ jätä' tillo jälekese' ~ jäta mullõ jälekene ~ rao ratta jälekene ~ ...* (14).

Näitama- ja ütleva-verbiga "värssides" (vt koostisosa B2 eespool): *näita ~ ütleva, kuspool sõda on* (95); *näita ~ ütleva, kuspoolt sõda tuleb ~ tuleb sõda* (88); *näita ~ ütleva, kus mu ~ minu peigmees ~ peidmees ~ peiu on* (32); *näita ~ ütleva, kus su ~ kuspool kodu on* (20); *näita, kus mu kallike* (7); *näita, kus mu kallim on* (6); *näita, kus mu kodu on ~ koduke* (6); *näita ~ ütleva, kus mu pruut on* (6); *näita, kuspool sõda* (6); *näita ~ ütleva, kus su isa-ema* (5); *näita, kuspool kallim on* (5); *näita, kuspool peigmees on ~ mul* (5); *näita, kuspoolt peigmees tuleb* (5); *näita, kuspoolt kiri tuleb* (4).

Kus(pool ~ poolt) su ~ mu ~ ... -algulistes jts värssides (sammas koostisosas): *kus su ~ see ~ sinu isa-ema on ~ isa emaga* (69); *kus su isa, kus su ema* (11); *kohe minno mehele viiäs* (8); *kuspoolt mulle ~ talle naine ~ tema naise saab ~ saaks* (7); *Kus on minu peigmees ~ peidmees ~ peimis* (5); *kuspoolt NN naese võtab ~ mina naise võta ~ Laiva naase võtt* (4).

Turul viibivate vanemate komponendis (sammas koostisosas): *vene turu(l) palgi all* (18); *kalarandas palgi ~ paadi all* (5).

Kas A poolt või B poolt -komponendis (vt koostisosas B3 eespool): *(kas) metsa pool(t) või mere pool(t)* (25); *(kas) mere pool või metsa pool* (23); *(kas) maa pool(t) või mere pool(t)* (15); *(kas) põhja pool või lõuna pool* (12); *(kas) linna ~ liina poolt või laane poolt* (11); *(kas) mere pool(t) või maa pool(t)* (11); *(kas) lõuna pool või põhja pool* (7).

Pesa ~ Maja põleb, pojad ~ lapsed sees -komponendis (enamasti ka-talektilised – vt B4 eespool): *pesa põleb, pojad sees* (38); *maja põleb, pojad sees* (29); *maja põleb, lapsed sees* (13); *pojad pesas põlevad ~ pesas pojad põlevad* (12); *sinu maja põleb ära* (7); *muidu maja põleb ära ~ maha* (6).

Kui ei lenda ~ näita ~ ütleva ~ muidu -osistes (vt C1 eespool): *kui ei näita, tapan ära ~ maha ~ ära tapan* (34); *kui ei lenda, tapan ära ~ maha ~ sinu ~ ära tapan* (29); *kui ei ütleva, tapan ära ~ maha ~ ää* (18); *kui sa ei näita, tapan ära* (15); *kui sa ei ütleva, tapan ära ~ maha ~ ära tapan* (11); *kui ei lenda, viskan ahju* (6); *kui ei näita, viskan ahju ~ ahju viskan* (6); *muidu süön su pojad ära* (6); *kui sa ei näita, viskan ahju ~ ahju viskan* (5); *kui sa ei ~ sa-i lenda, tapan ära ~ maha* (5).

Tekstide liigendamisel ja rütmistamisel kasutasime eeskujuna veel eelduspäraselt traditsioonilise esitusega helisalvestusi ning mitmetitõlgendatavalt juhtudel ka sama piirkonna selgemalt liigenduvate tekstide samas sõnastuses värssse. Kokkuvõttes tundus, et tekstide loomulik liigenduvus (ehk juhud, kus värssipiiri seadmiseks tundub olevat põhiliselt üks loogi-

line võimalus) ei summuta küll täiesti uurija subjektiivset osa, kuid on siiski mõnevõrra ülekaalus. Ehk siis, allpool järgnevad statistilised väited ei anna küll tegelikku ega täpset pilti kirja pandud lepatriinusõnade esitusrütmi kohta, kuid võiksid siiski kajastada üldisi suundumusi.

ERA kartoteegi põhjal koostatud lepatriinusõnade kogum osutus pärast defektsete kirjanekute eemaldamist 1290 teksti suuruseks, kirjeldatud moel ei õnnestunud neljarõhulise esivärsi moodustamine neist ainult kolme puhul, mis kõik algasid lepatriinu (käolehma) korduseta nimetamisega, nt *Lepatriinu, / kus su ema, kus su isa, / kui sa seda mulle ei ütle, / pia otsest maha, käuks!* (Ksi). Ka tekstialgusest kaugemal leidis värsimõõduga sobitumatuid kohti, kuid siiski võrdlemisi harva (0,8% värssidest), nt *Kirikari valge vari, / kui on hoome ilus ilm (/) lenda ära, / kui ei lenda, ei ole* (Mus), kus keskmine loogiline lauseosa ei ole mõistlikul viisil liigendatav ei üheks ega kaheks neljarõhuliseks värsiks.

Lepatriinutekstide liigendamisel tuleb ette mitmesuguseid juhte.

1. On rohkesti tekste, mida on loogiline liigendada vaid ühte moodi, isegi kui see tekitab ebataavalisi tihendusi või hõrendusi: *Lepatriinu, lepatriinu lenda ära, / kui ei lenda tapan ära* (Tln, Rap, Kei); *Merihärg, merihärg, / näita kustpoolt sõda tuleb, / kui ei näita, tapan ära* (Vil); *Lepatriinu, lenda sinna, / kus minu isa-ema on, / kui ei lenda, / võtan pea, viskan ahju* (Amb).

2. Kagueestilisest algusvormelist *Käolehm, lindu-landu* on helisalvestustel kuulda kaks eri rütmistusega varianti, laululisema versiooni esitusrütmis moodustab *lindu-landu* terve neljarõhulise värsi, mille ees olev pöördumine *käolehm* oleks sel juhul ebatäielik kahe- või kolme- või neljarõhulise tervikvärsi ning sellisena oleme otsustanud seda sageliesinevat algusvormelit käsitleda ka analüüsides, kuid samas pole me teistsuguse sõnastuse puhul vajaduse korral kõhelnud neljarõhuliseks tervikvärsiks lugemast sõnapaare nagu *lindu-landu* või *näita, näita*.

3. Juhtudel, mil teksti saaks liigendada mitut moodi, nt *lepatriinu lenda (/) sõnna (/) kus mu kodu on* (Amb), oleme teinud subjektiivse otsustuse ja valinud kõige loogilisemalt kõlavama variandi.

4. Värsid, milles on nii vähe silpe, et terve rõhurühma peaks täitma lühike sõnaalgussilp, oleme lugenud värsimõõdule mittevastavaks ehk siis lühikeseks, nt *Lenda lenda lepatriinu / kuspool sõda / lõuna pool või õhtu pool / kui ei lenda viskan ahju* (Trm). Samuti on sageli lühike ka lepatriinusõnade onomatopoeetiliste elementidega viimane värs, nt *viskan ahju tsumm* (Plt); *üle metsa vurr* (Ote); *piss piss piss* (Har).

Lepatriinusõnade esivärsi rütmiskeem (ehk siis see, kuidas silbid nelja rõhurühma paigutatakse), sõltub vägagi just nimelt kasutatud lepatriinunimest. Neljasilbiline trohheiline nimetus *lepatriinu*, kui seda ka ei korrata, põhjustab ülejäänud värsiski trohheilise malli järgimist. Täis-trohheiline (st igas rõhurühmas kaks silpi) oli 74% lepatriinusõnade esivärss, sealjuures nime *lepatriinu* kasutavate lepatriinusõnade puhul 86%. Muude pöördumiste korral on 8-silbilisi rangelt trohheilisi esivärssse seevastu vaid 30% ning domineerivad hoopis hõrendused (53%). Kuna rõhulise värsi puhul langevad sõnarõhud reeglina kokku värsirõhkudega ja regilaulusarnast rõhulibistust (murtud värss) ei kasutata, ei jäägi kolmesilbiliste lepatriinunimetuste puhul nagu nt *lepalind*, *merihärg*, *leeskana* jt üle muud, kui silbipaigutust trohheilises skeemis kas tihendada (paigutada ühte rõhurühma rohkem kui kaks silpi) või hõrendada (ühte rõhurühma üks (pikk) silp).¹⁹ Sellest lähtuvalt esinevad tihendused ja hõrendused lepatriinusõnade esivärssides peamiselt Setumaast Hiiumaani ulatuvas lõuna-lääne-vööndis (vt kaart 32). Samas ei ilmuta tihenduste ja hõrenduste jaotus selle ala piires erilist geograafilist korrapära, mis võib tuleneda kas siis subjektiivsusfaktorist tekstide värssideks liigendamisel ja värsisise rütmii määramisel, tekstide vähesusest või uuritavate tunnuste ebaolulisusest tekstiloomes seisukohalt (regilaulude puhul on sarnased analüüsid vägagi kompaktselt toonud esile piirkonna poeetilise keele erijooned, kuid sel puhul on ka vaadeldud värsiridade arv olnud määratult suurem). Laias laastus võib siingi siiski aimata värsirütmii sõltuvust nimelt vastava piirkonna domineerivast lepatriinunimetusest ning tõenäoliselt kajastab tihenduste ja hõrenduste geograafiline korrapäratus hoopis triinutermiinite mitmekesisust lõuna-lääne-vööndis.

Kuigi ühest küljest tuleneb rohke trohheilisuus põhja-eesti tekstides kaheldamatult nimetuse *lepatriinu* kasutusest, tuleb siinkohal meelde märkida, et sarnaselt lepatriinusõnade esivärssidega võib ka regilaulus mitmesuguseid kõrvalekaldeid kaheksasilbilisusest täheldada eelkõige ja suuremal määral just Virumaast kõige kaugemal asetsevas vööndis, mis ulatub Kagu-Eestist kuni Loode-Eestini. Niisiis võib teha õrna oletuse, et piirkonna üldine poeetiline paradigma võib olla mõjutanud ka lepatriinusõnades kasutatava lepatriinunimetuse valikut: üldiselt trohheilise ja rangemini silpe loendava poetikaga Põhja-Eestis eelistati lepatriinusõnades kasutada kaks selgelt trohheilist takti moodustavat terminit *lepatriinu*, mujal osutusid sobivaks ka teistsuguse rütmiga nimetused. Põhja-

¹⁹ Tihendustest ja hõrendustest on mõtet loomulikult rääkida üksnes juhul, kui teksti esitusel loomulikku kõnerütmi üldse kuidagi korrapärastada püüti.

eesti murretes on “Väikse murdesõnastiku” järgi küllaltki tuntud ka veel *lambrine, lepalind* ja *merehärg/merihärg*, mille levik lepatriinusõnades on tagasihoidlikum.

Eeldusel, et algusreast kaugemal kinnisstambid lepatriinusõnade rütmikat niivõrd ei mõjuta, vaatasime järgvärsside rütmi eraldi. 8-silbiliste trohheiliste värsside osakaal oli vaid 28%, kuid lisades sellele 29% 7-silbilisi (katalektilisi) trohheilisi värssse (mida esivärsside hulgas oli vaid tühised paar protsenti), selgub, et kokkuvõttes võib rohkem kui pooled järgvärssidest lugeda tavapäraselt trohheilisteks. Sellised tihenduste ja hõrendusteta värssid on selgesti pigem põhja- ja kesk-eestilised. Regilaulule tunnuslikke murtud värssse leidis vaid üks (*kas nägid kadaka kaie*).²⁰ Kuussilbikuid oli u 6% hõredalt üle kogu maa. Hõrendustega värssid on pigem ida-eestilised, kuid neid on suhteliselt palju ka Saare- ja Läänemaa lepatriinusõnades, tihendustega värssid on pigem lõuna- ja idaeestilised, kuid ka neid on Saaremaal suhteliselt palju. Taaskord ei anna tihenduste ja hõrenduste jaotus geograafiliselt väga selget pilti ning tuleb korrata sama, mida eelpool.

Kuna triinunime-korduste seos tekstide geograafilise päritoluga tundus kõige regulaarsem, tegime veel eraldi vaatluse kõigi korduste, samuti reduplikatiivide (*lindu-landu, elle-lelle* jts) ja riimi esinemuse kohta lepatriinusõnades tervikuna, registreerides nende vorminähtuste esinemused ka esimese värsi järgseis positsioonides ning arütmiliseks loetud tekstides. Loendamise üldtulemus osutus selliseks:

- 1) kordused: a) lepatriinu murdenimetuste kordumisi kokku 455 tekstis;
b) muude sõnade kordusi: *lenda* – 304 tekstis; *ära* (kohamäärusena) – 38; *näita* – 22; *tere* – 5; *ütle* – 2; *kuuluta* ja *seeri* – 1; kokku 373 tekstis;
- 2) reduplikatiivid: *lindu-landu* jt kagueestilised variandid (vt ka kaart 30) – 166; *eelu-leelu* jts keskeestilised variandid (vt ka kaart 31) – 44; *tiir-tiir* ~ *tiiru-taaru* – 3; *letu-letu* ja *lit-lit* – 1; kokku 215;
- 3) kindlavormilisem “mitteparadigmaatiline” lõppriim – 19 tekstis.

Kokku esines nimetatud korduslikke vorminähte 1062 tekstis (s.o 82,3% meie 1290 teksti suurusest üldkogumist).

Tabel 1 toob lahtikirjutatud andmed üksikute lepatriinunimede kordumissageduse kohta. Ainult 1–2 tekstis korduvad nimed (*käokene, mamsel* jts) on siinsest statistikast välja jäetud. Veergude tähised: A – lepatriinu murdenimetused oma peamiste variantidega; B – tekstide arv, milles esi-

²⁰ Hea tahtmise korral võiks veel mõningaid üksikuid värssse tõlgendada/rütmistada murtuina.

neb nime kordus(i); C – nime sisaldavate tekstide üldarv; D – korduvuse protsentuaalne määr ($B / C \times 100$).

Tabel 1. Lepatriinunimede kordumis- ja esinemissagedused

A	B	C	D
<i>lambrik ~ lambrek</i>	4	4	100
<i>lepa</i> ²¹	4	4	100
<i>kirilind ~ -linnuk ~ kirivene lind</i>	32	34	94
<i>leeslind ~ -linnuk ~ liislind</i>	21	23	91
<i>leeskana ~ liiskana ~ lieskana</i>	30	35	86
<i>merehärg ~ merihärg</i>	19	23	83
<i>kirikirjat ~ kirikirjas</i>	3	4	75
<i>käokirjat</i>	5	9	56
<i>lepalind ~ lepälind ~ -linnuk ~ lepplind</i>	9	18	50
<i>käokiri</i>	2	6	33
<i>kirekind ~ kirekiut ~ kirelind</i>	1	3	33
<i>lepatriinu</i>	307	949	32
<i>maarakana ~ mairekana</i>	1	8	13
<i>käokir'as ~ käokirjas ~ ...</i>	4	41	10
<i>käoleh(e)m(äkene) ~ kõolehm</i>	7	78	9

Lepatriinunimede korduvuste pilt osutus geograafiliselt täiesti sidusaks (vt kaart 33): laias laastus on Eesti läänepoolses osas korduste osakaal märkimisväärne, idapoolses esineb kordusi regulaarselt vaid Põhja-Tartumaa – Iisaku – Vaivara piirkonnas, väike korduste kolle on ka Lõuna-Tartumaal. Kummalisel kombel osutusid samas piirkonnas teineteist peaaegu välistavaks lepatriinusõna kordamine ja regivärsilise parallelismi kasutus.²² Regivärsile iseloomulikku parallelismi leidis lepatriinusõnades kokku 156 tekstis (12% tekstidest), ja seda (väheste eranditega) ainult aladel, kus korduste osakaal polnud eriti märkimisväärne. Regivärsipärase parallelismi peamised rühmad olid *lenda sinna lepikusse/karga sinna*

²¹ *Lepa, lepa* -kordus esineb ainult väga hilistes õpilaste sporaadilise päritoluga kirjapanekutes (Mih, PJg, Trt, Ote) ja selle juurdumusest varasemas pärimuses pole teateid.

²² Matti Kuusi (1983: 191 jj) on jaotanud regivärsi parallelismi põhjapoolseks, kus sõnade kordamine parallelismirühma piires ei ole sobilik, ja lõunapoolseks, kus see on tavapärane. Ilmest viib lepatriinusõnade kordamise ja varieerimise vastandumise taga näha sedasama poeetikaloome printsiipide erinevust.

kaasikusse; linda sinna lingi pääle / karga sinna krambi pääle; kivi ala kiitsma / kannu ala kaakma; tii sinna tiikene, / jätä sinna jälekese aga lugesime regivärsiliseks parallelismiks ka kaht kohamääratlust sisaldavad *metsa poolt või mere poolt* -tüüpi värsid, kui selliseid oli järjest rohkem kui üks, nt *soo poolt või Soome poolt, / maa poolt või mere poolt* (Hlj) või *Tartumaal või Taanimaal, / Saksamaal või Saaremaal* (Vln). Lisaks neile oli vaid üksikuid regivärsipärase parallelismi juhtumeid, seega mõjutab – nii nagu esivärsi trohheilisuse puhul – siingi poeetilise tunnuse levikupilti väga tugevalt kinnisväljendite levik.

Lenda, lenda -kordus tavatseb eelistada idaeestiliste *lepa*-alguliste *lepa*-triinunimede (*lepatriinu, lepalind*) naabrust, teisalt aga esineb ka peaaegu kõigis *maarakana*-tekstides, mis on pärit eranditult Sõrvest. *Näita, näita* -kordused seonduvad enamasti *käolehma* mitmesuguste variantidega ja on levinud peamiselt Võrtsjärve ümbruses, eriti Mulgis.

Püsistunud riimist saab rääkida vist ainult mõne saaremaise värsistambi juures, nt *Kirikari, valge vari* (Mus, 2 Khk); *Lenda, lenda, leesuske, homme kena ilmuke* (Vll) ~ *Leeslinnuke, leeslinnuke, ons homme kena ilmuke* (Kaa), ülejäänud on singulaarsed improvisatsioonid. Absoluut-arvuliselt esineb enamik riiminähte *lepatriinu*-tekstides (10 19st), kuid need moodustavad *lepatriinu*-tekstidest kokku vaid 1%, sellal kui nende osakaal muude – ja lõviosas just saaremaiste – nimedega (*kirikari, lees*-algulised, *maarakana*) tekstide hulgas on u 10%.

Enamik siinseid vaatlusi jätab otse või kaude mulje, et Eesti idapoolsete alade *lepatriinus*õnad on oma värsitehniliselt üldilmelt märksa regivärsipärasemad kui läänepoolsete alade omad. Idas jõutakse *lepatriinu* 1. värsi lõpuks halvemal juhul ainult välja kutsuda, paremal juhul jõutakse käskida tal lennata. Läänes tihendatakse kutsung värsi alguspoolde ja värsi tagumises pooles esitatakse *lepatriinule* juba konkreetseid küsimusi või antakse konkreetseid korraldusi. Ka edasised parallelistlikud venitused toimuvad põhiliselt idas – nii käsud lennata *lepikusse*, karata kadastikku jne (vt kaardid 4a ja 4b) kui ka unelemine “kas siitpoolt või sealtpoolt” -alternatiivides (vt kaart 13). Praktiliselt kõik mitmekesiseid ähvardusi kätkevad tekstid on samuti idast (vt kaardid 15–18). Kõik see tekitab oletuse, et idapoolsed tekstid peaksid olema juba n-ö füüsiliselt keskeltläbi pikemad kui läänepoolsed.

Kontrollimaks seda oletust, tegime järgmise katse. Mõõtsime lihtsalt kõigi 1290 mittedefektse teksti pikkused tähemärkides, liitsime Tallinna tekstid Jüri kihelkonna tekstidele ja Tartu tekstid Tartu-Maarja kihelkonna omadele, leidsime üldkeskmise kihelkondade kohta, kust oli

olemas lepatriinusõnade kirjapanekuid, omistasime selle üldkeskmise kihelkondadele, kust üleskirjutused puudusid, ja tegime naaberkihelkondade andmetega kaks rutiinset silumisringi. Geograafiliselt “pahteldatud” lõpptulemus on näha kaardil 34 ja tõendab, et lähteoletus oli üldiselt õige. Statistiliselt lühimad tekstid jäid Läänemaale ja saartele, statistiliselt pikimad tekstid Lõuna- ja Ranna-Eestisse. Kuid keskmisest kõrgemate ja madalamate pikkuste eraldusjoone asend rõhutab taas kord veel üht külge Lääne-Eesti lepatriinusõnade vormilisest eripärast.

Kokkuvõtteks

Vormistame mõned kokkuvõtlikud teesid meie vaatluste lõpetuseks.

1. Eesti lepatriinusõnad on järjekordne veenev tõend selle kohta, et naturaalne folklooriaines tavatseb oma kõikvõimalikes plaanides sättida end zipfilikku, ebaühtlase sagedusjaotusse: statistiline kogum koosneb väiksest hulgast ülisagedastest, keskmisest hulgast keskmise ja suurest hulgast väikese sagedusega või täiesti singulaarsetest nähtustest. See komplitseerib suuresti kvantitatiivset vaatlust. Meie aines on selliseks nuhtluseks keskne termin *lepatriinu* ise, mis ilutseb nagu Jupiter oma rohkete kuude keskel.

2. Eesti lepatriinuaines näib hästi kinnitavat Kustaa Vilkona arvamust, et pühak Katharina nimega seotud *lepatriinu* algkodu on olnud Põhja-Eesti idaosas, kust see on kirjakeele toel levinud edasi Lõuna- ja Lääne-Eestisse ning oma modifikatsioonides ka vadja ja ingeri aladele ning Karjala kannase kaudu edasi Ida-Soome (vt Juvas, Vilkona 1937: 208–209).

3. Tabelis 2 on kokku võetud mõned põhiseosed lepatriinusõnade geograafilise leviku ja vormitunnuste vahel.

Tabel 2. Kokkuvõte lepatriinusõnade vormitunnuste levikust

Tunnusjoon	Idas	Läänes
parallelismi osakaal	suurem	väiksem
teksti keskmine pikkus	suurem	väiksem
reduplikatiivide osakaal	suurem	väiksem
lõppriimi osakaal	väiksem	suurem
tihendatud rütmiga alguste osakaal	väiksem	suurem
sõnakorduste osakaal	väiksem	suurem

4. Eesti lepatriinusõnade olemasolevad üleskirjutused on väga hilis-aegsed. Me ei tea, kui vana on see aines ise. Meie keeleoskus ja kättesaadavad allikad pole kahjuks võimaldanud öelda praktiliselt midagi eesti lepatriinunimede ja lennutamisvormelite võimalike laenusuhete jm etümoloogiliste seikade kohta, raske on isegi hinnata šansse selle lünga korvamiseks edaspidi.

Lõpetuseks võiks veel korra naasta siinse jutu alguse juurde ja püüda kokku võtta, kuidas siis ikkagi keeleliste tegurite mõju meie vaadeldud folklooritekstide vormiplaanis avaldub. Eelkõige võisime tähele panna lepatriinunimetuse leksikaalset mõju algusvärsi rütmile: laial alal Põhja-Eestis domineeriv *lepatriinu* oma trohheilise rütmiga, s.o rõhuliste ja rõhutute silpide vaheldumisega, suurendab kogu algusvärsi trohheilisustõenäosust märkimisväärselt. Teiste, lõuna-läänevööndis kasutusel olevate ja valdavalt mittetrohheiliste lepatriinunimetuste puhul pole rangelt trohheilise värsi moodustamine sageli võimalikki ning kasutatud on neljarõhulise lastelauluvärsi muid rütmivariante. Kui regilaulude puhul saab trohheilisuse vähenemist lõuna-läänevööndis üldiselt seostada häälikukadudega ja sellest tingitud sõnade silbiarvu vähenemisega, siis põhimõtteliselt sama kehtib ka lepatriinuterminite kohta: sõna *lepatriinu* kumbki osis pole juhtumisi häälikukadude tõttu silbiarvu poolest lühenenud, seevastu lõuna-lääne vööndi lepatriinuterminid seda sageli on (nt *leeslind* < **leesilindu* jts, vrd ka *Noh*, *triin*, *triin*, *lepatriin*, *kuspool sõda on*, *meres või metsas?* (Jõh)). Seega võib lepatriinunimetuse otsene leksikaalne mõju lepatriinusõnade algusvärsside rütmikale esindada murdekeele rütmistruktuuri mõju värsirütmile üldisemalt (nii, nagu see regilaulude värsimõõdu arenguski ilmneb). Sellele võimalikule mõjule näib viitavat ka lepatriinusõnade järelvärsside puhul trohheiliste variantide kerge tendents koonduda pigem Kesk- ja Põhja-Eestisse.

Varieeriva kordamise, sh nii regivärsipärase parallelismi kui redupliktiivide asemel otsese korduse (ja ehk ka riimi) kasutamine Lääne-Eestis viitab poetikaloome printsiipide muutumisele, mille taga tuleks pigem siiski näha kultuuri- kui keelemõjusid. Ilmselt on see muutus seotud regivärsi kui põhilise poeetilise koodi kasutusest taandumisega. Võib aga ainult oletada, kas lääne-eesti lepatriinusõnad on regivärsipärase varieeriva kordamise kaotanud (ning seetõttu ka lühenenud) või on lepatriinusõnad Lääne-Eestis käibele tulnud (laenatud) alles ajal, mil tekstide poeetilisel kujundamisel regivärsitraditsioon seal enam juhtival kohal ei olnud.

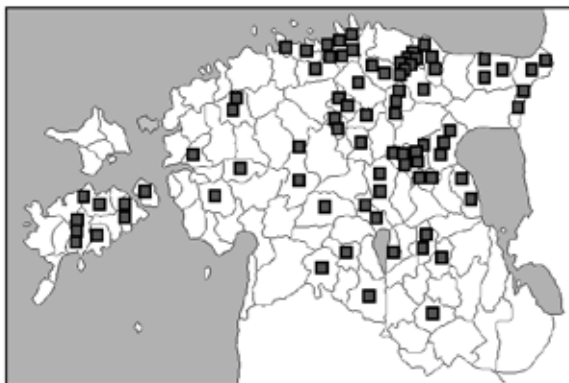
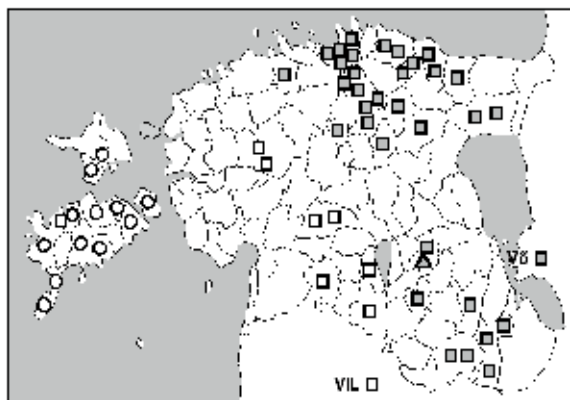
Levikukaardid

- Murdesõna tüss levik

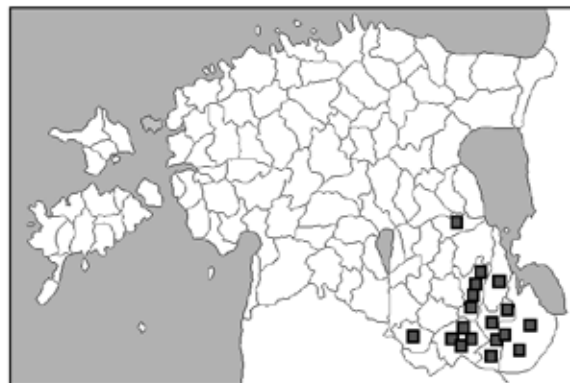
□ Sõnaühend *tühjast tüssi* eesti vanasõnades ja fraseoloogias

■ Sõnaühend *tühjast tük(k)i* eesti vanasõnades ja fraseoloogias

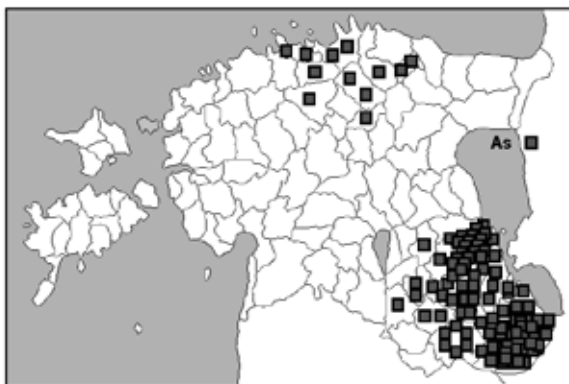
▲ Sõnaühend *tühjast tūrssi* eesti vanasõnas EV 12702



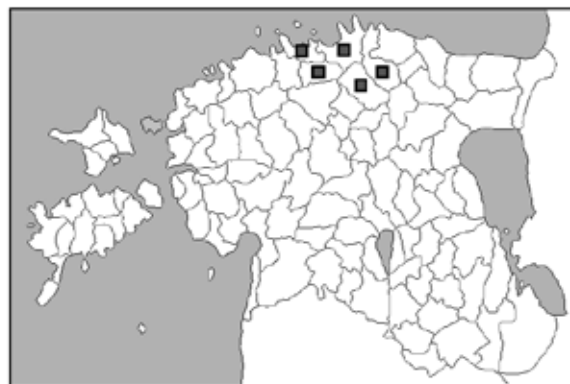
2. EV 507. Kes ees, see mees



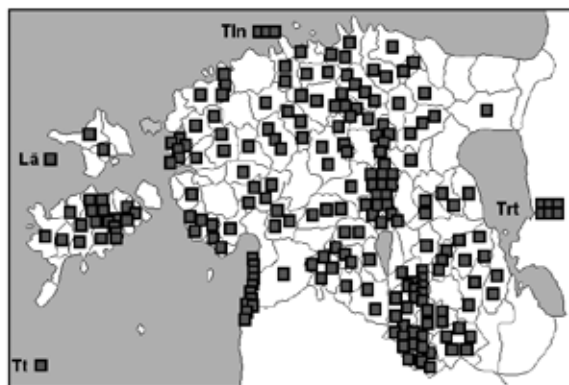
3. EV 8089.
Ori mõist orja opata, varas varga nuhelda



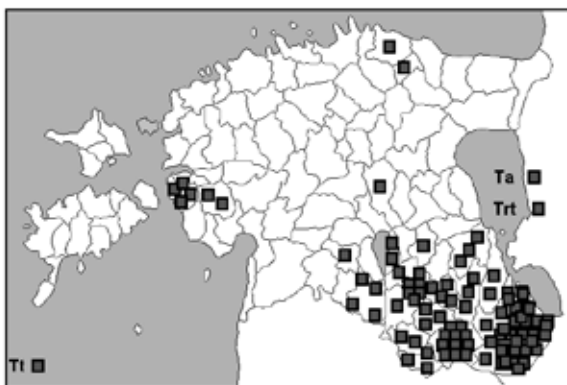
4a. Osist *lepikusse* ~ *lepestikku* ~ *lepestühe* sisaldavad vormid



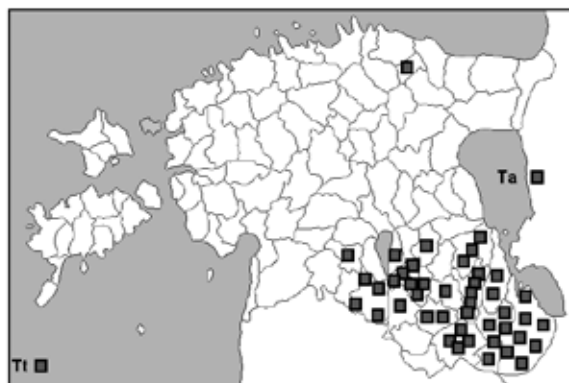
4b. *haavikusse-* ja *tammikusse* -osistega vorme



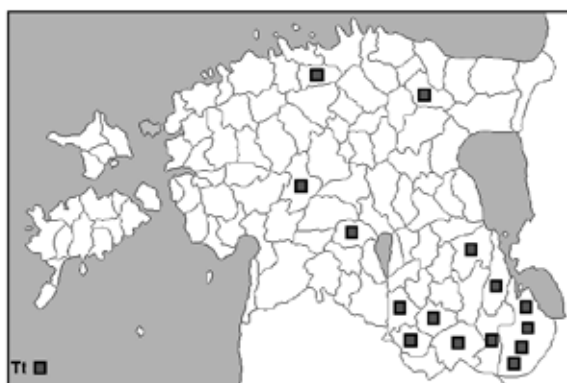
5a. Tulevane leksikaliseeritud kui *peigmees* ~ *peiu(ke)*



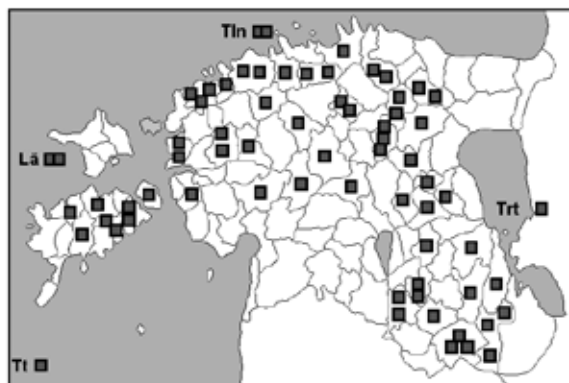
5b. Tulevane leksikaliseeritud sõnade *mees* ~ *mehele* abil



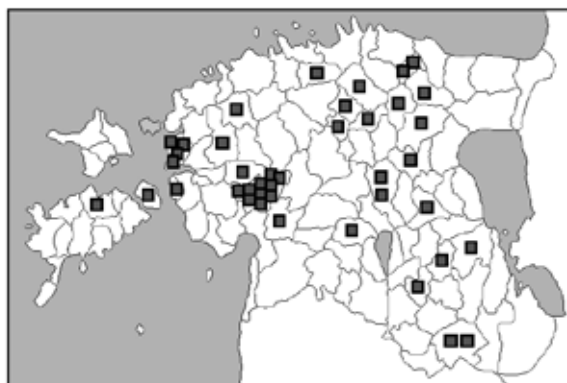
5c. Tulevane leksikaliseeritud sõna *naine* abil



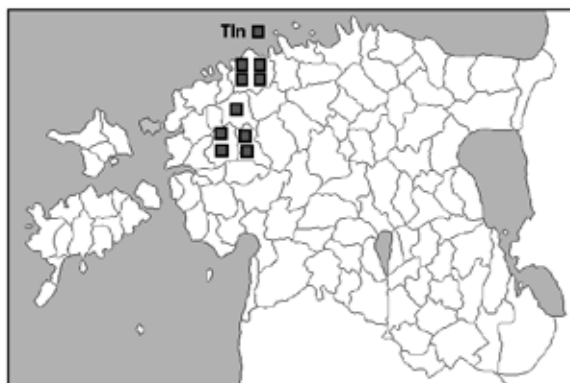
5d. Tulevane leksikaliseeritud sõnade *kosilane* ~ *kosja(d)* abil



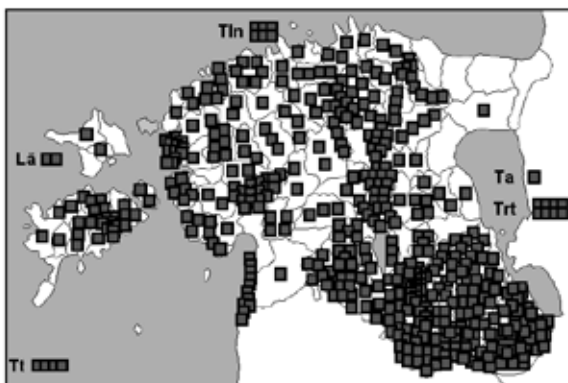
5e. Tulevane leksikaliseeritud kui *pruut*



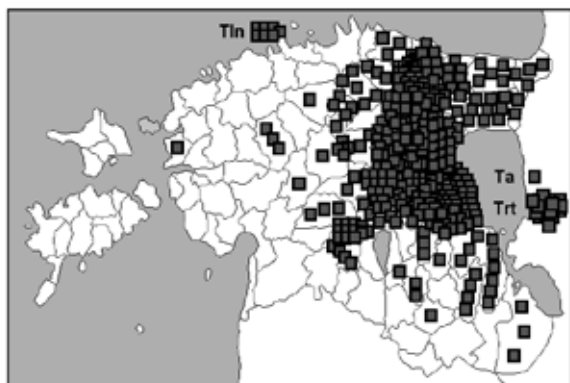
5f. Tulevane leksikaliseeritud kui *kallim* ~ *kallike*



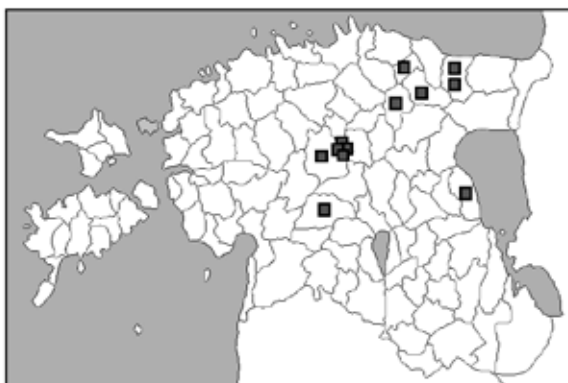
5g. Tulevase kohta küsimus *Kuhu mu kirst viiakse ~ läheb?*



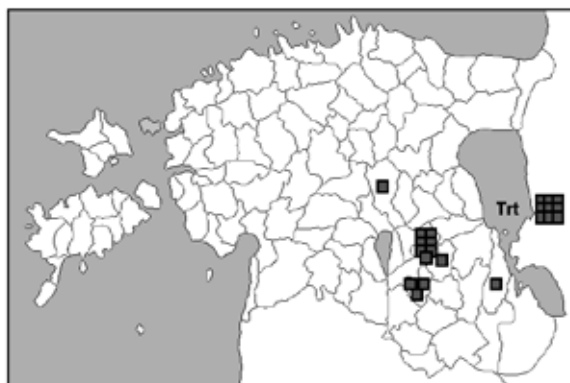
5h. 'Kustpoolt mu tulevane?':
kõigi leksikaliseeringute summa



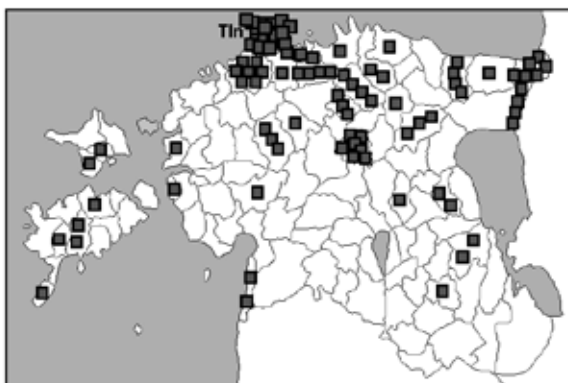
6. 'Kustpoolt sõda tuleb?'



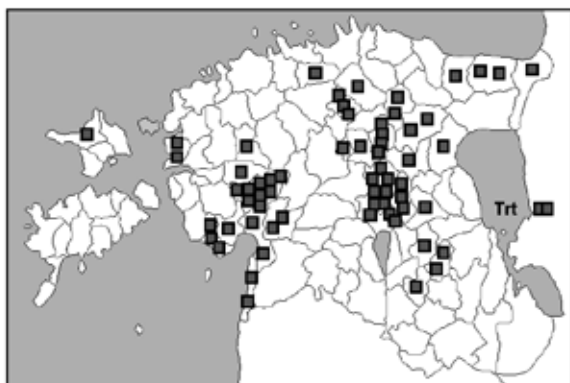
7. 'Kuspool meri ~ jõgi ~ mets?'



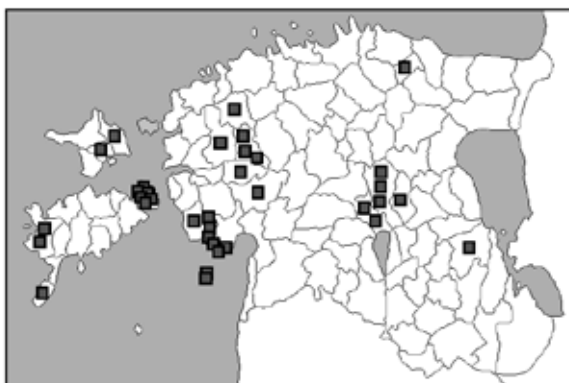
8. 'Kustpoolt kirja saan?'



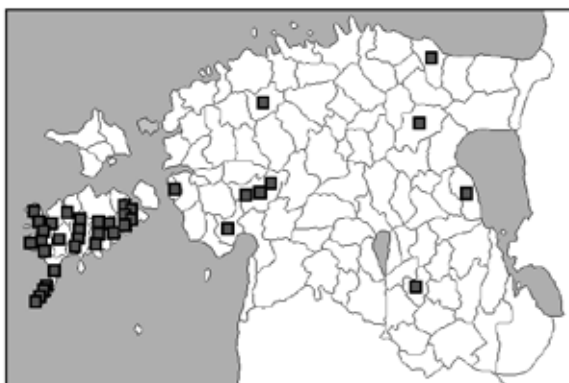
9. 'Kuspool mu ~ su isa-ema ~ vanemad ~ onu ~ tädi?'



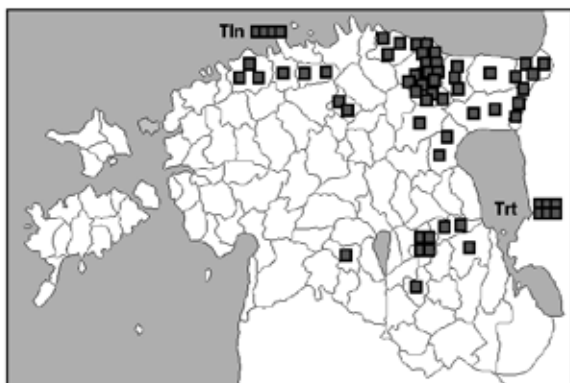
10. 'Kus su ~ mu kodu ~ pesa?'



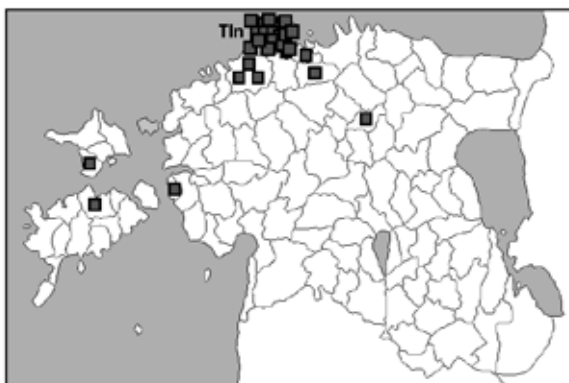
11. 'Kuspool kari ~ loomad ~ lehmad ~ lambad ~ ...?'



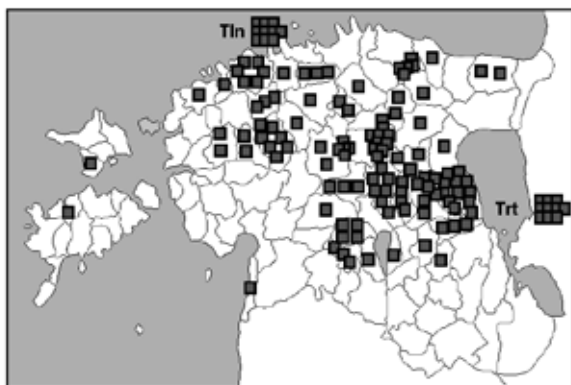
12. 'Kas tuleb kena/sant ilm (~ vihm ~ tuul ~ päike)?'



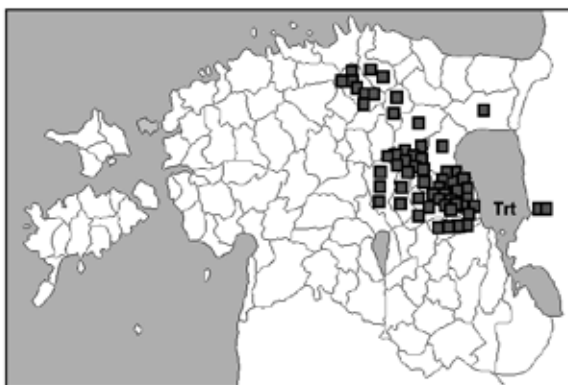
13. 'Kustpoolt ... tood ~ tuleb?': sõnu *linn, maa* ja *soo* kätkevad paarid



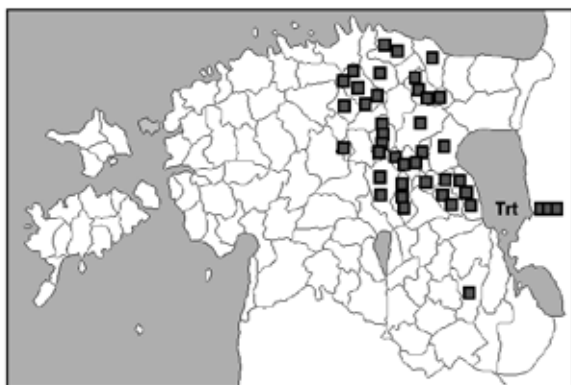
14. Isa-ema turul ja/või tegelevad silkude või kaladega



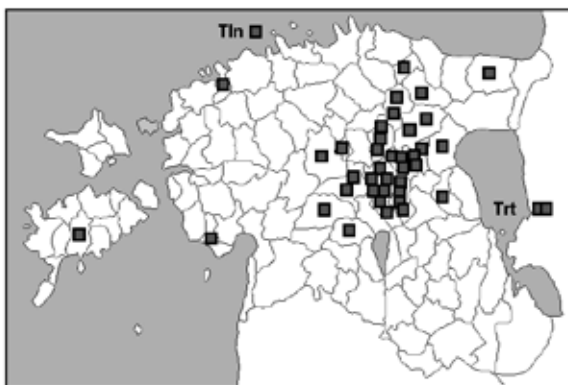
15. Ähvardus 'tapan ära': summa läbi kõigi liidete



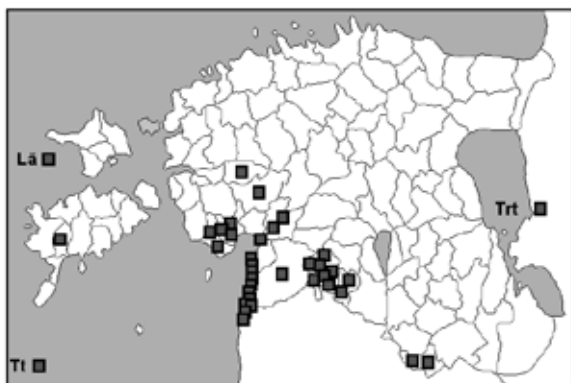
16. Ähvardus 'võtan pea (maha)': summa läbi kõigi liidete



17. Ähvardus 'viskan ahju ~ tulle ~ kerisele':
summa läbi kõigi liidete



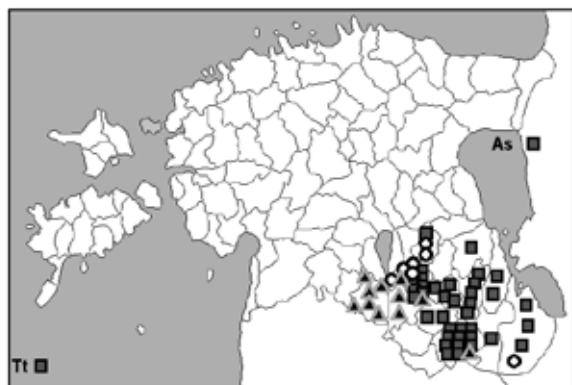
18. Ähvardus 'löön kahe kivi vahel lõhki': summa
läbi kõigi liidete



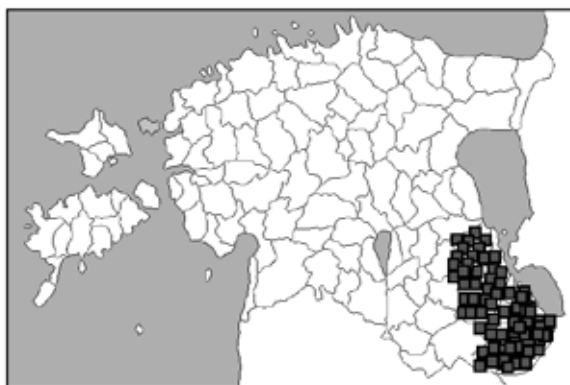
19. kirilind ~ linnuke ~ kirelind ~ kirivene lind



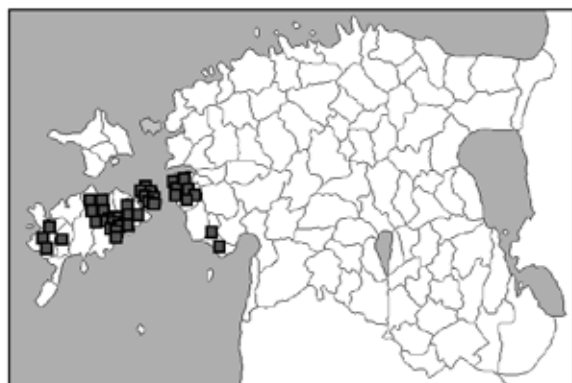
20. kirjatlehm(äk(e)) ~ kirjandlehm(äk(e)) ~ kirjak-
lehmäk ~ ...



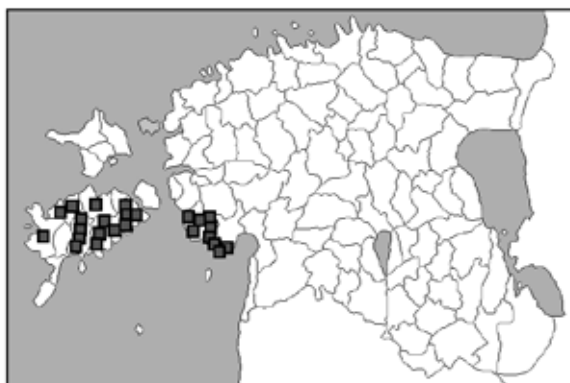
21. ■ käokir'as ~ -kirjas ... ○ käokiri ▲ käokirjat



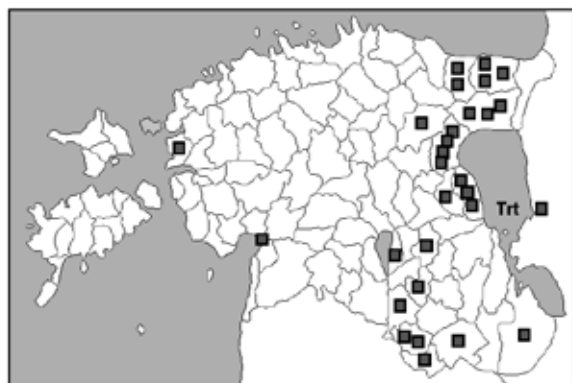
22. käoleh(e)m(ä)kene ~ kõolehm



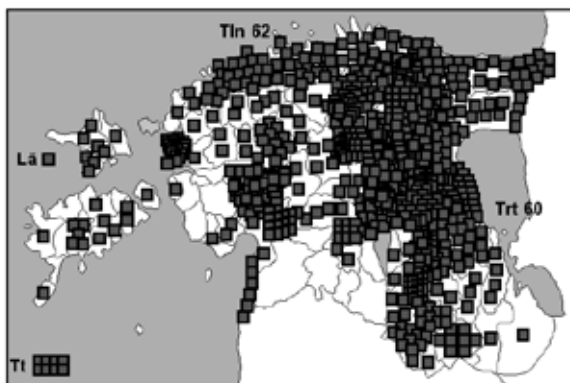
23. lees(u)kana ~ lieskana ~ liiskana ~ liiskene ~ leesuke



24. leeslind ~ -linnuke ~ liislind



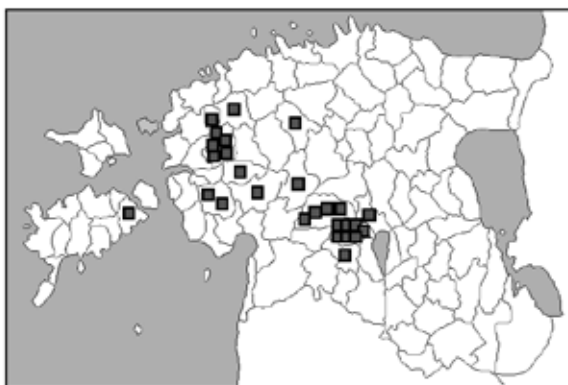
25. lepälind ~ -linnuke ~ lepplind



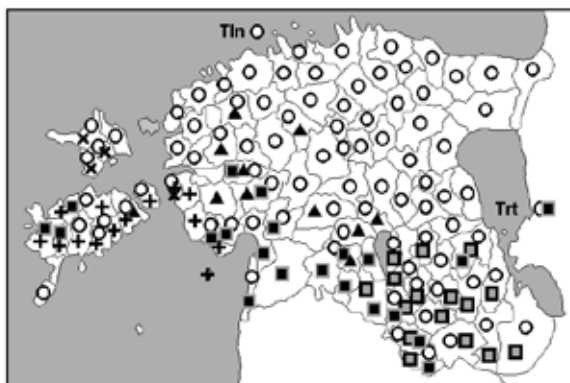
26. lepatriinu ~ -riinu



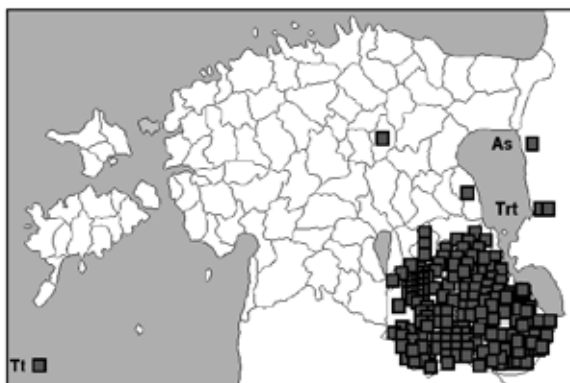
27. *maarjakana ~ mairékana*



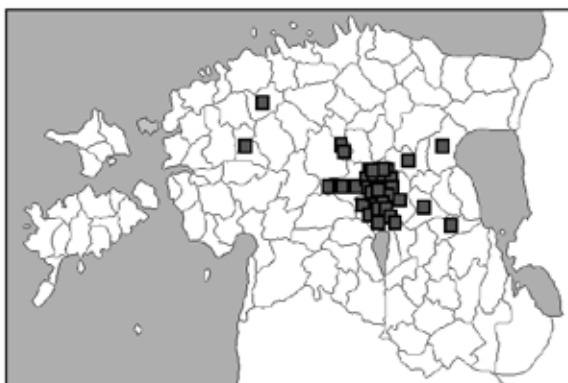
28. *merihärg ~ merekharg*



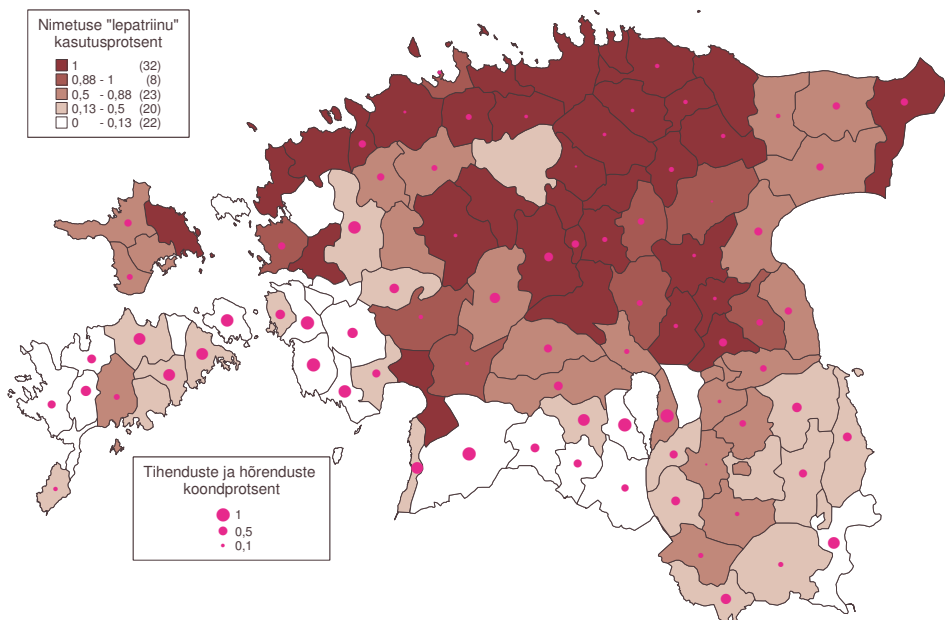
- 29.
- *lepa-algulised*
 - *kõo-algulised*
 - *kiri- ~ kirjat- ~ kirjak- ~... algulised*
 - ▲ *merekharg*
 - ✚ *lees- ~ liis -algulised*
 - ✕ *lambrik ~ lambrine*



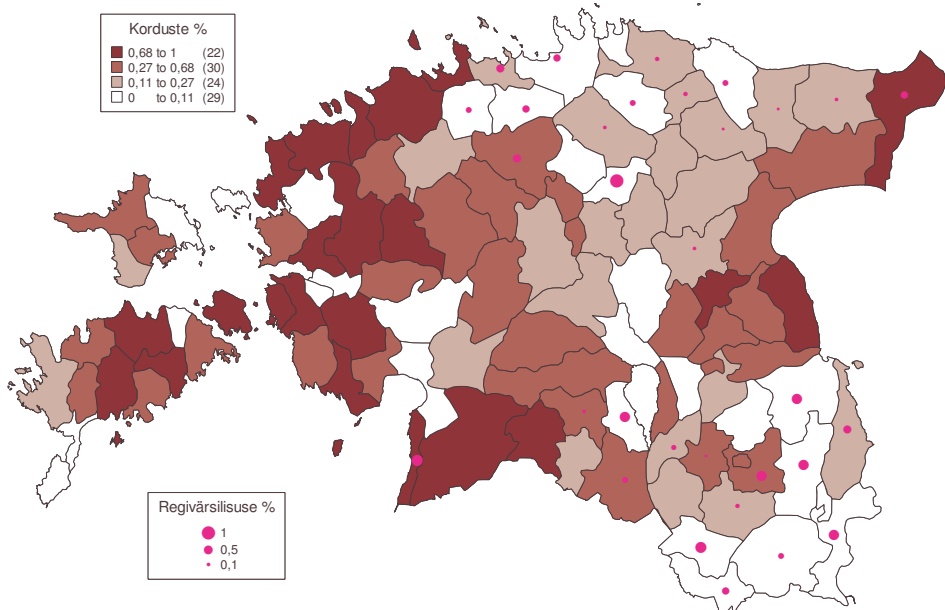
30. Reduplikatiivide *lindu-landu ~ lindo-lando ~ ...* summaarne esinamus



31. Reduplikatiivide *Lelle-lelle ~ Eelu-leelu ~ ...* summaarne esinamus



32. Kõrvalekalded kaheksasilbilisest trohheilisest värsist lepatriinusõnade algul esinevad eelkõige seal, kus pöördumissõnaks ei ole lepatriinu.



33. Pöördumise algul korratakse lepatriinu nimetust seal, kus ei kasutata regivärsipärast parallelismi.



34. Lepatriinuvormeli keskmine pikkus tähemärkides

Kirjandus

- Burling, Robbins 1966. The Metrics of Children's Verse: A Cross-Linguistic Study – *American Anthropologist. New Series*, Vol. 68, No. 6 (December), pp. 1418–1441.
- Eckstein, Lina 1906. *Comparative Studies in Nursery Rhymes*. London: Duckworth & Co. <http://www.sacredspiral.com/books/comparative.pdf> – 10. aprill 2008.
- EV = *Eesti vanasõnad. Monumenta Estoniae Antiquae*, III: *Proverbia Estonica*, I–V. Koostanud A. Hussar, A. Krikmann, E. Normann, V. Pino, I. Sarv ja R. Saukas. Toimetanud A. Krikmann ja I. Sarv. Tallinn: Eesti Raamat, 1980–1988 [viidatakse tüübinumbrite järgi].
- Exell, Arthur Wallis 1991. *The History of the Ladybird with Some Diversions on This and That*. 2nd edition. Erskine Press.
- Gura 1997 = A. B. Гупа. *Символика животных в славянской народной традиции. Серия “Традиционная духовная культура славян / Современные исследования”*. Москва: Индрик, 1997.
- Juvas, Maija; Kustaa Vilkkuna 1937. Über die Kinderreime vom Marienkäfer und dessen Benennungen im finnischen und estnischen. – *Finnisch-ugrische Forschungen*, 24. Helsinki, S. 154–231.
- Krikmann, Arvo 1978. Folkloristliku kartograafia töömailt: Eskiis hobuse ja härja geograafiast. – *Keel ja Kirjandus*, nr 11, lk 665–674.
- Krikmann, Arvo 1997. *Sissevaateid folkloori lühivormidesse, I. Põhimõisteid. Žanrisuhteid. Üldprobleeme*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus (ka <http://hald-jas.folklore.ee/~kriku/LEX/KATUS.HTM> – 10. aprill 2008).

- Kuusi, Matti 1983. *Maria Luukan laulut ja loitsut. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 379. Mikkeli: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nikonov 1974 = В. А. Никонов. *Проблемы ономастических ареалов. – Проблемы картографирования в языкознании и этнографии.* Ленинград: Наука, 1974, ст. 284–289.
- Noel jt 2002 = Patrizia Noel Aziz Hanna, Katrin Lindner, Andreas Dufter. The Meter of Nursery Rhymes: Universal vs. Language-Specific Patterns. – *Sounds and Systems. Studies in Structure and Change. A Festschrift for Theo Vennemann.* Edited by David Restle and Dietmar Zaefferer. Berlin: Mouton de Gruyter, 2002, pp. 241–267.
- Rüütel, Ingrid 1998. Varafolkloorsetelt vokaalžanridelt lauluni. – *Mäetagused*, nr 8, lk 80–95 (ka <http://haldjas.folklore.ee/tagused/nr8/ing.htm> – 10. aprill 2008).
- Saareste, Andrus 1938. *Eesti murdeatlas*. I vihk. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- SKVR = *SKVR-tietokanta: Suomen Kansan Vanhat Runot sähköisessä muodossa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://www.finlit.fi/skvr/> – 10. aprill 2008.
- Tampere, Herbert 1958. *Eesti rahvalaule viisidega*, III. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- VMS I ja II = *Väike murdesõnastik*, I–II. Toimetanud Valdek Pall. Tallinn: Valgus, 1982, 1989 (ka <http://www.eki.ee/dict/vms/> – 10. aprill 2008).

Raamat eestlase eluringis*

Vello Paatsi, Kristi Paatsi

Nelja nurka valge põld,
musttuhat musti poissa peal?
Raamat. (EM 1447)

Eesmärk, uuritus ja materjal

Käesoleva artikli eesmärk on uurida rahva hinnangulist suhtumist ja respekti trükitud sõnasse folklooris rõhuasetusega vaimulikule raamatule. Eesti rahvaluule erinevates vormides (rahvajutud, uskumused, mõistatused, vanasõnad jne) leidub üsna rohkesti teateid trükisõnast.¹ Kuigi viimasesse mõistesse on haaratud nii raamatud (sealhulgas kalendrid) kui ka ajalehed, on peatähelepanu pööratud piiblile, Uuele Testamendile ja lauluraamatule. Suulise pärimuse talletamise algul 19. sajandi teisel poolel oli viimati nimetatud raamatute mõju kestnud ligi kaks sajandit, seevastu ilmalik trükisõna (sealhulgas ajaleht) alles alustas laiemat levikut eestlaste seas.

Teema on mõnevõrra köitnud folkloriste, ent jäänud siiski nende huvide perifeeriasse. Näiteks Matthias Johann Eisen on eri uurimuseks kokku

* Artikkel on valminud Eesti Teadusfondi uurimistoetuse nr 6084 raames.

¹ Lätt 1957: 184, 215, 220, 226; EV 1989, 9409–9411, 9437, 9532–9533, 11179, 11676, 12216; EM 332, 348, 391, 678, 1817, 1845, 1888, 2263.

võtnud Seitsmenda Moosese raamatuga seotud temaatika ja vaadelnud põgusalt ka trükisõna osa folklooris avaramalt (Eisen 1896; 1926: 146–147). Oskar Loorits on käsitlenud mitut puhku raamatu osa rahvaluules (Loorits 1932: 22, 32; 1935), eriti monograafias “Grundzüge des estnischen Volksglaubens” (1949–1957) ning toonud samasisulisi näiteid ka liivi rahvaluulest (Loorits 1929: 15, 21, 32, 33). Eduard Laugaste on kirjutanud põgusa ülevaate raamatust kui folkloristliku rahvatraditsiooni edasikandjast (Laugaste 1935). Kõige tihedamalt on siinse kirjutise temaga seotud Richard Viidalepa (Viidebaum) käsitlused Päevalehes ja Sakalas (Viidebaum 1930a; b). Ent vaimulike raamatutekstide mõju rahvatraditsioonile ja kultuurile tervikuna alles ootab uurijaid. Seni on folkloristid käsitlenud vaid üksikuid valdkondi. Nii on Arvo Krikmann vaadelnud piiblit kui ütluste allikat ja Mare Kõiva vaimulike tekstide kajastusi ja kasutamist loitsudes (Krikmann 1996, Kõiva 1998). Väärib märkimist ka Kristi Salve käsitlus 18. sajandi esimese poole hernhuutlike lauluraamatute oletatavast mõjust vaimuliku värsi tekkele ja selle motiivistikule (Salve 1996) ning Andreas Kalkuni artikkel ilmutusnägemistest ja nende tõenäolistest raamatuallikatest (piibel, lauluraamat jm) (Kalkun 2006). Ilmaliku ja vaimuliku trükisõna suhteid, selle lugemist ja mõjusid soomlase maailmapildile on käsitlenud Kati Mikkola (2005).

Uurimus tugineb esmajoones Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivis talletatud ainesele. Sporaadiliselt on teemakohast materjali kogutud alates Jakob Hurda üleskutsest “Paar palvid Eesti ärksamale poegadele ja tütardele” (1888) vanade kommete ja ebausuga seotuna. Väike osa teateid pärineb ka pisut varasemast ajast. Alles 1930. aastal püüti vaimuliku raamatu kohta süstemaatilisemalt teateid hankida. Selleks koostas R. Viidalepp 18 küsimusest koosneva kava, mis saadeti laiali korrespondentidele vastamiseks ja avaldati ka ajalehtedes.² Need folkloriste huvitavad küsimused (kuidas peab kohtlema vaimulikku raamatut, mida arvatakse inimesest, kes korra või rohkem on piibli läbi lugenud, mis sünnib siis, kui piibel jääb tulle jne) määrasid ära ka vastuste ringi. Väga harva on vastajad lisanud midagi sellist, mida otseselt ei päritud. Üksikküsimusi raamatute kohta sisaldavad mitmed muudki küsimustikud (nt Põldmäe 1937; 1940: 55–56). Nõukogude perioodil polnud folkloristidel enam võimalik seda religiooniga seotud valdkonda tõsiselt uurida ja selleteemalise suulise pärimuse koguminegi peaaegu katkes. Seepärast leidubki ateistlikust nõukogude ajast piibli või mõne teise vaimuliku raamatu kohta Eesti Rahvaluule Arhiivis ainult väheseid üleskirjutusi.

² Nt ERA II 23, 161/62; Viidebaum 1930c; d.

Vanim arhiiviteade raamatust rahvatraditsioonis pärineb aastast 1866 ja viimased 1980. aastate algusest. Tekstid pole regionaalselt ühtlaselt jaotunud, rohkem on teateid Lõuna-Eestist, vähem Põhja-Eestist ja saartelt. Mõnedest kihelkondadest on teateid üsna palju (Saarde, Märjamaa, Tartu-Maarja), teistest ainult üksikuid. Informantide vanus ulatub algkooliõpilastest kuni üle 80-aastaste inimesteni ja erineb seega ka haridustasemelt. Nii pika ajavahemiku jooksul kogutud tekstid ja nende regionaalne jaotumine esindavad kindlasti väga erinevaid suhtumisi raamatusse, mida mõjutasid mitmed teisedki tegurid (äratusliikumine, venestuse surve, sotsiaalsed erinevused jm). Töös käsitletakse raamatuga seonduvaid teateid eestlase eluringist lähtuvalt ja kogu rahvatraditsiooni mitmekesisuses, seepärast on kõrvuti sattunud žanriliselt erinevaid tekste. Mõnede kogujate (J. P. Söggel, A. H. Schultz) huvitavate tekstide puhul on folkloristid kahelnud nende tõeväärtuses ja tähele pannud nende suurt individuaalsust, mida tuleb samuti meeles pidada.

Raamatu mõiste on rahvatraditsioonis mitmetähenduslik. Osa teadete puhul mõeldi raamatu all mingit vaimulikku raamatut – piiblit, Uut Testamenti, laulu- või palveraamatut, kodu- ja kirikuraamatut, käsiraamatut, ent millist just nendest, jääb enamasti lahtiseks. Raamatust kõneldes mõeldi selle all tihti küll piiblit, ent kas alati täispiiblit, pole samuti võimalik öelda. Uuest Testamendist, mis oli täispiiblist tunduvalt laiemalt levinud, on otseseid teateid kasinalt. Tähelepanuvääriv oli Põhja-Eestis samuti kodu- ja kirikuraamatu ning Lõuna-Eestis käsiraamatu levik. Nende mõlemate raamatute koondkõited sisaldasid katekismuse, evangeeliumide ja palveraamatu kõrval lisaks lauluraamatut. Usutavasti mõeldi lauluraamatu all osal juhtudest kodu- ja kirikuraamatut või käsiraamatut, sest nendest ei õnnestunud rahvaluulearhiivis eraldi teateid leida. Sageli on kõneks ka jumalasõna lugemine. Et tegu on raamatuga, pole kahtlust, ent millisega, jääb enamasti selgusetuks. Mõnikord võis sõna *raamat* tähendada kirjasõna üldisemalt, selle lugemist või isegi haridust. Alati ei saa täie kindlusega väita, et tegemist oli just trükitud tekstidega. Lõuna-Eestis liikus juba 18. sajandi esimesel poolel küllalt palju käsitsi kirjutatud jutluste, laulude ja muid vaimulikke tekste, mis olid köidetud raamatuks ja mõnikord isegi illustreeritud (Põldmäe 1936). Vanemaid hernhuutlikke käsikirju liigub veel tänapäevalgi (Matjus, Paatsi 2006: 59). Selgelt käsikirjadega seotud rahvatraditsiooni teated on käesolevas töös kõrvale jäetud.

Trükisõna ja selle lugemine

Lugemisoskus on trükisõna lugemise eeldus ja tihedalt seotud raamatuga. 16. sajandi reformeeritud kirik oli huvitatud rahvakeelsete usutekstide levitamisest ja nende lugemisest talupoegade seas, ent sellal nappis veel nii eestikeelseid raamatuid kui ka nende lugejaid. Ka trükitud sõna pidi tutvustama ja selgitama usuteadmisi, mitte ainult elav sõna. Tollal arvati, et vaimuliku kirjanduse lugemine soodustab rahva vaimset arengut. Lugemisoskuse levimine rahva hulgas kiriku ja kooli kaudu andis omakorda tõuke raamatute trükkimisele. Teisalt lõi raamatunimetuste mitmekesistumine ja tiraažide suurenemine 17. sajandil eelduse nende laiemale kättesaadavusele ja lugemisvõimaluste avarumisele talurahva seas. Lugema õpetamise ülesanne lasus Rootsi ajast peale kirikuõpetajal ja köstril ning oli tihedasti seotud kodu, kooli, leeri ja abiellumisega. Lugemisoskuse õpetamise eest kodus hoolitses kuni 18. sajandi keskpaigani pereisa (Hausvater), hiljem hakkas järjest suurenema emade, teinekord ka õdede-vendade, naabrite ja sõprade roll. Nii näiteks märkis Kodavere pastor Nikolaus Gotthard Ucke 1766. aastal Kokora mõisavalla Savastvere külas ühte isa, kes oli oma 11–12-aastase poja nii hästi lugema õpetanud, et see oli juba kaks korda lugenud läbi Vana ja Uue Testamendi.³

Koole oli 18. sajandil arvuliselt veel üsna vähe ja nad töötasid ebaregulaarselt. Tavaliselt saadeti kooli eelkõige need lapsed, kes kodus lugemist selgeks ei saanud. Kool oligi pikka aega paik leeriks valmistumiseks. Kooli- ja koduõpetusele järgnes omakorda leeri- ehk peakool, mis tekkis Rootsi ajal, kui asuti armulauale tulijaid pisut õpetama ja seejärel kontrollima nende algteadmisi ristiusu õpetuses.⁴ Kindlakujuline leeriõpetus kujunes välja siiski alles 18. sajandil. Nii oli näiteks leer Laiuse kihelkonnas olemas alles tolle sajandi keskpaigast (Köpp 1937: 279–280).

1667. aastal sõnastasid Eestimaa kirikuõpetajad sinodil mitmeid seisukohti kirikuelu küsimustes, mille järgi abiellumine oli lubatud katekismust usinasti õppinutele. 1735. aastal korraldati varasemat Eestimaa konsistooriumi ringkirja, mis nõudis armulauale saamiseks lugemisoskust. Kaks aastat hiljem tuletati meelde Liivimaa konsistooriumi varasemat korraldust, et laulatada ei tohtinud enne, kui “mõlemad abielupooled oskasid lugeda käsiraamatu järgi” (Lipp 1898: 101, Andresen 1999b).

³ EAA, f 1167, n 1, s 113, l 3.

⁴ Selles tegevuses näeb Juhan Köpp konfirmatsiooni eelkäijat (Köpp 1959: 47, vt ka Andresen 1999b).

Lugemaõppimise sihipärane nõudmine kiriku ja pastorite poolt pani aluse lugemisoskusele ja viis selleni, et 18. sajandi lõpuks suurenes maa-rahva seas oluliselt lugeda oskavate inimeste arv. 1792. aastal oskas Tartumaa 12 kihelkonnas soravalt lugeda 64,8% (30 219) lastest ja täiskasvanutest, lugeda ei osanud või luges väga halvasti 35,2% (16 358). Näiteks Nõo, Otepää, Puhja ja Torma kihelkonnas oli soravalt lugejaid vastavalt 80,1%, 81,1%, 78,1% ja 57,8%.⁵ Kuigi leeriõpetus kujunes oluliseks risti-usutõdede ja lugemisoskuse omandamisel (polnud väga haruldane, et leerikoolis käidi mitu korda), pääses mõnikord leerist läbi ka kirjasõna tundmata pastorile kosti viies või sel ajal temale tööd tehes. Nii leidub rahvaluulearhiivis lugusid sellest, kuidas kirikuõpetajat “määriti”. See, kes Iisaku kihelkonnas ei osanud leeris lugeda, pidi viima õpetajale kala. Seejuures öeldi: “küll luts loeb, latikas laalab.”⁶ Jõhvi kihelkonnas lubas pastor mõnikord küll lugemisoskuseta leerist läbi, ent ei kihlanud enne, kui lugemine selge (Ahven 1957: 75). Kui mees soovis abielluda, ent ei osanud lugeda, siis öeldi Urvastes: “Raha raamatu luge.” See tähendas seda, et kirikuõpetajale pidi viima meelehead või maksma raha.⁷

Raamat ja selle lugemine pidi olema juba 19. sajandi esimesel poolel vähemasti osas piirkondades kindlasti ka prestiižne. Seda inimest, kes lugeda mõistis, peeti teistest paremaks.⁸ Nii märgiti 1806. aastal Kose kihelkonnas, et suur osa kogudust peab häbiasjaks, kui lugeda ei osata.⁹

Kõnekas on sellist arusaama illustreeriv naljand, mille kohaselt tah-tis kord üks vana ema kirikus teistele näidata, et ta ka raamatust laulda mõistab, võttis lauluraamatu kätte, aga tähti ta ei tundnud, laul oli peas.

⁵ LRAK, f 233, n 1, s 497, l 210p–211. Need algandmed on osaliselt avaldanud tabelitena L. Andresen (1999a: 234–235). Originaaltabeli koostamise põhimõtted pole teada, lisaks puuduvad ka Kursi, Laiuse, Palamuse ja Tartu-Maarja kihelkonna andmed. Üsna hästi sobivad tabelites toodud kihelkonna inimeste koguarvud Herbert Ligi avaldatud 1795. hingeloenduse parustalu-poegade arvuga Nõo, Puhja, Otepää, Torma kihelkonnas. Nende kihelkondade protsendid on tõelähedased, teistes kihelkondades on rahvaarvu erinevused sama hingeloenduse andmetest juba suured ja ei iseloomusta kogu rahvastiku lugemisoskust neis kihelkondades ega Tartumaal tervikuna.

⁶ Lätt 1957: 280. Vt ka ERA II 171, 443/44 < Kullamaa khk, Kolovere-Kalju v – A. Hiiemägi < J. Varblane (1938); ERA II 295, 612 (38) < Räpina khk, Leevi v – D. Lepson (1941).

⁷ ERA II 63, 446 (16) < Urvaste khk, Urvaste v – R. Viidebaum < P. Jeret (1933). Võrdle: “Küll raha raamatu luge, küll mesi meele mõist” (EV 9437).

⁸ ERA II 129, 600 (1) < Märjamaa khk ja v – E. Poom < A. Poom (1936).

⁹ EAA, f 854, n 1, s 288, l 9; Andresen 2002: 42.

Ta istus pingil, raamat vastuoksa käes, tähed ülespidi ja laulis ise vahvasti. Noorem naine tema kõrval öelnud: "Sul raamat vastuoksi käes." Vana-eit hakkas pahandama: "Näe, lapsed vallatumad pöörand kodu raamatu teisepidi!"¹⁰ See lauluraamatuga seotud naljand on Eestis laialt tuntud ja leidis tee August Kitzbergi memuaaride kaudu kirjandussegi (Kitzberg 1924: 40–41).

E. Poom on kirja pannud teate Läänemaalt, et raamatust lugeda-laulda oskamine võis teha hõlpsamaks ka mehelemineku. Nii laulis vanatüdruk: "Küll käisin kirikus ja laulsin raamatust. Ei pandud mind tähele. Ei saand ma mehele."¹¹ Ja see pole ainuke sarnane teade.

► Esimene eestikeelne piibel ilmus aastal 1739. See oluline trükis on mõjutanud eestlase maailmapilti nii trükisena kui ka tekstina. Raamatu tiitelleht.

Raamat on püha ja teda tuleb austada

18. ja 19. sajandil peeti kõiki kirikuga seotud esemeid pühaks ja pühaduseoreool ümbritses samuti vaimulikku raamatut. Tihti peeti piiblit ja Uut Testamenti Jumala enda sõnaks ja seetõttu omistati neile ka maagilist väge, mis kõlbas pruukida kaitseabinõuna puhuks, kui inimesele võis kahju või halba sündida. Kirik omakorda rõhutas vaimuliku kirjanduse lugemise tähtsust ja vajadust jumalasõnast osasaamisel. Sellest tulenevalt on loomulik, et piiblit, Uut Testamenti ja teisi vaimulikke raamatuid austati ja peeti pühaks. Lisaks olid raamatud ka kallid ja neid ei leidunud kõigis peredes. Nii oli näiteks Otepää kihelkonnas 1765. aastal 452 perest 240 veel ilma käsiraamatu, katekismuse ja Uue Testamendita, kusjuures viimast oli kihelkonnas ainult kolm eksemplari (Palli 1984: 614). Tõenäoliselt puudus kihelkonna rahval ka piibel, vähemasti seda ei mainita. Eestlane suutis sellel ajal küll hädapäraseid tekste mehhaaniliselt lugeda, ent loetu mõistmine jäi sageli kasinaks, sest raamatuga suheldi harva. Paremad kirjatundjad ja ettelugejad olid rahva hulgas au sees ja kuulsad. Sellist suhtumist piiblisse peegeldab Jaan Sandra kirjapandud tekst:

¹⁰ ERA II 129, 600 (5) < Märjamaa khk ja v – E. Poom < A. Poom (1936); ERA II 295, 45 (3) < Tõstamaa khk, Seli v – A. Laan (1940/1). Vt ka Lätt 1957: 215.

¹¹ ERA II 129, 601 (6) < Märjamaa khk ja v – E. Poom < A. Poom (1936).

Siibli Ramat/

se on keit
se

Summala Sanna,

mis

Pühhad Summala Mehhed/
kes pühha Waimo läbbi juhhatud/

Wanna Seadusse Ramatusse

Ebrea Kele

ja

Ne Seadusse Ramatusse

Kreka Kele

es site on ülleskirjotanud / nüüd agga hopis/
Summala armo läbbi, meie

Westi-Wa Kele

Esimest korda

üllespandud, ja mitme sündsa salmiga ärraseletud.

Esimesjes otsas on

üks õppetud ja maenitus nende heaks, kes Summala sanna omma hinge
kasfuts pühawad luggeda.

TALEJNNA/

Trükkis sedda Jakob Joan Köler.
1739. Aastal.

[†]

Vanast oll piibli raamatu nägemine rahvalõ üts aruldanõ ja pühä asi. Tuostgi peeti jo pallo luku, kes piiblit nännü oll, ja tuo joks pühä mies ollgi, kiä piiblit oll lugõnu, ehk lukõ mõistsõ. Ja tuo oll jo väega rikas mies, kel piibli hinnest oll, kedä ka väega kallis peeti, ja kohe kullõma käüti. Piibli raamat oll rahva meelest nii pühä, et timä lugõmist, läbi paja vällägi kuuldõh, küpär pääst maha võeti, käe vaelehe panti.¹²

Aupaklikku suhtumist raamatusse vahendavad ka mitmed muud rahvaluularhiivi kirjanekud. J. Lilienbachi ülestähendatud teade kinnitab:

Nagu leiba, tuld ja taevast, niisama pietakse ka auu sees vaimulik (kiriklik) raamat.¹³

E. Poom on Märjamaa vallast Kõrvetaguse külast kirja pannud teksti:

Vanal ajal kui rahva käes muid raamatuid veel ei olnud, kui ainult pühakirja raamatud piibel, katekismus, lauluraamat, jutluse raamat jne., siis pidasid vanad inimesed raamatuid väga pühaks asjadeks. Kui keegi juhtus raamatu maha pillama, siis pidi ta raamatule suud andma.¹⁴

Rahvaluularhiivis leidub veel teisigi selliseid tekste, mille kohaselt pärast vaimuliku raamatu mahakukkumist või lugemise lõpetamist tuli seda suudelda.¹⁵ Näiteks Kilingi vallast talletatud suuline pärimus põhjendab raamatule suuandmist sellega, et siis ei kao ära lugemishimu.¹⁶ J. P. Sõggla saadetud kirjanek teatab, et nii leiva kui ka vaimuliku raamatu peale istuja pannakse põrgus põlema.¹⁷ Vaimulikke raamatuid tuli korralikult hoida ja aukartusega kohelda. Nad ei tohtinud vedeleda ja neid pidi kaitsma määrdumise ning tolmu eest.¹⁸

¹² H II 73, 834/5 (61) < Vastseliina khk – J. Sandra (1906).

¹³ H II 46, 447 (76) < Rakvere khk, Kloodi v – J. Lilienbach (1892).

¹⁴ ERA II 129, 600 (1) < Märjamaa khk ja v – E. Poom < A. Poom (1936).

¹⁵ H II 49, 829 (28) < Põltsamaa khk – H. Utsal (1893); H II 26, 380 (4) < Suure-Jaani – T. Köstner (1889); ERA I 3, 95 (2) < Tartu l < Paide – H. Neuman (1930); H II 41, 537 < Muhu – A. Pallasmaa (1888); E 8° 3, 4 (22) < Elva – M. J. Eisen (1925–1926).

¹⁶ E 34249/50 (5) < Saarde khk, Kilingi v – M. Saul (1897).

¹⁷ H III 13, 636 (108, 109) < Halliste khk – J. P. Sõggel (1893); E 8913 (344) < Paistu khk – J. P. Sõggel (1893). Jaak P. Sõggla kogutud andmetesse suhtuvad folkloristid mõningase ettevaatusega ja ei pea neid alati usaldustväri-vaiks. Tema kohta vt Põldmäe 1938: 134–136.

¹⁸ ERA I 3, 95 (1) < Tartu l < Paide – H. Neuman (1930); ERA II 23, 185 (1) < Hargla khk, Taheva v – J. Tamm (1930).

Vanast kui Jumala sõna raamatud lugema hakati, ei tohtinud müts peas olla ega põlve peal raamatud hoida. Sel oli suur patt. Raamat pidi olema laua peal.¹⁹

Arhiivitekid ja trükised kinnitavad arvamust, et jumalasõna ei valeta (vt Kitzberg 1924: 10).

Rahvapärimuse kohaselt ei tohtinud raamatu peal täisid tappa.

Lauluraamatu pial ei tohi täia tappa, siis tuleb täi kirikus riiete pial nähtavale.²⁰

Uskumuse kohaselt võis seda teha üksnes lapse pea esimese täiga, mis tagas talle hea meelepidamise või “kerge pää”.²¹ Raamatut ei tohtinud ka pärast lugemist lahti jätta, sest vastasel juhul läks kõik loetu lugejal kohe meelest või vanapagan, kes ei oska raamatut avada, viis kogu raamatutar-kuse endaga kaasa.²² On koguni hoiatatud, et see, kes raamatu lahti jättis ja ise ära läks, võis ära surra.²³

Samuti olid olemas rahvapärased normid, mis puudutasid söömise ajal raamatu lugemist. Nii näiteks ei tohtinud süües raamatut lugeda, sest siis söödi sõnad või raamatu tarkus kõhtu.²⁴ Omapärane oli rahvatraditsioonis raamatu peale puhumise keeld: kes seda teeb, see ei oska pärast enam lugeda.²⁵ Soovitatud on lugedes jalgu mitte liigutada, sest muidu tuleb vanapagan põlvedele.²⁶ Viimane arusaam pole küll seotud üksnes raama-

¹⁹ ERA II 10, 134 (5) < Tallinn < Tartu-Maarja khk < Torma khk – L. Berg (1928).

²⁰ H II 43, 746 (87) < Palamuse khk – M. Uus (1892). Vt ka E 1459 (65) < Tarvas-tu khk – A. Parts (1893); H I 9, 149 (127) < ? – A. Suurkask (1896); E 12548 (5) < Tarvastu khk, Vooru v – J. Kala (1894); E 8422 (45) < Tarvastu khk, Kure-saare – A. Meos (1893).

²¹ ERA II 23, 186 (15) < Hargla khk, Taheva v – J. Tamm (1930); H II 58, 589 (19) < Vändra khk – E. Tetsmann (1897); H II 58, 661 (17) < Vändra khk – E. Tetsmann (1897); H I 8, 333 (3) < Vastseliina khk ja v – J. Sandra (1895).

²² E 8° 5, 6 (10) < Räpina – M. J. Eisen (1927). Vt ka E 8° 5, 19 (71) < Tartu-Maa-rja khk, Raadi – M. J. Eisen < H. Anderson (1927); E 77379 (7) < Jämaja khk, Torgu v – A. Kuldsaar (1931); E 8° 5, 8 (24) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < I. Anderson (1927).

²³ H I 2, 479 (81) < Äksi khk – K. Blaubrik (1889).

²⁴ E 1469 (132) < Tarvastu khk – A. Parts (1893); E 8° 5, 6 (11) < Räpina – M. J. Eisen (1927); E 8° 5, 8 (22) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < I. An-derson (1927).

²⁵ E 8° 5, 8 (21) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < I. Anderson (1927).

²⁶ E 8° 5, 19 (70) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < I. Anderson (1927).

tuga, vaid on laiemalt tuntud. Nii ei tohtinud samal põhjusel ka söögi ajal jalgu kõlmutada, sest nõnda hällitavat jalakõlmutaja vanapagana lapsi.

Kuigi eesti suulises pärimuses leidub rohkesti andmeid, mis kinnitavad meie üldist trükisõna ja raamatu austamist, leidub siiski üksikteateid raamatute hävitamisest ja vargusest. Nii oli Rõuge prohvet Tallima Paap ägedushoos kiskunud katki tallinnakeelse käsiraamatu. Tema vastaste andmeil tabas sama saatust lisaks katekismusi, lauluraamatuid ja isegi piiblit (Sild 1929: 104–105). Heinrich Rosenplänter teatas 1835. aastal, et ühel mehel varastatud lauluraamat koos mõnede teiste asjadega.²⁷ Eesti folklooris tehakse väga harva juttu raamatuvargusest, sest kirikuga seotud esemete varastajat ootas uskumuste kohaselt Jumala karistus. Erandiks on siin rahvapärimuses tuntud Seitsme Moosese raamatuga piibel, mida igaüks soovis ükskõik millise hinnaga endale hankida.²⁸ Hiiumaa naljand kajastab, kuidas sealne pastor viis Heltermaa kõrtsi Uue Testamendi. Ehk mõni hakkab lugema? Mõne päeva pärast teatas kõrtsimees: raamat on ära varastatud.

Sengbuss²⁹ akand naerma: “Oh, oh, oh! Ju ta akkas jumalat armastama, et raamatu ära võttis. Säh, pane teine veel.” (Lätt 1957: 184)

Mitmetine oli suhtumine oma aja ära elanud raamatutesse. Leidub teateid, et kui vaimulikud raamatud kulusid ja said vanaks, siis nad põletati või pandi pühakotta mädanema.³⁰ Samas R. Viidalepa üleskirjutus Pilistverest kinnitab, et “vanad vaimulikud raamatud hoitakse alal, neid ei raisata ega põletata.”³¹

Raamat raseduse ajal, sünnil ja ristimisel

Raamatu mõju algas juba enne inimese sündi. Laste lugemaõpetamine ja -õppimine ei kuulunud lihtsate tegevuste hulka ja sellepärast püüti seda juba aegsasti soodsas suunas mõjutada. Arvati, et mida varem

²⁷ EAA, f 4605, n 1, s 15, pagineerimata.

²⁸ ERA II 266, 76 (172) < Simuna khk, Salla v – V. Fuchs < J. Vilberg (1939); ERA II 113, 111 (73) < Saarde khk, Volveti – J. P. Söggel < E. Martens (1932).

²⁹ Jutt on Pühalepa kirikuõpetajast Alexander von Sengbuschist (1796–1883).

³⁰ ERA II 36, 546 (28a) < Pilistvere khk, Imavere v – R. Viidebaum < H. Supp (1931); H I 4, 463 (4) < Karja khk – C. Allas (1872).

³¹ ERA II 36, 425 (32) < Pilistvere khk, Imavere v – R. Viidebaum < K. ja A. Naarits (1931).

laps puutub kokku raamatuga, seda kergem on tal lugema õppida ja targaks saada.

Kui ema last kannab, siis ema iga hommiku ja õhtu raamatut lugeda, siis saab laps hea lugeja.³²

Kui sa käima pial oled, siis loe tihti raamatud, siis loed raamatu tähed lapsele pähä, ja lapsest saab ruttu raamatu lugeja ja tark kirja piale.³³

Raskejalgsuse ajal pidanud vanasti naine pühakirja endaga kaasas kandma, see olema tõenduseks, et laps saama suureks kasvades, sama usklikuks kui ema.³⁴

Usuti, et sündimisel pidi lapsele laulu- või mõne muu raamatuga pähe koputama ning tema peast esimese täi selle peal tapma, siis omandas laps ruttu lugemisoskuse.³⁵ Samuti on kirjeldatud võtet, mille järgi sündimise ajal, kui laps esimest korda jumalavalgust nägi, tuli raamat seada tema silmade ette, nii saavat ta “väga targaks kirja peale”.³⁶

Mitmed rahvapärased taiad raamatuga viidi läbi enne ristimist või ristimise ajal. Nii näiteks pidi enne lapse ristimist jumalasõna lugema või panema piibli hälli.

Kui lapse juurde kätiskse enne ristimist piibel pandakse, saab ta targaks.³⁷

Vastsündinu parema kõrva sisse loeti ka issameiet, et ta saaks “äste kerge pää raamatut õpma” (Viidebaum 1930b). Leidub ka teade, mille kohaselt samal põhjusel loeti sel ajal kodus jumalasõna, kui last kirikus ristiti.³⁸

³² E 57168 (42) < Tallinn – P. Berg [Ariste] < L. Berg (1926). Vt ka E 8° 5, 32 (106) < Rõngu khk, Hellenurme – M. J. Eisen (1927).

³³ H II 39, 68 (168) < Koeru khk, Vaali v – H. A. Schults (1893). Vt lisaks: ERA II 23, 186 (9) < Hargla khk, Taheva v – J. Tamm (1930).

³⁴ ERA II 156, 101 (38) < Kodavere khk, Pala v – E. Luigla < M. Reili (1937).

³⁵ H II 54, 130 (154) < Ambla khk – G. Klemmer (1865); E 77379 (8) < Jämaja khk, Torgu – A. Kuldsaar (1931).

³⁶ H I 6, 712 (13) < Vastseliina khk – J. Sandra (1895).

³⁷ H II 74, 495 (62) < Põltsamaa khk – H. Karu (1905). Vt samuti H III 27, 216 (6) < Suure-Jaani khk – D. Kuressohn (1898); E 8° 5, 8 (23) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < I. Anderson (1927).

³⁸ ERA I 4, 9 (12) < Tallinn – T. Wiedemann (1932).

Laiemalt tuntud on arusaam, et ema peab last ristima viies või ristimise ajal raamatut lugema.³⁹ Põlva kihelkonnast on üles märgitud teade:

Enne ristmist pandas latsel piibli 3 kõrd ümbre pää. Ta saap väega targas.⁴⁰

Omapärasest tavast Saarde kihelkonnas teatas Peeter Kangur:

Kui poig last kirikuse risti viiässe, sis pidäva lapsel raamatu lehe pähä mütsi sisse panema, ja kirikuse sisse minnes tasa lapse pääga kolm korda vastu ki-riku müüri löömä, sis saava sellest lapsest tark raamatu lugeja.⁴¹

Põlva kihelkonnas pandi lapsele ristimise ajal raamat “rindo pääle”, ikka selleks, et raamat hakkaks ruttu pähe.⁴² Et laps targaks saaks, kästi Hää-demeeste kihelkonna teate järgi vastsündinu mähkida ajalehepaberisse (Viidebaum 1930b).

Suuline pärimus seostab tihti inimese tarkust lugemisoskusega ja õp-pimisvõimega, harva ka pea suuruse ja tatirohkusega. J. P. Sõggel on saat-nud arhiivi järgmise teate:

Veikste päädega inimesed olla visad õppima, kuna suuremade päädega tähe-lepanejad ja targad olla.⁴³

Põlvas usuti, et “tatised lapsed on andekad raamatutarkuse omandami-seks.”⁴⁴ Eks vanasõnagi ütle: “Kel palju tatti, sel palju tarkust” või “Targa mehe nina on alati tatine” (EV 11708).⁴⁵

Rahvaluulearhiivi teadetes on sageli mainitud vastsündinu otsest ke-halist kontakti kirjasõnaga. Kõigi nende taigade eesmärk oli kergendada tulevikus lapse lugemaõppimist ja koolitarkuse omandamist. Rõngust teatas korrespondent Hans Urb:

³⁹ H II 30, 857 (1) < Rõngu khk, Hellenurme – A. Andrei (1889). Vt ka H II 58, 507 (64) < Vändra khk – E. Tetsmann (1897); H II 65, 671 (41) < Jüri khk – J. Saalverk (1898); H II 68, 713 (7), 715 (17) < Räpina khk – J. Jagomann (1904); H III 6, 233 (12) < Tarvastu khk ja v – M. Jõgi (1888); H III 14, 815 (5) < Kolga-Jaani khk – K. F. (1893); ERA II 23, 232 (9) < Nõo < Tartu-Maarja khk, Ilmatsalu – M. Pärn (1930).

⁴⁰ H III 11, 610 (11) < Põlva khk, Timo v – J. Tobre (1890). Vt lisaks H II 29, 373 (145) < Tartu-Maarja khk, Ilmatsalu – E. G. Sööt (1888).

⁴¹ H II 22, 1037 (27) < Saarde khk, Jäärja – P. Kangur (1889). Vt lisaks: H III 19, 871 (21) < Viljandi < Halliste khk – J. Riiet (1894); H II 68, 714 (11) < Räpina khk – J. Jagomann (1904); ERA I 3, 97 (1) < Tartu I – E. Suvi (1930).

⁴² H I 6, 46 (9) < Põlva khk, Kioma – J. Visse (1894).

⁴³ H III 27, 824 (28) < Halliste khk – J. P. Sõggel (1897).

⁴⁴ ERA II 23, 164 (14) < Põlva khk, Aleksandri v – A. Hinnov < L. Armolik (1930).

⁴⁵ Vt ka ERA II 156, 305 (1057) < Räpina khk, Veriora v.– D. Lepson < L. ja A. Udras, O. Valdas (1937).

Kui laits ära ristitu, sis võetas üits raamat ja lüvvas sellega lapsele kolm kõrd pää pääle, sis nakap raamat latsele ruttu pähä, kui ta opma nakas.⁴⁶

Palju arhiivitekste räägib ristitud lapse käega (laulu)raamatu lehtede pööramisest, sasimisest või puudutamisest.

Lapsele pandakse pärast ristimist raamat ette ja segatakse lapse sõrmedega raamatu lehta, siis saada tuost tark ja raamatu lugeja inimene.⁴⁷

Hargla köstrilt J. Tammelt pärineb järgmine üleskirjutus:

Ristimise ajal pandi lapsele mähkmetesse raamatu leht, leib ja raha. Vaderitel pidid põues raamatulehed tarkuseks, leivatükike ja peos raha olema – siis [saab laps] tark, rikas ja leivaküllane.⁴⁸

Kui laps kirikust koju toodi, siis võeti teda lauluraamatuga vastu või pandi see talle magamise ajal pea lähedale, ikka sedasama põhjendust tuues, et nii saab temast hea lugeja ja õppija.⁴⁹

Laiemalt levinud uskumuse kohaselt võis vanapagan lapse pärast sündimist ära vahetada, seepärast ei tohtinud ristimata last üksi tuppa jätta, kui talle ei pandud piiblit pea juurde või lauluraamatut hälli.⁵⁰ Koda-

⁴⁶ H II 30, 800 (38) Rõngu khk ja v – H. Urb (1888). Vt samuti H Gr. Qu., 284 (26) < Paistu khk, Holstre v – J. Reevits (1893).

⁴⁷ E 40463 (2) < Tarvastu khk, Vooru v – J. J. Kala (1900). Vrd ka E 8° 5, 6 (9) < Räpina – M. J. Eisen (1927); E 8° 5, 19 (68) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < H. Anderson (1927); ERA II 22, 42 < Tartu I < Puhja khk – C. Rikmann < M. Mihkelson (1928); E 83086 (5) < Tori khk, Sindi alev – R. Tohv, Pärnu Poeglaste Gümnaasium < H. ja L. Treimann (1933); H II 56, 1022 (4) < Rõuge khk – H. Treu (1896); H II 24, 206 (174) < Karula khk – P. Eimer (1887/9); H III 7, 471 (15) < Põltsamaa – T. Sander (1888); H III 31, 506 (9) < Vändra khk, Lelle – J. Nigolson (1905); KKI 10, 131 (50) < Mustjala khk, Kuusiku k. – A. Hameri, Ü. Tedre < M. Mark (1949).

⁴⁸ ERA II 23, 186 (10) < Hargla khk, Taheva v. – J. Tamm (1930). Vt lisaks ERA I 3, 97 (1) < Tartu I – E. Suvi (1930); H I 2, 542 (7) < Otepää khk, Neeruti – H. Nugin (1888); H II 30, 857 (2) < Rõngu khk, Hellenurme – A. Andrei (1889); H II 32, 602 (1) < Räpina khk – J. Poolakess (1889); H III 10, 527 (1) < Sangaste khk, Laatre – O. Koolmeister (1889); H III 22, 343 (25) < Vastseliina khk – P. Saar (1894), E 8° 5, 32 (108) < Rõngu khk, Hellenurme – M. J. Eisen (1927); ERA II 10, 753 (4) < Tartu-Maarja khk – L. Berg (1929).

⁴⁹ ERA II 256, 436 (8) < Kolga-Jaani khk, Soosaare v – J. Raidla < R. Grauberg (1939); H II 58, 399 (100) < Pärnu – M. Lindebaum (1896).

⁵⁰ Vt: ERA I 3, 98 (2) < Tartu I – H. Krenkel (1930); ERA II 171, 790 (61a) < Martna khk ja v – J. Oja < A. Oja (1938); ERA II 295, 606 (13) < Räpina khk, Leevi v – D. Lepson (1941); E 8° 5, 6 (8) < Räpina khk – M. J. Eisen (1927); H I 1, 552 (5) < Ridala khk – M. Kamarik (1888); H II 21, 912 (7) < Tori khk ja v – M. Gerbersson (1889).

W a s t n e

Tarto : Ma : Kele

Laulu-Ramat.



Tarto : Linan,
trüffitu nink müwwa M. G. Grentsiusse man,

1802.

veres pärit kirjapaneku kohaselt asetati lapsele kuni ristimiseni selleks otstarbeks lauluraamat ja nuga padja alla ja hoiti seal kuni ristimiseni.⁵¹ Viljandimaalt Holstrest on Oskar Loorits kirja pannud teate, et ristimata lapsele pandi koguni kaks raamatut ligi: üks päitsesse ja teine jalutsisse.⁵² Autorid leidsid Eesti Rahvaluule Arhiivi kartoteegist 34 teadet, kus ristimata lapse kaitseks kasutati lauluraamatut, piiblit mainiti neljal, testamenti ühel korral, viiel korral jumalasõnaraamatut, palve- või lihtsalt raamatut. Tegemist on rahvusvaheliselt levinud tavaga, mida tunti ka meil.

R. Viidalepp on juhtinud tähelepanu seigale, et ristimiskommetes oli raamat olulisel kohal just Lõuna-Eestis (Viidebaum 1930a). Seda võiks seletada lugemisoskuse, tihedama koolivõrgu, paremate koolide ja raamatute varasema ning laialdasema levikuga selles piirkonnas võrreldes Põhja-Eestiga.

Raamat lugemaõppimisel, koolis, kirikus, kõrtsis ja sõjaväljal

Raamat jäi inimese saatjaks kogu eluks. Kirjasõnaga puututi kokku üsna varakult, sest pastorid asusid laste lugemisoskust kontrollima pärast seitsmendat eluaastat nii kodukülastustel kui ka kevadistel koolikatsumistel, kuhu nõuti ka kodulapsed.

Suulises pärimuses on tuntud mitmesugused võtted, kuidas laste lugemaõppimist kergendada. Läänemaalt Hanilast on kirja pandud teade:

Kui lapsele lugemist õpetatakse, siis ei tohi teised lapsed süüa; siis pidada õpitud sõnad, õppijalt äraununema (siis süia sõnad enastele).⁵³

◀ Suulises rahvapärimuses leiame trükistest kõige rohkem teateid ja tekste lauluraamatuga seotuna. “Wastse Tarto-Ma-Kele Laulu-Ramatu” (1802) tiitelleht.

⁵¹ ERA II 23, 435 (5, 6) < Kodavere khk – O. Maasik, Alatskivi algkool < E. Läst (1930). Et terariist lapse juurde asetati, on üldlevinud vana komme. Raamat koos noaga on erandlik ning peaks näitama usutavasti raamatu väge või suurendama noa võimu.

⁵² ERA II 34, 95 (30) < Paistu khk, Holstre v – O. Loorits < M. Kukk (1931).

⁵³ E 19803 (1) < Hanila khk, Virtsu v – A. Reimann (1895).

Samas Saaremaal Kärla vallas teati, mida sellel puhul teha, kui lapsel on lugemaõppimisega raskusi:

Kui laps ei õpi lugema, peab siis sööma, kui teised loevad – sööb tarkuse sisse.⁵⁴

Üsna laialt on levinud tava, et lugemaõpetamiseks võeti kena palaga raamatuleht, see põletati ja tuhk söödeti lapsele.⁵⁵ Sarnasel arusaamal põhi- neb teade Otepää kihelkonnast:

Kui raamat ruttu selgeks ei saa, sis paluta tuu aabits, kost sa enne opset ärä, nink süü tu tuhk levä ja viiga ärä, sis jääp raamat ruttu pähä.⁵⁶

Arhiivitekstide põhjal on levinud mitmel puhul komme lapsele raamatuga kergelt pähe lüüa või koputada, nii oli see sünnil ja ristimisel. Kogu Eestis on tuntud uskumus, et loetud tekst jääb paremini meelde ja lugemisoskus paraneb, kui raamatuga pähe lüüa või koputada.⁵⁷ Huvitav on teade, mille järgi siis, kui laps lugemist kiiresti ei omandanud, ähvardati teda panna jõuluks sigadega ühte lauta või anti talle sea nina söömiseks (Hiiemäe 1995: 167). Lugema õppides pidi raamatule suud andma, Setus seda koguni närima, nii pidi loetu kergemini meelde jääma (Viidebaum 1930b).

Otepäält on teada, et lugemaõppimisel ei tohtinud lapsele muu tikuga raamatutähti õpetada-näidata kui ölekõrrega. Kui tikk oli ölekõrrest kõvem, siis arvati, et last on väga raske õpetada.⁵⁸ Suure-Jaani kihelkonnast pärit teade kinnitab küll vastupidist. Laps ei tohi ölekõrrega lugemisel järke ajada, sest tähed minevat ölekõrre sisse.⁵⁹ R. Viidalepp on talletanud seoses lugemaõppimisega sarnase uskumuse:

Raudtikuga ei tohtind lugeda (laps raamatut), siis ei akka pähe. Puutikuga pidi lugema.⁶⁰

⁵⁴ ERA II 294, 362 (75) < Kärla khk ja v – A. Väli (1940/1).

⁵⁵ ERA II 34, 345 (1) < Viljandi-Kõpu khk < Saarde khk, Pati v.– O. Loorits < L. Loorits (1922). Vt ka ERA II 34, 348/9 (11) < Kõpu khk < Saarde khk, Pati v – O. Loorits < L. Loorits (1924); ERA II 23, 164 (9) < Põlva khk, Aleksandri v – A. Hinnov < L. Armolik (1930); ERA II 23, 232 (14) < Nõo khk < Puhja khk, Ilmatsalu v – M. Pärn (1930).

⁵⁶ H II 44, 406 (24) < Otepää khk, Pangodi – P. A. Speek (1891).

⁵⁷ E 8°5, 8 (19, 20) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < I. Anderson (1927); E 8° 2, 28 (151) < Tartu l – M. J. Eisen (1919–1926); ERA II 36, 631 (9) < Peetri khk, Koigi v – R. Viidebaum < A. Laudan (1931).

⁵⁸ E 33447 (132) < Otepää khk, Palupera – J. Kukrus (1897).

⁵⁹ H II 55, 623 (6) < Suure-Jaani khk – E. Kuressohn (1895).

⁶⁰ ERA II 25, 369 (18) < Paide linn – R. Viidebaum < E. Usar (1930). Vrd lisaks H III 19, 805 (206) < Viljandi < Halliste khk – J. Riit (1894).

Samuti usuti, et kui lapsed õpivad ühest raamatust lugemist, siis saavad neist kogu eluks head sõbrad.⁶¹ Äksist kogutud suuline pärimus kinnitab, et sauna ja raamatutki seostati omavahel:

Kes saunas kõige esiti vett pea peale paneb, sel hakkab raamat ruttu pähe.⁶²

Lastel on keelatud raamatus niisama sorida, sest siis läks kõik meelest.⁶³ Omapärase teate on talletanud Nikolai Soll:

Pudelisse ei tohi lapsed puhuda. Kes pudelisse puhub, sellele ei hakka raamat pähe.⁶⁴

Usuti ka, et kui inimene loeb, müts peas, siis õpivad tema lapsed visalt lugema.⁶⁵

Väikestele lastele õpetati enne magamajäämist palveid, katekismust ja laule. Seda näitlikustab kujukalt Karksist kirja pandud tekst:

Miul suiti ilusti pää siles ja panti vastne leit selga, ema võtt lauluraamatu, miu põlve pääle ja lauldseme “Ma tulen taevast ülevalt”, “Need inglid taevast tulevad” ja veel palju jõululaule, mia mõisti juba palju varemaltki mitu salmi lugeda ja laulmine ja viisipidamine oli selge. (Hiimäe 1995: 92)

Pühapäeviti kirikusse minnes võeti tihti kaasa lauluraamat, mõnel pool oli see ka kohustuseks. Jumalasõna lugedes või seda pealt kuulates ei tohtinud olla müts peas, siis ei saavat kuulaja või lugeja sellest mingit kasu.⁶⁶ Kui inimene kirikus tukkuma jäi, siis pidi kõrvalistuja tukkujale lauluraamatuga vastu pead lööma, pärast seda ei jää ta kirikus enam kunagi magama.⁶⁷ Sattus raamat kirikus vastupidi kätte, tähendas see halba.⁶⁸ Kes vaimulikku raamatut meelega viskas, see tegi andeksandmatut pattu.⁶⁹

Juba 19. sajandi esimesel poolel oli laialt levinud tava, et leeripäeval kingiti leerilastele vaimulikke raamatuid. Leeris käinu tunnistati nüüd täiskasvanuks, kes vajas edasiseks eluks jumalasõna ja suutis sellest aru saada.⁷⁰ Tavaliselt kingiti leerilapsele lauluraamat.⁷¹

⁶¹ ERA II 31, 383 (180) < Rapla khk – E. Poom < E. Saasner (1930).

⁶² H I 2, 477 (35) < Äksi khk – K. Blaubrik (1889); Viidebaum 1930b.

⁶³ H II 25, 636 (443) < Tarvastu khk – J. Ungerson (1891).

⁶⁴ H II 43, 531 (26) < Kolga-Jaani khk – N. Soll (1893).

⁶⁵ H II 56, 531 (2) < Tartu I – J. A. Rahberg < A. Viirup (1895).

⁶⁶ ERA II 113, 267 (295/6) < Saarde khk, Voltveti – J. P. Sõggel (1933).

⁶⁷ E 33461 (293) < Otepää khk – J. Kukrus (1897).

⁶⁸ E 8904 (203) < Paistu khk – J. P. Sõggel (1893).

⁶⁹ H III 13, 636 (109) < Halliste khk – J. P. Sõggel (1892).

⁷⁰ ERA I 3, 95 (5) < Tartu I < Paide – H. Neuman (1930).

⁷¹ ERA II 295, 614 (38) < Räpina khk, Leevi v – D. Lepson (1941).

1930. aastate algul koguti Eesti Rahvaluule Arhiivi õpilaskloori. Selgus, et paljud eespool kirjeldatud raamatuga seotud tavad olid õpilaste seas tuntud. Et õppetükid meelde jääks, löödi kolm korda raamatuga endale vastu pead või pandi see ööseks padja alla.⁷² Kui teisele õpilasele raamatuga pähe löödi, öeldi: tarkus mulle, rumalus sulle. Usuti, et see nii ka sünnib.⁷³

Raamatut oli keelatud lahtiselt lauale jätta, siis ununes õpitu või vanapagan viis tarkuse kaasa.⁷⁴ Halvasti läks siis, kui raamat enne tunni algust tagurpidi kätte juhtus.⁷⁵ Pärnu koolipoiss teatas, et enne magaminekut peab raamatud ilusasti lauale riita laduma, siis on järgmisel päeval kõik korras.⁷⁶ Valgas oli tuntud ka raamatulehe põletamine ja selle tuha söömine, mis tagas hea meelepidamise.⁷⁷ Õppimise ajal oli keelatud süüa, sest õppetükid ununesid.⁷⁸ Kukkus raamat või vihk maha, siis tuli vasema jalakannaga sellele peale astuda, see tähendas õnne.⁷⁹

Et ka kõrtsitoas mõnikord raamatut loeti, seda kinnitab vähemalt üks teade:

Vanast es olõ' kõrtsimiis nagu nüüd. [...] Rahvas kogusi iks kõrtsi ja sää'l loeti sis piiblit. Ka kos ol' kõrts! [...] Mu vanaisa ol' kõrtsimiis. Tuu iks lugõsi rahvalõ piiblit ja mu imä hoidsõ pirrutuld. Tuu ol' nii sis laupäävä õhtuti.

⁷² E 73442 < Valga I – A. Ilves, Valga Linna Tütarlaste Gümnaasium (1931); E 75940 (1) < Väike-Maarja khk – E. Birnbaum, Väike-Maarja Ühisgümnaasium (1931); E 80173 (5) < Simuna khk – E. Haus, Väike-Maarja Ühisgümnaasium < M. Kriiel (1932).

⁷³ E 73441 (11) < Valga I – L. Ruder, Valga Tütarlaste Gümnaasium (1931).

⁷⁴ E 75937 (2a) < Väike-Maarja khk – B. Blauhut, Väike-Maarja Ühisgümnaasium (1931); E 73459 < Valga I – J. Kikas, Valga Poeglaste Gümnaasium (1931); E 75920 (9) < Väike-Maarja khk – M. Treepus, Väike-Maarja Ühisgümnaasium (1931); E 80174 (6) < Simuna khk – E. Haus, Väike-Maarja Ühisgümnaasium < M. Kriiel (1932).

⁷⁵ E 75911 (8) < Väike-Maarja khk – L. Loik, Väike-Maarja Ühisgümnaasium (1931); E 80174 (8) < Simuna khk – E. Haus, Väike-Maarja Ühisgümnaasium < M. Kriiel (1932).

⁷⁶ E 77016 (15) < Pärnu I – H. Kamenský, Pärnu Linna Poeglastegümnaasium (1931).

⁷⁷ E 73439 (5) < Valga I – Valga Tütarlaste Gümnaasium (1931).

⁷⁸ E 75911 (13) < Väike-Maarja khk – L. Loik, Väike-Maarja Ühisgümnaasium < M. Kriiel (1931).

⁷⁹ E 80173 (4) < Väike-Maarja khk – E. Haus, Väike-Maarja Ühisgümnaasium (1932).

[---] Tuu kõrd es olõ jo pal'lo kedägi, kes lugõda mõistsõva, sis pidi jo neile ette lugõma.⁸⁰

Läänemere kubermangudes kehtestati nekrutikohustus 1796. aastal ja sellest ajast saadik on eesti mehed osalenud Vene impeeriumi kõigis sõdades. Hädade ja õnnetuste eest tuli ennast kuidagi hoida. Vaenlase kuuli eest kaitses lahingus kaasasolev lauluraamat või selle leht.⁸¹

Piibel ja lauluraamat – meie kodu tähtsamad raamatud

Kuigi täispiibli esitrükk nägi ilmavalgust juba 1739. aastal, sai piibli laiim levik raamatuna ja selle lugemine alguse siiski 19. sajandi esimesel poolel. Piibel oli raske tekstiga, kõige paksem ja ka kõige kallim raamat (Paatsi 2005: 891–900). Neid inimesi, kes piibli kaanest kaane ni läbi olid lugenud, polnud maal 19. sajandi esimesel poolel veel eriti palju.⁸²

Aupaklikku suhtumist piiblisse iseloomustab kujukalt J. P. Sõggla poolt rahvaluulearhiivile saadetud tekst:

Piiblit hoidis ennemiste pere isa kindlas kohas hoiul, ega jätnud seda kunagi hooletusesse laua pääle, kui lugemine oli lõppenud. Kartes, et sattub sulase, või mõne muu teenija käte vahele, kes loeb ja nii sama targaks võib saada. Usuti, et leiab need kohad kätte, et lugeses peremehest veel targemaks ja õnnelikumaks võib saada. Et piibelt peremees nii kangeste ja hoolega on hoidnud, siis olla sulasel või teenijal tekkinud tahtmine ja püüdmine saada salaja piibelt lugeda, mis ka sagedaste olla korda läinud. Salaja loetud osad tarvitanud osa lugejaist nii väga, et raamatud arvatud suureks tarkuse raamatuks. [---] Piibli raamatu jaoks olla olnud kas kapis või kirstus üks iseäralik koht, kus seda “tarka” raamatut hoitud. Kunagiste ei hoitud piibelt mitte nii, et vahest siin, teine kord sääl. Nii sama ei pandud mitte kunagiste piibli kõrvale mõnd musta asja.⁸³

⁸⁰ ERA II 160, 12/13 (7) < Võru l < Kanepi khk – I. Daniel < A. Daniel (1937).

⁸¹ ERA I 3, 409 (4) < Kirbla khk – H. Uustalu, Kloostri algkool (1930). Vt samuti E 8° 5, 19 (67) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < H. Anderson (1927).

⁸² Vt nt H II 73, 834/5 (61) < Vastseliina khk – J. Sandra (1906); Prants 1937: 60.

⁸³ ERA II 115, 580/81 (10, 12) < Saarde khk – J. P. Sõggel < K. Rebane (1935). K. Mikkola (2005 : 22) sõnul ei sallinud Soomes vanemad inimesed 19. sajandil piibli läheduses ajalehti, mis tähendas esimese nakatumist, saastumist.

Kui kusagil uude kohta koliti, siis viidi esimestena majja piibel või lauluraamat, leiba ja raha, et elu hästi läheks, jumalasõna majas valitseks ja vanatühjal siia asja poleks.⁸⁴ Torma kihelkonnast pärineva teate järgi “piiblit ega seinakella ei viidud talust välja.”⁸⁵ Samuti on tuntud uskumus, et “päritud piibel toob majasse erilist õnne.”⁸⁶

Piibli koht oli kodus ja teda ei tohtinud lasta kaotsi minna, sest ta kaitsetes ka pikse eest. “Kus majas ei ole piiblit, sinna lööb pikne sisse,” seda teatasid mitmed korrespondendid.⁸⁷ Tulekahju korral on püütud päästa esmalt piibel, mis andvat võimaluse ka muid asju päästa.⁸⁸ Usuti piibli maagilist väge: kui kolm korda kanda piiblit ümber piksetule koos sõnade lugemisega, siis kustub tuli iseenesest.⁸⁹ Jäi piibel tulle, nähti sellel kohal taevas valget risti, nagu ka inimese tullejäämisel.⁹⁰ Põrgutuli ähvardas omakorda seda inimest, kes jumalasõna raamatu tulle viskas või tema kohta vandesõnu pruukis.⁹¹

Piibel oli tõsine ja pühalik raamat, küllap sellepärast ei tohtinud piiblit ja lauluraamatut seal lugeda, kus naerdakse või nalja tehakse.⁹² J. P. Söggelalt pärineb mitmeid piibliga seotud sarnaseid teateid. Juhtus majas midagi halba või keegi jäi haigeks, siis öeldi, et kõik on sellepärast, et majas piiblit ei loeta. Piiblit ei tohtinud teotada: tema kohta halvasti öelda, peale istuda, selja taga hoida, visata, tema peale sülitada. Kes selliselt teevad, neile saadab Jumal mõne haiguse. Lastel oli keelatud piiblit sorida, sest nad võisid kogemata püha raamatut rikkuda või seda teotada.⁹³ Kui mõni

⁸⁴ ERA II 115, 580 (8) < Saarde khk – J. P. Söggel < K. Rebane (1935); ERA I 3, 409 (2) < Kirbla khk – H. Uustalu, Kloostri algkool (1930); E 8° 5, 18 (64) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < H. Anderson (1927).

⁸⁵ ERA II 135, 231 (4) < Torma khk, Lohusuu v – M. Särg (1937).

⁸⁶ ERA I 3, 98 (1) < Tartu l – H. Krenkel (1930).

⁸⁷ ERA I 3, 97 (4, 5) < Tartu l < Paide – H. Neuman < E. Suvi (1930). Vt ka RKM II 308, 71 (5) < Karula khk, Kaagjärve kn, Koobassaare k – M. Hiimäe < O. Rebbo (1973); ERA I 3, 97 (7) < Tartu l < Paide – H. Neuman < E. Suvi (1930).

⁸⁸ ERA II 115, 581 (13) < Saarde khk – J. P. Söggel < K. Rebane (1935); ERA I 3, 97 (3) < Tartu l < Paide – H. Neumann < H. Kloor (1930).

⁸⁹ E 8° 5, 32 (110) < Rõngu khk, Hellenurme – M. J. Eisen (1927).

⁹⁰ ERA II 23, 163 (3) < Põlva khk, Aleksandri v – A. Hinnov (1930). Vt lisaks: E, StK 40, 248 (130) < Peetri khk – R. Viidebaum (1927); Viidebaum 1930a.

⁹¹ Ariste 13, 111 (9); ERA II 115, 582 (17) < Saarde khk – J. P. Söggel (1935).

⁹² E 8° 5, 18 (62) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < H. Anderson (1927).

⁹³ ERA II 115, 579 (4), 580 (6), 583 (20) < Saarde khk – J. P. Söggel (1935).

vanem inimene piiblit või lauluraamatut luges, oli lastel mängimine keelatud, nad pidid vait olema ja kuulama.⁹⁴

Huvitav on sama koguja teade, mille järgi Saardes oli mõnel pool kombeks enne aita vilja panemist viia sinna piibel. See asetati salve ja selle peale puistati vili. Sellest toimingust usuti viljale “tulu ja jätku” tõusvat.⁹⁵

Piiblit loeti tavaliselt nelja- ja laupäeva õhtuti, pühapäeviti ning suurematel pühadel. Kuigi piiblit polnud hea kodust välja anda, leidub siiski teateid, mille järgi pühakirja teistelegi lugemiseks laenati.

Piiblid olli vanasti väha, sial kus olli siis sialt viidi külasse mitmele poole. Vahel olli mitu kuud kodust ära. Õhtati loeti. Palveraamatid ja lauluraamatid neid olli rohkem, neid teisest kohast lainamas ei käidud.⁹⁶

Ilmselt hakkas piibli laenamise tava hääbuma 19. sajandi keskpaiku, sest piibliseltsid võtsid suuna just selle pühakirjaraamatu trükkimisele ja rahva seas levitamisele.

August Kitzberg on kirjutanud, et tema ema Leena armastas neiuna pühapäeviti ja neljapäeva õhtuti hoolega piiblit lugeda ning see tegevus meeldis samuti isa Peetrile (Kitzberg 1924: 25–26). Jakob Liiv⁹⁷ on meenutanud, et tema isal Benjaminil oli kindel tahe, et iga poeg piibli läbi loeks. Vanem vend Joosep oli selle nõudmise täitnud, kahel järgmisel vennal Kaarlil ja Eliasel oli raamat pooleli. Liivide pere tegi talveõhtutel tubaseid talutöid ja Jakob Liiv luges kodurahvale valju häälega piiblit. Liivide isa ise oli piibli mitu korda läbi lugenud ja Saalomoni õpetusesõnad ning Siiraki Tarkuseraamat olid tal suuremalt jaolt peas. Igapäevaste askelduste peale vaatamata kujutas nende kodu alalist palvepaika. Isa luges igal hommikul ja õhtul lauluramatust palve, selleta ei tohtinud keegi sööma hakata. Pühapäeva hommikul oli korralik palvetund kõigile pereliikmetele. Isa ütles sõnad ette ja nii tuli terve pikk kirikulaul ära laulda, siis jutlus, mida isa piiblipaksusest raamatust ette luges, selle järele palve ja siis jälle laul. (Liiv 1936: 58–60) Martin Lipp kirjutab oma mälestustes, et piibel oli tema isamajas kõige suurema au sees, niisama jutluseraamat. Siit luges isa igal pühapäeval perele ette, kui kirikusse ei mindud. Piibli sisu tundis ta väga hästi ja selle tähtsamaid osi peast. Neid selgitas ta ka lastele.⁹⁸

⁹⁴ ERA II 271, 299 (5) < Rõngu khk, Uderna v – A. Jago (1940).

⁹⁵ ERA II 113, 350/1 (10) < Saarde khk – J. P. Sõggel (1929).

⁹⁶ ERA II 141, 580/81 (44) < Kolga-Jaani khk, Soosaare v – J. Raidla (1938).

⁹⁷ Jakob Liiv (1859–1938), Juhan Liivi vanem vend.

⁹⁸ KM EKLA, f 80, m 20:1, l 28.

Hernhuutlastel oli piibli või mõne muu nende jaoks olulise raamatu lugemine elu lahutamatu osa. Sellest annab kujuka pildi Emilie Poomi kirjapandud meenutus lapsepõlvest:

Homniku üles tõustes käskis [isa] kõigil üles tõusta ja silmad puhtaks pesta, siis kõik kambri kokku tulla, kus ta ise siis hommikuse lugemise tunni pidas. Pärast lugemist pidime kõik üksteisele kätt andes terehommikut ütleva, isa-ema kätt pidid lapsed suudleva. Siis igaüks läks oma tööle. Sööma alla laulis isa ühe salmi, ehk käskis lapsi laulda või söömapalvet lugeda. Õhtul isa luges laulis ja palvetas sama nagu hommikul, selle järel ütlesime üksteisele head ööd käe andmisega ja läksime magama. Iga neljapäeva õhtu, kui mitte väga kiire töö aeg ei olnud, lõpetati väline töö varem ära ja mindi koju, seda õhtut pühitseti kodu lugemise ja palvega. Kord küsisin isalt miks siis neljapäeva õhtu teistest õhtutest püham on, selle peale isa ütles, et neljapäeva õhtu olla sellepärast püha, et Jeesus neljapäeva õhtul jüngritega püha õhtusöömaaega pidas. [...] Siis [laupäeval] oli jällegi lugemise õhtu, tulid ka lähemad naabrid lugemist kuulama ja laulsid üheskoos kiriku lauluraamatu laule.⁹⁹

Piibel on aukartustäratava mahuga tekst ja selle läbilugemine ning arusaamine võttis isegi vilunud lugejalt üsna kaua aega. Küllap sellepärast arvati, et selle püha raamatu korduv läbilugemine muudab inimese vaimset tasakaalu. Leidub palju arhiiviteated, mis kinnitavad, et inimene, kes piibli kolm korda elus läbi on lugenud, läheb enne surma lolliks.¹⁰⁰

Kes kolm kord om piibli läbi lugõnu, tuu lätt juudis. Üts miis ol'l kat's kord lugõnu, kerkuõpetaja es olõ inäp kolmas kord lubanu lugõda.¹⁰¹

Samuti on kirja pandud uskumus, et piibli seitse korda läbilugenu jäi tummaks või korduvast lugemisest pimedaks.¹⁰² Põhjastena, miks piibli liiglugemine hulluks ajab, on nimetatud inimese soovi liialt targaks saada ja “jumalike salaasjadesse” tungida.¹⁰³

⁹⁹ ERA II 129, 605/6 (10) < Märjamaa khk ja v, Kõrvetaguse k – E. Poom (1936).

¹⁰⁰ ERA II 115, 579 (1) < Saarde khk – J. P. Söggel (1935). Vt ka H I 2, 359 (55) < Helme khk – H. Karolin (1889); E 8° 5, 12 (39) < Tartu l – M. J. Eisen < A. Silberg (1927); ERA II 23, 277 < Helme khk, Riidaja – H. Martin (1930); E XIV, 11 (79) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < E. Kaarin; Loores 1957: 179. Sarnased teated veel Ambla, Halliste, Hanila, Hargla, Jüri, Karja, Tarvastu ja Rõngu kihelkonnast.

¹⁰¹ ERA II 271, 339 (27) < Urvaste khk – I. Novek < H. Novek (1940).

¹⁰² E 81098 (10) < ? – E. Glass (1932); ERA II 23, 185 (2) < Hargla khk, Taheva v – J. Tamm (1930); H II 44, 185 (1) < Rõngu khk, Hellenurme – J. Eischmidt (1866).

¹⁰³ ERA I 3, 95 (4) < Tartu l < Paide – H. Neuman (1930).

Ka lauluraamatu lugemine ja sellest laulmine oli püha toiming, mida tehti pühapäeviti ja pühade ajal. Mihkel Martna on meenutanud oma lapsepõlvemälestustes Läänemaalt:

Pühapäiviti, jutluse ajal, kui kõik töö pühaliku silmapilgu pärast seisma jäi, luges minu ema “suurt”, s.o. kiriku lauluraamatut. Ja seda luges ta iseäralise mõnuga, õilutades, nõnda kudas riimimood lubas ja sundis. (Martna 1914: 108)

Lihula kihelkonnast on samuti üleskirjutatud teade, mille järgi loeti lauluraamatut “oma mõlgi või mõnuga”.¹⁰⁴ Süües ei tohtinud lauluraamatut lugeda, sest siis hakkas inimese varandus pikkamisi kaduma.¹⁰⁵ Mõned inimesed kandnud kirikulauluraamatut ikka enesega kaasas ühest talust teise, et “kuri” ei tuleks kiusama ja käsi hästi käiks.¹⁰⁶

Kirikulaulud ja usk jumalasõnasse olid inimestesse sügavalt juurdunud, eriti naistesse. Kirikulaulud jäid korduvast laulmisest meelde ja neid lauldi ka kodus. Nii oli M. Lipu emal terve lauluraamat peas. Laule armastanud ta vokki kedrates omal viisil leelutada.¹⁰⁷ Et kirikulaul alateadvuses sügavalt oli juurdunud, kinnitab tõik, et eesti maanaised laulnud 19. sajandi 60. aastate lõpul operatsioonilaua kloroforminarkoosis kirikulaule (Salupere 1999: 100). Et samuti teisigi vaimulikke raamatuid kodudes loeti, kinnitab Saarde kihelkonnast pärinev J. Sepp (1929: 47). Nende peres loeti pühapäeviti jutluseraamatut ja lauldi.¹⁰⁸

Eriti tihe oli inimeste side piibli ja lauluraamatuga jõulude ning teiste suuremate pühade nagu lihavõtete ja nelipühade aegu. Kõige rikkalikum on suuline pärimus olnud jõuludega seoses. Nii on näiteks Kuusalust üles kirjutatud järgmine teade:

Ka pühämäd inimesed toid jõululaupä ehtu piibli tuba ja veid kolmekuninga ehtu jälle ouve kampri kirstu. Muidugi teda lueti seeld seest jouluje ajal.¹⁰⁹

¹⁰⁴ ERA II 56, 356 (21) < Lihula khk, Alaküla – H. Tampere < A. Aru (1933). Sõna *mõlk* on levinud saartel ja Läänemaal ning tähendab tooni, viisi, laulu- või tundelaadi.

¹⁰⁵ ERA II 23, 435 (8) < Kodavere khk – O. Maasik, Alatskivi algkool < E. Läst (1930).

¹⁰⁶ ERA II 113, 217 (11) < Saarde khk – J. P. Söggel (1929).

¹⁰⁷ KM EKLA, f 80, m 20: 1, l 30p–31.

¹⁰⁸ Vaimuliku kirjanduse lugemisest ja selle olulisusest soomlase maailmapildis toob andmeid K. Mikkola (2005: 15, 24, 27–28). Autor kirjutab, kuidas ilmalikele üritustele võeti tihti kaasa lauluraamat. Nii peeti esimesi eduskunna valimisi usuliseks toiminguks, kuhu vanad naised ilmusid lauluraamatud kaenlas.

¹⁰⁹ Hiiemäe 1995: 92.

Viru-Jaagupis on arhiiviteadete järgi piiblit loetud jõululaupäevast kuni esimese püha hommikuni. Kui üks väsis, siis alustas teine ning sama oli kombeks ka aastavahetusel.¹¹⁰ Iseloomulik on olnud seegi, et jõululaupäeval jäeti lauale lisaks toidule ka piibel.¹¹¹ Puhja kihelkonnas on olnud tuntud uskumus, et kui vana-aasta õhtul piiblit lugeda, koputavat Jeesus kell 12 uksele.¹¹²

Raamatuga haiguste vastu

Inimese haigestumine oli elu paratamatu kaasnähtus ja tõbede raviks prooviti kasutada mitmesuguseid abivahendeid, sealhulgas ka piiblit ja lauluraamatut. J. P. Sõggel on teatanud, et vanaaegsete arstide, maatar-kade ja nõidade tarkus pärineb just piiblist, mis on abiks ja arstirohuks igasugustele haigustele.¹¹³ Piiblit ja lauluraamatut kasutati ka haiguste tõrjeks. Seda kinnitab Ostvald Maasiku üleskirjutatud teade:

Haiguste eemalepeletamiseks tarvitati lauluraamatut või piiblit, vanapagan ei julgevat siis tuppä tulla ega haigele halba teha.¹¹⁴

Piibli kõrval pruugiti haige koha või inimese ravimiseks ka teisi vaimulikke raamatuid, eriti lauluraamatut. Üldiselt puudutati või vajutati haiget kohta lauluraamatuga (näiteks roosi puhul). Nii nt kinnitas H. Uustalu, et “haiget kohta vajutatakse ka kolm korda lauluraamatuga.”¹¹⁵

Lauluraamatut kasutati samuti selleks, et haige paranemist ennustada. Helene Neumani andmetel toimus see järgmiselt:

Salme võetakse sel juhul, kui keegi haige on, et näha, kas on lootust paranemiseks. Salmid võetakse sel juhul lauluraamatust. Võetakse raamat lahti juhuslikust kohast ja loetakse need salmid, mis jäid just sõrmede kohale (mõ-

¹¹⁰ Hiimäe 1995: 92. Vt ka E 73329 – J. Põks, Tartu Õpetajate Seminar (1931); E 73340 < Tartu-Maarja khk, Kavastu v – Õ. Tilk, Tartu Õpetajate Seminar < L. Tilk (1931).

¹¹¹ ERA II 125, 461 (3) < Vaivara khk, Vaivara v – L. Kraavik < A. Tannelson (1936); ERA II 3, 197 (3) < Saarde khk – E. J. Kase < Roos (1928).

¹¹² E 73385 (5) < Puhja khk – E. Jurak, Tartu Õpetajate Seminar < A. Uin (1931).

¹¹³ ERA II 115, 579 (2–3), 580 (7), 583 (21) < Saarde khk – J. P. Sõggel (1935).

¹¹⁴ ERA II 23, 433 (3) < Kodavere khk – O. Maasik, Alatskivi algkool < E. Läst (1930).

¹¹⁵ ERA I 3, 411 (23) < Kirbla khk – H. Uustalu, Kloostri algkool (1930); E 8° 5, 31 (100) < Rõngu khk, Hellenurme – M. J. Eisen (1927).

lemad käe pöidla kohale). Kui sõrm jääb kahe salmi vahekohta, siis tuleb lugeda mõlemaid salme.¹¹⁶

M. J. Eiseni kogutud andmete põhjal leiduvat vanas tartukeelses lauluraamatus kolm laulu, kus puudus Jumala, Jeesuse, Kristuse ja Issanda nimi. Üks niisugune laul oli nr 59. Usuti, et neid laule lugedes haigus paraneb.¹¹⁷ Jaan Gutvesi järgi elas Haanja vallas nõid, kes tartukeelse kirkulauluraamatu teisest trükist kasutas laulu nr 237 esimest viit salmi iga häda ja valu vastu. Ta langes põlvili ja luges salme kolm korda. Haigus ei paranenud siiski enne, kui ta jüripäeva eel ussikuha juures neid salme veel kord ilma eksimata üle luges.¹¹⁸ M. J. Eisen (1926: 146) on kirjeldanud samuti ravitaiga, mille kohaselt loeti lauluraamatust esmalt mõned salmid, seoti siis raamat punase lõngaga kinni ja heideti veel lõngale 9 sõlme ette. See pidi siis haiguse vastu aitama.

Kirjasõna on kasutatud ka ussihammustuse vastu. Näiteks Ridalast on üles kirjutatud teade, et ussist nõelatud kohta tuli kolm korda vajutada vana lauluraamatuga, siis kadus valu.¹¹⁹ Kui lehma oli "hammustanu" pikk uss, pidi seda kohta samuti kolm korda vajutama lauluraamatuga ja kolm värssi lugema, mille tulemusena paistetus alanes.¹²⁰ Laialt levinud uskumuse kohaselt sisaldas arstisõnu kõigi haiguste vastu Seitsmes Moosese raamat. Kui sealt sõnu peale loeti, sai ka rohuta terveks.¹²¹

¹¹⁶ ERA I 3, 95 (6) < Tartu I < Paide – H. Neuman (1930); ERA II 141, 580 (44) < Kolga-Jaani khk, Soosaare v – J. Raidla (1938).

¹¹⁷ E 8° 5, 18 (65) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < H. Anderson (1927).

¹¹⁸ E 47182 < Rõuge khk – J. Gutves (1909). Maod talvituvad tihti koos. Pärast talvitumist kogunevad nad kevadpäikese kätte end soojendama mitu isendit ühises puntras ehk "ussikuhas". Selle nähtuse kogejale on omistatud suurt maagilist väge. Vt nt Hiiemäe 1991: 91, 116–118, 121–123; Hiiemäe 2001: 23–25.

¹¹⁹ ERA II 9, 221 (22) < Ridala khk – M. Meusi < V. Peeterson (1928).

¹²⁰ H III 25, 407/8 (24) Viljandi khk, Uusna – J. Täht (1895).

¹²¹ H II 56, 717 (1) < Otepää khk, Palupera – J. Kukrus (1895).

Raamat meenutab, manitseb, ennustab, nõiub ja ajab tonte välja

Piibel meenutas sageli eksinule seitsmendat käsku: “Sina ei tohi varastada.” J. P. Söggel on rahvaluulearhiivi saatnud seda seika iseloomustava loo:

Kord läinud mees vargile, aga kui tal käsi juba väljas olnud, et võera oma omandada, tulnud tal meelde, et hiljuti piiblist lugenud, kus vargus keelatud. Mees jätnud varguse ära ja läinud kodu. Teel näinud, kuidas varast vangikotta veetud. Selle pääle ütlenud mees: “Hää oli, et piibli keeldu kuulasin, muidu oleks mind ka kinni viidud.”¹²²

Teine sama koguja moraliseeriv jutt räägib vargile läinud mehest. Nii kui ta käe võõra vara järele sirutas, oli seal esimesena piibel. Ta tõmbas käe kohe tagasi nagu oleks teda kihvtine madu puudutanud. Et mees oli piiblist väga palju lugenud ja kuulnud, jättis ta varguse katki ja läks koju. Pärast pole mees eluilmas enam varastanud.¹²³

Rahvatraditsioon muutub ja teiseneb ajas. 19. sajandi teisel poolel hakkas levima seisukoht, et kooliharidus ja kirjatarkus rikuvad inimest ning viivad teda kurjale teele (näiteks suurenes samal ajal hobusevaraste arv). Seda kinnitab Harjumaalt pärinev vanasõna: “Raamat õpetab hobusevargaks, töö meheks.”¹²⁴ Siin võib raamatul olla küll laiem semantiline väli, mis tähistab kooli või haridust.

Rahvapäraste eshatoloogiliste kujutelmade kohaselt oli piiblis kõik juba vanast ajast ette kuulutatud. Kui kuskil puhkes sõda, siis teadsid vanad inimesed kinnitada, et sellest on juba ammu piiblis kirjutatud. Sellisel viisil on seletatud näiteks nii Vene-Jaapani kui ka I maailmasõja puhkemist.¹²⁵ Aastail 1929–1933 haaras maailma üldine majanduskriis. Selle lõppu oli Abja Ruukle talu vanaperemees Henn Mõrd piibli järgi umbes kakskümmend aastat ette kuulutanud: aasta 1933 on viimane halbadest aegadest, edasi hakkab kõik paranema.¹²⁶

Piibel ja lauluraamat aitasid nii head kui ka halba ennustada, samuti vargaid tabada. Selleks löödi lahti lauluraamat või piibel, harvem Uus

¹²² ERA II 115, 582 (14) < Saarde khk – J. P. Söggel (1935). Täpsemalt vaata järgnevast.

¹²³ ERA II 115, 582 (15) < Saarde khk – J. P. Söggel (1935).

¹²⁴ ERA II 121, 669 (20) < Kose khk, Triigi v – G. Sommer (1936). See vanasõna puudub akadeemilises vanasõnade väljaandes.

¹²⁵ ERA II 115, 580 (5) < Saarde khk – J. P. Söggel (1935).

¹²⁶ ERA II 115, 583/4 (22) < Saarde khk – J. P. Söggel (1935).

Testament, ja katsuti loetud koha või salmi järgi seletust saada.¹²⁷ J. P. Sõggla teate põhjal võeti selleks piibel või lauluraamat kinniselt kätte, seati pöidlal raamatu äärel ja avati. Nüüd loeti põialde alla jäänud teksti. Nii tehti kolm korda järjest. Kui näiteks salmis esines sõna “surm”, siis usuti, et inimene sureb. Sisaldas salm head, arvati samuti elus hästi minevat.¹²⁸ Kes soovis näha surnud sugulasi või tulevast armukest, see pidi jõululaupäeva või uue aasta öösel üksi laua ääres või sauna lähel istuma ja piiblit lugema, kusjuures üks peegel pidi ees ning teine selja taga olema. Üle kura öla vaadates pidigi kohe soovitud nägema.¹²⁹ Lauluraamatut ja piiblit on kasutatud ennustamiseks nii vana-aasta õhtul kui ka jaanipäeval. Soovis tütarlaps tulevast meest unes näha, pidi ta panema lauluraamatu vana-aasta õhtul pea alla.¹³⁰ Rõngus asetas neiu jaaniõhtul piibli ja aidavõtme pea alla. See, kes unes tahtis võtit ära võtta, oligi neiu kosilane (Viidebaum 1930a).

Rikkaks saamist, lauluraamatut, jaanipäeva ja sõnajalaõit seob näiteks järgmine uskumus:

Soovid sa õnnelikuks ja rikkaks saada, siis võta jaanilaupäeva enne kella 12 lauluraamat kaasa ja mine metsa, kus Maarja sõnajalad kasvavad. Seal pane lauluraamat lahtiselt pungas oleva sõnajala alla, tõmba kolm viiru ümber sõnajala rista peale tehes ja istu siis lauluraamatu juurde ning hakka lugema. Siis tuleb vanapagan sulle kõikide isa, ema, sõbradega ja teiste näul ning püüab ära segada. Ka kõiksugu hirmutused tulevad sulle ette, sina aga ära karda kedagi, vaid loe silmi ülestõstmata edasi. Kui kell 12 saab, siis puhkeb õis ja kukkub seal samas raamatu peale, löö siis raamat kinni ja tule kodu, siis oled sa õnnelik ja rikas.¹³¹

¹²⁷ Viidebaum 1930a; Loorits 1951: 382; E 56769 (31) < Võnnu khk – J. Golberg (1926); E 87320 (65) < Tartu I – M. J. Eisen (1933–34); ERA II 25, 272 (12) < Vändra khk, Uue-Vändra v – R. Viidebaum < J. Perman (1930); ERA II 25, 347 (30) < Rapla khk – R. Viidebaum < A. Vare (1930).

¹²⁸ ERA II 115, 580 (9) < Saarde khk – J. P. Sõggel (1935). Vt lisaks: ERA II 25, 238 (7), 272 (12) < Vändra khk, Uue-Vändra v – R. Viidebaum < J. Perman (1930); H IV 9, 282 (36) < Jüri khk – J. Saalverk (1896); Eisen 1927: 146–147.

¹²⁹ Hiimäe 1995: 274–275. Vt ka E 8° 9, 61 (229) < Rannu khk – M. J. Eisen (1931); ERA II 121, 673 (2) < Helme khk – H. Martin < M. Kass (1936); ERA II 42, 609 (40) < Karksi khk, Nuia – M. Sarv (1932); E 73213 (b) < Tarvastu khk – J. Tikk, Tartu Õpetajate Seminar < M. Tikk (1931); E 73239 < Tartu I – M. Õunapuu, Tartu Õpetajate Seminar (1931); E 73269 (22) < Sangaste khk – O. Jusson, Tartu Õpetajate Seminar < A. Korelt (1931).

¹³⁰ E 8° 5, 8 (26) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen < J. Anderson (1927); ERA 23, 163 (8) < Põlva khk, Aleksandri v – A. Hinnov < L. Armolik (1930).

¹³¹ H II 56, 99/100 (7) < Laiuse khk, Laius-Tähkvere v – M. Kask (1896).

Rahvausundi üks iseloomujooni on selles avalduvate seisukohtade ja arusaamade mitmekesisus. Olgu selle illustreerimiseks esitatud veel üks näide piibli kasutamisest ennustamisel, mis pole seotud kalendriga:

Piibli raamatu pääle panti klaasiga külm vesi. Siss võeti kuld ehk õppõ laalatusõ sõrmus ja lasti vette. Siss võeti sukavarras segäti vee sees vardaga kolm kõrda ja üteldi – kui naisterahvas tahte peigmiist nätä – “meesterahvas, meesterahvas, meesterahvas”, aga kui mees tahte pruuti nätä siss: “naisterahvas, naisterahvas, naisterahvas”. Nüüd kässti sell kes tahte omma pruuti ehk peigmeest nätä, kaeda vii pääle ja siss nägi ta selle pilti vii pääl, kes temä tulevane olle.¹³²

Lauluraamatut koos võtmega on ennustustaigades kasutatud ka varaste tabamiseks:

Kui kellelgi midagi om ärä varastädu, sös võtku lauluraamat, ja pantku võti raamatu pääle, ja sös nimetägu selle inemise nimme, kelle pääle võip vähägi arvata, sös kui see inemise nimi ette tulõ, kes varas om, sös keeras raamat esi enesest hennäst ümbre, ja varas om seol moodul käen.¹³³

Varast võis tabada lauluraamatuga veel mitut moodi. Osvald Maasiku teate põhjal toimus see nii:

Varguse teadasaamiseks võetud lauluraamatu keskkoh, sinna vahele pandud kolmanda ukse võti. Raamat seotud ümbert kinni naisterahva pahema jala saapa paelaga. Võtmetpidi raamatut sõrmedel hoides käinud see nii mitu korda ümber, kui vana olnud varas.¹³⁴

Lauluraamatust ja piiblist, harvem Uuest Testamendist võeti värsse ka mõne tähtsama sündmuse eel või ajal (lapse sünn, nekrutiks või teenijaks minek, liisuvõtmine, aastavahetus), et tulevikku ennustada.¹³⁵

Jõululauba üüssi loeti kõigile õnnesalmisi lauluraamatust. Raamat lüüdi järsku lahti, ükskõik kust kohast, ja meestele loeti paremalt puult lehekülle pealt

¹³² ERA II 150, 229 (1) < Võnnu khk – J. Moodis < D. Peedo (1937).

¹³³ H I 3, 559 (36) < Tartu l < Otepää khk – J. Jürgenson (1891); E 2921 (20) < Helme khk – J. Karu (1893).

¹³⁴ ERA II 23, 433 (1, 2) < Kodavere khk – O. Maasik, Alatskivi algkool < E. Eit, A. Värv (1930). Vt ka ERA II 23, 185 (8) < Hargla khk, Taheva v – J. Tamm (1930); ERA I 3, 409 (9) < Kirbla khk – H. Uustalu, Kloostri algkool (1930); Eisen 1926: 146.

¹³⁵ ERA II 36, 545 (28) < Pilistvere khk, Imavere v – R. Viidebaum < H. Supp (1931); ERA II 36, 309 (2) < Kambja khk, Suure-Kambja v – R. Viidebaum < A. Liivak (1931).

ja naistele pahemalt. Nii mitmes laps ta olli, siis nii mitmes salm loeti sellele ette. Ja sedasi siis pidi minema.¹³⁶

Rahvauskumuse kohaselt sisaldas piibel õnnesalme, mis tuli hea õnne lootuses üles leida ning selle peale käsi või pea panna.¹³⁷ Liisuvõtmisel võeti appi samuti lauluraamatu salmid, et teada saada, kas poeg läheb soldatiks või mitte.¹³⁸

Inimese arukust seostati vanemas rahvausundis tihedalt juustega. Üldiselt arvati, et juuste lõikamine viib aru peast. M. J. Eisen on Rakverest üles kirjutanud järgmise teate:

Kui keegi loll mees tahab targaks saada, peab ta targa mehe ära lõigatud juukseid võtma, piibli vahele panema ja piibli pea alla magamise ajaks seadima, siis läheb targa mehe tarkus juustest rumala mehe pähe.¹³⁹

Usutavasti suurendas piibel omakorda juustes peituvat tarkuse väge.

Huvitav, kuid erandlik on J. P. Söggla teade, et umbusaldati piiblit, millel puudus Siiraki Tarkuseraamat,¹⁴⁰ ja selle ärajätmist põhjendati sooviga varjata tarkust inimeste eest. Korrespondent kinnitab samuti, et uuemates piibleditsioonides on vajalik teave meelega ära peidetud.

Nüüdses piibli raamatus, olla kõik ära segatud, nii üks salm juhatavat siia ja teine teisale. Sellepärast ei saavad lugejad kunagi säält päris tarkust kuidagi viisi enam kätte.¹⁴¹

Lauluraamatule ja piiblile on antud veel mitmeid funktsioone, ent need on üsna vähe levinud ja esindatud arhiivis ainult üksikteadetenä. Nii kinnitab üks kirjasaatja, et vanas lauluraamatus "Kaunid vaimulikud laulud" leidub laul, mida lauldes ronivad maapinnale kõik ussid koos ussikuningaga.¹⁴²

Luupainaja ja muude deemonlike olendite vastu oli piibel ja lauluraamat abivahendina kindlasti laiemalt tuntud (Loorits 1951: 426, Viidebaum 1930a). See, kes tahtis luupainajat ära tunda või teda tõrjuda, sellel

¹³⁶ Hiimäe 1995: 92; ERA II 36, 545 (28) – R. Viidebaum; ERA II 23, 163 (5) < Põlva khk, Aleksandri v – A. Hinnov (1930).

¹³⁷ E 8° 5, 31 (103) < Rõngu khk, Hellenurme – M. J. Eisen (1927).

¹³⁸ H Gr. Qu 236 (24) < Noarootsi – J. Lievoh (1888).

¹³⁹ E 8° 5, 25 (90) < Rakvere – M. J. Eisen < E. Männik (1927).

¹⁴⁰ Siiraki Tarkuseraamat kuulub piibli mittekanooniliste raamatute – apokrüüfide (apokriivade) hulka. Eestikeelse piibli kaks esimest trükki (1739, 1773) sisaldasid Siiraki Tarkuseraamatut. Järgnevates trükkides alati apokrüüfe ei leidunud.

¹⁴¹ ERA II 115, 581 (11), 582 (18), 583 (19) < Saarde khk – J. P. Söggel (1935).

¹⁴² H II 46, 453 (99) < Rakvere – J. Lilienbach (1892).

pidi olema magamise ajal lauluraamat, ühe teate kohaselt koguni piibel, lauluraamat ja katekismus pea all.¹⁴³ Harjumaal Kose kihelkonnas arstiti lehmalt pealkäivat painajat raamatust väljalõigatud Jeesuse pildiga, mis riputati sõime kohale seina peale.¹⁴⁴ Kes omakorda vanapaganat näha tahtis, sellel tuli minna jõululaupäeva õhtul õue, piibel käes, siis olevat ta maja katusel.¹⁴⁵ Viimasel juhul on tegemist arusaamaga, et südaööl või mõnel muul kriitilisel ajal on kurat väljas liikumas ja et asi oleks kontrolli all, tasub pühakirja igaks juhuks ligi hoida.

Piibel on olnud vahend, mida suulise pärimuse kohaselt kasutasid enustamiseks, haiguste raviks ja deemonlike jõudude väljaajamiseks nii nõiad ja kohalikud usuprohvetid kui ka kirikuõpetajad (Loorits 1935: 260–262; 1949: 146–147).¹⁴⁶ Seda kinnitavad muistendid, mille järgi pastor tõrjus piibliga või lauluraamatuga kummituse hauda tagasi (Loorits 1932: 32; 1949: 161).¹⁴⁷ Rahvapärase tõrjemaagilise võttena on laialt levinud meieisapalve lugemine üleloomulike olenditega kohtumisel. Nii võitleb ühes muistendis hirmunud mees viinavabrikus tondiga ja saab viimasest jagu tänu piiblist loetud meieisapalvele.¹⁴⁸

Raamat, ajaleht ja kalender ilmuvad samuti unenägudesse. Siin on usutavasti “peasüüdlaseks” küll rohkem trükitud unenägudeseletajad. Esimene neist ilmus eesti keeles 1876. Nii näiteks tähendas selle raamatu kohaselt unes kalendri nägemine paremat elu, raamatust õppimine lugupidamist või austust, kasulike raamatute lugemine salaplaani ja raamatu põletamine rõõmust ilmajäämist (P[ermann] 1876: 17, 44).¹⁴⁹ Suulises rahvatraditsioonis tähendas raamatu unes nägemine nii edu, suurt või

¹⁴³ Viidebaum 1930a; E 35621 (1) < Jüri khk, Kurna – J. Saalverk < M. Armei (1898).

¹⁴⁴ ERA II 121, 485 (3a) < Kose khk, Triigi v – O. Nõmmela (1936).

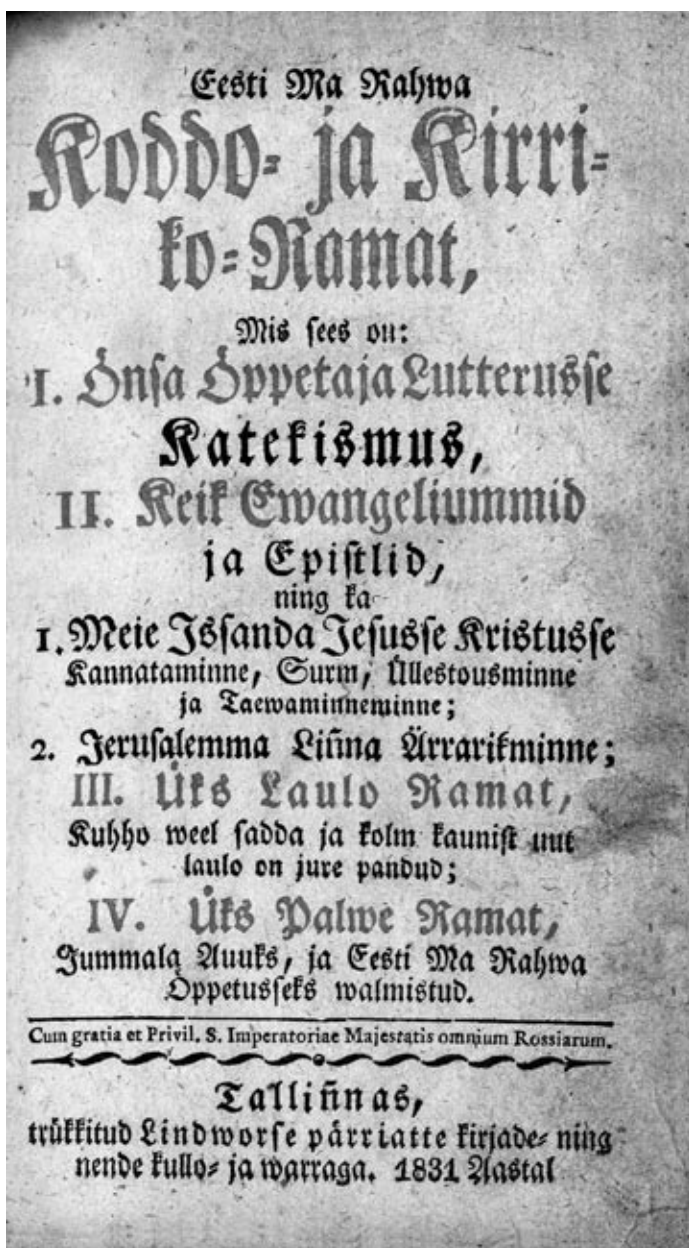
¹⁴⁵ Hiimäe 1995: 273; EKS 31, 19 (7) < Kolga-Jaani khk – A. Michelson (1912).

¹⁴⁶ Vt ka ERA II 10, 543/4 < Rõuge khk, Pindi v – F. Leinbock < J. Miira (1928); H II 54, 763/4 (30) < Põltsamaa khk, Sulustvere – M. Luu (1895); E 25145 < Tarvastu khk, Vooru v – J. Kuusk (1896).

¹⁴⁷ Vt lisaks H II 54, 94/6 (18, 19) < Ambla khk – G. Klemmer (1895).

¹⁴⁸ ERA II 226, 76/7 < Nissi khk, Riisipere v < Järva-Jaani khk – J. Vask, Odolemma algkool < A. Vask (1939).

¹⁴⁹ Raamatu teine trükk ilmus 1879 ja kolmas 1883.



“Eesti Ma Rahwa Koddõ- ja Kirriko-Ramatu” (1831) tiitelleht koos selles leiduvate osadega. Punane ja must trükikiri kodu- ja kirikuraamatu ja piibli tiitellehel võis olla inspiratsiooni allikaks Kuuenda ja Seitsmenda Moosese punamustale kirjale.

tühja juttu, kirja, uudist kui ka raha kaotamist.¹⁵⁰ Unes raamatu lugemine tähendab omakorda tühja juttu, head õnne, rõõmsaid sõnumeid, pahandust, kurbust ja selle järel õnne.¹⁵¹ Unenäos kalendri nägijat ootas ees uus koht ja uudised.¹⁵²

Seitsmes Moosese raamat

Raamatutest on kõige rohkem rahva meelt erutanud Kuuenda ja Seitsmenda Moosese raamatuga piibel, mida on ka nõiapiiblikks kutsutud.¹⁵³ Siin on tegemist pärimusega, mis pole ainult Eestile iseloomulik, vaid on rahvusvaheliselt tuntud (Anderson 1928: 203–204; 1933; 6. ja 7. Moosese raamat... 1914; *Das sechste und siebente Buch Mosis... s.a.*). See raamat pidi olema ühelt poolt tarkuse allikas, mida pruugiti näiteks arstimiseks, huntide peletamiseks või teisteks heategudeks, teiselt poolt kasutati seda kas meelega või kogemata vaimude väljakutsumiseks, loomade nõidumiseks, see sisaldas tule- ja ussisõnu.¹⁵⁴ Väga paljud inimesed on sellest raamatust kuulnud, kellelgi seda pole, aga kusagil või kellelgi olevat see olemas või olemas olnud. Raamat ise erineb enamasti teistest raamatutest – on tavaliselt mustal paberil punase või valge trükiga, ühe arhiiviteate järgi ka rauast mustade nahklehtedega. Rahvapärimuse järgi

¹⁵⁰ E 8757 (9) < Tõstamaa khk, Pootsi – O. Shants (1893); E 17006 (57) < Halliste khk, Kaarli v – J. P. Söggel (1895); ERA II 42, 163 (7) < Kolga-Jaani khk, Soosaare v – J. Grauberg < E. M. ja R. Grauberg (1931); ERA II 23, 187 (18) < Hargla khk, Taheva v – J. Tamm (1930); RKM II 354, 282 (20) < Viljandi l – I. Madisson (1981); E 1145 (41) < Ambla khk – K. Kuusik.

¹⁵¹ H II 49, 167 (15) < Tarvastu khk – J. Liller (1894); H II 47, 712 (48) < Saarde khk, Jäärja v – P. Kangur (1894); H I 7, 658 (7) < Kanepi khk, Krootuse – G. Loodus (1895); E XIII, 42 (228) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen; EÜS VII 368 (31) < Kadrina khk, Palmse v – J. Sõster (1896).

¹⁵² H III 4, 232 (70) < Ambla khk, Jäneda – C. Kuusik (1889); H III 23, 769 < Viigala khk, Päärdu – T. Pulst (1895).

¹⁵³ Kuuenda ja Seitsmenda Moosese raamatu kohta leidub suulises pärimuses kõige rohkem teateid. Eesti Rahvaluule Arhiivi kartoteegist leidsime ligi 700 teadet, viimased neist kogutud eelmise sajandi 80. aastate lõpul. Siinkohal esitatud alalõik ei pretendeeri nende raamatute süvakäsitlusele. Seda on teinud juba M. J. Eisen, ent see teema vajaks uut iseseisvat käsitlust.

¹⁵⁴ H II 56, 717 (1) < Otepää khk, Palupera v – J. Kukrus (1895). Vt ka E 19750 (5) < Põltsamaa khk, Sulustvere – M. Luu (1895).

korjasid kirikuvalitsus, mõisnikud ja kirikuõpetajad Kuuenda ja Seitsmenda Moosese raamatuga piibli rahva käest ära või lõikasid need kohad piiblist välja ja põletasid, sest muidu saavat talurahvas liiga targaks, õpivad nõiduma ja tegevat üksteisele palju kahju.¹⁵⁵ Arhiivi kaastöötajate sõnul on mõned raamatud siiski veel alles aheldatuna seina külge Peterburis, Rooma peakirikus, Tartu ülikooli raamatukogus, tähetornis, Eesti Üliõpilaste Seltsi raamatukogus, "Vanemuises", anatoomikumis või Toomel posti küljes ja Toompea lossis Tallinnas.¹⁵⁶ Mitme teate kohaselt võis Tartus Seitsmendat Moosese raamatut raha eest nii näha kui ka lugeda (Eisen 1896: 69, Anderson 1928: 20–25). Suulise pärimuse järgi leidis seda raamatut samuti üksikutel taluperemeestel, kirikuõpetajatel ja mõisnikel, kes seda kivalt hoidsid, teistele ei näidanud ja üksnes ise lugesid. Juhtus ka, et omanik unustas raamatu kogemata lauale ja see leiti juhuslikult või varastati (Eisen 1896: 137–143). Näiteks muistend, mille on saatnud arhiivile J. P. Sõggel, kõneleb sellest järgmist:

Vanal ajal olnud Saarde kihelkonna Voltveti vallas Jutuse talu peremehel seitsme Moosese raamatuga piibel, mida ta varjanud ja hoidnud, et seda ükski ei pidanud üles leidma, ega kätte saama. Kord oli tüdruk tähele pannud, et peremees peitnud ühe suure musta asja oma süngi kotti alla. Tüdruk oli valvanud nii kaua kuni peremees päälle söögi töösse läinud, hiilunud ta peremehe süngi juurde ja nuhkinud asja ülesse. Suureks imestuseks olnud see vana piibel, kus seisnud sees seitse Moosese raamatud. Piibel olnud tükati punase kirjaga, ka ees nime või alg leht olnud suurde punaste tähtedega olemas.¹⁵⁷ Oma suureks uudis himuks lõõnud tüdruk raamatu lahti ja lugenud selle salasõnu, mis olnud nii, et mõnd rida tulnud tagant poolt ette poole lugeda. Et tüdruk hää lugeja ja tark inimene olnud, siis saanud ta selle lugemisega iga pidi valmis. Viimaks olnud tüdruk niivõrd suurest raamatust huvitatud, et ta selle ära varastanud ja peitnud aganikus aganate alla.¹⁵⁸

Muistendites võis raamatu varastaja või leidja sealt vaimud välja lugeda. Rahvaluulekoguja Mart Tamm on vanalt metsavahilt Mihkel Kalkman-

¹⁵⁵ Autorid leidsid Eesti Rahvaluule Arhiivi kartoteegist Seitsmenda Moosese raamatuga piibli ärakorjamise kohta vähemalt 86 teadet. Vt ka *Kuues ja seitsmes Moosese raamat* 1931a; 1931b.

¹⁵⁶ Et Seitsmes Moosese raamat asub just Tartus, selle kohta leidsid siinkirjutajad kartoteegist vähemalt 24 teadet.

¹⁵⁷ Mitmete eestikeelsete raamatute, nagu näiteks Uue Testamendi (1729) ja piibli (1739) tiitelleht oli trükitud punase ja musta kirjaga.

¹⁵⁸ ERA II 113, 111 (73) < Saarde khk, Voltveti v – J. P. Sõggel < E. Martens (1932). Vt ka H II 56, 717–727 (1) < Otepää khk, Paluperä – J. Kukrus (1895).

nilt üles kirjutatud muistendi kirikule kuulunud Seitsme Moosese raamatuga piiblist, mida kirikuõpetaja viis vahel ka koju.

Ühekõrra õpetaja oli sõitand kodunt ära. Eks tüdrik õli akkand piibli lugema. Õpetajal jälle akkand süda kangest valutama ja tuld tagasi. Õeld äkitselt tüdrikule; mis sa teed, vahi mis sinu seljataga on. Tüdrik oli vahtnud: surnud kõik seisasivad selja taga. Ei tea, mis nad oleks ka teht, kui õpetaja ei õleks appi tuld. Vot tema just õli säältkõhast lugend, kust surnuid lagedale tuli.¹⁵⁹

Sellised lood on andnud alust arusaamisele, et piibel, milles puudus Kuues ja Seitsmes Moosese raamat, nagu ka Siiraki Tarkuseraamat, polnud enam täisväärtuslik. Sellist tõdemust illustreerib ka järgnev teade:

Egas nüüd põle enam õiged piiblid, nüüd oo ümber muudetud. Meil olnd kodu õunapuu juurika all üks nõia piibel peidetud. Aga jäi must see üles ot-simata. Kui ma koolis käisi, siis õpetati, et üks Moosese raamat olla kadund, rahvas teind sellega paelu tükka, sellepärast korjatud ära.¹⁶⁰

Veel ühe tõlgenduse, kuidas piibel oma "terviklikkuse" kaotas, on arhiivi saatnud ka J. P. Sõggel:

Kui vanal ajal rahva käest neid piibli raamatuid kokku korjatud, kus oli olnud seitse Moosese raamatut teiste hulgas, siis oli Kilingi mõisa Kikepera talu-perees haisu ninna saanud ja peitnud aegsaste oma piibli raamatu ära, metsa suure kivi alla. Säält oli aga karjalapsed peidetud raamatu ülesse nuhkinud, tule äärde viinud ja kogemata muist raamatut ära põletanud. Pärast oli pere-mees küll ülejäänud osa raamatust kätte saanud, aga raamatus puudunud 6 ja 7 Moosese raamat. Sellest ajast jäänudki meie piibli raamat poolikuks.¹⁶¹

Nii nagu tavalisele piiblile, on ka Seitsmendale Moosese raamatule omis-tatud tõrjemaagilist väge. Jaan Rootslase teate järgi kustutas kõster Seits-me Moosese raamatuga kolm korda ümber põleva maja käies tulekahju, sama teinud ka Põlva pastor Johann Georg Schwartz.¹⁶² Eelnevaga on seotud uskumus, et Seitsme Moosese raamatuga piibel tules ei põle.¹⁶³

¹⁵⁹ ERA II 125, 79/80 (30, 31) < Iisaku khk, Illuka v – M. Tamm < M. Kalkmann (1936). Vt lisaks: E 8° 5, 3 (5) < Rāpina khk, Meeksi – M. J. Eisen (1927); E 8° 13, 69 (198) < Põlva khk – M. J. Eisen. Rahvaluulearhiivi kartoteegis leidsid autorid 28 teadet, kus surnud ilmusid Seitsmenda Moosese raamatu lugemisel.

¹⁶⁰ ERA II 306, 31 (20) < Tõstamaa khk, Kastna v – T. Saar < J. Soon (1943). Vt ka Loorits 1951: 479.

¹⁶¹ ERA II 115, 584 (24) < Saarde khk – J. P. Sõggel (1935).

¹⁶² E 16902/3 (5) < Võnnu khk – J. Rootslane (1895); E 8° 13, 21 (41) < Põlva khk – M. J. Eisen (1933). Vt lisaks RKM II 7, 34 (24/2) < Rakvere – A. Krikmann < H. Kleesmann (1946).

¹⁶³ E 48683 (130) < Viljandi khk, Uusna v – J. Evert (1895).

Raamat saatjaks viimasel teekonnal

Raamatul on kindel koht ka meie matusekombestikus. Lahkunule pändi piibel või lauluraamat rinna peale või lõua alla, mis pidi eemale hoidma lahkunu hinge ja keha ohustavaid deemonlikke jõude.¹⁶⁴ Tunduvalt harvem kasutati sellel puhul Uut Testamenti ja palveraamatut.¹⁶⁵ Kui surnu oli juba kirstus, võidi panna lauluraamat ka kirstu kaanele.¹⁶⁶ Sellise käitumise taga on arusaam, et enne matmist võib kurat lahkunu keha ja hinge oma võimusesse võtta (on lugusid sellest, kuidas vanapagan surnu kehasse poeb või keha lausa varastab). Lauluraamatu olulisust matusetavas kinnitab ka muistend, mille järgi hakkas kodus käima mees, kelle naine unustas lauluraamatu kirstu asetada. Koduskäimine lakkas niipea, kui naine laskis juba maha maetud kirstu lauluraamatu panna.¹⁶⁷ Nii oli vaimulik raamat omamoodi passiks taevasse pääsemisel. Saarde kihelkonnast pärineb erandlik teade, kus lahkunu soovi kohaselt asetati tema pea alla padi elu jooksul korjatud laululehtedega, mis pidid andma tunnistust lahkunu maapealsest vagast ja jumalakartlikust elust.¹⁶⁸

¹⁶⁴ ERA I 3, 409 (3) < Kirbla khk – H. Uustalu, Kloostri algkool (1930). Vt ka ERA II 42, 115 (22) < Kolga-Jaani khk, Soosaare v – O. Ibius < A. Ingel (1931); ERA II 295, 620 (39) < Rääpina khk, Leevi v – D. Lepson (1941); E 8° 5, 18 (66) < Tartu-Maarja khk, Raadi – M. J. Eisen – H. Anderson; E 8° 12, 63 (212) < Tartu l – M. J. Eisen (1932–33); E 8° 13, 58 (175) < Põlva khk – M. J. Eisen (1933); H I 2, 131 (8) < Halliste khk – A. M. (1889); E 84763 (8) < Saarde khk, Kilingi v – H. Lilles < K. Riisenberg (1933); Loorits 1949: 75, 112.

¹⁶⁵ E 53695 (23) < Urvaste khk – G. Kimmel (1893?); RKM II 2, 91 (40) < Kihelkonna khk ja v, Uudva k – A. Kannel (1947). Vt samuti ERA II 36, 368 (10) < Pilistvere khk – R. Viidebaum < L. Kala (1931); E 8° 7, 15 (60) < Kroonlinn < Vigala – M. J. Eisen (1931).

¹⁶⁶ ERA II 25, 238 (5) < Vändra khk, Uue-Vändra v – R. Viidebaum < J. Perman (1930). Vt ka E 83551 (11) < Karuse khk, Paadremaa v – V. Lillak < T. Pärnpuu (1933); ERA II 36, 545 (27) < Pilistvere khk, Imavere v – R. Viidebaum < H. Supp (1931); ERA II 189, 472 (69) < Noarootsi khk, Passlepa v – E. Ennist < M. Bruun (1938); ERA II 264, 379 (47) < Rapla khk, Kabala v – E. Poom < M. Paaks (1940).

¹⁶⁷ E 8° 13, 38 (67) < Põlva khk – M. J. Eisen < Maiste (1933).

¹⁶⁸ E 83440 (7) < Saarde khk, Tali v – J. Tiisfeldt < M. Bergent (1933).

Kokkuvõtvat

Raamat kuulus eestlase kultuuriruumi alates 16. sajandist ja oli seotud inimese maise teekonnaga sünnist surmani. Kui laste lugemaõpetamisel oli tähtis koht emal, siis kristliku maailmapildi levitaja ja kinnitaja kodus oli just pereisa. Vanemas rahvatraditsioonis kujutas raamat endast püha eset, millesse suhtuti suure respektiga. Vaimulikest raamatutest oli kõige rohkem rahva seas levinud ja tema tegemistega seotud lauluraamat. Seda peegeldab samuti suuline pärimus, kus lauluraamat on kesksel kohal mitmesugustes taigades ja selle olulist rolli kajastavad erinevad rahvajutužanrid. Lauluraamatut pruugiti sünnil ja ristimisel, kirikus ja koolis, sõjaväljal ja matustel, teda kasutati vaimude väljaajamiseks, enustamiseks ja haiguste raviks. Kuigi piibel on avaramalt mõeldes kindlasti eesti kultuuris olulisem kui lauluraamat, leidub tema kohta ometi folklooris tunduvalt vähem teateid kui lauluraamatust. Seda võib seletada piibli laiema leviku algusega alles 19. sajandi esimesel poolel. Nii ilmus piibli kolmas trükk aastal 1822 ja massiline levik algas umbes sama sajandi keskpaigast. Piibilil on trükisena suulises pärimuses enamasti samad ülesanded, mis lauluraamatulgi. Hämmastavalt vähe on rahvapärimuses üleskirjutusi katekismuse ja aabitsa kohta. Ometi olid just need raamatud paljudes kihelkondades kõige enam levinud. Üks põhjus võib peituda selles, et need raamatud olid seotud eelkõige laste lugemaõpetamise ja -õppimisega. Eestlase austav suhtumine ja lugupidamine mis tahes raamatusse on kasvanud välja just sellest “aurast”, mis ümbritses vaimulikku trükisõna varasemal perioodil.

Vaimuliku kirjasõna mõju on olnud tunduvalt avaram kui üksnes trükisena, asjana. Usuline maailmapilt jõudis eestlaseni jutluste kaudu juba enne piibli ja Uue/Vastse Testamendi tõlkimist. Lugemisoskuse levikuga suurenes nii lauluraamatu kui ka piibli iseseisvalt läbilugenute arv. Vaimulikes raamatutes leiduvaid tekste ja nende mõju aitas omakorda kinnistada laulmine ja ettelugemine kodus, palvemajades ja kirikus. Usk jumalasõna jõudu ja raamatutesse kasvas rahva religioossuse kasvuga ja siin oli kindlasti tähelepanuväärne osa hernhuutlastel, kes hindasid kõrgelt lugemisoskust ja vaimulike raamatute, eriti piibli lugemist. Vaimuliku kirjasõna puhul ei saa päriselt välistada ka puhtpragmaatilist suhtumist raamatusse kui maagilisse abi- või kaitsevahendisse. Näiteks tunnistas Räpina nõi Nitzka Jürg nõiaprotsessil 1672. aastal, et tarvitab nõidumiseks ainuüksi issameiepalvet; samuti rääkis Luka Tenno uurimise käigus 1687. aastal, et ta ravis haigusi üksnes jumalasõna ja püha

issameiepalvega (Uuspoo 1938: 15–24). Kas need ülestunnistused teenisid karistuse kergendamist, eneseõigustamist või mingit muud eesmärki, jääb lahtiseks. Kindel on see, et süüdistatud mehed tundsid tõenäoliselt hästi meieisapalvet.

Nii näiteks pruugiti meieisapalvet väga laialt ja väga erineval otstarbel. Roosi arstiti sõnadega:

Siin neist üks üheksamast haigusest. Jumala see Isa – Jumala see Poja – Jumala see Püha vaimo nimmel – mis selle inimese külles see mingi kivi külge koera sisse ja puu sisse 987654321. Amen. Amen.¹⁶⁹

Veel 20. sajandi lõpul kirjutas Mall Hiimäe üles uskumuse, et “kui metsa lähed, siis pidi jällegi piibel appi võtma ja Meie-isa palve pidi metsa ääres lugema, et siis ei ole eksimist ega uss ei hammusta.”¹⁷⁰

19. sajandi teisel poolel hakkas eesti ärkamisaegsesse ühiskonda imbuma mitmesuguseid uusi ideid, mis rajasid teed ühiskonna sekulariseerumisele ja moderniseerumisele. Hakkas muutuma inimeste suhtumine kirikusse, kirikuõpetajatesse ja vaimulikku kirjasõnasse, sealhulgas ka piiblisse. Vähemasti osa pastoreid püüdsid omakorda muutunud oludega kohaneda, kuid see ei olnud kerge kirikuõpetajatele ega koguduseliikmetele. Tollaste inimeste keerulist hingeseisundit ja maailmavaatelisi kõhk-lusi on üsna hästi kirjeldanud Jakob Liiv:

Olgugi et Jürgensteini¹⁷¹ seletused usust olid ilusad ja uudsed, viisid nad mind rasketele hingelistele võitlustele. Olin ju usulises õhkkonnas kasvanud ja kõigi nooruse rõõmude ja naljade keskel ikka jumalasõna ja piiblit pühaks pidanud ja eksimuste korral isegi palvest rahuldust leidnud. Nüüd näidati mulle, et see, mis ma enne pühaks pidanud, tõega kokku ei sünni. See tegi mind kurvameelseks ja ma otsustasin vaimulikku kirjandusse süveneda, et sealt rahuldust leida. Kuid kartus hoidis mind algul tagasi, et kui juba piibel pühakiri ei ole, vähem siis veel muud vaimulikud raamatud tõe ja mõistusega kooskõlas on. Ja on see nii, siis nagu ei olekski enam elul otstarvet. (Liiv 1936: 52)

Ühe maailmavaatelise paradigma kõrvaletõrjumine oli siiski pikk protsess. Talupoegade seas levitati mõtteid, et piibel polevatki Jumala sõna, vaid vaimulike poolt välja mõeldud ja inimestele peale sunnitud. Nii on

¹⁶⁹ ERA II 3, 181 (27) Saarde khk, Tali v < Jäärja – E. J. Kask < M. Kangur (1928). Vt ka Loorits 1941: 85.

¹⁷⁰ RKM II 395, 280 (25) < Võnnu khk, Rasina v – M. Hiimäe < Õ. Varilaas (1986). Näiteks lugesid autorid rahvaluulearhiivi kartoteegis kokku 27 teadet meieisapalve kasutamisest ainuüksi painaja vastu.

¹⁷¹ Jutt on Johann Jürgensteinist (1854–1914), Anton Jürgensteini vennast, kes töötas Kodavere kihelkonnakoolis õpetajana.

uuemas rahvalaulus “Piibel, papi sõna...”, mida olevat lauldud kirikulaulu “Tänu olgu jumalale” viisil, öeldud:

Piibel, papi sõna sa
ära iial usalda,
nad su vaimu kurnajad. (*Rüütel, Kokamägi* 1964: 197)

20. sajandi alguse sündmused, looduspõhise maailmapildi levik, ühiskondlike erimeelsuste teke lisab vaimulikele raamatutele pilkelisi või vemmalvärsilisi jooni:

Piibel, poiss ja parlament,
suur ja väike testament,
kirik, kõrts ja vallamaja,
seda elus kõike vaja.¹⁷²

Eesti Vabariigi alguses püsis veel raamatuga seotud rahvatraditsioon. Uuel, enam linnastunud põlvkonnal oli sellega veel tihe side vanemate ja vanavanemate kaudu, ent seda ei võetud enam nii väga tõsiselt. Näiteks 1931. aastal kirjutas õpilane Pärnust:

Einetades, ühtlasi lugedes ajalehist uusimaid päevasündmusi, ütleb alati vanaema, et loed “tarkuse endale kõhtu”, mina aga seda ei usu.¹⁷³

Teisalt leidis sel ajal veel piisavalt kodusid, kus peale piibli ja lauluraamatute suurt muid raamatuid polnudki (Valter 2005). Nõukogude ateistlikul ajastul hakkas vaimuliku trükisõnaga seotud rahvatraditsioon koos usundilise maailmapildiga tuhmuma, selle kogumine ja enamasti ka sellesisuline rahvatraditsioon taandus “põranda alla” ja hakkas hääbuma.

Raamat oli talurahva eluringi kuuluv vajalik asi, tema saatja selles eluringis, millele olid ette nähtud kindlad ülesanded maisel matkal. Raamat sidus ühte paljud eluringi sündmused. Inimese surmaga väljub raamat küll tema eluringist, ent on alati olemas mingi elava inimese eluringis või sisenemas uude eluringi. Ja nii seob raamat üksikud eluringid põlvkondade eluringiks.

Mis käib jumala sõnast üle?
*Raamatu kaas.*¹⁷⁴

¹⁷² RKM II 395, 117 (121) < Võnnu khk ja alev – M. Hiimäe < K. Aromäe (1986).

¹⁷³ E 77016 (13) < Pärnu l – H. Kamenský, Pärnu Linna Poeglaste Gümnaasium (1931).

¹⁷⁴ Vt lähemalt Voolaid 2004, mõistatuse tüüp nr 2145.

Käsitirjalised allikad

EAA – Eesti Ajalooarhiiv

KM EKLA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuurilooline Arhiiv

KM ERA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv

Ariste – Paul Ariste kirjanekute koopiad

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu

E, StK – M. J. Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

EÜS – Eesti Üliõpilaste Seltsi rahvaluulekogu

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

KKI – Keele ja Kirjanduse Instituudi rahvaluulekogu

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi (hiljem ENSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. Riikliku Kirjandusmuuseumi) rahvaluulekogu

LRAK – Läti Riiklik Ajalooarhiiv

Kirjandus

6. ja 7. Moosese raamat. *See on Moosese magikline vaimude kunst, kõikide saladuste saladus. Sõna-sõnalt vana käsikirja järele.* Tallinn: Tulevik, 1914.

Ahven, Heino (koost.) 1957. *Pajatusi põhjarannikult. Valik korrespondentide murdetekste*, II. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Emakeele Selts.

Anderson, Walter 1929a. Die Universität Dorpat in der estnischen Volksüberlieferung. – *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1928*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, S. 9–44.

Anderson, Walter 1929b. Das sechste und siebente Buch Mosis in Norwegen. – *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1928*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, S. 203–204.

Anderson, Walter 1933. Ein französisches Zauberbuch in estnischer Übersetzung. – *Liber semisaecularis Societatis Fenno-Ugricae. Suomalais-Ugrilainen Seuran toimituksia*, LXVII. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, S. 1–11.

Andresen, Lembit 1999a. *Eesti rahvakooli ja pedagoogika ajalugu*, II. *Kaheksateiskümnes sajand*. Tallinn: Avita.

Andresen, Lembit 1999b. Leeriõpetus Eestis 18. sajandil. – *Haridus*, nr 2, lk 62–63.

- Andresen, Lembit 2002. *Eesti rahvakooli ja pedagoogika ajalugu*, III. *Koolireformid ja venestamine (1803–1918)*. Tallinn: Avita.
- Das sechste und siebente Buch Mosis oder magisch-sympathische Hausschatz, das ist Mosis magische Geisterkunst, das Geheimniß aller Geheimnisse. Wortgetreu nach einer alten Handschrift, mit merkwürdigen Abbildungen*. Dresden, [s.a.]
- EM = *Eesti mõistatused. Monumenta Estoniae antiquae*, IV: *Aenigmata Estonica*, I–II. Koostanud A. Hussar, A. Krikmann, R. Saukas, P. Voolaid. Toimetanud A. Krikmann ja R. Saukas. Tartu: Eesti Keele Sihtasutus, 2001–2002 [viidatakse tüübinumbrite järgi].
- EV = *Eesti vanasõnad. Monumenta Estoniae Antiquae*, III: *Proverbia Estonica*, I–V. Koostanud A. Hussar, A. Krikmann, E. Normann, V. Pino, I. Sarv ja R. Saukas. Toimetanud A. Krikmann ja I. Sarv. Tallinn: Eesti Raamat, 1980–1988 [viidatakse tüübinumbrite järgi].
- Eisen, Matthias Johann 1896. *Seitse Moosese raamatut. Katse kuuenda ja seitsmenda Moosese raamatu seletuseks*. Tallinn.
- Eisen, Matthias Johann 1926. *Eesti vana usk. Eesti mütolooogia*, IV. Eesti Kirjanduse Seltsi toimetused, nr 21. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Hiiemäe, Mall (koost.) 1991. *Eesti rahvakalender*, V. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall (koost.) 1995. *Eesti rahvakalender*, VII. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall 2001. Rästik rahvauskumustes. – *Rästik*, nr 3/4, lk 23–25.
- Kalkun, Andreas 2006. Mart Saali ja Lütsepa Jaani taevaskäigud. Protestantlikest ilmutustest, nende poeesiast ja motiivistikust. – *Keel ja Kirjandus*, nr 10, lk 797–815.
- Kitzberg, August 1924. Ühe vana “Tuuletallaja” noorpõlve mälestused, I. Tartu: Noor-Eesti.
- Krikmann, Arvo 1996. Piibel kui ütluste allikas. – *Keel ja Kirjandus*, nr 5, lk 289–301.
- Kuues ja seitsmes Moosese raamat* 1931a. *Alutaguse Elu*, nr 39–40 (9. ja 11. aprill).
- Kuues ja seitsmes Moosese raamat* 1931b. *Põhja Eesti*, nr 39–40 (9. ja 11. aprill).
- Kõiva, Mare 1998. Palindroomidest, aga ennekoike tähtvormelitest. – *Sator. Artikleid usundi- ja kombeloost*, I. Tartu: Eesti Keele Instituut, lk 190–213.
- Köpp, Juhan 1937. *Laiuse kihelkonna ajalugu*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Köpp, Johan 1959. *Kirik ja rahvas. Sugemeid eesti rahva vaimse palge kujunemise teelt*. Stockholm: Eesti Vaimulik Raamat.
- Laugaste, Eduard 1935. Raamat folkloristliku rahvatraditsiooni edasikandjana. – *Eesti Kirjandus*, nr 10, lk 445–454.

- Liiv, Jakob 1936. *Elu ja mälestusi*. Tartu: Noor-Eesti.
- Lipp, Martin 1898. *Kodumaa kiriku ja hariduse lugu. Tõine raamat. Uuem aeg: Vene valitsuse algusest meie päivini. Esimene anne: Esimesed sada aastat Vene kotka varju all. Eesti rahva 75-aastase priiuse juubeli mälestuseks*. Jurjev: Schnakenburg.
- Loorits, Oskar 1932. *Eesti rahvausundi maailmavaade. Elav Teadus*, nr 12. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Loorits, Oskar 1935. *Mulgimaa ohvrikohad. – Kaleviste mailt. Õpetatud Eesti Seltsi kirjad*, III. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 225–300.
- Loorits, Oskar 1929. *Liivi rahva usund*, III. *Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli Toimetused. B Humaniora*, XVI. Tartu.
- Loorits, Oskar 1941. *Endis-Eesti elu-olu*, II. *Lugemispalu metsaelust ja jahindusest. Folkloristliku osakonna toimetused*, 15. Tartu: RK Teaduslik Kirjandus.
- Loorits, Oskar 1949. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, I. *Skrifter utgivna av Kung. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforsning*, 18: 1. Lund.
- Loorits, Oskar 1951. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, II. *Skrifter utgivna av Kung. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforsning*, 18: 2. Lund.
- Loorits, Oskar 1957. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, III. *Skrifter utgivna av Kung. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforsning*, 18: 3. Lund.
- Lätt, Selma (koost.) 1957. *Eesti rahvanaljandid. Mõis ja kirik*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Martna, Mihkel 1914. *Külast. Mälestused ja tähelepanekud Eesti külaelu arenemisest pärast 60-id aastaid*. Tallinn: Maa.
- Matjus, Ülo; Vello Paatsi 2006. *Kümnes raamatuoksjon 11. novembril 2006 ülikooli peahoones. Kataloog: Eesti haridus- ja koolilooline trükis. Eesti ja naabermaad ajas ja ruumis. Eesti vanem ja/või haruldane raamat*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Mikkola, Kati 2005. *Uutuuskien pyhyys ja pahuus. – Kansanetiikkaa. Käsityksiä hyvästä ja pahasta. Kalevalaseuran vuosikirja*, 84. Toimittaneet Pekka Laaksonen, Seppo Knuuttila ja Ulla Piela. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 11–41.
- Paatsi, Vello 2003. *Raamat Tartu- ja Võrumaal 19. sajandi esimesel poolel I. – Paar sammukest, XX. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat*. Toimetanud Tiina Saluvere. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 15–60.
- Paatsi, Vello 2005. *Piiblite ja Uute Testamentide loendus Lõuna-Eestis 1845. aastal. – Keel ja Kirjandus*, nr 11, lk 891–900.
- Palli, Heldur 1984. *Lugemisoskus Otepää kihelkonnas 1765. aastal. – Keel ja Kirjandus*, nr 10, lk 603–614.

- P[ermann], Jakob 1876. *Unenägude seletaja. Kõik öösiste nägemiste, viirastuste ja unenäude proovitud seletused*. Tartu: Schnakenburg.
- Prants, Hindrik 1937. *Minu elukäik. Mälestusi ja pärimusi*. Eesti Kirjanduse Selts.
- Põldmäe, Rudolf 1936. Eesti vennastekoguduse kirjandusest XVIII sajandi keskel. – *Eesti Kirjandus*, nr 6–7, lk 249–269, 324–343.
- Põldmäe, Rudolf 1937. Küsimusi taevakirjade kohta. – *Rahvapärимuste Selgitaja*, nr 2, lk 37–38.
- Põldmäe, Rudolf 1938. Jaak Söggel kultuuritegelasena ja vanavarakorjajana. – *Rahvapärимuste Selgitaja*, nr 4, lk 134–136.
- Põldmäe, Rudolf 1940. Küsimusi rahvanaljandite alalt IV. – *Rahvapärимuste Selgitaja*, nr 2, lk 52–59.
- Rüütel, Ingrid; Hilja Kokamägi (koost.) 1964. *Laul olgu lühike või pikk... Valik ajaloolisi sündmusi ja ühiskondlikke vahekordi kajastavaid eesti uuemaid rahvalaule*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Salupere, Malle 1999. Kahe baltisakslasest kõrge riigiametniku hoiakud Samarini-Schirreni poleemikas. – *Töed ja tõdemused. Sakste ja matside jalajäljed nelja sajandi arhiivitolmus*. Tartu.
- Salve, Kristi 1996. Estnische geistliche Verse. – *Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum Jyväskylä 10.–15.8.1995. Pars VI. Ethnologia & Folkloristica*. Redegerunt Heikki Leskinen, Risto Raittila, Tõnu Seilenthal. Jyväskylä, S. 379–383.
- Sepp, Johann 1929. *Minu mälestised*. Tartu: Loodus.
- Sild, Olaf 1929. Tallima Paap. – *Usuteadusline Ajakiri*, nr 3/4, lk 97–129.
- Uuspõu, Villem 1938. Eesti nõiasõnade usulisest iseloomust. – *Usuteadusline Ajakiri*, nr 1, lk 15–24.
- Valter, Edgar 2005. Edgar Valteri hetk iseendaga. – *Arter (ajalehe Postimees nädalalõpulisa)*, nr 51 (23. detsember).
- V[iidebaum], R[ichard] 1930a. Raamat. Ebausk ja rahvaluulet. – *Päevaleht*, nr 68 (10. märts).
- [Viidebaum, Richard] 1930b. Raamat ja lugeja. Ebausule rajatud kombel lugemisel. – *Sakala*, nr 29 (15. märts).
- [Viidebaum, Richard] 1930c. Rahvaluulelisi küsimusi. Kogutakse rahvaomaseid teateid raamatu ja lugemise kohta. – *Sakala*, nr 27 (8. märts).
- [Viidebaum, Richard] 1930d. Rahvaluulelisi küsimusi. Kogutakse rahvaomaseid teateid raamatu ja lugemise kohta. – *Järvamaa*, nr 26 (8. märts).
- Voolaid, Piret (koost.) 2004. *Eesti keerdküsimused*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum. – <http://www.folklore.ee/keerdkys> – 8. veebruar 2008.

Vadjalaste ja isurite ebausukombed

18. sajandi alguse Peterburi kubermangu õigeusu sinodikohtu protokollides*

Ergo-Hart Västrik

Artiklis on vaatluse all kirjeldused vadjalaste ja isurite usundi kohta 18. sajandi esimesest poolest, mil need rahvad olid pärast ligi sada aastat kestnud Rootsi aega läinud tagasi Vene riigi ülemvõimu alla. Analüüsivateks tekstideks on õigeusu sinodikohtu protokollid, mis kajastavad kiriku seisukohalt sobimatute kommete kohta esitatud kaebusi. Sinod kui Peetri-aegse õigeusu kiriku kõrgeim võimuorgan menetles neid juhtumeid koos teiste tema kompetentsi kuuluvate kohtukaasustega, saatis kohapeale tutvuma vaimulikest uurijad ning määras süüdimõistetutele karistused. Vastavad dokumendid pole allikate vähese tuntuse tõttu seni vadjalaste ja isurite usundi uurimisel käsitlemist leidnud, mis õigustab tekstide ning neis leiduva usundilise ainese üksikasjalist tutvustamist.

1730. aastate alguse sinodikohtu protokollid on avaldatud 19. sajandi lõpus seeria “Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству Православнаго Исповедания Российской Империи” (Täielik kogu Vene Impeeriumi õigeusu ametkonna määruseid ja korraldusi) seitsmendas ja kaheksandas köites (edaspidi PSPR VII ja PSPR VIII). Siinkirjutajani jõudis teadmine nende allikate kohta Aleksandr Lavrovi monograafia “Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг.”

* Artikkel on seotud Eesti Teadusfondi grandiga nr 7795. Uurimuse valmimist toetas ka Euroopa Liit läbi Euroopa Regionaalarengu Fondi (Kultuuriteooria tippkeskus). Varasem versioon artiklist on ilmunud Västrik 2007: 94–116.

(Nõidus ja religioon Venemaal aastatel 1700–1730; edaspidi Lavrov 2000) vahendusel, milles autor käsitles asjakohaseid kirjeldusi 18. sajandi Venemaa usundisituatsiooni kontekstis.¹ Vene ajaloolane ei seostanud protokollides leiduvaid andmeid samast piirkonnast teada olevate hilisemate kirjeldustega vadjalaste ja isurite kohta, mis sunnib Lavrovi tõlgendusi kriitiliselt üle vaatama. Nii polemiseeringi artikli lõpuosas Lavrovi seisukohtadega ning arutlen kristlike ja ristiusu-eelsete usundielementide vahekorra üle protokollides kirjeldatud kultuslikes toimingutes.

Sarnaselt vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamise varasemate perioodidega (vt Västriku 2007: 44–93) on ka 18. sajandi alguse sinodiprotokollid sõnastatud vaimulike poolt, kes taunisid talupoegade sünkretistlikke usukombeid. Sinod saatis asja uurima piirkonna usuoludega tuttavad preestrid, kes küsitlesid ja kuulasid üle mitme küla elanikke. Protokollidest selgub, et talupoegi süüdistati paganlike kommete (*языческие обычаи*) ja ebaususe (*суеверие*) järgimises,² mille kõige silmapaistvamaks avaldumisvormiks olid kirikukalendri tähtpäevadel läbi viidud ohverdused (*жертвоприношения*). Käsiteldavad tekstid vahendavad seega unikaalset teavet vadjalaste ja isurite usundi kohta, täiendades nii ka oluliselt hilisematest uurimisperioodidest pärinevaid sellealaseid teadmisi. On ju enamal määral tuntud 18. sajandi lõpu uurijate kirjapanekud vadjalaste ja isurite kohta, mis samuti vahendavad teavet analoogsetest toimingutest (vrd Georgi 1776, Trefurt 1783, 1785, Öpik 1970), kuigi nende kirjelduste tegemise põhjused olid võrreldes sinodikohtu protokollidega teistsugused.

¹ Olen väga tänulik Aleksandr Pantšenkole, kes mind selle raamatu juurde juhatas.

² Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamisel tulid mõisted, millega tähistati ametlikust religioonist põikuvaid tavasid ning toiminguid, kasutusele just 18. sajandil (vt Smiljanskaja 2003: 15–18). Autoritektis kasutan artiklis oma-dussõna *paganlik* neutraalse tehnilise terminina, millega iseloomustan mitte-kristlikule usundile omaseid arusaamu, olles samas teadlik sellele sõnale omistatud pejoratiivsetest konnotatsioonidest.

Kõigepühama Valitseva Sinodi kohtuprotokollid 1730. aastatest

Vormiliselt lõpetas sajandivahetusel alguse saanud Põhjasõja Uusikaupunki rahu 1721. aastal. *De facto* oli Vene võim Ingerimaal kehtinud selleks ajaks juba rohkem kui 15 aastat ning 1710. aastal oli alus pandud Peterburi kubermangule, mis hõlmas kogu Rootsilt tagasi võidetud territooriumit. Võrreldes Rootsi aja eelse perioodiga oli Venemaa 18. sajandi alguseks oluliselt muutunud. Läänemeelne tsaar Peeter I³ oli algatanud rea riigikorralduslikke reforme ja teisenenud oli üldine kultuuriline orientatsioon.⁴ Peeter I soovis “raiuda akent Euroopasse” ning rajas peamiselt läänemeresoomlastest elanikkonnaga asustatud alale Venemaa uue pealinna.⁵ Uue metropoli rajamine tõi kaasa kümnete tuhandete uusasukate saabumise Peterburi kubermangu paljudest Venemaa piirkondadest. Peterburi ümbruse lähemad ja kaugemad valdused jaotati õukonna liikmetele, kes kasutasid sunnismaiseid talupoegi tööjõuna ning asustasid Sise-Venemaalt perede ja isegi külade kaupa talupoegi oma valdustesse veel lisaks. Uusasukate toomine territooriumile, kus oli valdavalt soomesugu elanikkond, tähendas järjekindlat venestamispoliitikat, millega sooviti kindlustada piirkonna elanike lojaalsust Vene riigile. Keskvõim asus senisest märksa enam kontrollima ja dokumenteerima oma alamate elu. Seda suundumust kajastavad kujukalt nii siin käsitletavad sinodikohtu protokollid kui ka 18. sajandi lõpu Venemaa etnilist ja kultuurilist mitmekesisust kaardistavad kirjutised (lähemalt vt Västriku 2007: 117–142).

³ Peeter I ehk Peeter Suur (1672–1725) oli Vene tsaar 1682. aastast 1721. aastani, mil ta lasi ennast kuulutada keisriks, ametliku nimetusega Isamaa Isa ja Ülevenemaaline Imperaator (*Отец отечества и Император Всероссийский*; vt Lotman 1999: 303–323).

⁴ Nimetada võib nt armee ümberkorraldamist, sõjalaevastiku rajamist, kiriku-reforme, kalendri- ja kirjauuendust, samuti Peterburi Teadusliku Akadeemia asutamist.

⁵ Sankt-Peterburgi hakati rajama Neeva jõe suudmesse endise Nyeni kindluse kohale 1703. aastal. Linna ehitustöödele kaasati lisaks mujalt toodud tööjõule ka lähedalasunud soomlased ja isurid. Tsaariperekond kolis uude pealinna 1712. aastal, elanike arvuks Peterburis 1725. aastal hinnatakse u 40 000, 1750. aastal küündis see juba 100 000-ni ning 18. sajandi lõpuks oli elanike arv enam kui kahekordistunud (Engman 1991: 171–172). Riigi vastne administratiivne keskus hakkas väga otseselt mõju avaldama vadjalaste ja isurite elukorraldusele.

Peeter I algatatud reformid puudutasid olulisel määral õigeusu kirikut ja selle juhtimist. 1721. aastal kaotati senine kõrgeima kirikujuhi (patriarhi) amet ja selle asemele loodi riikliku institutsioonina Kõigepüham Valitsev Sinod (*Святейший Правительствующий Синод*). Uuele kollegiaalsele moodustisele, millel olid nii alalised kui ajutiselt valitavad liikmed, delegeeriti kõrgeim täitevvõim kiriklikku elu puudutavates küsimustes. Peterburis koos käinud sinod esindas kirikut suhetes teiste riigiasutuste ja muude konfessioonidega, samuti oli selle pädevuses kiriku sisemise töökorralduse suunamine ja kontrollimine. Lisaks täitevvõimule oli sinodil seadusandlik funktsioon, näiteks valdkondades nagu usu levitamine ja hoidmine ning jumalateenistuse korra määramine. Sinodil oli ka kohtuvõim, isäranis just usualastes küsimustes, mis ei kuulunud muude kohtute kompetentsi. (Nikolski 1983: 188–203, Platonov 2002: 745)

Käesolevas artiklis vaatluse all olevates sinodikohtu protokollides käsitlemist leidnud juhtumid olid seotud Peterburi kubermangu Kaprio (Koporje) ujezdi⁶ Soikkola (Soikino) pogosti lähestikku asetsevate küladega, mille vadja-isuri elanikkond on dokumenteeritud nii eelnevatel kui ka järgnevatel sajanditel (vrd Mikkola 1932, von Köppen 1851: 72–73; 1855: 364). Protokollides kasutati ootuspäraselt külade venepäraseid nimekujusid: *Вазговичи* ja *Валговичи*, *Канбала* ja *Хабалова*, *Пески*, *Костолово* ja *Лужицы*. Vaimulikest protokollijad tegid külanimeste kirjutamisel ilmseid vigu, millest osa hilisemates protokollides korrigeeriti. Nii näiteks on küllaldaselt põhjust väita, et *Вазговичи* ja *Валговичи* puhul oli tegu sama külaga, mis figureerib 19. sajandi allikates kui *Валговицы* ning mille vadjapärased nimekujud on Kõntu ja Valkovitsa.⁷ Sama käib külanimeste *Канбала* ja *Хабалова* kohta, millest esimene on ilmselt eks-

⁶ Ujezd (уезд) – toonane peamine administratiiv-territoriaalne üksus Venemaal (tõlgitud ka kui 'maakond', 'kreis'). Pogost (погост) – külakogukonnadest koosnev haldusüksus, mille keskuses asus kirik (mõistete varasemast tähendusest vt Gladki 2001: 489, Platonov 2002: 630, 772, 826).

⁷ Vrd PSPR VII: 512, 514; PSPR VIII: 38, 137–138. Paul Ariste esitab vadjapärased nimekujud foneetilises transkriptsioonis kui *kentu* ja *valkovicca* (Ariste 1967: 78). Järgnevalt on kasutatud nii autoritekstis kui ka tõlgetes toponüümide vadja- ja/või isuripäraseid nimekujusid eesti keele ortograafia kohandatud vormides.

lik ning kajastab küla läänemeresoomelist nimekuju Haapala.⁸ Protokol-
lides mainitud lähestikku asuvate külade *Пески* ja *Лужицы* vadja-isuri
nimed on Liivtšülä/Liiva ja Luuditsa/Luutsa. Vigaselt on nähtavasti kirja
pandud külanimi *Костолово*, mille õige nimekuju on *Косколово*, vadja-
päraselt Kõhtsõõ või Kõhtsizõõ ning isuripäraselt Koskisenkülä,⁹ sest on
igati loomulik, et uurimine käsitles eelpoolmainitute naabruses asetsevat
küla.¹⁰

Protokollides dokumenteeritud uurimistoimingud viidi läbi aastatel
1731–1733. Peterburis koos käinud sinodi infoallikateks menetluse käigus
olid kohalike oludega kursis olev Soikkola Nikolai Imetegija koguduse
preester Afanassi Artemjev ning Jaama (Jamburgi) Arhangeliski kiriku
ülempreester Konstantin Fjodorov, kelle haldusallas nimetatud üleas-
tumistega tegelemine kuulus. Esmalt kahe lähestikku asetseva küla (Val-
kovitsa, Haapala) elanike kohta esitatud süüdistused tõid hiljem kaasa
uurimise veel kolmes sama piirkonna külas (Liivtšülä, Luuditsa, Kõht-
sõõ), kus sinodi poolt saadetud uurijad ise kohal käisid. Lisaks preestrite
vahendatud teabele võib protokollides aimata talupoegade “häält”, kelle
esitatud seletused protokollis kajastamist leidsid.

Võrreldes vadjalaste ja isurite ususituatsiooni 16. ja 17. sajandil kajas-
tavate dokumentidega, on sinodikohtu protokollides leiduvad “ebausu-
kommete” kirjeldused märksa detailsemad ning neis leiduv etnograafi-
line teave rikkalikum. Lisaks konkreetsetele küladele on süüdistustes ja
otsustes kohtudokumentatsioonile kohaselt mainitud nimeliselt paljusid
asjasse segatud külaelanikke. Aleksandr Lavrov järeldas ekslikult just
protokollis esile tõstetud venepäraste nimede alusel, et tegemist oli vene
talupoegade (Lavrov 2000: 139), jättes arvesse võtmata, et õigeusu kiri-
ku liikmetena kandsid ka vadjalased ja isurid sel ajal samatüübilisi nime-

⁸ Vrd PSPR VII: 512 ja PSPR VIII: 137–138. Kirjutaja ebajärjekindel nimekasu-
tus ajas segadusse Lavrovi, kes käsitas Kanbalat ja Habalovat eri küladena (vt
Lavrov 2000: 137); alliktekstide lähem lugemine osutab sellele, et tegemist oli
sama küla. Haapala ei esine siiski Peter von Köppenil vadja ja isuri külade
loendis 19. sajandi keskel. 20. sajandi alguses peeti vadjalaste hulgas Habalo-
vot vene külaks, mille elanikud olid Pihkvamaalt sinna toodud (vt SKS KRA,
Alava, Vihtori XII, 405. 1901; samas on esitatud ka nimetus *Sairavoi tšülä*).
Ilmselt kajastub sedalaadi pärimuses 18. sajandi teise poole võimude ümber-
asustamispoliitika Peterburi kubermangus (vt nt Öpik 1970: 65).

⁹ Vt *kehčē*, *kehčē* ja *koskisenkülä* (Ariste 1967: 78).

¹⁰ Kostolovo-nimelist küla ei leidu 19. sajandi keskpaiga piirkonna külade loen-
dis (vrd von Köppen 1867).

sid.¹¹ Kuigi otseseid osutusi elanike etnilise tausta kohta ebausukommete kirjelduste juures ei leidu, on piirkonna isuri ja tšuudi¹² elanikkonda mainitud esimeses menetlusega seotud sinodikohtu protokollis üldistava lausega.

Aga sellist ebajumalakummardamist olevat Soikkola pogostis ja kõikides külades, peaaegu et kõikides taludes, sest selle maa inimesed on kõik isurid ja tšuudid, ja peaaegu et kõik paluvad puid ja kive, mille tõttu kirikud jäid ilma koguduseliikmeteta.¹³

Lavrov ei seostanud seda teavet uuritavate külade elanikega, vaid oletas, et naabruses asunud “õigeusklikud isurid ja luterlastest ingerimaalased” võisid venelaste kombeid potentsiaalselt mõjutada ning tegemist võis olla läänemeresoomlastelt üle võetud toimingutega (samas: 139–140). Vene uurija selline tõlgendus tundub siiski väga otsituna, sest pole põhjust asjasse segada luterlikke ingerisoomlasi. Märksa põhjendatum on arvata, et kohtuprotokollides on kirjeldatud kohalike õigeusklike isurite ja vadjalaste tavaid. Seost nende rahvarühmadega kinnitavad sarnaste riituste kirjeldused 18. sajandi lõpu allikates.

Ebausukombed alamleitnant Senjavini pärusmaal

Sinodikohtu uurimine sai alguse Soikkola õigeusu kiriku preestri Afa-nassi poolt 21. septembril 1731. a esitatud pealekaebusest Valkovitsa ja Haapala küla elanike “paganlike kommete” kohta. Andmed preestri kaebuses taunitud kommete kohta viis sinodisse tema otsene ülemus, Jamburgi kiriku ülempreester Konstantin Fjodorov. Sinodikohus algatas menetluse Valkovitsa küla “paganlike kommete ja ohverdamiste tõkesta-

¹¹ Luutsa muuseumi perenaise ja koduloo-uurija Tatjana Jefimova sõnul sobituvad sinodikohtu protokollides mainitud Luuditsa ja Liivtšülä küla elanikud hästi tema koostatud küla põlisasukate genealoogiatesse. Venepärased nimed olid vadjalastel ja isuritel üldiselt kasutusel juba 15. sajandi lõpul (vt nt NPK: col. 892–933, Kirkinen 1991: 54–55).

¹² 18. sajandi vene dokumentidele tunnuslikult nimetati sel perioodil vadjalasi tšuudideks (lähemalt vt nt Öpik 1970, Grünthal 1997: 150–171).

¹³ *А такое де идолопоклонение въ Сойкинскомъ погосте и во всехъ деревняхъ мало что не во всякомъъ дворе имеется, понеже де тоя страны люди все Ижора и Чюдья, и мало что не все молятся древамъ и камению, чего де ради и церкви остались безъ прихожанъ* (PSPR VII: 512; vrd Lavrov 2000: 139).

miseks” sama aasta 16. novembril. Tõenäoliselt oligi protokollis leiduva teabe sõnastanud ülempreester Konstantin Fjodorov, kes esines süüdistajana ka kõigil teistel käsitletud juhtudel ning oli tuntud oma agaruse poolest temale usaldatud piirkonnas kõikvõimalike usuliste kõrvalekallete väljajuurimisel (Lavrov 2000: 133). Süüdistustele järgnes pikemaajaline uurimine, kuhu olid segatud lisaks mainitud külade talupoegadele ka kohalik mõisnik, mereväe alamleitnant Ivan Ivanovitš Senjavin, ning hiljem, 1733. a veebruaris olukorda kontrollima saadetud Peterburi garnisoni Koporje polgu porutšik Ivan Ušakov koos soldatitega.

Uurimise vältel sõnastati süüdistused – ja kirjeldati sellega ühenduses ebausukombeid – mitmel korral, mis on fikseeritud kahes sinodikohtu protokollis.

Protokollis nr 2587 (dateeringuga 9. juuli 1732) leidub esmane preester Afanassi ja ülempreester Konstantini poolt eelmisel aastal edastatud kaebus, milles on juttu Valkovitsa küla elanike omaalgatuslikest kogunemistest külasse rajatud kabelis ning mitmes muus kohas läbi viidud ohverdamistest. Järgnevalt on esitatud vastavad lõigud süüdistusest sõnasõnalises tõlkes.¹⁴

[1] [---] Valkovitsa külas kabelis, milles nagu kogunevad sealsed elanikud tähtpäevadeks ja palvetavad, ning tavalised mehed Jakov Mihhailov ja Nester Nikitin rahva kogunemisel viirukit suitsutavad ning mitte pühitsetud, vaid tavalise veega, millesse vahaküünla juppe kustutati, nii pühi ikoone kui ka rahvast piserdavad;

[2] [---] sellesama kabeli juures on sein ääres [raketega] piiratud rist ning kaks kaske, mille juurde floorusepäeval¹⁵ ja ristiülendamise päeval tuuakse kukkesid, need veristatakse ja veri valatakse tolele ristile ja kaskedele, aga pead asetatakse risti alla, ning noid kukkesid süüakse selle risti ja kaskede juures paastupäevadel ning ristiülendamise päeval.

[3] Eespool nimetatud Senjavini pärusmaal Haapala külas on kivi, mille juurde tuuakse kukkesid, mis ristiülendamise päeval veristatakse ning süüakse.

¹⁴ Selleks, et liigendamata ja üsna segaselt sõnastatud tekstis paremini orienteeruda, olen teemad nummerdanud. Jooksvat numeratsiooni on kasutatud pikemate näitetekstide juures ka allpool, et tekstide lähemal analüüsimisel ja võrdlemisel neile viidata. Teksti jätkumist on markeeritud väljajättemärgiga [---].

¹⁵ Tõlgetes kasutan järgnevalt eesti- (ja setu)päraseid tähtpäevanimedid, nii nagu need on esitatud Paul Ariste koostatud tekstiantoloogias “Vadja rahvakalender” kommentaarides (vt Ariste 1969). Pühakunimede puhul olen eelistanud eesti keelele omaseid nimekujusid (Floorus, Laurus, Peetrus, jne).

[4] Sellessamas külas on talupoeg Paramon Ivanovil keset sõnnikust õue kolm risti, millele samuti ohvreid tuuakse, kukkesid veristatakse ning õllega üle valatakse.

[5] Sellesama Valkovitsa küla lähedal põllul on kivi, mille juures floorusepäeval tapetakse härj ja süüakse [---].¹⁶

Kirjeldusest selgub, et lisaks lubamatutele kogunemistele kabelis on vaimulike tähelepanu köitnud ohverdamised kultusristidele, puudele ja kividele. Kõik toimingud viidi selle kirjelduse järgi läbi kahel õigeusu kiriku tähtpäeval, flooruse- ja laurusepäeval (18.08) ning ristiülendamise päeval (14.09).¹⁷ Mõningaid üksikasju kabelis ja selle juures läbi viidud toimingute kohta selgub kohe järgnenud kommentaarist, mille järgi ülempreester saatis oma saadikud talupoegi küsitlema, kuidas “kabelis kukkesid veristati, ja pead ja suled ning luud risti alla asetati ning kaskesid kummardati, aga rist ning kased kukkede vere ja õllega üle valati, ning kabelis viirukit suitsetati ning tavalise veega piserdati”.¹⁸ Asitõen-

¹⁶ [---] въ деревне Вазговичахъ, часовне, въ которой де собираяся тамошніе обыватели въ праздничные дни, молятся, и мужики простые Яковъ Михайловъ да Нестеръ Никитинъ, при собраніи народа ладономъ кадятъ, и водою не святою, но простою, въ которую огарки восковыхъ свечъ гасили, какъ святые иконы, такъ и народъ кропили [---] при оной же часовне имеется у стены огороженной крестъ и две березы, къ которымъ на Флоровъ и на Воздвиженіевъ дни, принося петуховъ, закаляютъ и кровь на оной крестъ и на березы проливаютъ, а головы подъ крестъ кладутъ, и оныхъ петуховъ у того креста и березъ едятъ и въ постные дни и на Воздвижешевъ день. Въ той же де его Сенявина вотчины въ деревне Канбале, имеется камень, къ которому принося петуховъ, на Воздвиженіемъ день закаляютъ и едятъ. Въ той же де деревне, у крестьянина Парамона Иванова, по среде двора въ навозе три креста, которымъ ту жъ жертву приносятъ, петуховъ закаляютъ и пивомъ обливаютъ. При деревне жъ де Валговичахъ, въ близости, на поле имеется камень, у котораго на Флоровъ день убиваютъ быка и едятъ [---]. (PSPR VII: 512, vrd Lavrov 2000: 133)

¹⁷ Nende tähtpäevade vadjapärased nimekujud on *xlārī*, *xlārī päivā*, *lārī ja vīženīā*, *vīženīā*, *vīženi*, *vīžēñāpäivā*, *vīženpäivā* (Ariste 1969: 116–125). Õigeusu kiriku kalendris on tähtpäevad tuntud kui märtrite Flooruse ja Lauruse (Святые мученики Флор и Лавр) mälestuspäev ja ristiülendamise püha (Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня).

¹⁸ какъ въ часовне петуховъ кололи, и головы и перья и кости подъ крестъ клали, и березамъ кланялися, а крестъ и березы кровію петуховою и пивомъ обливали, и въ часовне кадили и водою простою кропили (PSPR VII: 512).

ditena leidsid kohalesaabunud uurijad kabeli juures risti ja kaskede läheduses rohkelt kukkede päid, luid ning sulgi, mille pärast nad kabeli kinni pitseerisid ning ebajumalakummardamise objektiks olnud kased maha raiusid (PSPR VII: 512).

Sellega aga kohtukaasus ei piirdunud, vaid sama protokoll vahendab üsna detailselt asjade edasist käiku. Kuigi juba 19. novembril 1731. a oli otsustatud kabel lammutada, sekkus seejärel menetlusse kohalik mõisnik. Alamleitnant Senjavin esitas kümme päeva hiljem palve, et kabelit ei lõhutaks ja seal olevaid ikoone ära ei viidaks. Kabelit oli mõisniku sõnul külas hädasti tarvis, sest kohalikud eakad elanikud ei saavat kirikus käia põhjusel, et pühakoda asub külast viisteist versta eemal. Samuti lubas Senjavin, et edaspidi seal enam “ebajumalateenistusi” ei korraldata ning et talupojad hakkavad käima kõikidel pühapäevadel ja pühadel kirikus. Mõisniku lubadused veensid kirikuvõime lammutamisega viivitama. Sama aasta 15. detsembril anti ka vastavasisuline korraldus, kuid lisaks tuli uurida, kas kabelis “pole mingit vastalisust”. See tehti ilmselt ülesandeks Soikkola kiriku preestrile Afanassile, kuid tema ei nõustunud uurimist läbi viima. Nimelt, mõni aeg varem oli Senjavini ülemteener Kibasov¹⁹ kutsunud ta sellessesamasse kabelisse jumalateenistust pidama. Preester oligi kohale läinud, kuid mitte selleks, et kabelis palvust korraldada, vaid et veenda külaelanikke “ebausklikest kommetest” loobuma. Kohapeal puhkenud sellel teemal asjaosaliste vahel äge sõnavaheetus, mille käigus külavanem Tihhon Fjodorov oli mõisniku juuresolekul süüdistanud preestrit külarahva tagakiusamises. Afanassi jutu järgi olid “Senjavini mehed” lubanud talle ja kirikuteenrile naha peale anda ning konflikti edenedes ähvardati nad koguni maha lüüa. (PSPR VII: 513)

Pärast ülalkirjeldatu teatavakssaamist võttis uurimine tõsisema pöörde. Sinodikohus otsustas uuesti kabeli otsekohe maha lammutada ja seal olnud ikoonid Soikkola kirikusse viia. Kabeli juures, talupoeg Paramoni Ivanovi õuel ja ka mujal leiduvad ristid tuli kokku koguda ning, kui neil polnud peal “jumalikke kujutisi”, siis pidi need kiriku ahjus ära põletatama. Samuti tuli üle vaadata kivid, mille juures mehed paganlikke pidusööminguid pidasid ja ohverdamas käisid, et välja selgitada, kas nendel polnud peal “märke või midagi muud”. Asja tõsidusele osutades hakati uurima samuti seda, miks preester Afanassi ebausukommetest varem teada ei andnud. Vaja oli välja selgitada, mis aastatel oli kirjeldatud ebajumalateenistusi külades peetud, kellelt selline õpetus pärines ja kuidas

¹⁹ Sama meest nimetati protokollis ka seoses kahe Valkovitsa kabelisse ostetud ikooniga.

see alguse sai. Ilmselt kahtlustati talupoegi mingi väärdõpetuse järgimises, sest vaimulikke huvitas see, kas pole talupojad kristlikku vagadust üldse kõrvale heitnud, kas nad käisid korralikult vaimulike isade juures pihil, kirikus armulauda võtmas ja osalesid olulistel kirikupühadel. Protokollis on kirjas karistused, mis määrati nimeliselt esile tõstetud talupoegadele, keda peeti lubamatute toimingute algatajateks ning teiste õpetajateks. Sama dokumendi järgi kohustati asjaga tegelema Jamburgi ülempreestrit Konstantin Fjodorovi, kes pidi vajaduse korral kohale minema ja külas usuasjades korra majja looma. (Samas: 513–514)

Ilmselt ei läinud konflikti lahendamine aga nii libedalt, nagu plaaniti: ligi seitse kuud hilisema ajaga (22. veebruar 1733) on dateeritud protokoll nr 2692, mis teatas ülempreester Konstantin Fjodorovile appi saadetud porutšik Ušakovist soldatitega. Porutšik pidi koos ülempreestriga välja selgitama, kas pooleteise aasta eest tuvastatud üleastumised on likvideeritud ning vastumeetmed ellu viidud (PSPR VIII: 38–39). Lähemalt annab preester Konstantini ja porutšik Ušakovi osalusel läbi viidud uurimisest ülevaate veel hilisem protokoll nr 2748 (3. oktoobrist 1733), milles leidub lisaandmeid eelpool kirjeldatud kultuslike toimingute ja talupoegade poolt neile antud seletuste kohta. On alust arvata, et protokollis jõudnud tekstid kajastavad talupoegade eneste seisukohti neis küsimustes, mis annab põhjuse kõnealuseid tekste vaadelda iseseisvate kirjeldustena.

[6] [---] ülalpool kirjeldatud Valkovitsa küla vanem Tihhon Fjodorov ja talupoeg Jefim Nikitin koos kaaslastega, 21 inimesega, kes sedasama ebauskutoimetasid ja ülekuulamiseil ilma salgamata nimelt näitasid, et nemad selles külas oleva kabeli lähedal, seina ääres, raketega ümbritsetud risti juures pühade kannatajate Flooruse ja Lauruse päeva tähistades tõid sellele ristile kukkesid ja veristasid, ja nende kukkede vere lasid nad selle risti jalamile rohule, ja lõigates nendelt kukkedelt ka pool pead koos harjaga, nii nagu ka kuke kondid, ja oma taludest kaasa võetud toitudest, murdes [need] tükkideks, kallasid sellele ristile rakete juures;

[7] lisaks sellele, tuues härja enne eeliapäeva reedet pühapäeval karjatanumale, sellesama külavanema Tihhon Fjodorovi aia lähedal, tapsid – ja selle härja liha sellesamas paigas jagasid omavahel osadeks; seda kõike nad toimetavat selleks, et nende vanaisad ja isad nii tegid, lootes omale Jumalalt armu, ja tegid seda kõike lihtsameelsusest, – aga õpetajaks selles ebauskus polnud neil mitte kedagi ja pole olnudki. Aga kristlik jumalakartlikkus oli neil Valkovitsa külas olnud juba ammu ajast ja vagaduse usku nad ei hüljanud,

ja kristlikku vagadust järgivad nad kõik ja erilisi kombeid alal ei hoia ja Jumala kirikus käivad [---].²⁰

Uurimise käigus tuli ilmsiks detaile ohvritoimingute läbiviimise osas. Lisaks kirjeldatud toimingutele kukkedega söödi flooruse- ja laurusepäeval kultusristi juures ka kaasavõetud toite. Härg tapeti külameeste sõnul hoopis eeliapäeva reede²¹ eel, härja liha jagati külaelanike vahel ning sellest toimingust loodeti tulu tõusvat kogu järgnevale aastale.

Oluline on siinjuures tähele panna, et Valkovitsa küla talupojad küla vanemaga eesotsas veensid uurijaid, et nad olid kõigiti korralikud kristlased, kes järgisid vaid oma esiisade tavasid. Hooolimata seletustest ja varasemale traditsioonile osutamisest ei olnud uurijate arvates sellised kõrvalekaldumised õigeusklikele kohased ning kõigile "ebaasku toime-tanud" külaelanikele määrati piitsakaristus. Sama saatust tabas mehi, kes viisid ilmikutena läbi jumalateenistust matkivaid toiminguid Valkovitsa külakabelis, ja kultusriste õllega üle valanud Haapala talupoega. Võrreldes esimese protokolliga kirjeldusega lisandus nüüd teave, et vastavad

²⁰ [---] вышеупомянутой деревни Валговичъ старосте Тихону Федорову и крестьяномъ Ефиму Никитину съ товарищи, 21-му человеку, которые оныя суеверіи чинили и допросами своими въ томъ, не запираяся, имянно показали, что они, при имеющемся въ той деревне у часовни, при стѣнѣ, огороженномъ обрубомъ кресте, въ день святыхъ мученикъ Флора и Лавра, праздную, приносили къ тому кресту петуховъ и закалали, и техъ петуховъ кровь опускали подле того креста въ траву, и срезывая съ техъ же петуховъ половину головы съ гребнемъ, также и петуховы кости, и отъ приносимаго изъ дворовъ своихъ ястія, отламывая по кусочку, клали тому кресту подле обруба; сверхъ же того, приводя быка предъ Ильинскою пятницею, въ воскресенье, на скотской прогонъ, подле огорода онаго старосты Тихона Федорова, убивали – и того быка мясо, на томъ же месте, по частямъ межъ себя делили; что де все они чинили для того, что и деды и отцы ихъ такъ творили, чая себе отъ Бога милости, и делалн то все съ простоты, – а учителей на то ихъ суеверство никого не было и не имеется. А благочестіе де христіанское у нихъ въ деревне Валговичахъ издревле было, и веры благочестивой не оставляли, и благочестію христіанскому последуютъ они вси, и особливаго обычая не держатся и въ церковь Божию ходятъ [---]. (PSPR VIII: 137; vrd Lavrov 2000: 134)

²¹ Reede enne eeliapäeva ehk päätnitsapäev (vrd vadja ilijä-pātnittsa; Ariste 1969: 99) on suurkannataja Paraskeva (Великомученица Параскева Пятница) mälestuspäev.

toimingud olid kombeks ka eeliapäeval (20.07) ja sügisesel jüripäeval (26.11).²²

[8] Nii ka Haapala külas Andrei Ivanovile koos kaaslastega, 10 inimesele, kes ristiülendamise päeval ja püha prohveti Eelia ja suurkannataja Georgiuse päevadel, omades eri paikades riste, samalaadset ebausku toimetasid, korraldada kõigile halastamatu piitsakaristus [---]. Aga Valkovitsa talupoegi Jakov Mihhailovit ja Nester Nikitinit, kes ristiülendamise päeval ja pühade kannatajate Flooruse ja Lauruse päeval võltsi pühadust sooritades pühi ikooni ja rahvast ja hobuseid veega piserdasid ja viirukiga suitsutasid ja pühade kannatajate Flooruse ja Lauruse ikooni õllega üle valasid, ja talupoeg Andrei Stefanovit, et tema nendelsamadel päevadel ikooni ja rahvast viirukiga suitsutas, niisamuti ka Haapala talupoega Paramon Ivanovi selle eest, et nii nagu kõik ülalmainitud talupojad ka tema ülalkirjeldatud ebausku toimetas, lisaks sellele püha prohveti Eelia päeval kõigi ebausklike ees risti õllega üle valas, korraldada kõikidele eelpool osutatud talupoegadele halastamatu piitsakaristus.²³

Karistusele lisaks kohustati kõiki külade elanikke reeglipäraselt kirikus käima, paaste pidama ja pihisakramenti võtma. Varasemas protokollis mainitud kividega seostatavaid kultuslikke toiminguid uurimise käigus ei tuvastatud. Kuid kuna nimetatud kivid "siiski ka päris ilma kahtlusteta

²² Eeliapäeva vadjapärane vaste on *il'ia, il'ä päivä* (Ariste 1969: 105). Kiriku-kalendris tähistatakse päeva prohvet Eelia (Elija) mälestuspäevana (*Святой пророк Илия*). Sügisene jüripäev on õigeusu traditsioonis suurkannataja Georgiuse (Jüri) Kiievis oleva kiriku pühitsemise päev (*Освящение церкви святого великомученика Георгия в Киеве*). Selle püha vadjapärased nimetused on *sütšüzü jürtsi, talvi-jürtsi* (samast: 138).

²³ Также и деревни Хаболовой крестьяномъ Андрею Иванову съ товарищи, 10-ти челоуекомъ, которые во дни Воздвиженія Честнаго Креста и святыхъ пророка Иліи и великомученика Георгія, при имеющихся въ разныхъ местехъ крестахъ, тому жъ подобныя суеверіи чинили, учинить всемоу такое жъ безошадное плетми наказаніе [---]. А крестьяномъ же деревни Валговичъ, Якову Михайлову и Нестеру Никитину, которые, во дни Воздвиженія Честнаго Креста и святыхъ мученикъ Флора и Лавра, мнимую святыню совершая, святые иконы и народъ и лошадей водою кропили, и ладаномъ кадили, и на образъ святыхъ мученикъ Флора и Лавра пивомъ поливали, и крестьянину жъ Андрею Стефанову, что онъ, во оные же дни, иконы и народъ ладаномъ кадилъ, также и деревни Хаболовой крестьянину жъ Парамону Иванову за то, что какъ и вышеозначенные все крестьяня, такъ и онъ вышеписанныя суеверіи чинилъ, сверхъ же того, въ день святаго пророка Иліи, за всехъ суеверствовавшихъ на крестъ пивомъ поливалъ, учинить, противъ вышеозначенныхъ крестьянъ, плетми жъ наказаніе жесточая. (PSPR VIII: 138)

ei ole”, soovitati need võimaluse korral hävitada maasse kaevamise teel: sinod andis juhised, mille järgi tuli kivi kõrvale kaevata suur auk ning kivi sinna sisse lasta, nii et temast midagi näha ei jää. (PSPR VIII: 138)

Ebausukombed laudnik Glebovi ja vürst Dolgorukovi pärusmaadel

Sama uurimise raames võeti lähema vaatluse alla veel kolm Soikkola Spogosti küla. Arvatavasti käisid ülempreester Konstantin Fjodorov ja porutšik Ušakov teisi külasid kontrollimas ühe ja sama retke käigus, millest annavad tunnistust kolm järjestikust sinodiprotokolli (nr 2768–2770), mis on kõik dateeritud 24. detsembriga 1733. a (PSPR VIII: 169–172). Uurimise alla sattunud kaks lähestikku asetsevat küla – Liivtšülä ja Luuditsa – kuulusid laudnik²⁴ Vassili Glebovi pärusmaale; neist veidi eemal asuv Kõhtsõõ küla aga vürst Vladimir Dolgorukovi pärusmaale.

Mainitud külade talupoegade vastu esitatud süüdistused, tuvastatud ebausukombed ja süüdlastele määratud karistused olid üpriski sarnased juba eespool kirjeldatutega. Nimeliselt olid esile toodud need, kes “ebajumalakummardamistel” osalesid ja/või neid eest vedasid. Nii nagu Valkovitsas ja Haapalas, viidi kõikidel kirjeldatud juhtudel ohvritoimingud läbi kiriklikel tähtpäevadel ning need olid seotud kabelite, kultusristide, pühaks peetud puude ja kividega. Samas tuleb nendes kirjeldustes esile mitmeid üksikasju, mis varasemates protokollides mainimist ei leidnud.

Sinodi poolt saadetud uurijate kaebuse kohaselt toimetati Liivtšüläs “ebausklikke kombetalitusi” vana puust kultusristi juures peetripäeval (29.06).²⁵ Kultuslikesse toimingutesse oli kaasatud vastava tähtpäeva ikoon, mis talituse käigus pühadeõllega üle valati. Pidujoogi tähistamiseks kasutasid protokollijad terminit *брашинское пиво* (ka *пиво брашинское*), mis ilmselt osutab õlletegemise ja tarbimise kogukondlikule iseloomule. Bratšina nimetus osutab siin arvatavasti külakogukonna ühistele pidustustele, mille juurde kuulus lisaks õlletegemisele mõne suurema kariloo-

²⁴ *Стольник* – õukondlase tiitel Venemaal.

²⁵ Vrd vadja *pädrä* ja isuri *pedro* (Ariste 1969: 95, Nirvi 1971: 393–394). Kirikukalendris tähistatakse päeva kui apostlite Peetruse ja Pauluse mälestuspäeva (*День святых апостолов Петра и Павла*).

ma tapmine ning ühine söömine.²⁶ Loomohvreid nende kirjelduste kohaselt Liivtšüläs ei toodud, küll aga saame teada, et pühadeõlu valmistati risti juures ning seda tarbiti ühiselt hiljem riitustoimingut eest vedanud Juri Ignatjevi majapidamises. Sarnaselt Valkovitsa külaga (vrd näitetekste 1, 2 ja 6) olid Liivtšüläs süüdistused seotud ilma loata ehitatud kabeliga, kuhu kogunesid nii selle kui naaberküla inimesed lisaks peetripäevale ka maarjapäeval (15.08).²⁷

[9] [---] selle küla talupojal Juri Ignatjevil koos kaaslastega oli kahe tamme-puu all kõdunenud puust rist, millel kirjasid ei teatud olevat, ja seda risti pühitseti pühade apostlite Peetruse ja Pauluse päeval ja keedeti selle risti juures bratšina õlut, ja Peetruse ja Pauluse nimelist ikooni tuues ja küünlaid põletades palvetati; aga tõi selle ikooni üks mainitud Juri Ignatjev (kes sellesama kaebuse pärast oli ka Pühasse Sinodisse saadetud) ja õlut tolele risti ja ikoonile valas aastat kolmkümmend; ja tuues seda bratšina õlut risti juurest omale koju, jõid igal aastal kõik selle küla talupojad ja võõrad koos tema, Juri majas ära.

[10] Ja selleski külas olevat puust kabel, mis on ehitatud ilma korralduseta, nüüd juba kuuendat aastat tähistavad selles kabelis kahe küla, Luuditsa ja Liivtšülä, talupojad, seesama Juri Ignatjev kaaslastega kõigepühama jumalaema uinumise ja pühade apostlite Peetruse ja Pauluse päevi, ja tuues juustu,

²⁶ Vadja-isuri traditsioonis on sõna kujul *брашина* fikseerinud 18. sajandi lõpus F. Tumanski, kelle sõnul kasutasid Alam-Lauga isurid mõistet kabelikoha tähenduses (vt Öpik 1970: 84–85, 133). 19. ja 20. sajandi vadja-isuri rahvatraditsioonis olid ülalkirjeldatule sarnased külakogukonna ühised pidustused tuntud kui *brattšinaD* või *brätšinaD*, kuid kasutatud on ka nende pidustuste läänemeresoomelist nimekuju *vakkove/vakkove* (vrd Niemi 1904: 413–414, Lensu 1930: 221, Haavio 1961: 53–58, 69–78, Ariste 1969: 107–108). *Vakkove*-institutsioonil on ilmne seos Eesti alal tuntud vakusepidudega, mille kohta on kirjalikke andmeid alates 16. sajandist (vt Russow 1993: 85–86, Ligi 1968: 48–50, 79–80). Paul Ariste ongi bratšina eesti vastena kasutanud sõna vakusepidu.

²⁷ Vrd vadja *tuli-mārja*, *mārja*, *mār'a*, *mārjā päivā*, *uspeni bogorōditsa* (Ariste 1969: 113). Eesti rahvakalendris rukkimaarjapäevana tuntud tähtpäeva nimi õigeusu traditsioonis on jumalaema uinumise püha (*Успение Пресвятой Богородицы*).

võid, pirukaid ja õlut, palvetavad ja sedasama kaasavõetut söövad ja õlut joo-
vad.²⁸

Protokollis on ära toodud sinodikohtu otsus: kõikidele loetletud talu-
poegadele tuli anda avalikult Liivtšüläs piitsakaristus selleks, et edaspi-
di nemad ega keegi teine sellist ebausku enam ei toimetaks. Ettevõtmisi
juhtinud Juri Ignatjev pidi vahi alla võetama, kabel tuli lõhkuda ja selles
olnud ikoonid Soikkola kirikusse viia (PSPR VIII: 170).

Detailide poolest erines eelmisest kirjeldusest sinodi saadetud uurijate
kaebus naaberküla Luuditsa ebausutoimingute kohta, mis võeti ette mit-
mel sügisel kirikupühal (vt protokoll nr 2770). Sarnaselt kirjeldusega
Valkovitsa külas läbi viidud eeliapäeva reede eelse härjatapmise kohta
(vrd tekste 5 ja 7), oli siingi kesksel kohal kogukondliku söömaaja pi-
damine. Pühade puhuks tapetud loom veristati Luuditsas aga vaiadega
piiratud pühakoha juures, mida tähistas puust rist. Siingi kuulus riituse
juurde pühadeõlle keetmine. Teisalt oli kultusristi juures toimunud sar-
nasusi kirikliku teenistusega, mille käigus toodi välja ikoonid, süüdati
küünlad ning palvetati.

[11] [---] et selle Luuditsa küla [talupojad] Dementi ja Semjon Klementjev
kaaslastega ja kõik talupojad eelnevatel aastatel, siis selle küla lähedal olnud
risti juures, mis oli ümbritsetud kadakaste püstiste vaiadega, pühitsesid püha
prohveti Eelia päeva ja tolle aia juures tapsid oina, aga mõnikord ka härja, ja
keetsid igal aastal bratšina õlut ja sealsamas söid ja jõid, ja tulles sellesse aeda
poole päeva ajal ja süüdates küünlad risti ees ja ikooni ees, mis siis seisis selle
risti juures, alati palvetasid ja valasid õllega selle risti üle, ja kaasatoodud
toidust ühe tüki pani talupoeg Tarass Jurjev, kes selle 1733. aasta augustikuus

²⁸ [---] той деревни крестьяне Юрья Игнатъевъ съ товарищи имели подъ
двумя дубовыми древами крестъ деревянной гнилой, на которомъ под-
писи не знать, и тому кресту праздновали въ день святыхъ апостолъ
Петра и Павла, и варили у того креста брашинское пиво, и принося
икону во имя Петра и Павла и, зажегли свечи, молились; а приносилъ
тоё икону одинъ помянутой Юрья Игнатъевъ (которой при томъ же до-
ношеніи и въ Святейшій Синодъ присланъ), и пивомъ на оной крестъ и
на икону поливалъ летъ съ тридцать; и то брашинское пиво, принося
отъ того креста къ себе въ домъ, вся тоя деревни крестьяне и посторон-
ніи у него Юрьи въ доме росивали повсягодно. Да при той же де деревне
имеется часовня деревянная, которая построена безъ указу, тому ныне
шестой годъ, празднуютъ въ той часовне дву деревень, Лужицъ и Песковъ,
крестьяне, оной Юрья Игнатъевъ съ товарищи, во дни Успенія Пресвя-
тыя Богородицы и святыхъ апостолъ Петра и Павла, и, принося сыръ,
масло, пироги и пиво, молятся, и оное приносимое ядятъ и пиво пьютъ.
(PSPR VIII: 169; vrd Lavrov 2000: 138–139)

suri; ja see rist oli lõhutud endise Soikkola pogosti papi Ivan Leontjevi poolt seitse aastat tagasi, ja selle risti lõhkumisest saati mainitud talupojad kuni selle 1733. aastani samuti [ebaasku] toimetasid.²⁹

Protokolli järgi põhines kirjeldus külaelaniku Dementi Klementjevi sõnasõnalisel ülestunnistusel. Tähelepanuväärne on seik, et eespool kirjeldatud risti lõhkus juba seitse aastat tagasi kohaliku koguduse preester, kuid talupojad olid samas pühitsemist jätkanud kuni selle ajani, mil toimus uurimine. Seega polnud preestri sekkumine traditsiooni katkemist kaasa toonud ning koha pühadus ja toimingute aktuaalsus oli külaelanike jaoks säilinud.

Lisaks teadetele Luuditsa pühakoha ristist kogusid uurijad samast külast andmeid veel teise raketega piiratud kultusristi kohta, mille juures viidi läbi palvus ja toidu ohverdamine, kuid seda tehti teisel kirikukalendri tähtpäeval – mihhklipäeval (8.11).³⁰ Sarnasel viisil leidis kajastamist sellegi pühakoha hävitamine, mis samuti ei viinud pühakoha hülgamiseni. Riituse eestvedajateks olid sellelgi puhul Dementi ja Semjon Klementjev.

[12] Ja sellessamas Luuditsa külas oli talupoeg Nikita Afanasjevi õue lähedal, raketega ümbritsetud puust rist, mida eespool nimetatud talupojad Dementi ja Semjon Klementjevid kaaslastega pühitsesid peaingel Miikaeli päeval, ja tulles selle risti juurde ja süüdates selle risti ja ikooni ees küünlad, palvetasid, ja igaüks oma õllega valasid selle risti üle ja panid ühe tüki kaasavõetud söögist; aga kui see rist tollesama endise papi Ivan Leontjevi poolt seitse aastat tagasi oli lõhutud, siis sellest ajast saati samuti toimetasid kuni praeguse 1733. aastani, tuues oma kõiksugused ikoonid ja asetades need paika, kus rist oli, ja süüdates küünlad, palvetasid, ja valasid õllega selle paiga üle ja panid

²⁹ [---] *тоя деревни Лужицъ Дементій да Семень Клементьевы съ товарищи и все крестьяне въ прошлыхъ годехъ, имевшемуся тогда при той деревни кресту, которой огороженъ былъ вересовымъ стоячимъ кольемъ, праздновали въ день святаго пророка Иліи, и у тоя огородки били барана, а иногда и быка, и пиво брашинское повсягодно варили, и тутъ же ели и пили, и приходя въ ту огородку въ половину дня, и засветя свечи предъ крестомъ, и иконе, которая тогда стояла у того креста, всегда молились, и пивомъ на тотъ крестъ поливаль, и отъ приношаемаго ястія по куску клалъ одинъ крестьянинъ Тарасъ Юрьевъ, которой въ Августе сего 733 года месяце умре; и тотъ крестъ бывшимъ Сойкинскаго погоста попомъ Иваномъ Леонтьевымъ, тому ныне семь летъ, сломанъ, и по сломаниу того креста помянутые крестьяне тожъ по сей 733-й годъ чинили.* (PSPR VIII: 171; Lavrov 2000: 138–139)

³⁰ See on üks mitmest õigeusu kirikus peaingel Miikaelile pühendatud tähtpäevast (*Собор Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных*). Vrd vadja *miḥḥala*, *miḥlaräivä* (Ariste 1969: 135).

tükkhaaval [toitu], ainult seda pühadust ei toimetanud [nad] mitte koos, vaid eraldi.³¹

Kujukalt tuleb esile usutoimingute nihkumine preestri sekkumise ajal avalikust sfäärist privaatsfääri. Erinevalt eelmistest kirjeldustest oli siin mainitud, et ei pruulitud küla ühist õlut, vaid toimingud viis läbi igaüks “oma õllega”, mis näib osutavat toimingute kogukondlikkuse erinevale määrale. Nii varasemal ajal kui ka kirjeldatud ajahetkel jäeti pühakohta toiduohvreid ja siingi olid toimingud raamitud kristlike eeskujude alusel.

Samas sinodiprotokollis leidub andmeid veel kolmandagi paiga kohta, kus “ebajumalakummardamist” läbi viidi. Kirjeldus on võrreldes ülejäänud tekstidega erandlik toimingutes osalenute vanuse ja mitme muu üksikasja poolest. Kui muudes tekstides on “vanade kommete” järgijate-na nimeliselt mainitud täisealisi, arvatavasti vanemaid mehi (sealhulgas mitmel puhul külavanemat), siis selle kirjelduse kohaselt olid kultustoi-ningu läbiviijateks lapsed. Tegemist oli kogukondliku iga-aastase riitu-sega, sest jões asuvale kivile ohverdatava kuke andsid küla majapidami-sed järgemööda. Erandlik oli selle toimingu läbiviimise aeg, sügistalvise paastu alguspäev 14. novembril, mis ei kuulunud õigeusu kiriku olulise-mate tähtpäevade hulka.

[13] Ja selles külas Luuditsa jões asub hall maakivi, kalda lähedal, veepin-nal näha kaks arssinat,³² ja sellele kivile Filippovi lihaheitepäeval, see on novembri 14. päeval, selle küla talupoegade alaealsed, nelja- kuni kümne-aastased lapsed tõid igal aastal kuke ja lõonud [linnul] pea maha, viskasid sellele kivile, aga kuke sõid keedetult selle kivi juures ainult alaealsed; aga need kuked andsid nad, talupojad, järjekorras talude kaupa; ja seda toimetati ammusest ajast kuni tollesama 1733. aastani, – aga mis eesmärgil – seda nad ei tea. Aga Dementi ja Semjon Klementjev ütlesid: nad olevat kuulnud oma vanaisalt, selle Luuditsa küla talupojalt Mihhail Kirillovilt, kes suri 50 aastat

³¹ *Да въ той же деревне Лужицахъ имелся, подле двора крестьянина Ники-ты Афанасьева, крестъ деревянной, огороженъ обрубомъ, которому оз-наченные жъ крестьяне Дементій да Семень Клементьевы съ товарищи праздновали въ день архангела Михаила и, приходя къ тому кресту, и засветя предъ тотъ крестъ и икону свечи, молились, и пивомъ на тотъ крестъ поливали всякъ своимъ, и по куску отъ приношаемаго ястія клали; а какъ тотъ крестъ онымъ бывшимъ же попомъ Иваномъ Леонтьевымъ, тому назадъ летъ съ семь, сломанъ, и съ того времени тожъ чинили по нынешней же 733-й годъ, принося иконы всякъ свои, и ставя на то место где крестъ былъ и, засветя свечи, молились, и пивомъ на то место поли-вали, и по куску клали, толко то молбище чинили не вместъ, но порознь. (PSPR VIII: 171)*

³² 1 vene arssin = 0,711 m.

või enam tagasi, et kukkesid hakati mainitud kivile tooma sellel põhjusel, et see kivi suvistel aegadel, mis aastatel kukke ei tooda ja pead sellele kivile ei visata, väikseid lapsi ja kariloomi uputab.³³

Sellegi kombe puhul on talupojad seletanud uurijatele, et samal viisil toimisid nad ka ise lapsepõlves ja seda olid neile siis õpetanud nende endi isad ja vanaisad. Huvitav on eemilisest vaatepunktist antud seletus kombe algupära kohta, mis lubab toimingut vaadelda kui tõrjemaagilist riitust. Dementi ja Semjon Klementjevi sõnul oli ohvrisaajaks kivi, mis võis põhjustada väikelaste ja kariloomade hukkumist.³⁴ Riituses osalejad võisid uurijate eest toimingu tähendust ja ohverdatud kuke “adressaati” varjata, väites, et nad seda ei tea. Ohvririituse viisid läbi alaealised arvatavasti sel põhjusel, et nemad kuulusid riskigruppi, kellega võisid veeõnnetused kõige kergemini juhtuda. Võimalik on ka tõlgendus, et tava oli nihkunud laste traditsiooni pärast vastavate arusaamade põlu alla sattumist, kuid selle täitmist peeti endiselt oluliseks.

Nii nagu eespool käsitletud juhtudel, on protokollis ära märgitud juhised, kuidas ebausukombed “välja juurida” ning millised on nendega tegelejatele määratud karistused: kõik ristid tuli uuesti hävitada, nende lähikonnas kasvanud puud maha raiuda ning samuti lõhkuda jões asunud kivi, mida siiski polnud võimalik teha enne talve saabumist. Kõigile asjassepuutuvatele inimestele, kokku 23 mehele, tuli anda piitsakaristust ning võtta neilt lubadused, et nad ebausukommete täitmist enam ei jätka. (PSPR VIII: 172)

³³ *Да въ той же деревне въ реке Лужице имеется камень дикой серой, близъ берега, надъ водою въ виду два аршина, и къ тому камню въ Филипповы заговенья, то есть Ноября 14-го дня, тоя деревни крестьянскія малолетнія, отъ четырехъ до десяти летъ, дети приносили ежегодно по петуху, и, отрубя голову, бросали на оной камень, а петуха, сваривъ, ели у того камня одни малолетныя; а техъ петуховъ давали они крестьяне по очереди подворно; и то чинили изстари по сей же 733-й годъ, – а какой ради причины – того де не ведаютъ. А Дементій да Семень Клементьевы сказали: слышали де они отъ деда своего, тоя деревни Лужицъ крестьянина Михаила Кирилова, которой умре тому летъ съ 50 и болше, что петуховъ къ помянутому камню стали носить того ради, что тотъ камень въ летнія времена, въ которомъ году петуха не принесутъ и головы на тотъ камень не бросятъ, малыхъ ребятъ и скотъ топить.* (PSPR VIII: 171–172)

³⁴ Nt 20. sajandi alguse folklooriüleskirjutuste järgi on toiminguid, millega sooviti ära hoida kariloomade ja laste uppumist, tõlgendatud kui ohverdumist veehaldjale (vrd Lukkarinen 1912: 48–49, Västriik 2007: 178–179).

Eeliapäeva ning raketega ümbritsetud pühakohaga oli seotud ka eba-usukommete kirjeldus Kõhtsõõ (*Коскополово*, protokollis ekslikult *Костолово*) küla kohta (protokoll nr 2769). Dokumendis on nimetatud külavanemat ja kaheksat talupoega, kes kahel järjestikusel päeval tammise risti juures püha tähistasid. Siingi oli mainitud tähtpäevaks pruulitavat bratšina õlut ning pühade puhul jõe ääres tapetavat oinast. Sarnaselt eespool käsitletud protokollidega pole mehed oma osalust sellistes ettevõtmistes varjanud, vaid tunnistasid salgamata riituse käigus ette võetud toiminguid:

[14] [---] et nemad püha prohveti Eelia päevaks tapsid Kõhtsõõ jõe ääres ühise oina ja keetsid bratšina õlut igal aastal ja sealsamas sõid ja jõid; aga õhtul tulid nad, talupojad, sellest külast 50 sülla³⁵ kaugusel olevatesse raketesse, milles oli tammise rist kirjaga, ja asetades sellesama risti ette küünlad, palvetasid, aga teisel päeval, võttes Kõhtsõõ jõest ja põllu pealt igaüks kivi ja [neid] pestes, panid nondesse raketesse justnagu prohvet Eelia auks, mida nad olevat toimetanud vana kombe kohaselt, nii nagu tegid nende vanaisad ja isad, lootes head sellele 1733. aastale; aga selle õpetajaks ei olnud keegi; ja praegu need talupojad kõik järgivat kristlikku vagadust ja erilistest kommetest neist keegi kinni ei pea, ja kristlikust usust taganejaid selles Kõhtsõõ külas ei ole [---].³⁶

Väga huvitav on protokollis leiduv teave eeliapäeva tähistamise juurde kuulunud toimingute – kivide korjamise, nende pesemise ja pühakohta kandmise kohta. Sellisel viisil loodud kivikuhjatised olid ilmselt nii varasematel kui ka hilisematel uurimisperioodidel mainimist leidnud kultus-

³⁵ 1 süld = 2,134 m.

³⁶ [---] имянно показали что они ко дню святого пророка Иліи были за ручкою Костоловою барана общаго, и варили брашинское пиво повсягодно, и тутъ же ели и пили; а въ вечеру приходили они крестьяне, разстояніемъ отъ тоя деревни въ пятидесяти саженьяхъ, въ имевшейся обрубъ, въ которомъ имелся крестъ дубовой съ подписью, и, засветя предъ оной крестъ свечи, молились, а на другой день, бравъ въ реке Костоле и на поле всякъ по камню и, обмывъ, клали въ тотъ обрубъ, якобы въ почестъ Іліе про-року, что де они все чинили по старому обыкновенно, какъ делали деды и отцы ихъ, чая добра, по сей 1733-й годъ; а учителей на то никого не было; и ныне де они крестьяне благочестію Христіанскому последуютъ вси, и особливаго обычая никто изъ нихъ не держится, и отметниковъ веры Христіанскія въ той деревне Костоловой не имеется [---]. (PSPR VIII: 170; vrd Lavrov 2000: 138)

likud kiviraunad,³⁷ mille rajamise ja vastava kultuse kohta pole vadjalaste ja isurite usundi kontekstis teisi sedavõrd üksikasjalisi kirjeldusi.

Protokollis leiduvate seletuste kohaselt ei olnud kohalike talupoegade meelest tegemist millegi lubamatuga, vaid tehtu sobitus nende ettekujutuses kristliku õpetusega ja sooviga tagada küla hea käekäik pikema aja jooksul. Kogukondlikkusele viitavad seejuures ühine linnasekogumine ja rahakogumine oina ostmiseks kõigist majapidamistest – seigad, mis tulid ilmsiks uurimise käigus, kui talupoeg Saveli Lukin kinnitas, et tema linnaseid ja raha pidustuste läbiviimiseks ei andnud ning ebausutoimingutes ei osalenud (PSPR VIII: 171). Siingi osutasid mehed “vanale kombele”, mille alusel nad olid toiminud, ning eitasid igasugust väärõpetuse järgimist. Sellest hoolimata said mehed piitsakaristust ning kaks eestvõtjat võeti ka vahi alla. Eraldi on süüdistuses esile tõstetud Luka Ivanovit ja Ivan Semjonovit, kes “kõigi ebauslike nimel ülalmainitud raketes oleva risti õllega üle valasid” (samas: 170).

Aleksandr Lavrovi seisukohad ja vene bratšina

Aleksandr Lavrov analüüsis 1730. aastate sinodikohtu protokollides dokumenteeritud ebausukombeid vene bratšina (*братчина*) traditsiooni kontekstis, mis on Põhja-Venemaa eri piirkondades dokumenteeritud 19.–20. sajandi rahvaluuleüleskirjutustes. Lavrov tutvustas varasemate vene uurijate tõlgendusi, mille kohaselt kirjeldatud riitustekompleksi – kuhu kuulus kirikupüha eelõhtul õlle keetmine, mõne karilooma tapmine ja kogukonna ühine söömaaeg – nähti “paganliku ohvritoomise” järeltulijana või rahvaliku peona.³⁸ Lavrov rõhutas selleteemalise diskussiooni keerukust seoses allikate vähesuse ja nende komplitseeritud iseloomuga. Nimelt ei kutsunud tema sõnul sedalaadi pidustused iseene-
sest esile kiriku hukkamõistu, vaid need pälvisid vaimulike tähelepanu

³⁷ Vrd 17. sajandi segregatsioonidokumentides nimetatud kiviraunasid (*steen rässior*). Sarnase fenomeni kohta on andmeid Hevaa isuritelt 18. sajandi lõpust. 20. sajandi esimese poole folklooriüleskirjutustes on selletüübilisi kultuskohti nimetatud vadjapäraselt *tšivireukko* või *palvẽ reukko*. (Vt Öhlander 1900: 134, Haavio 1961: 117–118, Ariste 1965: 156, *Tuntemattoman...* 2004: 271, Västriik 2007: 84, 135–136, 197–198.)

³⁸ Lähemalt bratšinate kohta vene ja laiema idaslaavi kombestikust vt nt Zele-
nin 1991: 382–385; 1994: 107–110, 121.

üksnes erandjuhtudel. Vene uurija hinnangul olid sedalaadi pidustused 17.–18. sajandil tervikuna dekriminaliseeritud ning kirikuvõimude dokumentides on andmeid vaid nende juhtude kohta, kui paganlikud elemendid said riitustes liialt nähtavateks. (Lavrov 2000: 134–137)

Ainestiku erandlikkuse tõttu – 18. sajandi alguse Vene ususituatsiooni arvestades – oli Lavrovil raskusi Soikkola pogosti külates fikseeritud “kõrvalekallete” paigutamisega slaavi kombestikku. Ta nägi nende kommete seletamisel kahte põhimõttelist võimalust. Esimese tõlgenduse kohaselt seostas Lavrov kirjeldatud kombeid soomeugri elanikkonna mõjuga, sest tal olid kasutada analoogsed kirjeldused õigeusklike komide ja manside kohta. Teise lähenemise järgi, mis ilmselt Lavrovile endale rohkem imponeeris, olid käsitletud ebausukombed kristluse “metsistunud” vormid, mis tekkisid õigeusklike hulgas rootsi ajal, kui kogudused pidid läbi ajama ilma preestriteta. (Samas 2000: 141–142)

Korrates artikli algusosas osutatut, ei saa põhjendatuks pidada kirjelduste seostamist venelastest talupoegadega, nagu teeb seda Lavrov. Õigustatud on dokumente vaadelda kui näiteid läänemeresoome rahvastele iseloomulikust kultuspraktikast.³⁹ Kui Lavrovi esimene tõlgendus võimalikust soome-ugri mõjust vene traditsioonile osutub tautoloogiliseks (need olidki läänemeresoomlased, kelle tavasid protokollides kirjeldati), siis on põhjust arutleda ka tema poolt välja pakutud teise tõlgenduse paikapidavuse üle, mille järgi oli sinodiprotokollides kirjeldatud toimingute puhul tegemist kristlike riituste rahvapäraste edasiarendustega. Protokollides leiduvate kirjelduste rohkus, igale külale omased erijooned, mida raamivad teatud seaduspärasused, lubavad vaadelda käsitletud riitustekompleksi millegi enama kui poliitilisest ebastabiilsusest tingitud võõrandumisena kiriklikest normidest. Seega on Lavrovi seisukohtade ülevaatamine ning tema tõlgenduse poolt- ja vastuargumentide vaagimine vajalaste ja isurite usundi kontekstis õigustatud, kõrvutades esitatud kirjeldusi 18. sajandi lõpu ja hilisemates allikates leiduvate andmetega vajalaste ja isurite usundi kohta.

³⁹ 19. sajandist ja 20. sajandi algusest on analoogseid ohvritoiminguid dokumenteeritud ka karjalastel ja vepslastel (vt nt Konkka 1988: 84–95, Laitila 2000: 104–106, Nikitin 2004).

Kiriklike kombetalituste matkimine

Lavrov nägi sinodivalitsuse protokollides kirjeldatud ebausukommetes ennekõike talupoegade katseid iseseisvalt, ilma vaimulikuta “läbi mängida” mõningaid olulisi kiriklikke kombeid, millel oli kaitsev funktsioon (Lavrov 2000: 142). Kristlike eeskujude osatähtsus kirjeldatud toimingute juures on ilmne, sellele osutab toimingute ajaline orienteeritus ja ristiusu atribuutika kasutamine.

Kõik kirjeldatud kombed olid orienteeritud liturgilise aasta järgi. Näiteks lähestikku paiknevates külates Valkovitsas ja Haapalas viidi toiminguid läbi ristiülendamise päeval (vrd näitetekste 2, 3 ja 8). Selline ühtelangemine lubas Lavrovil oletada, et see oli varasem kohaliku pogostikiriku altaripüha, mis 18. sajandi alguseks oli Valkovitsas “langenud” kabelipüha staatusesse (samas: 144). Tõlgendus pole siiski usutav, sest teiste lähedalasuvate külade andmestik vastavat seost ei kinnita. Lisaks Valkovitsale nimetati kirjeldustes kabelit ka sama pogosti piiresse jäävas Liivtšüläs (näide 10), mille juures tähistati rukkimaarja- ning peetripäeva. Pigem osutavad pühad kabelites olnud ikoonidele ja/või iga küla kaitsepühakule, mille valimisel oli määrav roll kohalikul kogukonnal (vrd Shevzov 2004: 97–99).

Valkovitsa külas oli süüdistuste kohaselt eriliselt markeeritud flooruse- ja laurusepäev, mil 18. sajandil ja hiljemgi toimus õigeusu kirikute juures üle kogu Venemaa hobuste piserdamine pühitsetud veega (Lavrov 2000: 142, Öpik 1970: 110–111). Ühes kirjelduses (näide 8) on hobuste õnnistamine põgusalt ära nimetatud, kuid üksikasjalikumalt kommet protokollis ei käsitleta, sest tõenäoliselt polnud see vastuolus kiriklike normidega.⁴⁰ Luuditsas ja Kõhtsõöl järgiti “ebausukombeid” eeliapäeval (näited 11 ja 14), kuid need toimingud polnud seotud kabeliga, vaid

⁴⁰ Põhjalikult on vadjalaste flooruse- ja laurusepäeva kombestikku kirjeldatud 18. sajandi lõpu allikates, mille järgi kuulus ka siis selle püha tähistamise juurde küünalde süütamine taraga piiratud ja ristiga tähistatud pühakohas, seal palvuse ja ühise söömingu pidamine (vt Trefurt 1783: 15–18, 1785: 104–105, Öpik 1970: 110–112, 156–157). Toonaste uurijate sõnul austasid vadjalased sellel tähtpäeval karja- ja hobustejumalat Hlaari (*Chlar, Chlarin, Хлар*), mis on tagasiiviidav Flooruse ja Lauruse vadjapärasele nimekujule *хлѣри*. Vadja keele sõnaraamatu järgi hõlmab sõna *jumala* semantiline väli lisaks ristiusu jumalale veel tähendusi ‘Jeesus Kristus’, ‘ikoon’ ja ‘pühak’ (VKS I: 337–338). Nii on võimalik, et uurijatele teavet vahendanud inimesed tähistasid selle sõnaga 18. sajandilgi pühakut või talle pühendatud ikooni.

ühendav oli härja või oina tapmine ja ühine söömaaeg.⁴¹ Millelegi muule kui liturgilise aasta diktaadile osutab kõigi sinodiprotokollides nimetatud tähtpäevade paigutumine ajavahemikku juuli lõpust novembri lõpuni. Selline ajastus rõhutab sidet kesksuvises ja sügisese töökalendriga ning viitab toimingute seosele põlluviljakuse ja karjaõnne taotlemisega (vrd Nikitin 2004: 344).

Enamiku kirjelduste järgi kasutasid talupojad riitustes kristlikku atribuutikat: viirukit (näited 1 ja 8), ikoone (1, 8, 9, 11, 12), küünlaid (9, 11, 12, 14) ja pühitsetud vee aseaineid (1, 8). Paljudel juhtudel on kirjeldustes esile toodud palvete lugemist või palvetamist (näited 10, 11, 12, 14), mida võib tõlgendada kristliku kultuse juurde kuuluvana, sest palveid on mainitud enamasti ühenduses ikoonidega või küünalde süütamisega. Toimingute seotusele ristiusuga viitavad pühakohtadele tunnuslikud puust ristid, mis asusid rakete või vaiadega piiratud alal ning olid kasutusel kõigis uurimise all olnud külades (näited 2, 4, 6, 8, 9, 11, 12 ja 14). Kirjeldustest selgub, et need objektid ei moodustanud siiski homogeenset rühma, sest sinodi saadetud uurijatel kästi kontrollida, kas ristidel oli “jumalikke kujutisi”, olid need “kirjadega” (näide 9) või “kirjadeta” (14). Sellise küsimuseasetuse põhjal saab järeltada, et vaimulikud polnud päris veendunud sedalaadi ristide sobilikkuses kristlikusse kultusesse. Osa kultusriste olid preestrite meelest n-ö ametlikud ja kiriku poolt aktsepteeritud, osa aga rahva omal initsiatiivil rajatud. Kuigi kohtuprotokollide järgi enamik riste hävitati, olid samalaadsed pühakohti tähistavad kultusristid vadjaste hulgas endiselt tuntud 18. sajandi lõpus (vt Trefurt 1783: 16).

Lavrovi sellekohase tõlgenduse järgi jõudiski teave ebausutoimingute kohta sinodikohtusse põhjusel, et kiriklike talituste sarnaseid riitusi viisid läbi talupojad, mitte selleks seatud vaimulikud (Lavrov 2000: 142). Esitatud süüdistustes võib tõesti näha rivaliteeti külakogukonna liidrite – Valkovitsa külas on nimetatud riituste eestvedajana külavanemat (näited 6 ja 7) – ja piirkonna vaimulike vahel, kes soovisid endale usutoimingute küsimuses täielikku autoriteeti.⁴² Samas ei selgu protokollidest, et toiminguid oleks vaimulike või muude võimukandjate eest varjatud. Menetlus Valkovitsa külas tõi esile selle, et külakabelisse oli palvust läbi

⁴¹ Sellegi kirikupüha tähistamist sarnaste toimingutega vadjalaste ja Alam-Lauga isurite seas on kirjeldatud 18. sajandi lõpu allikates (Trefurt 1785: 105–106, Öpik 1970: 84). Ka siis oli kolmepäevase pidutsemise keskmes ühine söömine, mis toimus preestri osalusel kabelis või selle läheduses. Tähistamise käigus süüdati ikoonide ees küünlad ning õnnistati peo ajal joodav õlu.

⁴² Vrd näiteks 16. sajandi õigeusu vaimulike püüdeid vähendada “tšuudi arbutate” tähtsust kohalikus usuelus (Västrik 2007: 62–65).

viima kutsutud pogostivaimulik, kes oli ilmselt sellistel kogunemistel osalenud ka varem.

Paganlikud *versus* kristlikud jooned toimingutes

Sinodikohtu materjalidest ilmneb, et mitmel juhul rõhutasid küla-
Selanikud tavade traditsioonilisust: tegemist oli vanade kommetega (näide 14), nii oli tehtud süüdistatute lapsepõlves (13) ja sel kombel viisid toiminguid läbi ka nende isad ja vanaisad (7, 13 ja 14). Talupoegade sedalaadi seletused saab seostada rootsiaegsetes dokumentides kajastamist leidnud püüetega pöörduda tagasi endiste kommete juurde (vrd Västriik 2007: 90–92). 18. sajandi alguse ususituatsioonis oli tegu ilmselt varasemate arusaamade ja rituaalidega, mis olid vadjalaste ja isurite usundis säilinud õigeusu levikust hoolimata või poliitiliselt ebastabiilsetes oludes taasaktualiseerunud. Kirjeldustes leidub mitmeid selliseid jooni, mis on iseloomulikud kristluse-eelsele usundikompleksile, kuna kõiki toiminguid ei saa pidada üksnes kristliku kultuse juhuslikeks edasiarendusteks. Pigem on tegemist süsteemsete sünkretismi-ilmingutega, milles eri algupära usundikomplekside elemendid segunesid ja teineteist täiendasid.

Talupoegade ja vaimulike vastasseisu tingisid kindlasti õllega läbi viidud riituslike toimingute erinevad tõlgendused (vt näited 4, 8, 9, 10, 11, 12 ja 14). Kogukondlik õlletegemine kuulus lahutamatu osana kirjeldatud riituste juurde – protokollides leidub andmeid, et selleks koguti küla kõikidest majapidamistest linnaseid ning mitme kirjelduse kohaselt keedeti õlu nimelt pühapaiga läheduses riituse ettevalmistuste käigus (näited 9, 11 ja 14).⁴³ Mitmes kirjelduses mainitakse erilise peoõlle tegemist ja joomist pidustuste ajal. Ühe kirjelduse kohaselt (näide 9) on pühadeõlut ka pühakohast koju kantud ning siis ühiselt riituse eestvedaja majas ära joodud. Hilisemaid folklooriüleskirjutusi silmas pidades on õlletegemine

⁴³ Külakogukonna ühine õlletegemine oli tunnuslik vadja ja isuri külapühadele ka 19. sajandil ja 20. sajandi alguses. Folklooriülestähenduste põhjal nimetati vadja traditsioonis külapüha kõige sagedamini õllepeoks (*enut-prāznikka*, *onut-prāznikka*, ka *pivnoi prāznikka*) ning nendel juhtudel koguti linnased küla kõigist majapidamistest (vt nt Mägiste 1959: 45, Ariste 1969: 13, 138, Västriik 2008).

tähenduslik just eeliapäeva ja peetripäeva riituste osana ning selles võib näha varasematele vakusepidudele iseloomulikke jooni.⁴⁴

Kuigi õlletegemine ja joomine kirikupüha tähistamiseks ei olnud 18. sajandil ega ka hiljem kriminaliseeritud,⁴⁵ käsitlesid preestrid pühadusteotusena ilmselt just protokollides mainitud ikoonide (näited 8, 9 ja 11) või kultusristide (4, 8, 9 ja 12) õllega ülevaalamist. Õlu oli pühade kontekstis rituaalne jook ning toimingut käsitati joogiohvri toomisena kultusristile, selle juurde asetatud ikoonile või maapinnale risti juures. Teisalt saab siisugust õllevaalamist näha kui edasiarendust ristiveega läbi viidud protseduuridest – õlut kasutati analoogselt pühitsetud veega.⁴⁶

Osalihtudest on õllejoomise kõrval nimetatud ühist söömist kabelis või kultusristi juures. Kaasavõetud toitudega ühenduses on mitmel korral eraldi esile tõstetud toidupalade asetamist kultusristide ette maapinnale (näited 6, 11 ja 12), mis on vaadeldav toiduohvri toomisena. Kirjeldustest ei selgu, kellele olid toidupalad adresseeritud – oli see maapind, kultusrist, ikoon või nende objektidega seotud kristlik pühak. Selgelt oli riitustega haakuvatel ühissöömingutel kogukondlikkust loov funktsioon, mis avaldus tähtpäevaks tapetud looma liha jagamises riitusest osavõtnute vahel.

Ohvritoomisena tõlgendasid mõlemad osalised, nii talupojad kui vaimulikud, kukkede veristamist pühakohas ning vere vaalamist kultusristidele (näited 2, 4 ja 6), selle läheduses olnud puudele (2) ja kividele (3 ja 13). On ilmne, et sedalaadi toimingud ei saanud tekkida kristliku kultuse raames rahvapäraste edasiarendustena, vaid tegemist oli vadja ja isuri küldes püsinud või taaselustunud paganlike kultustoimingutega. Kuna

⁴⁴ Vastavad pidustused (*brattšīnad/brātšīnad, vakkove/vakkove*) viidi 19. sajandi teise poole ja 20. sajandi esimese poole teadete kohaselt Soikkola poolsaare küldes just eeliapäeval ja peetripäeval (Haavio 1961: 53–58, 69–78).

⁴⁵ Lavrovi sõnul olid nt 1680. aastatel bratšinate korraldajateks kirikute ja kabelite valitsejad, millest annavad tunnistust allikates mainitud kiriku valdusse kuulunud õllenõud (Lavrov 2000: 136).

⁴⁶ Toimingute kohta pakuvad lisaandmestikku 18. sajandi lõpu kirjapanekud. Fr. L. Trefurti kirjelduse kohaselt valati flooruse- ja laurusepäeval taraga püüratud kultusristi ette selle püha jaoks pruulitud õlut ning hiljem, kui kogune ti selleks puhuks ettevalmistatud rehte, pakuti sinna üles pandud ikoonidele kolm korda õlut (Trefurt 1783: 16–18). Samalaadse teate pühapiltidele õlle pakkumise kohta esitas ka F. Tumanski, kelle sõnul pidi pakutav õlu olema preestri poolt pühitsetud ning selle juures palvetati pühaku poole, et too “õnnistagu nende pidustust, õnnistagu nende karja, maad ja töid, hoidku neid haiguste ja vigasaamise eest” (Öpik 1970: 111).

protokollides on kukkede ohverdamisega seotud üksikasjad eraldi esile tõstetud, võib oletada, et sinodikohtu uurimise käigus pöörati sellele valdkonnale kõrgendatud tähelepanu. Nii on ära märgitud, et Valkovitsas lõigati kukelt ohverdamisel “pool pead koos harjaga” ning risti juurde maapinnale asetati lisaks kuke peale ka luud ja suled (näide 6). Üksikasjalik on kirjeldus kuke pea ohverdamisest Luuditsa jões asunud hallile kivile (näide 13), millega seoses pole mainitud kristlikke atribuute ning mis – arvesse võttes toimingu kohta antud rahvapäraseid seletusi – ei olnud kaasatud kristlikusse kultusse. Seega, kui kultusristidega seoses võis kukkede ohverdamine olla veel kuidagi osa kristlikku palvust matkivast rituaalist, siis jões olevale kivile kuke pea viimine seda kindlasti polnud. Mõlemale teistest detailsemale kuke ohverdamise kirjeldusele oli tunnuslik see, et kukkede liha söid riituses osalejad ühiselt.⁴⁷

Varasemale vereohvrile viitab tava tappa flooruse- ja laurusepäeva ning eeliapäeva pidustusteks härg (näited 5, 7 ja 11) või oinas (11 ja 14) ning looma liha ühiselt ära süüa. Suurema karilooma pühadeks veristamist pole sinodiprotokollides otseselt ohverdamiseks nimetatud. See toiming näib kukkede ohverdamisega võrreldes olevat vaimulikkonna poolt enamal määral aktsepteeritud. Mitmes kirjelduses on mainitud talupoe-gade taotlust garanteerida riituse läbiviimisega edaspidiseks kogukonna hea käekäik (näited 7 ja 14). Tähenduslikud olid ilmselt ka kohad, kus loom tapeti: Valkovitsa riitusega seoses mainiti põllul asuvat kivi (näide 5) ning Kõhtsõõl paika jõe ääres (14), ent toiming “adressaati” pole lähemalt määratletud.⁴⁸

Eelkristlike ja kristlike püha-kategooriate põimumine tuleb kujukalt esile enamiku kohtade markeerituses, kus sinodiprotokollides kirjelda-

⁴⁷ Isurite tava teha jaaniöösel tuld ning põletada sellega ühenduses valge kukk mainib 18. sajandi lõpus J. G. von Georgi (1776: 27). Selgelt marginaliseerunud ja privaatsfääri taandunud toiminguna on kukkede ohverdamine dokumenteeritud vadja traditsioonis 20. sajandi alguses (vt Lukkarinen 1910: 64–65, Lensu 1930: 254, vrd Västriik 2008: 113), mis annab tunnistust tava tõrjutusest kristlikust kultuspraktikast.

⁴⁸ Analoozne kogukonna ühise söömingu jaoks oina veristamine tuleb mitme huvitava detailiga esile ka 18. sajandi lõpu kirjeldustes. Nii austavad Trefurti sõnul vadjalased prohvet Eeliat “karja ja iseäranis lammaste kaitsjana”, mille puhul tapetakse eeliapäevaks “täitsa valge oinas, millel ei tohi olla mitte vähimatki laiku” ning süüakse see ühiselt (Trefurt 1785: 105–106). 20. sajandi folklooriüleskirjutuste järgi oli suurema karilooma tapmine mitmel pool vadjalaste ja isurite juures haakunud eeliapäeva kombestikuga (vt Lukkarinen 1910: 64, 1912: 47–48, Västriik 2007: 177–180).

tud riitused toimusid. Kukkede ohverdamine ja ühel juhul ka suurema karilooma tapmine viidi läbi kultuspaikades, mis olid tähistatud puust ristidega. Ühtlasi oli mitmel puhul juttu riste ümbritsevatest raketest (näited 2, 6, 12 ja 14), kadakastest vaiadest (11) või samas asuvatest puudest – kaskedest (2) ja tammedest (9). Seega ei keskendunud kultuslikud toimingud, sh õlle ja ohvrilooma vere valamine ning toidupalade asetamine mitte üksnes ristidele, vaid laiemale pühaks peetud alale ja samas asunud loodusobjektidele. Rakked või muul viisil piiratud alad kujutasid endast ilmselt külakogukonna kohalikke pühapaiku, mille juures asuvad ristid ja kabelid näitasid nende vormilist kaasamist kristlikusse kultusesse.⁴⁹

Kokkuvõtteks

Esitatud kirjeldused ja analüüs kinnitavad, et sinodikohtu protokollides on jäädvustatud väga unikaalset ja üksikasjalikku teavet mitmete vadja ja isuri külade elanike usutoimingute kohta. Kuigi protokollides nimetati kirjeldatud toiminguid järjekindlalt “paganlikeks ohvritoomisteks” ja “ebausukommeteks”, teadvustasid külaelanikud ennast selgelt õigeusklikena ja mõistsid riitusi kui kristlikke toiminguid. Ristiusu atribuutika ja õigeusu jumalateenistusele iseloomulike tegevuste järgimine on ilmne mitme esitatud kirjelduse juures. Teisalt pakuvad kirjeldused andmeid selliste toimingute kohta, mida ei saa tõlgendada üksnes kui kiriklike rituaalide edasiarendusi (nt vereohvrid, toimingud õllega). Paganlikule püha-kontseptsioonile osutavad ka kirjeldatud pühakohad, mille juures olid kombineeritud loodusobjektid (puud, kivid), pühapaika argisest sfäärist eraldavad piirded (rakked, vaiad) ja kristlikud sümbolid (ristid, ikoonid, kabelid).

Erinevalt Aleksandr Lavrovist leian, et kõiki kirjeldatud toiminguid ei saa vaadelda üksnes kiriklike usutoimingute “metsistunud” vormide või nende matkimisena, vaid riitustes avaldub paradigmaatiline varasemate paganlike ja kristlike arusaamade põimumine. Eri algete kombineerimisel olid tulemuseks mitmesugused usundilised vahevormid, sünkretisminähtused, mille puhul erinevaid ideoloogiaid rahvapärasest käsitluses

⁴⁹ Sedalaadi pühapaikade kohta on andmeid vadjalaste ja isurite juurest ka 18. sajandi lõpust ning perifeersetel aladel on taraga piiratud pühakoha institutsioon püsinud 20. sajandi alguseni (vt Västriku 2007: 127–136, 175–180).

teineteisele lähendati. Talupoegade arusaamades polnud 18. sajandi alguses tegemist teadliku kristlike ja paganlike usundielementide vastandamisega. Vastasseis tekkis kõigil nendel juhtudel ametliku (riikliku) ja rahvapärase (kohaliku) usundikäsitluse kokkupuudetes.

Nõustuda võib Lavroviga selles, et sünkretistlike vormide tekkimisele aitas ilmselt kaasa rootsiaegne ususituatsioon, mil puudus rangem õigeusu kiriku kontroll koguduseliikmete üle. Selline tõlgendus on kooskõlas laiemalt tuntud fenomeniga, mille kohaselt poliitiliselt, sotsiaalselt ja usuliselt ebastabiilsetel aegadel aktualiseeruvad vanemad, peidetud või “mahasurutud” usundilised arusaamad.

Hoolimata detailiderohkusest ja enamast konkreetsusest on siin käsitletavate kirjelduste loomise tagamaad täiesti võrreldavad Novgorodi peapiiskoppide karjasekirjade või Ingerimaa superintendendi visitatsioonipäeviku puhtpraktilise iseloomuga. Kõikidel nendel juhtudel tegelesid vaimulikud kohalike usundiliste arusaamade kirjeldamisega lubamatute usutoimingute vastu võitlemise eesmärgil. Uurijatel – just nii sinodiprotokollides kohapeale saadetud ülempreestrit ja teda saatvat sõjaväelast nimetati – oli kiriku erilise huvi alla sattunud külades vaja läbiviidud usutoimingutes selgust saada selleks, et nendes osalejaid karistada ja vastavad kombed välja juurida. Kohtumenetluse selgelt utilitaarsest eesmärgist lähtuvalt olid kirjeldused võimalikult täpsed ja kajastasid osaliselt rahva enda tõlgendusi olukorra kohta. Siinjuures ei tohi protokolle võtta kui otseseid etnograafilisi kirjeldusi, sest need jõudsid paberile läbi mitme vahendaja (tunnistajad, asjasse pühendatud vaimulikud, sinodi liikmed ja kirjutajad), kes ilmselt suunasid kirjelduste rõhuasetusi ning ühe või teise elemendi esiletoomist.

Viidatud arhiiviallikad

SKS KRA – Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiiv

Kirjandus

Ariste, Paul 1965. *Vatjalaisten čivirgukko*. – *Kotiseutu*, nro. 5, s. 155–157.

Ariste, Paul 1967. Über wotische Ortsnamen. – *Советское финно-угроведение*, 3: 2, S. 77–83.

- Ariste, Paul 1969. *Vadja rahvakalender. Emakeele Seltsi Toimetised*, 8. Tallinn: Valgus.
- Engman, Max 1991. Pietari ja Inkeri. – *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 547. Toimittaneet Pekka Nevalainen, Hannes Sihvo. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 167–178.
- Georgi, Johann Gottlieb 1776. *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten*, I. St. Petersburg: Carl Wilhelm Mueller.
- Gladki 2001 = В. Д. Гладкий. *Славянский мир I-XVI века: энциклопедический словарь*. Москва: Центрполиграф, 2001.
- Grünthal, Riho 1997. *Livistä liiviin: itämerensuomalaiset etnonyymit. Castrenianumin toimitteita*, 51. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Haavio, Martti 1961. *Kuolematonten lehdot: Sämpsöi Pellervoisen arvoitus*. Porvoo: WSOY.
- Kirkinen, Heikki 1991. Inkerin keskiaika ja uuden ajan alku vuoteen 1617. – *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 547. Toimittaneet Pekka Nevalainen, Hannes Sihvo. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 35–66.
- Конкка 1988 = А. П. Конкка. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел. – *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1988, ст. 77–95.
- Körpen 1851 = Петр Кеппен. *Водь в С.-Петербургской губернии: отрывок из пояснительного текста к этнографической карте С.-Петербургской губернии*. Санктпетербург: Типография Императорской Академии наук, 1851.
- Köppen, Peter von 1855. Die von Ingriern bewohnten Dörfer im St. Petersburgischen Gouvernement. – *Mélanges Russes*, 2. St.-Pétersbourg: de l'Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, S. 355–368.
- Köppen, Peter von 1867. *Erklärender Text zu der ethnographischen Karte des St. Petersburger Gouvernements*. St.-Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Laitila, Teuvo 2000. Rahvaortodokslus, ametlik kirik ja riik Soome Raja-Karjalas enne II maailmasõda. – *Mäetagused*, nr 14, lk 97–120.
- Lavrov 2000 = А. В. Лавров. *Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг.* Москва: Древлехранилище, 2000.
- Lensu 1930 = Я. Я. Ленсу. Материалы по говорам води. – *Западнофинский сборник. Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран*, 16. Ленинград: Издательство АН СССР, 1930, ст. 201–305.

- Ligi, Herbert 1968. *Talupoegade koormised Eestis 13. sajandist 19. sajandi alguseni*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Lotman, Juri 1999. *Semiosfäärist*. Tallinn: Vagabund.
- Lukkarinen, Juho 1910. Järvikoiskylän uhripaikat Inkerissä. – *Suomen Museo*, nro. 17, s. 63–65.
- Lukkarinen, Juho 1912. Inkeriläisten praasnikoista. *Suomalaisen kansanrunous-seminaarin julkaisuja*, 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 37–91.
- Mikkola, J. J. 1932. Inkerimaan kreikanuskoisten käännätyksestä vuosina 1683–1700. – *Historiallinen Arkisto*, 39: 5. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, s. 1–44.
- Mägiste, Julius 1959. *Woten erzählen: wotische Sprachproben*. *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia*, 118. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Niemi, Aukusti Robert 1904. *Runonkerääjiemme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle*. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 109. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nikitin 2004 = Никитин, Г. А. Жертвоприношения в Карелии. – *Материалы по этнографии*, 2. Санкт-Петербург, 2004, ст. 335–347.
- Nikolski 1983 = Н. М. Никольский. *История русской церкви*. Москва: Политиздат, 1983.
- Nirvi, Ruben Erik 1971. *Inkeröismurteiden sanakirja*. *Lexica Societatis Fenno-Ugricae*, 18. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- NPK = *Новгородские писцовые книги, изданные Археографическою комиссией*. Т. 3, *Переписная оброчная книга Вотской пятины, 1500 года. Первая половина*. Санктпетербург: тип. Безобразова, 1868.
- Platonov 2002 = *Святая Русь: большая энциклопедия русского народа. Русское государство*. Под редакцией О. А. Платонова. Москва: Православное издательство “Энциклопедия русской цивилизации”, 2002.
- PSPR VII = *Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству Православного Исповедания Российской Империи*, VII. Санктпетербург: Синодальная типография, 1890.
- PSPR VIII = *Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству Православного Исповедания Российской Империи*, VIII. Санктпетербург: Синодальная типография, 1898.
- Shevzov, Vera 2004. *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Smiljanskaja 2003 = Е. Б. Смилянская. *Волшебники. Богохульники. Еретики: народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в.* Москва: Индрик, 2003.

- Zelenin 1991 = Д. К. Зеленин. *Восточнославянская этнография*. Москва: Наука, 1991.
- Zelenin 1994 = Д. К. Зеленин. *Избранные труды: статьи по духовной культуре, 1901–1913*. Москва: Индрик, 1994.
- Trefurt, Friedrich Ludolph 1783. Von den Tschuden. – *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit*, Band 1, Stück 5. Herausgegeben von Fr. K. Gadebusch. Riga: J. F. Hartknoch, S. 1–28.
- Trefurt, Friedrich Ludolph 1785. Fortgesetzte Nachricht von den Tschuden. – *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit*, Band 2, Stück 2. Herausgegeben von Fr. K. Gadebusch. Riga: J. F. Hartknoch, S. 89–122.
- Tuntemattoman...* 2004 = Tuntemattoman tekijän kirjoitus. Planu jonka jälkeen yhden seurakunnan tuonet Kirjoitetaan. – *Kenttäkysymyksiä. Kalevalaseuran vuosikirja*, 83. Toimittaneet Pekka Laaksonen, Seppo Knuuttila, Ulla Piela. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2004, s. 235–281.
- VKS I = *Vadja keele sõnaraamat*, 1. Toimetanud Elna Adler jt. Tallinn: Eesti Keele Instituut, 1990.
- Västriik, Ergo-Hart 2007. *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni: alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis*, 9. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Västriik, Ergo-Hart 2008. Votian Village Feasts in the Context of Russian Orthodoxy. – *Journal of Ethnology and Folkloristics*, Vol. 2, No. 1, pp. 99–122.
- Öhlander, Carl 1900. *Om den svenska kyrkoreformationen uti Ingermanland: ett bidrag till svenska Kyrkans historia åren 1617–1704*. Upsala: Almqvist och Wiksells boktryckeri.
- Öpik, Elina 1970. *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kubermangu kirjelduses*. Tallinn: Valgus.

Ajalookirjutuse mõjust kohapärimusele Raikküla näitel ehk katse tuvastada maa-alune tee munkade juurest muistsete vanemateni*

Jüri Metssalu

Rapla kihelkonnas Raikküla ja Raela¹ lähedal asub ümbruskonna tuntumaid pärimuspaiku – paekivipaljandiga Paka mägi,² millest on 19. sajandi lõpu ja 20. algupoole kohapärimuses kõneldud peamiselt seoses maa-aluse tee, kloostri, kabeli ja munkadega, peidetud varanduse ja ebatavaliste kogemustega. Nüüdsete Raikküla või laiemalt Rapla maakonna inimeste aja- ja ruumitunnetuses seisab aga Paka mägi ühenduses ka muistsete vanematega, kes sealsel paeastangul koos käinud ja *kärajaid* pidanud. Näiteks Raikküla valla koduleheküljel öeldakse: “Raikküla läheduses asub Pakamägi, kuhu muinasajal kogunesid nõu pidama muistsed hõimupealikud.”³ Raikküla elanike hulgas teatakse lugu mäel hiljaegu

* Artikkel põhineb ettekandel, mille pidasin 2. veebruaril 2007 Mall Hiimäele pühendatud teisel folkloristide talvekonverentsil “Aeg ja ruum rahvaluules”.

¹ Asulad paiknevad kõrvuti, kusjuures Raelat mainitakse muinasaja lõpul koostatud Taani hindamisraamatu Eestimaa nimistus (Johansen 1933: 562) ja see on keraamikaleidude põhjal dateeritud nii I aastatuhande teise poolde kui ka II aastatuhande algusesse (TÜ AK, Tvauri 2002: 39), naabruses paiknev Raikküla on aga keskaegse tekkega mõisaasula (Johansen 1933: 562, Rosenberg 1994: 63).

² Piirkond on tuntud ka kui Paka mets, sest Paka mägi on suurelt jaolt metsaga kaetud. Paralleelselt vormiga *Paka mägi* esineb nimekuju *Pakamägi*.

³ *Raikküla vald s.a.*

kuuldud muistsete vanemate kõnekõminast ja hobuste kabjaplaginast (Aitsam 1994: 4), tähelepanu on pälvinud motiiv vaimulikurüüsse maskeerunud muinaseesti sõdalasest.⁴ Maastikul märgib paika tahvel tekstiga: “Pakamägi. Raikküla lademe tüüppaljand, muistsete (*sic!*) vabadussõja parlamendi – kärejate – kokkukäimise koht.”

On ilmne, et muinasaegsete sündmustega seotud tähendus on Paka mäele lisandunud ajaloolase kirjanduse mõjul. Kõne alla võivad siin tulla nii professionaalne historiograafia, ajalooõpikud kui ka koduloolaste tööd, milles esitatud käsitlused on jõudnud Raikkülas ja kaugemalgi elavate inimeste maastikupilti. Siinse artikli ülesandeks on seda kohapeal unustatud protsessi veidi põhjalikumalt vaadelda, ehk – Paka pärimusest kujundit laenates – tuvastada maa-alune tee munkadest muistsete vanemateni.

⁴ “Raplamaal Raikküla külje all on Paka mägi. Sellega on seotud legendid seal siimaani ennast näitavatest ratsutavatest munkadest ja ennast papikuuega varjanud eesti sõjameestest. Vanad eestlased olla muinasajal seal oma kärejaid – tänases mõistes koosolekuid pidanud.” (Mikomägi 2005b: 4)

Paka mäe nõlv. 19. märts 2009. Foto: Jüri Metssalu





Paepaljand Paka mäel. 19. märts 2009. Foto: Jüri Metssalu

Sel teel kohtame mitmeid uurijaid, kelle tõlgenduste ja ühtlasi kogu Paka kohapärimusega toimunud muutuste lähtekohaks on Henriku Liivimaa kroonika teade Harjumaal *Raigele*-nimelises paigas peetud koosolekutest. Henriku kroonika XX peatükist võime lugeda:

In die vero assumptionis beate Virginis intraverunt provinciam Harionensem, que est in media Estonia, ubi et omnes gentes circumiacentes quolibet anno ad placitandum in Raigele convenire solebant.

Õndsas Neitsi taevaminemise päeval aga tungisid nad Harju maakonda, mis on keset Eestimaad, kus ka kõik ümbruses asuvad hõimud tavatsesid iga aasta Raikkülas nõupidamiseks kokku tulla. (Richard Kleisi tõlge, HLK 1982: 172–173)

Sulev Vahtre on *Raigele*-teate tõlgenduslugu kokku võttes kirjutanud, et “vaatluse all on olnud kaks põhiprobleemi: milline oli Raikküla nõupidamistest osavõtjate koosseis ja missugust ala nad esindasid.” (Vahtre 1990: 113) Mõtiskletud on ka koosolekute pidamise korra, toimumisaaja, arutluse alla võetud küsimuste jms üle. Neid kogu muistse ühiskonna- korralduse problemaatikaga laiemalt seotud mõttekäike refereerin siin vaid tutvustamaks Raikküla kui koosolekupaiga historiograafilist kon-

teksti, pretendeerimata seejuures sisulisele analüüsile, mis ei ole siinse töö ülesandeks. Käesoleva artikli eesmärgiks on kindlaks teha, millal ja missuguste teoste mõjul muutus Paka mäe tähendus ning kust pärineb ja millal võeti käibesse nüüdseks vägagi kinnistunud mõiste *kärajad*, mida kroonikatekstis ei esine.⁵ Selleks asetan kronoloogilisse ritta eestikeelses ajalooalases kirjanduses Henriku *Raigele*-teate kohta ilmunu ning pärimustekstid Eesti Rahvaluule Arhiivi kohapärimuse andmebaasist, mis on Rapla kihelkonna osas praeguseks juba üsna täielik.⁶

Ajalookirjutus ja kohapärimus enne Eesti iseseisvumist

Jaan Jung paistab olevat esimene, kes eestikeelsele lugejale kroonika *Raigele* Rapla kihelkonna Raelana välja pakub (HLK 1881: 40, 41), seda ilmselt Eduard Pabsti eeskujul (HLK 1867: 218). *Placitum* on Jungi eestinduses “pidu”, *gentes* aga “rahvad”. Villem Reiman (1908: 287) kasutab *Raigele* tõlkimiseks kohanime Raikküla, ladinakeelne *gentes* on tema tekstis “suguharud”, *ad placitandum* aga “otsustamiseks”. Reiman tõdeb, et kroonikateate nappuse tõttu ei saa täpsemalt öelda, kes ja millisel alalt Raikkülas koos käisid. Seejuures arvab ta, et regulaarselt peetud nõupidamistel otsustati ka rahuaja küsimusi ja et tegu oli suundumusega tugevama riikliku tsentraliseerituse poole. Hindrik Prants tõlgib *Raigele* taas Raelaks ning kirjutab oma “Eesti rahva ajaloo” peatükis “Avalik elu”, et riiklik korraldus muinasaegsel killustatud maarahval puudus ja et *Raigele* koosolekud olid nähtavasti kitsapiirilised. Kroonikateate tõlkimisel kasutab Prants väljendeid “kõik ümberkaudsed rahvad” ning “nõupidamisel kooskäimised” (Prants 1912: 174). Seega leidsin iseseisvumise eelset ajast kolm eestikeelset kirjatööd, kus *Raigele*-teade on Raikküla või Raela külaga selgesti seotud.

⁵ “Raikküla kärajad” on leidnud mainimist näiteks Rapla maakonnaplaneeringus (RMP 1999: 14–15) ja saavutanud ka üle-eestilise tuntuse, olles jõudnud presidendi (Rüütel 2002) ning Riigikogu esimehe kõnedesse (*Riigikogu...* 1995), samuti kultuurilehe Sirp veergudele (Levin 2002: 27).

⁶ Vaatluse alla tulevad tekstid, mis kõnelevad Paka mäest või Paka metsast ja nendega nii mõne pärimusteksti kaudu kui ka lähedase asukoha tõttu ühenduses olevast Trepikivist. Ülejäänud Raikküla piirkonnast kogutud kohapärimuse hulgast võtan vaadelda vaid muinasaegseid koosolekuid mainivad pärimusteaded.

19. sajandi lõpus esinevad Paka pärimuses hilisemalgi ajal korduvalt üles kirjutatud munkade, kiriku, peidetud varanduse ja maa-aluse tee motiivid:

Munga kirik ja maa-alune tee

Vanasti olnud Rapla kihelkonnas Raiküla mõisa metsas Munga kirik. Praegu tunnistavad veel tema varemed temast tõtt. Suurest teest arvata $\frac{1}{4}$ versta metsa sees on selgesti veel kivi müürid näha, mis veel jalga kaks ja mõnest kohast veel kõrgemad on. Ennemuiste ehitand mungad selle kiriku, öösel teinud, aga pääval saanud ta paganatest ära lõhutud. Seal olla ka nende munkade varandus kiriku kõrval keldris.

Kord näidatud ühele mehele unes: võta kang, ja mine sinna, kiriku kõrval on kelder (kelle trepp ja sisse käidav rauduks veel näha olla), sealt läheb rauduks sisse, sina tao nii kaua kangiga, kui uks lahti läheb, siis tuleb must härg sulle vastu. See löö maha, mine julgesti sisse, ja otsi, mis leiad. Ometigi ei mees julenud seda öösel teha, sellepärast seisab praegu alles see varandus seal paigal.

Vanasti olnud mõisa talli juures veel rauduks näha, mis nüüd aga juba sambla ja rohuga umbseks on kasvanud. Sealt olla korra kaks meest latorni tulega alla läinud, alt läinud ilus võlvitud tee. Mehed läinud hulga maad edasi, arvanud endid juba kiriku lähedal olevat, sest see ei ole mitte mõisast kaugel,

Pärimuslik kabelivare Kuusiku mõisa pargis 2000. aasta kevadel.

Foto: Jüri Metssalu



arvata $\frac{3}{4}$ versta. Seal jäänud õhk väga umbseks ja nii kui paha hais tulnud vastu, nemad katsunud küll veel edasi tungida, viimaks tulnud neile must siga vastu ja sia rõhkumise peale kustund tuli ära. Mehed pöörand selle peale kohe tagasi. Tagasi tulles põlend tuled küll heasti. See tee minna otse heinamaade alt ja Kuusiku mõisa juures olevast Kasari jõe alt läbi mõisa rohu aida. Seal on praegu veel kirik, niisamma sugune kui Rapla kirik, muud kui paar trepi astet põrand on maast madalam. Senna kirikusse läheb tee välja. Kirik on oma taulises olemises alles, muud kui ta vanudus teadmata. Praegu tarvitab teda mõisa kärner oma tööriistade peavarjuks. (E 36323/4 (1) < Rapla 1898, Raikküla – Martin Rekkaro.)



Sisepäas pärimusliku kabelivareme keldrisse Kuusiku mõisa pargis 2000. aasta kevadel. Foto: Jüri Metssalu

Jaan Jung kirjutab “Muinasaja teaduses” Paka metsa kohta järgmist:

Kloostriase Raikküla mõisa ligidal Paka metsas, kus selle varemed alles praegu nähtaval on. Sealt minevat maa-alune tee Kuusiku mõisa kloostrikirikusse. Nimetatud metsa ääres on suur raudkivi. Rahvajutu järele olla selle kivi lähi-

dal kloostri varandus maa sees peidus, ja see, kes ummisjalu tagaspidi kolm korda üle selle kivi hüppab, saavat selle varanduse kätte. (Jung 1910: 106)⁷

Näeme, et siin korduvad sarnaselt eelmise teatega kloostri, maa-aluse tee ja varanduse motiivid, lisandub varanduse asukohana nimetatud raudkivi, milles hilisema pärimuse põhjal tunneme ära Trepikivi.

Ehkki vaid kahe üleskirjutuse alusel on vast ennatlik kaugeleulatuvaid järeldusi teha, paistab neist siiski, et ajalooalases kirjanduses vähemasti kolmel korral esinenud Henriku *Raigele*-teate käsitlused pole tollastele Raikküla elanikele mõju avaldanud. Seejuures puuduvad muistsete vanemate ja koosolekute motiivid ka teistest 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses Raikküla ümbrusest üles tähendatud kohajuttudest.

Ajalookirjutus 1918–1940

Eesti esimesel iseseisvusperioodil pälvivad rahvusteaduste intensiivse Earengu kontekstis küsimused Muinas-Eesti ühiskonnakorraldusest mitme uurija tähelepanu. Muuhulgas on korduvalt tegeldud ka Raikküla puudutava otsustus- või esinduskogude probleemiga.

1926. aastal ilmus Harri Moora sulest populariseeriv töö “Eestlaste kultuur muistisel iseseisvus-ajal”, mille neljas peatükk on pühendatud ühiskondlikule korrale ja haldusjaotusele (Moora 1926: 56–71). Jõudes rahvakoosolekuteni, tunnistab Moora, et see, kuidas muistisel ajal rahvakoosolekuid kutsuti, pole teada. Ta lükkab ümber mõningate autorite väite, mille järgi tähistatud koosolekuid sõnaga *maja* – Henrik nimetab

⁷ Samas nimetab Jung ka matusepaika “kloostrivaremetest ½ versta eemal”. M. Lepik lokaliseerib selle “Raikkülas mõisast põhjapoole Paka metsas” (TÜ AK, M. Lepiku Rapla kihelkonna kirjeldus 1925, lk 21). Lisatud kaardilt ilmneb, et Liivaaukudepealseks kutsutav matusekoht asub Paka mäest sedavõrd eemal, et sellega seotud pärimuse käsitlemine siinses artiklis pole vajalik. Liiatigi ei mainita matusepaika üheski Paka mäest kõnelevas pärimustekstis. See ei tähenda muidugi, et matusepaik iseenesest huviväärne poleks ja et paiga arheoloogilisel uurimisel ei võiks selguda, et see moodustab kabelipaigaga Paka mäel paari, millele esialgsel vaatlusel paistab leiduvat paralleele ka teistest ajaloolise Lõuna-Harjumaa küladest.

nii sõjaväe kogunemiskohta (Moora 1926: 149).⁸ Seejärel nendib Moora, et vanema kõrval võimu teostanud rahvakoosoleku ülesannete ja kooskäimise viisi osas pole midagi täpsemat teada ja oletatavasti toimis see nii nagu skandinaavia *ting*. Järgnevalt viitab ta Väinö Voionmaale (1915) ja kirjutab:

Kuna Soomes katoliku ajal kihelkonnad pidasid rahva-koosolekuid (“käräjät”) ja kuna see seal oli muistne rahvakomme, oli see seda tõenäoliselt meilgi. (Moora 1926: 63)

Siinkohal on huvitav tähele panna, kuidas hilisemal ajal Eestis muistsete koosolekute tähenduses kinnistunud sõna Moora tekstis esitatakse. Moora lisab sulgudes soomekeelse *käräjät* lihtsalt oletusele, et arvatavasti olid rahvakoosolekud sarnaselt hõimukaaslastega muistseks rahvakombeks ka meil. Rahvakoosolekule eestikeelset nimetust Moora ei anna, sest, nagu ta eespool ütleb, pole see lihtsalt teada. Henriku *Raigele*-teate seob ta Raikkülaga, kus tema tõlkes “kõik ümberkaudsed suguharud iga aasta nõupidamisteks olevat koos käinud”. Raikküla nõupidamistest osa võtnud inimeste päritoluala ning arutluse alla võetud küsimused on tema sõnul teadmata, kuid ta arvab, et neil keset maad toimunud kogunemistel oli tavalisest suurem tähtsus (Moora 1926: 69).

Tähistamaks 700 aasta möödumist Muistse vabadusvõitluse lõpust ilmub 1927. aastal Aleksander Põrki “Eesti ajalugu I. Vanem iseseisvuse aeg kuni 1227. aastani”. Põrk pühendab rahvakoosolekutele ehk nõukogudele eraldi alapeatüki (Põrk 1927: 78–84), kus ta võtab vaatluse alla mõned Henriku teated, mis kõnelevad läbirääkimistest-nõupidamistest. Põrk esitab hüpoteese koosolekute korra, osavõtjate, pädevuse jms küsimuses. Paka mäe kohta esitatud tõlgendusi silmas pidades on ehk märkimisväärne tema arvamus koosolekute toimumispaiga osas: “Suvel on kohasem seda teha lahtise taeva all kuskil jõe- või mäekaldal, linnamäel või mõnes muus rahvale armsaks saanud kohas” (Põrk 1927: 79). Ta seob *Raigele*-teate Rapla khk Raelaga (kujul Roela) ja annab sõjakäigu toimumisajaks olnud rukkimaarjapäevale iga-aastaste pidustuste, rahvakogu-

⁸ Moora tundub siin polemiseerivat Andres Saali või Hindrik Prantsiga, kelle arvates on Henriku kroonikas esinevad *majad* vaadeldavad rahvakoosolekutena. Vrd “Niisuguseid nõupidamisi nimetati majaks ning olivad veiksel mõõdul needsamad, mis praeguste Europa konstitutsia riikide parlamendi majad. Maja käis kokku linnadesse ehk kusagile ilusale hiiele.” (Saal 1893: 42) “Vanem ei olnud muidugi piiramata võimuga, vaid “majas” peetavatel rahvakoosolekutel otsustati tähtsamad küsimused rahva oma arvamise järgi ära.” (Prants 1912: 174–175)

nemise ja nõupidamiste päeva tähenduse, jõudes lõpuks oletuseni, et 1217. aasta 21. septembril aset leidnud Paala ehk Madisepäeva lahingu osas võidi kokku leppida *Raigele* koosolekul, parasjagu kuu aega olevat jäänud väe kogumiseks. Sellist konstruktsiooni ei saa muidugi liialt tõsiselt võtta.

Kriitiliselt tuleb suhtuda ka Tartu Ülikooli õigusajaloo professori Jüri Uluotsa 1930. aastatel ilmunud muinasaja lõpu ühiskonda käsitlevatesse töödesse. Ajajärgule iseloomulikult vaadeldakse seal muinasaega kaasaja rahvuslike ideaalide kohaselt, püüdes Muinas-Eestit näidata kaugemale arenenuna, kui seda seni (iseäranis baltisaksa ajaloolaste poolt) oli tehitud.

Esimesena tuleb nimetada Uluotsa 1932. aastal ilmunud artiklit “Eesti muistsest riiklusest ja ühiskondlikust korrast”, mis on talle iseloomulikult struktureeriv ja kaasaja mõisteid muinasaega üle kandev. Selles töös ta küll möönab, et tõde Eesti ühiskonnakorraldusest jääb kusagile täieliku killustatuse ja tsentraliseerituse vahele (Uluots 1932: 726), kuid *Raigele*-teadet tõlgendab ta siiski kui tunnistust üle-eestilisest parlamendist:

Ühine keel, ühine kultuur, sisemine teadvus kuuluvusest ühte rahvusliku tervikusse oli aga siiski juba arenenud sedavõrd, et kõik “maad” tundsid endid olevat ühe suurema poliitilise terviku liikmetena. Seda tunnet ja teadvust väljendasid iga-aastased kokkutulekud “kõigi ümberkaudsete rahvaste poolt” tolleaegse ja ka praeguse Eesti geograafilises südames, Harjumaal, lõuna pool Raplat, Raikülas. Kokku tuldi “ad placitandum”, s. o. mitte ainult pidustusteks, vaid nõupidamisteks ja otsustamisteks. Võib-olla neil nõupidamistel otsustati eeskätt ka need lähemad konföderatsioonid üksikute maade vahel ühisteks aktsioonideks, millest kõneldud eelpool. Kuid Raiküla üleestilisel parlamendil oli kahtlemata täita veel teised ja alalised ülesanded. (Uluots 1932: 728)

Raikküla koosolekud on Uluotsa jaoks tõenduseks, et Muinas-Eesti on võrreldav tollaste Skandinaavia ja Vene riikidega – Eestis puudus vaid kuningas või vürst ning ühe pea asemel juhtinud Eestit kollektiivne vanematekogu, milles avalduvatki “muistse Eesti demokraatlik riigikorraldus” (Uluots 1932: 730).

Samal aastal ilmunud “Eesti rahva ajaloo” esimese köite alapeatükis “Ühiskondlik korraldus” on Juhan Libe Uluotsast mõnevõrra ettevaatlikum:

Kas ja kui pidev oli side üksikute maakondade vahel, ei ole meil teada. Maakaitse korraldusest on selge, et ei olnud tarvidust ega alust püsiva ja tugeva riikliku keskviimu loomiseks, ja on selge, et kui see ka üksikute viimu püüetena olekski ajutiselt tekkinud, oleks ta ka oma kestva vajaduse puu-

duses peagi lagunened. Kuid keskendatud võimu asemel juhivad mitmed nähtused sellele, et koostöö side ei piirdunud mitte üksikute maakondadega, vaid haaras õige laialdast ulatusala. Nii jutustab Läti Hendrik, et keset Eestit Harju maakonnas Raigele (nähtavasti praegune Raiküla, Raela), on koht, kus ümberkaudsed rahvad iga aasta koos käivad oma koosolekuid pidamas, kuid ei ole selge, kas nende "ümbruskonnas elutsevate rahvaste" all tuleb mõista eri maakondi või ainult kihelkondi vastava maakonna ulatuses. Küll annab teade, et need kokkutulemised toimunud "iga aasta", võimaluse arvata, et see võis suurem ja ulatuslikum olla kui lihtne maavanemate kokkutulek oma maakonna piirides, mis pidid sagedamad olema. Kuid kui ulatuslikud olid Raigele kokkutulekud ja kas nad haarasid kõiki Eesti maakondi või ainult põhjapoolseid, on alles küsimus, samuti kui seegi, kellest moodustus see rahvakogu, kas kõigist maavanemaist, nende üksikesindajaist või koguni laiaulatuslikumaist ringkonnist. Maakondade koostöö näitab, et kui mitte pideva organina, siis järjekindla koostöö alusel oli ometi kujunenud teatud kord ühiste ülesannete ja ettevõtete läbikaalumiseks. (Libe 1932a: 111)

1216. aasta sõjakäigu juures kirjutab Libe Henrikut tsiteerides, et sakslaste ja pärismaalaste ühine vägi jõuab maarjapäeval "Raigele külla, "mis on keset Eestit, kus kõik ümberkaudsed rahvad iga aasta kokku käivad nõupidamisel" (= *ad placitandum*, tingil. Soomes alalhoidunud *käräjä* nimetus kohtupäevade tähendusena leidub meil *kerä*'na Mülleri jutlustes)." (Libe 1932b: 248) Seega tundub Juhan Libe olevat esimene, kes ajalooalasest kirjanduses soome sõna *käräjät* Georg Mülleri jutlustekstides leiduva eestikeelse *kära*'ga kõrvutab, jättes küll lisamata, millises tähenduses Müller *kära* kasutab. Seejuures on märkimisväärne, et Libe ei esita sõna *käräjä* veel Muinas-Eesti (rahva)koosolekuid tähistava mõistena, vaid pakub sellisele soomekeelsele sõnale eestikeelse vaste. Ometi võetakse eesti keeles laiemalt tarvitusele just soomepärase vorm.

Nii näemegi kolm aastat hiljem ilmunud Eerik Laiu käsitlest, et soome päritolu *keräjäd* on teaduskirjanduses muistsete koosolekute tähenduses kinnistunud, otsekui neid nimetatakski eesti keeles nii või nagu oleks tõestatud, et Raikkülas toimunud kutsuti muinasajal just nii. Eerik Laid kirjutab:

Harjumaal Raikülas (*Raigele*), praeguses Rapla kihelkonnas, käinud LH-u teatel igal aastal ümberkaudsed hõimud koos nõu pidamas. Sääraseid iga-aastasi kooskäimisi, "keräjäid", peaaegu Eesti mandri keskel, kus arutusele võisid tulla mitmed ühised poliitilised ning administratiivsed küsimused, võib õigusega pidada eelpool mainitud maakondade liidu otsuseid tegevaks organiks. Tegelik side suurema osa muistse Eesti maakondade vahel oli siis vastuvaidlematult olemas. [...] Mil määral tugines maakondade reaalliit teatavale maakondadevahelisele organisatsioonile, meie ei tea. Tõenäoliselt

alaline keskkorraldus puudus ning rahulduti ühiste perioodiliste nõupidamistega. (Laid 1935: 200–201)

Mõistet *keräjäd* kasutab Laid ka teist korda, öeldes: “Kihelkondade nagu ka teiste vähemate ühikute asjade otsustajaiks olid rahvakoosolekud, “keräjäd””. Need toimusid Laiu arvates liiklussõlmedes majanduslikes ja strateegilistes keskustes, kujutades endast ühtaegu rahvakoosolekuid, laatu ja usulisi kogunemisi. (Laid 1935: 209–210)

1937. aastal pühendab Jüri Uluots ajakirjas *Õigus* muistsetele rahvakoosolekutele eraldi artikli, mille alguses tõdeb, et tema kaasajal teatakse hästi, et vanad eestlased olid järjekindlad ja vaprad sõjamehed, kuid “vana-eesti rahvakoosolekud” pole seni peaaegu üldse tuttavad (Uluots 1937: 337). Seetõttu võtabki ta peamiselt Henriku kroonikale tuginedes koosolekute teema süstemaatiliselt vaatluse alla, kirjutades rahvakoosolekute mõistest, koosseisust, toimumise ajast ja kohast, läbiviimise korrast, pädevusest ja erinevatest võimalikest nimetustest.

Rahvakoosoleku ja relvakandjatest maleva moodustasid Uluotsa sõnul samad inimesed, täites sõja ajal sõjalisi ja rahu päevil õiguslik-poliitilisi ülesandeid. Koosolekute läbiviimise kohana nimetab ta taas kroonikale tuginedes paikasid vabas õhus: kas piirkonna sõjalises keskuses linnuse ligidal või sõjakäigule asudes oma “maa” piiril, võõra “maa” läheduses, tähtsa tegurina märgib ta liiklusteede olemasolu. Näitena lisab Uluots sellised muistsete maakondade äärealadel paiknevad kohanimed nagu Keravere, Käravete ja *Nouvelles* – kõiki neid interpreteerib ta kui koosolekutega-nõupidamistega seotud toponüüme. Samamoodi peab ta võimalikeks nõupidamispaikadeks selliseid asulaid nagu Kogula Valjala linnuse lähedal ja Koguva “mitte kaugel” Muhu linnusest. Kogula küla sobivat koosolekute läbiviimiseks seetõttu, et asub teede ristumispaigas. (Uluots 1937: 337–339)⁹

Rahvakoosoleku aeg määrati Uluotsa sõnutsi vastavalt vajadusele. Samas lisab ta seoses Raikkülaga:

Teisalt kõik eestlaste maad saatsid igal aastal ühiskoosolekuteks saadikud, kes ei saanud toimida juhtnöörideta igalt “maalt”, iga vastava “rahva” rahvakoosolekult.¹⁰ Seetõttu peab arvama, et igal “maal” peeti järjekordset rahvakoosolekut igal aastal. (Uluots 1937: 339)

⁹ Nende hüpoteeside täpsem kommenteerimine pole siinse artikli eesmärgiks. Niipalju oleks vast tarvis öelda, et neisse tuleks suhtuda ettevaatlikkusega.

¹⁰ Siinkohal toob Uluots joonealuses *Raigele*-teate ladina keeles, seda eesti keelde tõlkimata.

Üldistades Alebrandi Otepää juhtumit, kirjutab Uluots, et koosolekute käigus võidi haarata relvade järele ja et osa vanematest seisis kogunemise juures korra eest. Tuginedes kroonikateadetele otsuse langetamisest jumalatelt nõu küsides, leiab ta, et “otsustamine oli saadetud sakraallitustest, niihästi poliitiliste, sõjaliste, kui ka õigusmõistmise küsimuste lahendamisel.” Rahvakoosolek kui “kõrgeim riigiõiguslik organ” langes Uluotsa väitel otsused kõigis tähtsamates vastavat “maad” puudutavates küsimustes: andis kogu “maad” kohustavaid norme, lähetas ja võttis vastu saadikuid, otsustas sõja ja rahu küsimusi, sõlmis lepinguid, pidas kohut. (Uluots 1937: 340–341)

Niivõrd põhjalikult kui Jüri Uluots, ei ole muistsete (rahva)koosolekute nimetuse üle vast keegi varem trükitöös arutlenud. On oluline, et alustuseks tunnistab ta: “Vastandina nimetusele *malev* ei ole rahvakoosoleku eestipärane nimetus kaasaegseis allikais säilinud.” Seejärel oletab ta, et “rahvakoosoleku nimetus ei olnud ühesugune igal pool kogu Eestis, vaid erines “maade” (keelemurrete) järgi.” See oletus näib tema arvates tõestuvat “omaaegsete rahvakoosolekute kohti tähendavates kohanimedest.” Nagu eelpoolgi toob Uluots näiteid kohanimedest, mis sisaldavad sõnu *kogu*, *nõu* või *kära/kerä*. Sõna *kära* juures mainib ta kõigepealt selle soomekeelset vastet kujul *käräjä* ja toob siis konkreetse näite Georg Mülleri 17. sajandi algul kirja pandud jutlustest, kus *kära* esineb eesti keeles nõupidamise tähenduses (Uluots 1937: 341–342). Mülleri tekstist leiame tõepoolest sõnad *Kerradt*, *kerras*, *Kerra*, *kærrad*, mis tähendavad hulka/rühma või nõupidamist ja mida on kasutatud väljendites “kärased pidama” ja “ebauskujate kära” (Habicht jt 2000: 168–169). Eesti murdeis on tuntud sõnad *kära* ‘kobar’ (Karja, Pühalepa, Kuusalu, Kadrina), *kärajas* (*keräjäs*) ‘salk’ (Kihelkonna, Kärddla, Mustjala, Kaarma, Karja, Püha, Jaani, Pöide, Muhu, Pühalepa, Martna, Häädemeeste) ja *kärajased* ‘kobaras asetsevad’ (Muhu) (VMS I: 359). Seega on 1920.–1930. aastatel soome keele eeskujul eesti keeles kasutusele võetud muistseid (rahva)koosolekuid tähistaval mõistel *keräjäd* kaudselt ka murdeis vaste olemas. Paraku ei kinnita see Uluotsa kohanimedepõhist hüpoteesi, et rahvakoosolekuid kutsuti Saaremaal ja Põhja-Eestis *kogu*, Kesk-Eestis ka *kära* ning Lõuna-Eestis *nõu* (Uluots 1937: 341–343).

Lisaks siiani käsitletud ajalookirjutusele tuleks kohapärимuse võimaliku mõjutajana vaadelda sama perioodi ajalooõpikuid. Neisse paistab Raikküla koosolekute teema esmakordselt ilmuvat 1935. aastal, mil trükiti Johannes Adamsoni gümnaasiumi teise klassi õpik, kus seisab:

Eestis peeti küll maakondade omavahelisi koosolekuid (Põhja-Eestis Raikkülas vist iga aasta), kuid kindlat keskkorraldusega Eesti riiki siiski ei tekkinud iseseisvusa lõpuks. (Adamson 1935: 24)

Julius Madissoni jt sulest 1937. aastal ilmunud ajalooõpikus humanitaar-gümnaasiumi esimesele klassile öeldakse:

Olgugi et üldriiklik organisatsioon meie esivanemail nooremal raua-ajal puudus, oli tollal siiski mõnel määral välja arenenud tegelik maakondade liit. On teateid XIII-st saj. selle kohta, et Harjumaal Raikkülas käisid eesti hõimud iga aasta nõu pidamas. Sääraseid koosolekuid, kus võisid käsitlemist leida kõiki riivavad üldküsimused, võib nimetada otsuseid tegevaks organiks. (Madisson jt 1937: 280)

Jaan Konks kirjutab 1938. aastal trükivalgust näinud progümnaasiumi õpperaamatus, et “riikliku korralduseni meie esivanemad välja ei jõudnud. Küll aga pidasid maakonnad omavahel nõu. Nii on teada, et XIII saj. algul eesti hõimud käisid iga aasta ühiste asjade üle nõu pidamas Raikkülas Harjumaal.” (Konks 1938: 20)

Madissoni jt gümnaasiumiõpiku täiendatud trüki puhul näeme, et *keräjäd* on jõudnud mõistena ka õpilaste lugemislauale:

Vanemate institutsiooni kõrval olid nii külakonnas kui ka kihelkonnas rahvakoosolekud, “keräjäd” (vrd. soome *kerätä* – koguda), kellega vanemail tuli oma võimu jagada. “Keräjäte” kogunemispäigaks oli harilikult tähtsam majanduslik või strateegiline keskus ja sageli korraldati selliseid poliitilisi rahvakoosolekuid koos laatadega või ka usuliste pühadega. [---] Üksikute iseseisvate maakondade vahel oli siiski olemas tegelik liit. Ajastu lõpul esinesid maakonnad sageli ühiselt, tundes end juba ühise rahvusena. Üheks maakondade liidu organiks võiks ehk pidada igal aastal Harjumaal Raikkülas toimunud hõimude nõupidamist. (Madisson jt 1939: 267, 268)

Seega näeme, et 1920.–1930. aastate ajaloalases kirjanduses on Henriku *Raigele*-teade korduvalt Raikküla seotud, soome keele eeskujul mõiste *keräjäd* kasutusele võetud ning muinasaegsete (rahva)koosolekute olemuse kohta mitmesuguseid hüpoteese esitatud. Enamik ülal tsiteeritud teostest olid vähemasti rahvaraamatukogude kaudu kättesaadavad ka laiemale avalikkusele, mistõttu on ootuspärane, et muistsete koosolekute motiivid jõuavad ka tolleaegsesse Raikküla kohapärimusse.

Kohapärimus 1918–1940

Iseseisvunud Eestis paistab praegu esimeseks Raikküla kohapärimuse üleskirjutajaks olevat Richard Viidebaum. Tema 1928. aastal kogutud viiest Paka mäe puudutavast teatest neli kõnelevad munkadest või kloostrist ja maa-alusest teest, mis ühendavat Kuusiku mõisa pargis asuvat kabelit (Muuga ait või ka Muuga kirik) Paka mäega. Olgu üks iseäralikum siingi loetav:

Muugad või mungad need eland vanasti koobastes. Paka metsas, Raikküla mõisa kohal olnud ka neil üks koobas. Säält läind maaalune tee Kuusiku mõisa vanasse kabelisse välja. Paka metsas on mägesid, mille mõni külg on nagu järsk pae sein. Säälnud vanasti ühes kohas näha ukse ase, kus mungad sisse käind oma koopasse. (ERA II 6, 640 (3) < Rapla khk, Raikküla v, Lipa k, Keskküla t – Richard Viidebaum < Jüri Veedeman, 45 a (1928).)

Sissepääs Muuga koopasse? Paekivilõhe Paka mäel.
19. märts 2009. Foto: Jüri Metssalu



Viiendas Viidebaumi kogutud tekstis ilmub esimest korda koosolekute teema. Iseloomulik on see, et varasemal ja ka hilisemal ajal peidetud varandusega seotud Trepikivi interpreteeritakse ajalookirjutuse mõjul automaatselt ohverdamiskohana. Ilmselt on Vändra kihelkonnast pärit Raela kingseppa otse või kaude mõjutanud mõni viiest selleks ajaks ilmunud teosest, kus Raelat või Raikküla muistse kogunemispäigana mainitakse:

Trepikivi Raiküla mõisa ligidal maantee ääres. Arvatakse, et vanasti olnud siin suur rahva kogunemise koht, siis sääi kivi juures ohverdet. (ERA II 6, 459 (4) < Rapla khk, Raikküla v, Raela k < Vändra khk – Richard Viidebaum < Peeter Perman, u 45 a, kingsepp (1928).)

1930. aasta suvel käis Rapla kihelkonnas kogumiskäigul Emma Tensmann ja tähendas seoses Kuusiku mõisa kabelivaremega taaskord üles ka teate maa-alusest teest, mis Kuusikult Paka metsa viivat (Tensmann 1930: 4). Lisaks sellele on talle jutustatud “Munga linnast” Paka metsas:

Vahest samade kabelite liiki kuuluvaks, kuigi mitte täie õigusega, võib pida ka Paka metsas asuvaid varemeid. Rahvasuus ongi varemete koht tuntud “Paka metsa” nime all. Siin on küll olnud mingisugune suurem ehitus kui kabel, kuna varisenud müüri pikkus ulatub kuni ½ klm. Koht üldiselt kujutab mäge, mis ida ja lõunapoole läheb üle tasaseks maaks, põhja ja läänepoolt aga moodustab kaunis järsu mäekallaku, mille läänepoolses osas ongi näha mingi varisenud müür, millest suured paekamakad lahti murdunud.

Traditsiooni järele olla sääi asunud “munga linn”, millest viinud maa-alused käigud Kuusiku ja Kabala “kirikutesse”. Mida selle “munga linna” all mõeldakse, ei teadnud jutustajad öelda. Teiste teadete järele olla olnud siin ka ainult kabel. (KM EKLA, f 200, m 15: 2, l 6, 7 – Emma Tensmann < Juhan Pölenik, Jaan Raba (1930).)

Väärib tähelepanu, et Tensmann on eeltoodud teatele lisanud järgmise märkuse:

Muuseas, leidsin Harjumaa kaardilt “Paka metsa” kohta tähenduse: “Muistne eesti maleva kogumisekoht.” Kohalik rahvas aga ei teadnud selle kohta midagi.

Võib naljatamisi oletada, et Tensmann kingsepp Peeter Permani ilmselt ei külastanud. Samas näitab see märke, et tema küsitletud neli inimest Raela külast ja kolm Raikkülast pole muistsest kogunemispäigast midagi kuulnud. 1926. aastal välja antud Harjumaa kaardil seisab Paka metsa kohal neli leppemärki: üks tähistab 1216. aasta lahingupaika või laagriaset, teine linnamäge (juures oleva tekstiga “Muuka” viidatakse ilmselt Munga linnale), kolmas kloostri- või kabelivare ja neljas vana matusepaika (tõenäoliselt Paka mäest eemal asuv Liivaaukudepealne), sulgudes on lisatud “Arvatav muistne E. Rahvanõukogu kogumispunkt” (*Harjumaa kaart*

1926). Nende leppemärkide ja viimati tsiteeritud teksti alusel võib öelda, et kaardi koostajad on tundnud kloostri- ehk kabelipärimust, ilmselt toponüümi Muuka ning ka Henriku kroonikateadet 1216. aasta sündmustest. Miks ja kelle eeskujul on maavalitsuse töötajad just Paka metsa juurde liisanud, et tegu on muistse kogunemiskohaga, jääb selgusetuks, kuid tuleb tõdeda, et 1926. aastaks on selline versioon välja käidud. Selleks ajaks oli kolmes eestikeelses teoses kroonikateade Raikküla või Raelaga seotud, kui mitte arvestada võimalust, et Moora populariseeriv töö võis ilmuda enne kaardi trükkimist. Seega võib arvata, et kaardi koostajad on kas otse või kaude neile teoste tuginenud. Pole välistatud ka variant, et kaardi kokku seadnud maakonnaavalitsuse töötajad või nende kaastöötajad ongi esimest korda Paka metsa koosolekukohana interpreteerinud.

Enne 1939. aasta õpilaste võistlustöid on Eesti Rahvaluule Arhiivi laekunud veel kaks Paka piirkonnaga seotud pärimusteksti. Esimene, Eiseni kogusse kuuluv, nimetab erandlikult Paka kivi. Seda teadet võib kahe- tiselt tõlgendada: kas Paka kivi on üks suuremaid tänapäevalgi Paka metsas nähtavas kivilülvis või on juttu endistviisi Trepikivist. Motiivide järgi võiks viimane variant tõenäolisem olla, ehkki neid võidakse teatavasti ka ühelt objektilt teisele üle kanda.

Raikküla ümbrus 1926. aastal trükitud Harjumaa kaardil.
Eesti Rahvusraamatukogu



Paka kivi.

Rapla kihelkonnas Paka metsas on suur kivi. Selle kivi alla on vanasti vist sõja ajal palju kulda ja hõbedat maetud. See suur varandus on praegu veel kivi all peidus. Selle varanduse võib ainult seda viisi kätte [saada], kui kolm korda tagurpidi selle kivi üle hüpatakse. Mitmed on katsunud hüpata, aga keegi ei ole suutnud üle kivi hüpata. (E 8° XIV, 22 (79) < Rapla – M. J. Eisen < ülemõde Erna (1933).)

Teine tekst on iselaadne selle poolest, et see räägib esmakordselt katsest ehitada Rapla kirik Paka mäele:

Rapla kirikut olla kolme kohta ehitatud. Esimene kord ehitati Paka mäele, aga mis päeval ehitati, see öösel lõhuti maha. Ei tule meele, kus kohta teist korda ehitati, aga lõhuti seda samuti maha. Siis pandi kaks musta ärga ree ette ja kibi peale, aeti ärjad minema. Ärjad jäid Rapla mõisa rehe ette seisma ja sinna ehitati kirik, seda ei lõhutud änam maha ja on praegune Rapla kirik alles seal. (ERA II 148, 412 (15) < Märjamaa v, Kõrvetaguse k – Emilie Poom < Hans Viska, snd 1874 (1937).)

Andmebaasi kantud 1939. aasta kohamuistendite kogumisvõistluse õpilastöödest 18 kõnelevad Paka mäest/metsast või Trepikivist. Seitsmes tekstis neist esineb maa-aluse tee ning kuues Trepikivi ja samuti kuues varanduse motiiv. Neli teksti mainib kokkupuuteid eriliste nähtustega ja kaks munkasid või nunna. Olgu toredamad neist siin ka ära trükitud:

Kuidas sattus trepikivi Pakametsa ääre.

Kord üks nunn jalutand põllul. Ta oli leidnud ilusa kivi, millel ühel küljel olnud trepiastmed. Ta pannud kivi põlle sisse, et seda viia koju ja näitata kodustele inimestele. Kuid kivi oli kaunis raske, selletagajärel ta purustas nunna põlle paelad ja kukkus Pakametsa ääre maha. Nunn polnud seda enam sealt üles võtnud, ning sellest ajast ongi see kivi seal maantee ääres.

(ERA II 225, 353 (1) < Rapla khk, Raikküla v, Raela k, Põleniku t – Gunnar Sillaste, Harjumaa Progümnaasiumi õpilane, snd 1925 < Jaan Raba, 82 a (1939).)

Trepikivi.

Raikküla Pakametsa ääres asub suur trepikivi. Sellel kivil on kaks trepiastet nii on tulnudki see nimi. Selle kivi all olnud palju raha. Ja kes sellest kivist kolm korda tagurpidi üle hüppab saab selle raha endale. Üks mees olnud selle kivi ligidal hobuste karjas. Korraga näinud mees, et sealt kivi juurest tulevad hulk valges riides tüdrukuid joostes tema poole. Mees ajanud koera kallale, siis läinud need minema ühes koeraga. Kui koer tagasi tulnud olnud see nii märg, kui oleks vette kastetud. Teine kord, kui jälle olid tulnud, ajanud mees samuti koera kallale, kuid siis viinud koera ära ja koer jäänudki kadunuks. (ERA II 225, 35/7 (7) < Rapla al < Rapla khk, Kuusiku k – Asta Muusikas, Harjumaa Progümnaasiumi õpilane < Mari Vanaveski, 60 a (1939).)

Valged tantsijad.

Suvel kõige kibedamal tööajal nähtud Pakamäel valgeid inimkogusid tant-
simas, kes hoidnud üksteise käe alt kinni. Need olla tantsinud natuke aega.
Inimesed vaadanud neid kommeteid suud lahti ning imestanud nende ilusat
tantsu. Seda lugu tõendavad kõik vanad Raelaküla inimesed, kes seekord töö-
tasid Pakamäe lähedal põllul. (ERA II 225, 355 (3) < Rapla khk, Raikküla v,
Raela k, Läätsi t – Gunnar Sillaste, Harjumaa Progümnaasiumi õpilane, snd
1925 < Madli Eslas, 72 a (1939).)

Vaid ühel korral esineb 1939. aasta tekstides kirikuehitamise katse motiiv,
samuti vaid korra kirjutatakse, kuidas rahvas krahv Keyserlingi Paka
mäel vastu võttis. Üksik on ka jutt vanapaganast, kes tahtnud kiviga
Rapla kirikut tabada, kuid visanud kivi Paka mäele. Iseäranis Kehtna
usuvastaste härrade tõttu toon sellegi teksti siin ära:

Mõisahärrade suurimad vihavaenlased olid need, kes usu poole püüdsid, kes
uskusid jumalaid, kuid mõisahärrad nendega ei saanud läbi, sest olid kiriku-
te vastased. Kehtna ja teiste ligemkondade mõisahärrade suurim vaenlane
oli Rapla kirik. Kui Rapla kirikut ehitatud, siis mõisahärrad pidanud koos-
olekuid, kuidas Rapla kirikut hävitada. Mõisahärrad said väga hästi Vana-
paganatega läbi, sest Vanapaganad ei pooldanud ka kirikuid. Kord sõitnud
Vanapagan Kehtnamõisa mõisahärrale külla. Sinna jõudes Kehtna mõisahär-
ra söötud ja jootnud Vanapagana kõhu täis, siis hakanud usuteadust seleta-
ma ja vaidlema. Vanapagan läinud välja, käinud mõisapargis ringi, viimaks
mõisahärra tulnud välja ja annud Vanapaganale hää nõu, et visaku Rapla
kiriku torn maha. Vanapagan olnud ka nõus sellega, otsinud paraja kivi, ro-
ninud mõisa katusele ning tahtnud Rapla kiriku torni maha visata, kuid kivi
ei lennanud nii kaugele ja kukkunud Rapla tee äärde Pakamäele maha. See
kivi on praegultki Paka mäel ja Vanapagana kaks suurt käe jälge on kivil.
Kivi on suurim kivi seal ümbruses. Vanapaganast pole keegi enam peale kivi
viskamist näinud. (ERA II 225, 590/1 (14) < Rapla khk, Järvakandi v, Sepa k,
Lauri t – Koidula Hergauk, Järvakandi täienduskooli õpilane, snd 1923 < Jüri
Baron, 72 a (1939).)

Nii nagu kirikuehitamise, krahvi vastuvõtu ja vanapagana kiviheitmi-
se lugu esinevad õpilastöodes vaid ühel korral, öeldakse vaid ühes 1939.
aasta kohapärimusteatel, et muistsed koosolekud toimusid Paka mäel.
Teade ise on Kuusiku-keskne:

Kuusiku pargis on jõekaldal, mäekünkal, nunnaklooster. Ta on arvatavas-
ti säilinud juba sajandeid. Ta enam kui meetripaksused müürid on vististi
kindlustuseks. Põranda alt algas aga salatee, mis viis jõe alt läbi Raikülla
Pakamäele. Kohta, kus muistsed eestlased käisid koosolekuil. Kloostrist kau-
gemal oli Kalmuaed. Tema nimesaamist pole aga teada.

1937. a. suvel kaevati salateid kloostri all lahti ja uuriti ehitusi. (ERA II 225, 285/7 (3) < Rapla khk ja v, Kuusiku riigimõis – Herbert Kurmann, Harjumaa Progümnaasiumi õpilane, snd 1924 < isalt, Villem Kurmann, 52 a (1939).)

Sellele teatele sekundeerib 1939. aasta tekstide hulgas ka selline, mis pole küll Paka mäega seotud, kuid milles esitatakse oletus, et muistne nõupidamispaik asus mõisa lähedal lehtpuumetsades:

Raiküla mõisa läheduses asetsevad ilusad lehtpuumetsad ja mõned põlised tammed. Seal arvatakse olevat käinud Eesti vanemad muistsel iseseisvuse ajal nõu pidamas. Näit: ennem röövretke teostamist, või mõnel muul tähtsal koosolekul, kus arutati, kuidas kaitseda end vaenlase eest, kes siis sisse tungis, või mõnd muud tähtsat asja, mida tuli ühiselt läbi arutada. (ERA II 225, 561 (16) < Rapla khk, Raikküla v, Keo k, Madise-Vanatoa t < Kabala k – Maimu Kangur, Järvakandi täienduskooli 1. kl õpilane, snd 1924 < Leenu Kangur, 53 a < isalt, Jaan Reitmann (1939).)

Kokku leidub aastatest 1898–1939 Eesti Rahvaluule Arhiivi kohapärimuse andmebaasis 29 Paka mäge puudutavat pärimusteadet: kaks omariikluse eelsest ajast, 9 kohamuistendite kogumisvõistluse eelsest iseseisvusperioodist ning 18 võistlusele saadetud teksti. Kõige levinumaks motiiviks on maa-alune tee (15 tekstis), järgnevad peidetud varandus (9), Trepikivi (8), munga/nunna/kloostri/kiriku motiivid (7), ebatavalised kogemused (4), kirikuehitamise katse (3), muinasaegsed koosolekud (2), vanapagan heidab kivi (1), krahvi vastuvõtt (1) ja ohverdamine (1). Lisaks näeme, et ühes Paka-välises tekstis pakutakse nõupidamispaigaks lehtpuumetsi Raikküla mõisa lähedal. Seega ilmneb, et muistsete koosolekute teema hakkab kohapärimusse imbuma hiljemalt 1920. aastate teisel poolel, saavutamata 1939. aasta õpilastöodes olulist positsiooni. See tuli mulle mõningase üllatusena, sest eeldasin, et kirjandus on suulisele pärimusele Eesti Vabariigi ajal jõudsamini mõju avaldanud. *Kärajate* võidukäik Paka mäel jääb aga hoopis nõukogude perioodi, mil kohaliku paigatunde kujundamisse sekkuvad aktiivselt koduloolased.

Nõukogudeaegsed koduloolased ja nende mõju Paka pärimusele

Pärast Teist maailmasõda on kaks Rapla kihelkonna meest Henriku *Raigele*-teate ja muistsete koosolekute täpse toimumispaiga vastu lähemat huvi tundma hakanud. Esimene tõend, mis mulle selles osas kätte

puutus, leidub Marta Schmiedehelmi vastuses kirjale, mille on TRÜ Arheoloogia Muuseumile saatnud Oskar Altmets Metskülast. Schmiedehelm kirjutab, et “üldine seisukoht on ka praegu, et *Raigele* = Raikküla, kuid kus kohas täpsemalt, see selgub muidugi otseselt maastikus uurimiste teostamisega.” Ja ta lisab, et “ses mõttes vajaksid Paka mets, kivi ja Muuga koopad tõesti lähemat uurimist kohapeal” (KM EKLA, f 211, m 33: 2). Järeldub, et Altmets on *Raigele*-teate ja selle lokaliseerimise vastu 1945. aastal huvi tundnud ja muuhulgas Paka metsa pärimuspaiku maininud. 1959. aasta 9. aprillil on sama mees kirjutanud ENSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituudi arheoloogia sektori juhatajale ja andnud teada Metsküla Hiimäest, Mardi talu tammest, kirve- ja mündileidudest, ohvrikindidest, Mardi vainust jm, oletades, et “võib olla, on ka ehk tõesti toimunud siin Hiimäe läheduses (Mardi talu) *vaino*-nimelisel maakohal vanasti lahinguid – s.o. eestlaste ja sissetunginud anastajate sakslaste – orduväävel.” Seejärel küsib ta: “Või toimus siin 15. augustil 1216. a. n.n. *Raigele* lahing (LH 20, 2) – või 1343. aasta Jüriöö ülestõusu aegu” (TÜ AK, koopia Oskar Altmetsa kirjust, 9. aprill 1959). Samal 1959. aastal on Altmets rajoonilehes Ühistöö Jüriööga seostanud ka Paka mäge: ta esitab tõsikindla faktina, et “ülestõusnute üks kindlustatumaid linnuseid asus Paka mäel, praeguse “Jüriöö” kolhoosi piirkonnas.”¹¹ Seejärel lisab ta: “15. augustil 1216. a. toimunud Paka mäe ja Raela küla vahelisel maa-alal lahing eestlaste ja sissetunginud sakslaste vahel.”¹² Jüriöö-temaatika kuulub olemuslikult

¹¹ Sulev Vahtre sõnutas on ka avaldatud arvamust, et Jüriöö ülestõusu algust tähistav märgutuli süüdati Paka mäel. Vahtre leiab, et kui Raikküla oli muistsel ajal koosolekupaigaks (ükskõik, kus koosolekud täpselt toimusid), on loogiline oletada, et tegemist oli keskse kohaga ka Jüriöö ülestõusu ettevalmistamises. Siiski tunnistab ta, et märgutule asukohta otsima hakata on lausa lootusetu, sest nooremas riimkroonikas ei seisa sõnagi selle kohta, kus asus mägi, millel seisev maja märguandmiseks süüdati. Samas peab Vahtre tõenäolisemaks, et ülestõusu alustamise märguanne anti Tallinna lähemast ümbrusest, sest on rohkem viiteid, et aktiivset osa etendas just see piirkond. (Vahtre 1980: 51) Altmetsa linnuseväitega sobib Paka metsas linnusekohta tähistav leppemärk 1926. aastal trükitud Harjumaa kaardil – ilmselt on aluseks võetud rahvajutt Muuga linnast (vt eespool).

¹² Ka sellele Altmetsa seisukohale vastab 1926. aasta Harjumaa kaardil Paka metsa kohal lahingut tähistav leppemärk, mille juurde on trükitud aastaarv 1216. Kas Altmets just sellest kaardist mõjusid sai, pole selge, kuid leppemärgid näitavad, et Paka metsa on tõepoolest 1920. aastate teisel poolel (vähemasti kaardi loojate poolt) nõupidamiste ja kroonikateatega seostatud. Nagu nägime, polnud aga kohaliku rahva hulgas see arvamus ega ka maakonna kaardile trükitu tollal siiski veel suuremat mõju avaldanud.

Muistse vabadusvõitlusega samasse rahvusromantilisse pilti. Nii on üsna mõistetav, miks Altmets (1959: 3) fantaseerib Paka mäest ja selle ümbrusest seoses nii Muistse vabadusvõitluse kui ka Jüriööga.

Pea paralleelselt Altmetsaga on muistsete sündmuste üle arutlenud ka Raela külast pärit August Raidam, kes saatis 28. veebruaril 1957 kirja Harri Moorale. Ta kirjutab:

Ajaloolased on kohta otsinud, kus käisivad koos muistsete eestlaste vanemad. Üldiselt on teada, et see toimus Raikkülas (Raikküla vald), kuid kus kohas just, seda täpsemalt ei teata. Kuid Raikkülas on olemas Raela küla. Selles külas on minu sünnikoht ja minu vanaema vihjas korra, et selle küla vainu serval olev väike ojanõgu kandnud kunagi Hiieoja nime ja põllud selle oja taga olla endise Hiiekopli asemel. Endine Raela küla asunud selle Hiieoja kaldal praeguse küla vainul ja selle läheduses tihedalt koos elamutega. (TÜ AK, koopia August Raidami kirjust, 28. veebruar 1957.)

Sama aasta 5. mail saatis Raidam Moorale Raela küla skeemi, millel on muuhulgas tähistatud ka Hiietaguse koppel ja külakalmistu ning mille pealkirjaks on "Raela (Rajala) küla asukoht. Umbkaudne visand. Arvatav muistsete eestlaste kooskäimise koht" (TÜ AK, koopia August Raidami kirjust, 5. mai 1957). 1961. aastal kirjutab ta kirja ENSV TA Ajaloo Instituudile, milles kõneleb veelkord Kalmumäest, Hiietaguse koplilt, küla kunagisest asukohast ja Hiieojast, millest on säilinud vaid mõni madalam nõgu, mis kevaditi vett kogub. Kalmumäe kohta kirjutab Raidam järgmist:

Minu vanaema rääkis, et sinna maetud katku ajal surnuid. Selle matusekoha uurimisel, võib olla, saab jälile, kus kohas muistsete eestlaste vanemad Raikkülas koos käisid. (TÜ AK, koopia August Raidami kirjust, 30. mai 1961.)

Eeltoodust näeme, et Teise maailmasõja järgsel paaril aastakümnel on Raikküla piirkonnast võrsunud kodulooarmastajate hulgas tärganud suurem huvi Henriku *Raigele*-teate ja muinasaegsete koosolekute suhtes – nendega katsutakse siduda konkreetsemaid paiku oma kodumaastikul. Välja on pakutud nii Paka mäge, Mardi vainu Metskülas kui ka Raela küla, mille vahetus läheduses asuvad Hiietaguse koppel, Hiieoja ja Kalmumägi. Tundub, et ükski variant pole rahva seas kinnistunud ega üldtuntuks muutunud enne, kui iseäranis trükisõna kaudu sekkub koduloolane Juhan Raidjõe.

Oma versiooni on Raidjõe vormistanud 1970. aastate alguseks. 26. oktoobril 1971 ilmus rajoonilehes Ühistöö vastav artikkel, mis trükiti 1973. aastal peaaegu muutmata kujul ära ka ajakirjas Horisont. Erinevalt publikatsioonidest sisaldab seesama Raidjõe töö Eesti Kultuuriloolises

Arhiivis ka kasutatud kirjanduse nimekirja. Sellest ilmneb, et enda seisukohtade argumenteerimiseks on ta kirjandusest ja allikatest, mis otseselt *Raigele*-teadet või muistseid (rahva)koosolekuid puudutavad, tarvitanud lisaks Henriku kroonikale vaid Artur Vassara toimetatud Eesti NSV ajaloo I köidet, Uluotsa 1937. aasta artiklit ja Emma Tensmanni 1930. aasta Rapla kihelkonna pärimuskogu. Lisaks on nimetatud ka seitsme kohaliku elaniku nimed, kellelt olevat saadud suulisi andmeid¹³ (KM EKLA, f 169, m 170: 3).

Töö alguses kirjutab Raidjõe Henrikut tsiteerides, et “Raikkülas on ümberkaudsed hõimud käinud igal aastal koos nõu pidamas” (Raidjõe 1973: 29). Seejärel tutvustab ta lühidalt Muinas-Eesti haldusüksuseid ning küsib siis: “Mida kujutas endast ülalmainitud nõupidamine?” Vastuseks annab ta ilmselt Uluotsale tuginedes, et tegu oli relvakandjate kokkutulekuga, mida võib võrrelda maleva kogunemisega. Järgnevalt kirjutab Raidjõe:

Kui kaugelt mehed Raikkülla nõupidamisele (mida kutsuti *kära*) kogunesid, kas Harju kihelkondadest või ka kaugemalt, seda kroonikast ei leia. Kuid Raikküla paikneb peaaegu keset Eestit. Nii võib arvata, et sinna tuli mehi ka naabermaakondadest, eriti kui läks vaja ühist tegutsemist.

Nagu näeme, väidab Raidjõe siin selgelt Uluotsa oletuse eeskujul ja kindlas sõnastuses, et muistseid nõupidamisi kutsutigi *kära*. Ühistöös ilmunud versioonis on Raidjõe Uluotsa pakutud Kesk-Eesti nimekuju *kära* sujuvalt asendanud ajaloo-alases kirjanduses kinnistunud soomepärase vormiga (mugandades selle kujule *kärajad*) ja väidab (siiski Uluotsamõjuliselt), et “Kesk-Eestis kandis selline rahvakoosolek nime *kärajad*”¹⁴ (Raidjõe 1971: 3).

Ka edaspidi toetub Raidjõe Uluotsa kui ametivenna (Raidjõe oli hariduselt jurist) esitatud ideedele, mille järgi muistsed rahvakoosolekud toimusid linnuste lähedal, teede ristumiskohtades ja maakondade piiri-alal. Nii arvabki ta, et muinasharjulased käisid enne taanlaste tulekut sõjakäikudel peamiselt lõuna suunas ja kogunesid seetõttu maakonna lõunapiiril Raikkülas. Seejärel otsib Raidjõe Raikküla kui poliitilise ja sõjalise keskuse juhti – rahvakoosolekute kokkukutsujat – ja annab talle elukohaks Lipa linnuse, mille puhul võis juba välisel vaatlusel öelda, et tegu on muinasaja lõpust oluliselt varasemasse aega kuuluva muistisega ja mis 2004. aasta kaevamistulemuste põhjal dateeritigi eelrooma rauaaja

¹³ Paraku pole Raidjõe artiklis ühelegi kohalikule elanikule konkreetselt viidatud.

¹⁴ Ühtlasi kasutab Raidjõe seda sõna kõigi kolme siin vaadeldava artikli pealkirjas.

lõpust rooma rauaaja lõpuni ulatuvasse ehk Saksa vallutusest u 700 aastat varasemasse perioodi (Konsa jt 2006: 60). Kirjutanud koosolekute arvata-vast toimumisajast ja otsustuse alla tulnud küsimustest, mainib Raidjõe taas Uluotsa eeskujul, et mõnikord haaratud koosolekutel relvade järe-le ja et sellisel puhul sekkunud korda hoidvad vanemad (Raidjõe 1973: 30). Siis jõuab ta endistviisi Uluotsale toetudes “sakraaltalitusteni”, mis esivanemate rahvakoosolekuid saatma pidid, ja hakkab otsima *kärajate* pidamiseks sobivat paika ohvrikohtade läheduses lahtise taeva all, kuhu mahuks mitusada inimest kokku tulema. Paka mäe uuema tähenduskihi kujunemisloos on järgnev Raidjõe mõttekäik sedavõrd oluliseks sõlm-punktiks, et olgu see siin veidi pikemalt tsiteeritud:

Kus võis asuda kärajate pidamise paik? Teadjate inimeste põlvkonnad on ammu manalasse varisenud. Pärimusedki on napid, kuid neid on siiski. Ar-vestagem, et muistne rahvausund nõudis selguse otsimist jumalatelt. Nõu-pidamise koht pidi nähtavasti asuma püha hiie või mõne teise kultusetalituse paiga ümbruses. Rapla kihelkonnast kogutud rahvapärimustes leidub vihjeid niisugustele paikadele Raikkülas. Ühes mälestuskillus nimetatakse metsa paest rinda kui maleva kogunemiskohta. Katsumegi pärimuste najal sammu seada. (Raidjõe 1973: 30)

Paraku ei viita Raidjõe täpsemalt, milliseid pärimustekste ta silmas peab, kuigi küsitletud külaelanike nimed on artikli lõpus ära toodud. Kasuta-tud kirjanduse loetelus on nimetatud vaid Emma Tensmanni kogu, mil-les, nagu eelpool nägime, öeldakse, et küsitletud inimesed ei tea maleva kogunemiskohast midagi. Seejuures tuleb tähele panna, et kui teatele maleva kogunemiskohast metsa paesel rinnal olekski võimalik rahvaluu-learhiivis täpselt viidata, ei saaks seda kuidagi teisiti tõlgendada kui ülal-pool kirjeldatud esimese iseseisvusperioodi pärimustekstide kontekstis, ehk siis see tuleks lugeda tollel ajal ilmsesse vähemusse jäävate kirjandu-semõjuliste teadete hulka.

Siiski viib Raidjõe lugeja Paka mäele ja kuulutab pidulikult:

Siin ta ongi: mõlemal pool nõlvakut avaneb tuhmjashall sügavate lõhedega kivisein. Metsa paene rind, paljastunud kohati meetri, kohati kahe ja rohke-ma meetri kõrguselt.

Edasi kirjutab ta, et olenevalt ilmast koguneti kas tuulevarjulisse orgu või järsakule. Raidjõe arvab, et Paka mäel otsustati järgneda Lembitu kutsele, mis viis Madisepäeva lahingusse, ja venelaste kutsele osaleda Võnnu pii-ramisel. Seejuures lisab ta:

Aegade voolule vastupidanud legend pajatab, et jüriööl noore kuu ajal kuul-dub vaikselt selgel ööl järsakult hobusekapjade müdinat ja sõjasarve huiget. (Raidjõe 1973: 30)

Raidjõe paistab tõesti uskuvat, et selline hilistekkeline rahvusromantiline kohajutt on “aegade voolule vastu pidanud”.

Kogunemiskohas obligatoorse “kultustoimetuste paigana” nimetab ta Raela küla Hiiekivi, mis asunud sellesama Hiieoja kaldal, millest oma kirjades kõneles August Raidam. Raidjõe sõnul voolanud Hiieoja läbi Paka mäest põhja poole jääva Raela küla heinamaa ja selle ääres asunud kivide hulgas olnud Hiiekivi. Hiieoja asemel olevat nüüd kuivenduskraav ja Hiiekivi maetud maa alla¹⁵ (samas). Siinkohal tundub, et Hiieoja on lisaks Raidamile ka teistes pärimusteadetes mainitud pigem Raela asula kontekstis. Näiteks on Richard Viidebaum 1928. aastal lühidalt kirja pannud, et “Hiieoja on keset Raela küla” (ERA II 6, 459 (2) < Rapla khk, Raikküla v, Raela k < Vändra khk, Peeter Perman, u 45 a). Emma Tensmann teatab aga järgmist:

Raikküla Raela küla põldude vahel [mitte heinamaal – JM] on madalam koht, mida nimetatakse “Hiie ojak”. Selle oja ääres olla ka olnud hiie kivi, aga kuna säääl leidub palju kive, siis praegu ei tea keegi õieti öelda, missugune neist õieti hiie kivi on. Teatakse ainult, et säääl olla muistne ohverdamisekoht olnud. (KM EKLA, f 200, m 15: 2, l 12)

Hiiekohad moodustavad tihtilugu paari Taani hindamisraamatus mainitud muinasasulatega. Raidjõe kirjutab ka ise, et “Raela küla asupaigas (järsakust umbes kilomeetri kaugusel) olnud muiste püha hiis, hiljem kandnud Hiie nime üks Raela talusid” (Raidjõe 1973: 30). Ehkki Raela hiiepärimus vajaks veel täiendavat uurimist ja paikade asukoht maastikul täpsustamist ning on tõenäoline, et Hiieoja voolaski Paka mäest u kilomeetri kaugusel asuvast Raela küla tuumikust Paka mäe lähedasele heinamaale, tuleb siiski tõdeda, et Hiie-nimelised paigad jäävad Paka mäest liialt eemale, et neid mäega tihedamalt seotud tervikuks pidada.

Raidjõe arvamuste suhtes on kriitiline ka arheoloog Evald Tõnisson, kes Horisondis Raidjõe artiklit kommenteerides tõdeb, et andmeid muistsete nõupidamise kohta on allikais väga vähe, et oletus lõunasuunaliste sõjakäikude tõttu valitud koosolekukohast on ebatõenäoline ja et Raikküla koosolekuid juhtiva vanema elupaigana pakutud Lipa linnus kuulub väliste tunnuste alusel otsustades ilmselt mõnevõrra varasemasse aega. Lõpetuseks kirjutab Tõnisson järgmist:

Mis puutub Raikküla käärajate pidamise kohasse, võib selles suhtes teha ainult oletusi. Arvamus, et see oli Pakamägi, on Raikkülas ja selle ümbruskonnas

¹⁵ Artikli lõpus refereerib Raidjõe lühidalt ka rahvajutte maa-alusest teest ja kabelist ning toob ära Paka mäe paralleeltoponüümid Paka mets, Kabelimägi ja Mungamägi.

levinud ja väga populaarne. Pole iseenesest võimatu, et selle taga peitub tõepära. Tõestatud faktiks aga seda seisukohta muidugi pidada ei saa. Ohvrikive, hiieojasid, hiiekive ja muid muistsete kultusetraditsioonidega seotud muistiseid ja kohti tuntakse üle kogu Eesti; Raikküla-Raela ümbrus ei ole selles suhtes mingis eriseisundis. (Tõnisson 1973: 30)

Neist kitsaskohtadest hoolimata on Raidjõe versioon *kärajate* toimumispaigast tõepoolest väga populaarseks muutunud – seda nii rahva kui ka koduloolaste seas. Iseloomulikuks näiteks asjade säärast käigust on see, mida koduloolane Arvi Paidla Paka mäe kohta 1991. aastal kirjutab:

Paka mäe on rahvatraditsioonis peetud Henriku Liivimaa kroonika kaudu tuntud kärajate – Muinas-Eesti hõimude nõupidamise paigaks. Lähikonnas asuvad Hiie oja ja Hiie talu, rahvasuu teab Paka mäel asunud ohvrihiiest ja suurest ohvrikivist samas. See kõik annab alust rahvapärimest tõeseks pidada. (Paidla 1991: 93)

Paka mäest on selleks ajaks saanud muistne nõupidamispaik ka “rahvatraditsioonis”, mille kinnituseks on hiiemotiivid justkui salamisi Raela külast või ka heinamaalt paepaljandile roninud ja seal kinnistunud. On usutav, et Paidla ei pookinud hiiepärimest omatahtsi Paka mäe külge. Ilmselt ongi selleks ajaks koha tähendus (iseäranis Raidjõe mõjul) seda võrd muutunud, et ühes muistsete koosolekute motiividega on inimeste teadvuses Paka mäel kanda kinnitanud ka ohvrihiie ning ohvrikivi motiivid kui kõigiti loogilised komponendid rahvusromantilises märgisüsteemis.

Juhan Raidjõe mõju tuleks seega vaadelda ühelt poolt kui esimesel iseisvusajal väljakujunenud rahvuslike ideede kinnitumist soodsas keskkonnas ehk Paka mäel, mis oli silmapaistva loodusobjekti ja esilekerkiva pärimuspaigana tuntud juba varem. Teisalt on ilmselge ka Raidjõe isikliku tegevuse ja kirjatööde panus. Allpool saame teada, et tema algatusel raiuti Paka metsa rajad ja puhastati paik võsast. Selliselgi moel kasvas Paka mäe atraktiivsus ja tuntus. Võib oletada, et kui Raidjõe eestvõttel paika poleks hooldama hakatud, oleks ehk mõnedki vanemad pärimuskillud kiiremini unustusse vajunud. Sellepärast tuleb Raidjõe tegevust ka tunnustada ja tänuväärseks pidada, olgugi et tema mõneti meelevaldsed interpretatsioonid võivad tuska tekitada.

Näiteid Paka pärimusest hilisemal ajal

Nõukogudeaegsete professionaalsete ajaloolaste ja arheoloogide ning ka taasiseseisvunud Eesti teadlaste seisukohti¹⁶ Henriku kroonika *Raigele*-teate küsimuses ei ole siinse artikli eesmärki silmas pidades enam vajalik välja tuua, kuivõrd eespool on kindlaks tehtud, et kroonikateate ja esimesel iseseisvusperioodil erialakirjanduses kinnistunud *kärajate* mõiste on Paka mäega sidunud koduloolane Juhan Raidjõe. Huvitav oleks aga ehk veel vaadelda mõnd jäädvustust osalt juba artikli alguses tutvustatud Paka mäe uuemast tähendusladestusest. Siinkohal tuleb tähele panna, et lisaks uuematele püsivad Paka pärimuses ka vanemad motiivid. Ühes 1987. aastal talletatud teates öeldakse, et “Pakamäelt viis Põhjasõja aegne ühendustee Raikküla mõisa” (RKM II 402, 106 (22)).

Pärast Eesti taasiseseisvumist on Raikkülas korduvalt küsitletud väga head jutuvestjat Ilse Rahkemad (snd 1923), kes elab Paka metsa servas ja keda tuntakse oma kodukoha ajalugu ja paikasid väärtustava ning oma mälestusi ka leheveergudel tutvustava inimesena. On kujunenud tavaks, et Paka mäe käsitledes kõneldakse ja kirjutatakse tihtilugu ka Ilse Rahkemast (nt Kõrver 2001, Kõrver 2003, Mikomägi 2005a, Kõrver 2008). Võiks isegi öelda, et Ilse ja Paka mägi kuuluvad kokku, ühte tervikusse. 1994. aasta maikuus tsiteerib Viio Aitsam Rapla maakonnalehes paljudele tuntud Ilse Rahkema kogemuslugu:

See oli jaanilaupäeval paari aasta eest, kui sadas vihma ja olin üksi kodus. Mul oli selg haige. Kuidagi kurb oli olla ja otsustasin mäele tulla. Võtsin kepi kaasa, muidu poleks jõudnud käia. Kui jõudsin siia selle augu kohale, kuulsin äkki kõvasti läbisegi rääkimist, naermist, nagu kabjaplaginat, kivide kukumist. Küllap keegi on mäel, arvasin. Läksin mäele – täielik vaikus. Tulin tagasi augu kohale, kus jälle hääled kõvasti kostsid. Arvasin siis, et ehk on keegi mäe all teel. Ka seal oli vaikus. Kui kolmandat korda samal kohal olin ja hääli kuulsin, tuli järsku meelde isa jutt, et jüriöö! ning jaaniöö! kohtuvad mäel vanade eestlaste vanemad. Hakkas hirm ja läksin ruttu koju. Võib-olla

¹⁶ Henriku *Raigele*-teadet on käsitletud näiteks Herbert Ligi (Ligi 1968: 32–34), põgusalt on muistsetest koosolekutest juttu ka 1982. aastal ilmunud Eesti muinasaega käsitlevas kokkuvõtlikus ülevaateteoses “Eesti esiajalugu” (Jaanis jt 1982: 412), samal aastal kommenteerib *Raigele*-teadet kroonika uustrükis ka Enn Tarvel (HLK 1982: 173), mõnevõrra pikemalt peatub selle juures Sulev Vahtre, kelle sõnutsi on nõupidamiste täpne koht “pigem kodu-uurimusliku tähendusega”, tema arvates käisid Raikkülas koos Harjumaad ümbritsevate maakondade vanemad (Vahtre 1990: 113). Vt ka Kriiska, Tvauri 2002: 211, Lang 2002: 148.

jõudsid hääled kuidagi mäes olevate lõhede kaudu naabrite jaanitulelt siia? Võib-olla sellepärast mäge hüütaksegi Vaimude mäeks, et teisedki inimesed on siin hääli kuulnud. (Aitsam 1994: 4)¹⁷

Ilse kõneldud uuemate motiividega memoraat jätkab tegelikult varasemat kogemuslugude traditsiooni. Nagu eelpool nägime, on erilistest kogemustest kõneldud ka 1939. aastal. Tollastes tekstides esinevad vanema kihistuse ebamäärasemad olendid – mäel nähti siis “valgeid tantsijaid”, Trepikivi juures “valges riides tüdrukuid”, siin tsiteerimata teates mainitakse Trepikivi juures nähtud “vaime ja rohelist tuld” (ERA II 225, 145/6 (25)). Kui Ilse lugudele pühendatud artiklit edasi lugeda, leiame, et lapsepõlves on ta Paka mäel kogenud ka puhtamalt vanemasse motiivide-mustrisse sobivat:

Ilse Rahkema jutustas, et kui ta oli 15aastane, läinud kord lehma karjamaale viima. Kogu tagasi minnes oli istunud mäeveerde kännule ja mõtelnud endamisi, et tulgu nüüd see munk ja näidaku, kust maaalune käik läheb. Hommik oli ilus, linnukoorid rõkkasid. Järsku olnud näha kedagi mäel rada pidi tulemas. Ilse Rahkema ütleb, et tol ajal polnud ta veel munku raamatustki näinud ega kujutanud ette, kuidas see välja näeks. Tulijal oli pikk must kuub seljas ja näha olid pikad juuksed. Rada kulges mäeveert pidi, aga Ilse Rahkema istumise kohal oleks tulija pidanud tema poole keerama. Seda olevat olnud liiga kõrge oodata ja istuja pani jooksu. Oli see kujutelm? Või tuli keegi, kes näis mungana? (Aitsam 1994: 4)

Seega võibki öelda, et Ilse Rahkema memoraatides ilmneb uuema rahvusromantilise tähendusladestuse ja vanema pärimuskihi sisemine, ebatavalistes kogemustes avalduv fenomenoloogiline järjepidevus.

Samas artiklis esineb veelgi varasemasse tähendustekihistusse kuuluvaid motiive: Paka mäe külje all elanud pereisa rääkinud, et mäel asus klooster nelja vahitorniga ja et mäe sees on maa-alused käigud. Seejuures mainitud kõrge kuuse otsa kinnitatud rist ja mõök meenutavad aga taas Muistse vabadusvõitluse temaatikat.

2006. aasta augustis käisin ka ise Ilse Rahkemad küsitlemas. Ligi kolm tundi väldanud intervjuu jooksul püüdsin täpsustada, mida Ilse Paka mäe kohta kõnelda teab ja kust tema lood pärinevad. 1994. aasta artikliga võrreldes lisandus kirjeldus Juhan Raidjõe külaskäigust 1970. aastate alguses. Raidjõe küsinud Ilse Rahkema isalt, kas ta teab, kus Raikkülas *kärajaid* peeti ja lisanud, et “tema kätte on sattunud ühed väga vanad ürikud, kus on kirjas, et [kärajaid peeti] seal, kus paljastub metsa paene

¹⁷ See lugu sarnaneb Juhan Raidjõe artiklis mainitud “aegade voolule vastupidanud legendiga”, mille kohaselt jüriööl kuulatakse Paka mäel hobusekapjade müdinat ja sõjasarve huiget (Raidjõe 1973: 30).

rind.” Isa juhatanud Raidjõe Paka metsa. Ilse meenutas, kuidas ta Juhan Raidjõe teejuhiks oli ja kuidas nad Paka mäele jõudsid:

Läksime Raidjõega kahekesi siis sinna ja niikui ta nägi seda paerinnakut, nii ta valjusti hüüatas kohe, ütles: Jah! Siin see nüüd on! Siin on see paerinnak, seda nimetatakse paerinnakuks, mis paljastub – metsa peane rinnak. Ütles, temal olid ühed väga vanad ürikud, kust ta oli seda kõike lugenud. Ma ei tea, mina neid ürikuid näinud ei ole. Aga nüüd see on Juhan Raidjõe jutu järgi kõik.

Intervjuust selgub, et siinse artikli alguses tsiteeritud lool mungarüüsse maskeerunud muinaseesti sõdalasest on samuti seos Raidjõega – see kujutab endast üht stseeni etendusest, mida Raidjõe *kärajate* teemal Paka mäel lavastada tahtis. Üsna dramaatiliselt on Raidjõe kõnelenud ka Lembitu kutsest (JM, intervjuu Ilse Rahkemaga, 9. august 2006).

Praegu pole enam täpsemalt võimalik selgeks teha, millest teadis kõnelda Ilse Rahkema isa – tema räägitu sulab Ilse meenutustes kokku Juhan Raidjõe juttudega, mis on mälestuste puhul ka loomulik. Isa rääkinud samuti Lembitu kutsest, vahimeestest ümber Paka mäe ja nagu mainitud, ka sellest, et mäel kohtuvad jüri- ja jaaniöösi vanade eestlaste vanemad. Pole võimatu, et selline üheltpoolt pühade ööde kaudu varasemasse kuulmiste- ja nägemistetraditsiooni kuuluv, teisalt uue rahvusromantilise vormi võtnud jutt oli Raikkülas liikvel ka enne Raidjõe mõju – 1920.–1930. aastatel, mil koosolekute teema ajalookirjutusest Raikküla inimeste teadvusse hakkas jõudma. Ilmselt sellel ajal teiseneb ka “Munga linn” vallidega puulinnuseks, millest Ilse venna sõnul kõnelenud Raela küla vanad inimesed.¹⁸ Ilse ütleb ka, et Paka mäel olevat ühele kividest teri ja leiba viidud. Kui küsisin, kas see toimus esimesel iseseisvusajal, vastas ta lühidalt jaatavalt, ruttas jutuga edasi ja lisas, et tänapäeva maausulistel on Paka mäel oma ohvrikivi, kuhu pannakse raha. Nagu nimetatud kivid, paistab ka Ilse väide, et Paka mägi asub kahe Hiieoja vahel, kuuluvat ikka sessesamasse uuemasse ajalookirjanduse ja Juhan Raidjõe mõjuga rahvusromantilisse mustrisse.

2006. aasta intervjuus jutustas Ilse Rahkema ka selgemalt vanema pärimusega seotud lugusid. Näiteks läinud tema isa koos sõbraga Kuusiku kabelist maa-alust käiku pidi teele, kuni jõudnud jõe kohale, kus vesi käigulaest alla sadas. Räägitud, et see käik tuleb Raikkülla. Trepikivist

¹⁸ Nagu eelpool nägime, arvas Oskar Altmetski, et Paka mäel oli Jüriöö ülestõusu ajal linnus. Ka muinsuskaitse alla on paik võetud kui “ebakindel” linnus (Tõnisson 1976: 130). Andres Tvauri tegi Paka mäele 2001. aasta kevadel prooviauke ja tõdes, et “muinasaegset linnust Raikküla Pakametsas siiski ei ole” (TÜ AK, Tvauri 2002: 40).



Kivikülv Paka metsas. 19. märts 2009. Foto: Jüri Metssalu

püüdnud üks poiss öösel kolm korda tagurpidi üle hüpata, et Rummu Jüri rahapada või ka Rootsi kuninga mõõka kätte saada. Sõbrad aga võtnud valged voodilinaid ümber ja ehmatanud teda seejuures. Et Trepikivi tee-ehituse eest päästa, laskis koduloolane Mart Tapupere kivi teise kohta tõsta, kivialune kaevatud tulutult ekskavaatoriga läbi, et varanduse olemasolu kontrollida. Üksiku 1939. aasta vanapagana-teatega haakub ka Ilse jutt sellest, et Vanatühi oli Paka metsa hulga kive pannud, kust ainult tema sai hüpates läbi. Kolhoosi ajal lükati osa kividest teelt eest ära, nüüd sõidetakse sealt autodegagi. Selles paigas on Ilse isa jutu järgi Vanatühja jäljed. Kui keegi neisse astub, eksitab Vanatühi selle inimese ära. Ilse ütles, et selles kohas on korduvalt ära eksitud.

Ilse Rahkema kõneles ka mitmesugustest Paka mäel aset leidnud tegevustest: sellest, kuidas Juhan Raidjõe eestvõttel Paka metsa rajad sisse raiuti, kuidas õpetajad on mäel korrastustöid teinud, kuidas seal on ilusaid rahvapidusid peetud, näidendit “Libahunt” lavastatud, kuidas Maht-ra pillimehed mäel esimest korda mängisid, missuguseid konverentse ja ekskursionööre seal läbi on viidud, mismoodi Tartu Ülikooli semiootikud eesotsas Kalevi Kulliga Paka mäel käisid ja samuti maausulistele ohvriki-vile raha andsid. Kõigest, mis Ilse rääkis, on näha, kui tähtsad on Paka mägi ja mets tema jaoks ja kuidas seda paika lisaks temale armastab ka

terve kogukond.¹⁹ Viimast võin ka ise Rapla inimesena kinnitada, kui-võrd olen varasemast koolipõlvest saati koos õpetajate ja sõpradega kor-duvalt Paka mäel elamuslikel väljasõitudel käinud. Lisaks pärimusele on see paik ka looduslikult väga kaunis ja mõjus ning kutsub ikka ja jälle inimesi kokku. Seetõttu tunneb Paka mäe küllalt hästi ka noorem põlv-kond, kelleni jõudnud pärimuse vastu huvi tundes küsitlesin 2007. aasta kevadel Raikküla juurtega Tartus elavat Silver Jakobsoni (21 a):

JM: Ja mis siis selle Paka mäe kohta siis rahvas räägib?

SJ: No esiteks see, et ühe vanamemmekese keegi sugulane temal olevat leid-nud Paka mäel sellise koopa käigu. Ja legend räägib, et mõisal siis, Raikküla mõisal oli olemas sellised ühendusteed teiste mõisatega. No see on legend, keegi neid salateid ei ole leidnud. Ja siis, siis see vanamemme sugulane olevat astunud siis sinna koopasse ja alguses oli hästi kitsas olnud ja oli lihtsalt roo-manud vist ja, ja lõpuks oli jõudnud kohani, kust ülevalt laest sahisest vett alla. Ja, ja siis sel hetkel talle tundus, et see on tema jaoks liig, et hakkas kartma ja läks tagasi ja arvas, et siis jõe alt läks see käik läbi. Aga siis pärast seda siis tema seostas vähemalt, et selle mõisaga, et mõisa salatee, kus siis oli võimalik põgeneda sealt. Aga rohkem ta siis sealt edasi ei uurinud, ei läinud edasi. Ja pärastpoole tal ei olnud õnnestunud seda kohta enam leida. Et oli juhuslikult sattunud sinna.

Eeltoodust nähtub, et Silverini on jõudnud Ilse lugu jõe alt läbi viivast maa-alusest teest. Ilse variandiga võrreldes on liikumissuund vastupidi-ne, kuid laest alla sadava vee motiiv kattub. Jõe alt on tagasi pööratud ka ühe 1928. aasta teksti kohaselt (ERA II 6, 489 (30)). Seega meenub Silve-rile üks variant vanemasse kihistusse kuuluvast rahvajutust Paka mäega seotud maa-alusest käigust. Järgnevas esineb aga nõupidamiste teema ning ka tõdemus, et Paka mägi on üleüldse erilise olekuga paik:

JM: Mhmh. Mhmh. Selge. Aga veel mingeid muid legende, jutte Paka mäega seoses?

SJ: Pakamäe kohta... No Pakamäe kohta on, no võib-olla see on teada ka roh-kem, et arvatakse, et see oli muinaseestlaste kogunemiskoht ja... A, mul tuli üks lugu veel, legend meelde, aga pärast seda siis... Et, et seal olid kogunenud need külavanemad ja arupidamised olid seal toimunud, kui Eesti oli siis noh killustatud, et maakonna vanemad olid seal nõu pidanud. Et isegi, no ma ei tea, kas see vastab tõele muidugi, et võib-olla on natuke üles puhutud seda asja, et isegi need kolm kuningat või need kuningad need olid seal koos vii-binud. Nii, aga üks legend oli ka, et seesama vanatädi, kelle juures siis minu ema seda eelmist lugu kuulas, seda käigu legendi, siis see vanatädi ise rääkis,

¹⁹ Vt näiteks artikleid talgute (Kõrver 2001), väravamängu (Kõrver 2003) ja Uku Masingule pühendatud kontserdi "Paka ballaadid" kohta (Mikomägi 2005b).

et ükskord noorest peast, kui tema oli ütleme kahe-kolmekümneaastane, see oli siis ütleme 70 aastat tagasi, et oli jalutanud Paka mäel ja oli kuulnud selja taga sellist kapjade plaginat ja hobuse galoppi nagu. Ja kui ta muidugi ringi keeras, siis kedagi midagi näha ei olnud, et on rahva seas ka tuntud sellise spirituaalse kohana, kus seal siis ütleme mingisugune aura ümbritseb seda paika. Et keskaegsed ratsanikud ja võib-olla mingid, mingid hinged võib-olla, ma ei oska seda kommenteerida nii täpselt, aga spirituaalne paik selline, et mingisugune aura. Rohkem nagu ei tule praegu meelde. (JM, intervjuu Silver Jakobsoniga, 5. mai 2007.)

Näeme, et Silver on kuulnud kõneldavat Paka mäest seoses Jüriöö ülestõusu aegsete kuningatega. Eespool mainisin, et Paka mäe on peetud ka Jüriöö-aegseks linnuseks ja arvatud, et seal süüdati ülestõusu märgutuli. On selge, et need motiivid kuuluvad taas hilisemasse rahvusromantilisasse ladestusse, mille olemust paistab ka Silver aduvat, öeldes, et vast on seda asja "üles puhutud". Järgneb Ilse Rahkema kuulus kogemuslugu, milles, nii nagu Silveri kõneldud maa-aluse käigu loos varieerub liikumissuund, on Ilse variandiga võrreldes muutunud kogemusloo toimumisaeg: 1994. aastal ütleb Ilse, et see juhtus paari aasta eest, Silver kõneles aga 70 aastat tagasi juhtunust. Selline variatiivsus on teatavasti rahvajuttude (nagu kogu folkloori) loomulikuks omaduseks.

Huvitav on see, et Silver ei kasuta *kärajate* mõistet. Kui küsisin, kas ta on kuulnud räägitavat munkadest, kloostrist, kabelist või Trepikivist, vastas ta eitavalt. Hiie-nimelistest paikadest ja iseäralikest kividest on ta kuulnud kaudselt. Siiski võib öelda, et Raikkülas vanavanaema talus suvitamas käiva noore inimesena tunneb Silver Paka pärimust võrdlemisi hästi. Kolmest temani jõudnud jutust üks räägib Paka mäest kui muistsete vanemate koosolekupaigast üldisemalt, kaks on aga seotud Ilse Rahkemaga.

Ilse tähtsus Paka pärimuse kontekstis ilmnes ka 2009. aasta veebruaris, kui siinse artikli representatiivsuse huvides küll mõnevõrra kiirustades, ent siiski üsna tulemuslikult Raikkülas lühikesi lisaintervjuusid läbi viisin. Selgus, et kõik seitse inimest, kellega kohtusin, juhatasid mind Ilse Rahkema juurde. Ilse on külarahva sõnutsi ümbruskonna parim jutuvestja. Nii mul ei õnnestunudki enamikuga kohatud inimestest pikemalt Paka teemal vestelda. Ainuke, kes kõigepealt Ilse juurde juhatas, seejärel aga siiski ka ise juttu ajama soostus, oli Aino Pärdi. Esimesena meenus ka temale lugu maa-alusest teest, mis viivat Kuusikule. Seejärel mainis ta lühidalt Ilse kogemuslugu ja *kärajaid*, millesse suhtus skeptiliselt. Trepikivi juures nähtud tuld, selle alla oli peidetud kulda. Ka teadis ta kõnelda, et Paka mäel kuulnud ja näinud külamehed imelikku lähkрит mäest alla

veeremas ja et südaöösel katsuti Paka mäele mitte sattuda. Kõik, mis ta rääkis, sobib senituntud pilti. Seejuures lisandub tore motiiv kummituslikust lähkrist, mis üle külje peal oleva punni hüpates mäest alla veerenud. (JM, intervjuu Aino Pärdiga, 5. veebruar 2009.)

Kui nüüd mitmekesise Paka pärimuse ülestähenduste- ja muutumisloole tagasi vaatan, siis näen, et vast ka mu enese töö on tulevikus selles osa. Siinkohal meenub, et kui Ilse Rahkemale ausalt ära rääkisin, et käsitlen Paka mäe kui koosolekutepaika kriitilise ajaloolasena ja võin seetõttu inimestele kurba meelt valmistada, siis ütles ta mulle:

Aga ei maksa ikka maha ka teha. Kui rahvas on juba siin käinud ja... siin nad laulavad ja siin nad käivad ja vaatavad. (JM, intervjuu Ilse Rahkemaga, 9. august 2006.)

Et olen ka ise Paka mäel laulnud ja tundnud, kui võimsalt kõlab seal Rapla kihelkonnast üles kirjutatud "Venna sõjalugu", ja et olen ka ise Paka metsa mõju kogenud,²⁰ siis ei ole ma enese tööga kindlasti mitte Paka mäe olulisust kahandada tahtnud. Pigem soovin siin Pakale kui mitmekesisele ja mõjusale pärimuspaigale n-ö hingamisruumi anda, kergitada veidi avalikkuses domineerima kippuva ja minu jaoks kohati liiga kindlaid vastuseid pakkuva uuema ladestuse raskust. Seejuures selgub, et nii vanema kui ka uuema tähenduskihi kohaselt on Paka mägi lisaks välisele atraktiivsusele ka inimesele sisemiselt mõju avaldav koht: varasema ladestuse pinnalt kerkib valgeid inimkogusid ja üks pikajuukseline munk, põleb rahapajatuli ja seenelised eksivad oma kodu lähedal, uue-
malt kostub muinasaegset kõnekõminat ja sõjasarvehuiget. Siin tsiteeritud Silver Jakobson ütleb, et Paka mäe ümbritseb "mingisugune aura". Paistab, et sellised väga kohad ilmutavadki helisid ja kujusid vastavalt inimese kultuurilisele eelhäälestusele või parasjagu valitsevale tähendusmuustrile, ehk siis kõnetavad kogejat keeles, mida too mõistab. Kohalugu-

²⁰ Et olla selles punktis veel refleksiivsem, lisan siin, et ajaloostuudiumi esimesel kursusel (2000. aastal) Paka mäe seminaritöö tarvis inspekteerides tundsin, et keegi kõnnib päikeselöösas mul järel, korduvalt vaatasin ringi ja ei näinud kedagi. Kui 2003. aastal Rapla sõjalaulu Marje Reimundi korraldatud väravamängu ajal mäelael eest ütlesin, tundsin, kuidas maa justkui avanes ja kuidas maa seest kerkis jõudu, mis ühendas mind ja minu kaudu ka kõiki lauljaid aegade ees, ehk siis väravad läksid lahti. Hiljemgi Paka mäel käies ja veel Ilse Rahkema Vanatühja juttu teadmata olen kivikülvi vahelt läbi minnes tajunud kerget peapööritust ja sedasama kellegi kohalolu tunnet. Nüüd täiendaval kogumiskäigul kippus auto just selles kohas mitu korda lumme kinni jääma, ehkki teeolud olid kõikjal ühesugused.

des esinevate motiivide varieeruvus nii ajalises lõikes kui ka persooniti ei vähenda aga paiga olulisust, mu meelet pigem suurendab seda, muutes tervikpildi rikkamaks. Seega siinne artikkelgi võiks lisaks teaduslikele eesmärkidele hoida mees Paka mäe mitmekesisist väärtust, mida nii kohalik kogukond kui ka meie külalised ja matkajad kindlasti edaspidigi kõrgelt hindavad.



Ilse Rahkema ja Jüri Metssalu pärast intervjuud Ilse Rahkema koduaias.
Foto: Marju Metssalu

Arhiiviallikad

JM – Jüri Metssalu isiklik arhiiv

Intervjuu Ilse Rahkemaga, 9. august 2006

Intervjuu Silver Jakobsoniga, 5. mai 2007

Intervjuu Aino Pärdisa, 5. veebruar 2009

KM EKLA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuurilooline Arhiiv

f 196, m 170: 3 – Raidjõe, Juhan. Muistseil päevil Raikkülas. Kus kärajaid peeti? Käsikiri

f 200, m 15: 2 – Tensmann, Emma. Rahvatraditsioon Rapla kihelkonnast. Kogutud 1930. aasta suvel

f 211, m 33: 2 – Schmiedehelm, Marta. Kiri Oskar Altmetsale, 14. juuni 1945

KM ERA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi (hiljem ENSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. Riikliku Kirjandusmuuseumi) rahvaluulekogu

TÜ AK – Tartu Ülikooli Arheoloogia Kabineti raamatukogu

Altmets, Oskar. Kiri ENSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituudi arheoloogia sektori juhatajale, 9. aprill 1959 (koopia)

Lepik, M. Rapla. Kihelkonna kirjeldus, 1925

Raidam, August. Kiri professor Harri Moorale, 28. veebruar 1957 (koopia)

Raidam, August. Kiri ja Raela küla skeem Harri Moorale, 5. mai 1957 (koopia)

Raidam, August. Kiri ENSV TA Ajaloo Instituudile, 30. mai 1961 (koopia)

Tvauri, Andres. Aruanne arheoloogilistest inspeksioonidest Rapla ja Juuru kihelkondade alal 2001. ja 2002. aasta kevadel. Tartu, 2002

Kirjandus

Adamson, Johannes 1935. *Eesti ajalugu I. Gümnaasiumi II klassi kursus (8. õppeaasta)*. [Tartu]: Loodus.

Aitsam, Viio 1994. Paka mäe jutud. – *Nädaline*, nr 40 (125), lk 4.

Altmets, Oskar 1959. Ajaloo kroonikat. – *Rapla koduloolane. Ajalehe "Ühistöö" lisaleht*, nr 2, lk 3.

- Habicht, Külli; Valve-Liivi Kingisepp, Urve Pirso, Külli Prillop 2000. *Georg Mülleri jutluste sõnastik*. Tartu: Tartu Ülikool.
- Harjumaa kaart*. [Tallinn]: Harju maakonnavalitsus, 1926.
- HLK 1867 = *Heinrich's von Lettland Livländische Chronik, ein getreuer Bericht, wie das Christenthum und die deutsche Herrschaft sich im Lande der Liven, Letten und Ehsten Bahn gebrochen*. Nach Handschriften mit vielfacher Berichtigung des üblichen Textes aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Eduard Pabst. Reval, 1867.
- HLK 1881 = *Läti Hendriku Liiwi maa kroonika ehk Aja raamat. J. Jungi tõlge*. Tartu: H. Laakmann, 1881.
- HLK 1982 = *Henriku Liivimaa kroonika*. Tõlkinud Richard Kleis. Toimetanud ja kommenteerinud Enn Tarvel. Tallinn: Eesti Raamat, 1982.
- Jaanits, Lembit; Silvia Laul, Vello Lõugas, Evald Tõnisson 1982. *Eesti esiajalugu. Koguteos*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Johansen, Paul 1933. *Die Estlandliste des Liber Census Daniae*. Reval: F. Wassermann, Kopenhagen: H. Hagerup.
- Jung, Jaan 1910. *Muinasaja teadus eestlaste maalt III. Kohalised muinasaja kirjeldused Tallinnamaalt*. Tallinn: A. Busch'i rmtkpl.
- Konks, Jaan 1938. *Eesti ajalugu I. Ajaloo õpperaamat progümnaasiumi I klassile*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Konsa, Marge; Valter Lang, Karin Vimberg, Ilmar Kelder 2006. Lipa vallsulendik esiajaloolisel Lõuna-Harjumaal – *Arheoloogilised välitööd Eestis 2005*. Tallinn: Muinsuskaitseamet, lk 59–60.
- Kriiska, Aivar; Andres Tvauri 2002. *Eesti muinasaeg*. Tallinn: Avita.
- Körver, Maire 2001. Talgulised avardasid vaadet Paka mäele. – *Nädaline*, nr 47 (1010), lk 1.
- Körver, Maire 2003. Väravamäng Paka mäel lõi aegade sideme. – *Nädaline*, nr 55 (1316), lk 2.
- Körver, Maire 2008. Paka mäel on vandaalid noore puu maha raiunud. – *Nädaline*, 55 (1316), lk 3.
- Laid, Erik 1935. Maajaotus. Keskused. – *Eesti ajalugu I. Esiajalugu ja muistne vabadusvõitlus*. Kirjutanud Harri Moora, Erik Laid, Julius Mägiste, Hans Kruus. Tegevtoimetaja Harri Moora. Peatoimetaja Hans Kruus. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, lk 200–211.
- Lang, Valter 2002. Vakus ja linnusepiirkond Eestis. Lisandeid muistse haldusstruktuuri uurimisele peamiselt Harjumaa näitel. – *Keskus-tagamaa-ääreala: uurimusi asustushierarhia ja võimukeskuste kujunemisest Eestis. Muinasaja teadus*, 11. Koostanud ja toimetanud Valter Lang. Tallinn: Ajaloo Instituut, Tartu: Tartu Ülikool, lk 125–168.

- Levin, Mai 2002. Võerahansu kärjad Tõnumaal. – *Sirp*, nr 6/7 (2903/4), lk 27.
- Libe, Juhan 1932a. Ühiskondlik korraldus. – *Eesti rahva ajalugu* I. Toimetanud Juhan Libe, August Oinas, Hendrik Sepp, Juhan Vasar. Tartu: Loodus, lk 107–117.
- Libe, Juhan 1932b. Liitlaste küsimus. Sakslaste väljatõrjumine Eestist 1217. – *Eesti rahva ajalugu* I. Toimetanud Juhan Libe, August Oinas, Hendrik Sepp, Juhan Vasar. Tartu: Loodus, lk 246–254.
- Ligi, Herbert 1968. *Talupoegade koormised Eestis 13. sajandist 19. sajandi alguseni*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Madisson, Julius Martin; Gottlieb Ney, Peeter Tarvel, Jaan Konks 1937. *Ajalugu gümnaasiumile I. Humanitaargümnaasiumi I kl. kursus*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Madisson, Julius Martin; Gottlieb Ney; Peeter Tarvel, Jaan Konks 1939. *Ajalugu gümnaasiumile I. Humanitaargümnaasiumi I kl. kursus*. 2. muudet trükk. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Mikomägi, Margus 2005a. Inimene, hoia Eestimaad! – *Nädaline*, nr 53 (1613), lk 5.
- Mikomägi, Margus 2005b. Raplamaal Raikküla Paka mäel kuuleb ballaade. – *Virumaa Teataja*, nr 142 (2565), lk 4.
- Moora, Harri 1926. Eestlaste kultuur muistsel iseseisvus-ajal. – *Tartu Ülikooli Arkeoloogia Kabineti toimetused* IV. Tartu: Loodus, lk 56–71.
- Paidla, Arvi 1991. *Raplamaa. Siin ja sealpool maanteed*. Tallinn: Olion.
- Raikküla vald s.a. – <http://www.raikkyla.ee/index.php?id=217> – 2. veebruar 2007.
- Prants, Hindrik 1912. *Eesti rahva ajalugu*, 1. *Eestimaa Rahvahariduse Seltsi Kirjanduse-haruseltsi toimetused*, nr 12. Tallinn: Tallinna Eesti Kirjastuse Ühisus; Tartu: K. Sööt.
- Põrk, Aleksander 1927. *Eesti ajalugu* I. *Vanem iseseisvuse aeg kuni 1227. aastani*. Tallinn: Eesti kultuur-ajaloo selts.
- Raidjõe, Juhan 1971. Kus kärajaid peeti. – *Ühistöö*, nr 127 (3179), lk 3.
- Raidjõe, Juhan 1973. Kärajate kandis. – *Horisont*, nr 7, lk 29–30.
- Reiman, Villem 1908. Eesti rahva hariduse-järg iseseisvuse aja lõpul I–VI. – *Eesti Kirjandus*, 3. ak, lk 30–42, 89–99, 121–133, 153–158, 281–289, 345–352.
- Riigikogu pidulik koosolek 7. märts 1995. <http://web.riigikogu.ee/ems/stenograms/1995/03/t95030700.html> – 2. veebruar 2007.
- RMP 1999 = *Raplamaa maakonnaplaneering*. Kehtestatud 22. septembril 1999. a. Rapla maavanema korraldusega nr. 916.
- Rosenberg, Tiit 1994. *Eesti mõisad*. Toimetanud Tiiu Oja. Tallinn: Olion.

- Rüütel, Arnold 2002. Vabariigi President põhiseaduse 10. aastapäevale pühendatud aktusel 28. juunil 2002. <http://vp2001-2006.vpk.ee/et/ametitegevus/k6ned.php?gid=19175> – 2. veebruar 2007.
- Saal, Andres 1893. *Üleüldine Isamaa ajalugu*, 1. Eestlaste ajalugu kõige wane-mast ajast nende priiuse kautamiseni. Rakvere: N. Erna.
- Tõnisson, Evald 1973. Kommentaar ajalookandidaat Evald Tõnissonilt. – *Horisont*, nr 7, lk 30.
- Tõnisson, Evald 1976. Pilk Rapla rajooni muististele. – *Rapla rajoonis. Kodu-uurijate seminar-kokkutulek 18.–21. augustini 1976. Artiklite kogumik*. Toimetanud Jaan Eilart jt. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Uluots, Jüri 1932. Eesti muistsest riiklikust ja ühiskondlikust korrast. – *Looming*, nr 6, lk 723–730.
- Uluots, Jüri 1937. Vana-Eesti rahvakoosolekutest. – *Juriidiline ajakiri "Õigus"*, nr 8, lk 337–343.
- Vahtre, Sulev 1980. *Jüriöö*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Vahtre, Sulev 1990. *Muinasaja loojang Eestis. Vabadusvõitlus 1208–1227*. Tallinn: Olion.
- VMS I = *Väike murdesõnastik*. I kd. Toimetanud Valdek Pall. Tallinn: Valgus, 1982.
- Voionmaa, Väino 1915. *Suomen karjalaisen heimon historia*. Helsinki: Kansanvalistusseura.

Summaries

Perspectives on the Relations between the Estonian Folklore Archives and the Folklore Archives of the Finnish Literature Society

Irma-Riitta Järvinen

This article focuses on the long-term relationships between the folklore archives in Estonia and Finland, especially since the archives have existed as institutions (the Estonian Folklore Archives was founded in 1927, the Folklore Archives of the Finnish Literature Society in 1934). My point of view is micro-historical, as the study of micro-history is interested on the small scale level and on the individual, in opposition to macro-history that concentrates on the great changes brought along by political events, on the history of “great men and women” and that of institutions. My aim is to show, how during the post-war Soviet period, until the Republic of Estonia was again recognized, the continuity of relationships existed through individuals who had the will to maintain them.

English version of the article has been published in *Journal of Ethnology and Folkloristics*, Vol. 2 (2008), No. 2, pp. 57–67.

The Hungarian October 1956 from a Folklorist's Point of View

Vilmos Voigt

My paper is the very first attempt to describe the 1956 October Revolution and Liberty War in Hungary. I do not consider the well known events, but will raise some fundamental questions for the sake of their folkloristic understanding. The number of the topics discussed will be 12, following already a tradition in the history of Hungarian revolutions. These topics and questions are:

1. Are there trustworthy eyewitnesses still alive?
2. When the revolution was started and when it was ended?
3. Budapest versus the countryside.
4. What is the "history from the top" and the "history from the bottom"?
5. New communicative types of the source material.
6. Privatisation of the events: a) collecting the "souvenirs" of the revolution, b) anecdotes describing the events.
7. Symbols and emblems of 1956.
8. What were the "important" events of the revolution, and how it is possible to describe them?
9. The Hungarian revolution's echo in abroad.
10. "The wide world was treacherous, but we have gained true friends from the entire world."
11. Further aspects, not analysed in the paper, as for example, emigration from Hungary, cruel retaliation of later narratives about 1956, etc.
12. Not a personal but a "lyrical" epilogue of the universal importance of the Hungarian 1956 revolution. In the paper I could not present the international context, but at least I have noticed some Estonian publications about 1956 in Hungary, and its Estonian echo.

The Theft of Butter (Honey) by Playing Godfather: Herbert Tampere's Suggestion for a Detailed Description of Estonian Fairy Tales (Based on ATU 15)

Pille Kippar

Herbert Tampere, while organizing folk tales in the State Literary Museum (at present Estonian Literary Museum) during the early 1960s, when the only means of reproduction was a manual typewriter, identified the types of manuscript fairy tales that had been summarized on the cards. Since it is not possible to publish all Estonian fairy tales because of their sheer bulk (and occasionally poor recording quality), Tampere designed a way of describing types and redactions that would be more thorough than the previous catalogues. Thus it would be possible to reveal even the peculiarity of each variant and its links with other tale types and groups. In this paper, I disseminate and analyze Tampere's work on the animal fairy tale ATU 15 entitled *The Theft of Butter (Honey) by Playing Godfather*, which has multiple redactions. Herbert Tampere has also left descriptions of the fairy tales ATU 2 and 8 which can be found among the materials of the history of folklore studies at the Estonian Folklore Archives.

Landlords and Bringers of Profit: On the Social Orientation of Estonian Legends

Ülo Valk

The article discusses the relationship between legends and social processes in Estonia in late 19th and early 20th centuries. It claims that legend as a belief-related genre expresses the dynamism of social psychology: anxiety and insecurities because of the changing society, fears of unknown and aspirations towards economic stability. As an emotionally charged genre legend fixes social borders between ingroup and outgroup of village communities. As legends also had a role to play in the tex-

tual producing of Estonian nation we can call them Estonian legends. These statements have been exemplified with the legends about German landlords and about bringers of profit – property fetching demons (*kratt, puuk*). Such legends spread in Estonia in the 19th century and can be interpreted within the context of social reality and as its building blocks.

On Contemporary Reception of Folk Tales – or: Why Do We Need Them?

Eda Kalmre

This article studies the ways the meaning of a tradition has changed over time. The research was based on four text samples, all representing the same tale type. The story reflects a former popular belief that if you hold on to a wild animal's tail, the animal will jump clean out of its skin. The Man Nails the Tail of a Wolf to a Tree (ATU 1896) is a popular folk tale with an international distribution. Narratives of this type have also been called the Munchausen tales.

The first example is a longer journalistic version published in 2005 that describes similar painful methods for killing cats used in Estonian holiday resort Pärnu. After the publication of the story, the Pärnu police started an investigation. Later, it was revealed that the article was based on a children's discussion the author had happened to hear and which proved to be an urban legend. The second example is a folk tale from the repertoire of the 19th century hunters and woodsmen. The third example is an absurd joke from the 1970s. The fourth example is a horror story (belief legend) from the repertoire of today's children.

The article concludes that the changes in the meaning and function of these texts over time have been remarkable. In the old folk tale, something more was created than just a representation of reality. The audience appreciated the lie for the sake of a good story, and thus the folk tale comes across as humorous, rather than cruel or aggressive. In contrast, both the press text and the children's horror story are belief stories, accounts of violence against cats in the cities. They describe it as human aggression and a social phenomenon, with the shocking and detailed eyewitness accounts meant to convince the reader and listener of the story's truthfulness.

The changed message of similar traditions reflects the change in our attitude towards nature, but also the growing distance of a man from nature. In this context, the children's horror story and especially the moralizing press text that was fabricated from it can be seen as tradition-based social narratives that disclose unresolved social problems the welfare society is facing.

The Topic of Treasure-Hunting in the Estonian Media 2000–2006: A Folklorist's Perspective

Mare Kalda

During the years 2000–2006 several articles were published in Estonian newspapers reporting quests for hidden treasures. From folklore collections and fieldwork interviews it is apparent that hidden treasures are often sought after at the sites of ancient burials and strongholds. Thus in their daily work, archaeologists have observed evident signs of plunder on archaeological sites.

Why then should a folklorist, in the context of the current topic, bring attention to these media texts? The reason is that the newspaper articles have revealed the fact that treasure-hunting in Estonia, where no precious metals can be found, is not just the stuff of legends, but a real-life activity. Incorporating the accounts published in the media into folkloristic research on the phenomenon of treasure-hunting helps to discover the relation of classical treasure legend motifs and modern accounts of the actions of treasure-hunters, i.e. the relation of folkloristic texts and media texts.

Thus, one of the research objectives of this study is to provide a clearer exposition of the folkloric origins of the media texts concerning hidden treasures. In addition I have attempted to describe the articles published in the media with the help of a folkloristic research method, or more precisely, Vladimir Propp's analysis of fairy tale functions (1969 [1928]). Although my integration of different texts into a single story is somewhat arbitrary, I think it is justified. To be sure, each story is a separate and complete unit; at the same time there exists an expectation for the story to continue and become interlocked with new, similar stories. From the

point of view of the topic in question, each article forms a link in an ongoing discourse. Such an understanding allows us to describe the meta-narration of treasure-hunting which is seen as a product of component events that have already taken place and are continually taking place as well as the texts written about these events. This line of reasoning is based on the narratological observations of the linguist Claude Bremond (1980), the anthropologist Jerome Bruner (1991) and the Estonian literary scholar Epp Annus (2002). For theories pertaining to media and journalistic genres, I have drawn upon the studies of Nick Lacey (1998), Denis McQuail (2000), and the writings of the Estonian scholars Maarja Lõhmus (2000, 2002), Priit Pullerits (1997) and Tiit Hennoste (2001).

The authors of the texts published in various Estonian newspapers have included archaeologists, prominent journalists, daily news reporters as well as representatives of the entertainment press. In online-publications, the commentaries have come from “ordinary” people.

How is treasure lore been made topical within this discourse? None of the articles are re-presentations of treasure legends as such, but there are some articles which include brief accounts of an individual’s personal finding experience. However, legends are still referred to, either directly or indirectly. For instance, treasure legends about foreign diggers who have researched the local landscape and left behind signs of their digging have been the foundation for newspaper stories describing the traces left by treasure-hunters or seekers of (precious) metals (Erelt 2000). Common traditional motifs of treasure lore can be detected in several articles, such as the belief that the found treasure will bring happiness to the person who possesses it. In legends, the protagonists find that obtaining the treasure may be too difficult or the price too high. In newspaper articles the experts confirm: the search may leave the seekers empty-handed. However, insofar as some “happy ending” treasure legends do exist, journalists never miss the opportunity to write about someone’s good luck, especially if this individual has received a considerable sum as the finder’s reward.

Both in traditional stories and in the news, the question as to the origin of information arises. The lore refers to itself as the source of information. The motif of limited access to information concerning hiding places can be discerned in both treasure legends and in the articles.

It appears that the media texts are interconnected by virtue of cross-references as well as common characters. The meta-narrative formed on the basis of successively published articles consists of reports on small-

er episodes of an event-chain. In contrast to Vladimir Propp's research categories, the active characters of the treasure-hunting meta-narrative are not the hero and the antagonist, but rather the interested parties: archaeologists, treasure-hunters, treasure-hunter-metal-seekers, common citizens and journalists, and unlike the fairy tale, the sequence of the functions need not be the same; the functions are first arranged within an episode and then become intensified again on the level of meta-narrative.

By exploiting people's interest in hidden treasures and their seekers, the opinions and activities of different interest groups, such as academic archaeologists, the National Heritage Board and amateur metal seekers, are made into a media subject.

My analysis of the behaviour of the newspaper characters by drawing upon Vladimir Propp's fairy tale research method indicates that these articles have a narrative quality and that there is a certain structural similarity between a fairy tale and a newspaper article. The conventions of both genres presuppose the fulfilment of structural units in a certain way. This observation also explains the impression that there exists a structural difference between the newspaper texts and (treasure) legends which are constructed rather freely. The positions and actions of the parties concerned have been depicted in the articles in a manner that clearly adumbrates their roles, performances, violations of rules and the means by which they have achieved their goals. In legends, such roles and functions are not that transparent.

In the respective articles published in the Estonian media in 2000–2006, the topic of a hidden treasure is presented as a field of conflicting interests. One can read about conflicts as well as the arguments of the interested parties. Their positions are underscored by virtue of the particular names of the roles. The way in which it is done differs from folklore, even if the event that has inspired either an article or a story is the same. From the folklorist's perspective, some motifs that have been topical in the tradition over a longer period of time emerge in newspaper texts. In treasure lore as well as in newspaper articles, the sources of information are discussed and short stories about treasure finding are related. The mythological layer of treasure legends is completely absent from the media-texts related to treasure-hunting. The treasure hunt is conducted in places which have a connection to the local lore, but it no longer observes the conditions set forth in folklore. Even though the search for real or imaginary treasures continues by digging at the sites mentioned

in the local lore, this process itself no longer follows the rules set by belief legends. In comparison to folklore, the dissemination of the topic of treasure-hunting in the media is more public and the parties involved are more clearly accentuated.

Little Red Riding Hood and Little Red Stocking: On Fairy Tale Jokes

Risto Järv

A fairy tale joke can be defined either as a joke including fairy tale characters or a fairy tale parody. The paper discusses fairy tale jokes that were sent to the jokes page of the Delfi Web Portal by the Internet users in 2000–2007. The focus will be on the ways of bringing up to date the fairy tale lore and on transformations of traditional and widely known stories in jokes. It is worth mentioning that numerous plots of fairy tale jokes have been popular throughout the world for decades already.

Several fairy tale jokes circulating on the Internet have been relatively varied during the period observed, which probably indicates their popularity in the oral tradition. Most often, fairy tale jokes get their impetus from providing fairy tale characters and plots with unexpected solutions – “interpretations”, as it were (most often, the interpretation is related to sexual topics). Sexuality holds the first place as the source of humour in fairy tale jokes, yet this may be caused by the so-called “genre code” – an established way of joking. On the basis of the material, it can be concluded that, as a general tendency, parodies do not vary, jokes with punch lines vary.

The most popular character in the observed corpus is The Golden Fish; however, these jokes differ from the rest of the fairy tale jokes – as an agent in the joke, the Golden Fish remains in the background; the set includes fewer jokes related to sexuality and genitalia than the rest of the corpus; the jokes are more related to topical issues. The character to rate second in popularity is Little Red Riding Hood. While parodies often take up what is perceived as dull and boring in the tradition, also fairy tale jokes can be based on what is common and generally known – an alternative world familiar to everybody can be easily employed as a

script. Fairy tales with their simple rules are well suited for scripts usable in jokes.

Experience of Danger in Contemporary Komi Hunting Narratives

Art Leete

Descriptions of dangerous situations have a distinctive position among Komi hunting narratives. These are stories about wild animals attacking a hunter and the ways how a man finds a solution in these situations. By narrating about dangerous situations a hunter can demonstrate his creativity, courage and ability to react quickly to various threats. A hunter must have an elaborated model of behaviour that helps him to act by intuition and to find the most adequate reaction to sudden danger. On the other hand, narratives about dangerous hunting cases demonstrate also that a hunter is not always fully prepared to these situations. But we can interpret these stories also as an expression of a hunter's understanding that situations in the forest may be essentially unpredictable and if a man manages to survive after decades of hunter's life, it means that he has such a destiny. In this kind of hunting stories we can also find aspects of humour and certain didactic moments intertwined. I realized that these hunting narratives were not just some usual stories in the repertoire of my key informant P from Parma village, Kulömdin region. Usually he started to tell those stories only if he was convinced that his listener(s) would believe him. So the moment of truth is important to a hunter, also. At the same time, given text examples illustrated also the fact that the tradition of story-telling among Komi hunters functioned in the process of transmission of an integrated professional knowledge in a given socio-cultural context.

Experience and Interpretation: Emotion as Revealed in Narration

Annikki Kaivola-Bregenhøj

When people tell about their lives, they usually begin with childhood memories. I discuss in this article some key narratives of women I interviewed in Ingria 1992–1993. The narratives of those women were about dramatic stages of their lives during the World War II. They all have one typical feature, and that is that the normal focal points in life – such as courting, marriage, the birth of children, and working life – have come to take second place. The main themes of the life stories were forced transfers and deportation suffered by the Ingrian Finns.

By the time of the interviews, a good fifty years had passed since war broke out and people had been forced to leave their homes. Should I therefore question the accuracy of my informants' memories? Should I be debating their veracity? This is, however, the wrong question to ask. Rather, I should be asking, for example, what these narratives told so long time after the war did to people. The question is as fascinating as it is difficult to answer. I'll try to examine in the article with some examples how various paralinguistic narrative devices, such as speech tempo, emotional outbursts or silence were tied in with the verbalisation of experiences. I am sure that they speak their own language about the relationships between the narrator and her memories.

The three factors I discuss here are woven into the narratives of the women I interviewed. The first factor is "impassioned narrating", which shows how a narrator reveals how she is reliving the event she told about. The emotions attached but not directly verbalized by her are the cause of the passion in the narratives. The second factor is weeping as in the course of narratives quite a few of my interviewees burst into tears or sobs. We may ask how the tears affect the narrator. They are signs of the vivid nature of painful memory, yet at the same time they can be cathartic and liberating. The third factor is silence and reticence. In retrospect I have thought about the therapeutic effect of speaking, forgetting and remaining silent. I have begun to wonder what happens to the stories in the minds of the narrators and listeners outside our conversations. When people recall various earlier periods in life, they may in retrospect begin to see patterns where once they saw only chaos. An interview is an op-

portunity to organise and edit one's concept of oneself. Hectic speech, tears and silence all reveal in their own way how the narrative touches the interviewee. The same applies to laughter, but my interviewees virtually never laughed. These extra-textual expressions were part of the narrators' interpretation of events, but a very challenging part for the researcher.

English version of the article has been published in *Journal of Ethnology and Folkloristics*, Vol. 2 (2008), No. 2, pp. 3–11.

Curing Narratives in Western and Central Ingria: The Performance Context, Motifs and Practices

Taisto-Kalevi Raudalainen

This article sheds light on features of the curing narrative as a particular vernacular genre in western and central Ingria. The narrative contexts and functions are discussed in the first chapter. The following chapter posits the question of the dynamics and the liminal nature of the cases discussed in curing narratives within the various agrarian communities. An examination of the elementary structure of the narratives and their most frequent motifs then follows. In the final section of the article there is a short analysis of the activities of folk healers and their ritual practices. The author finally concludes that in the context of the performance, the curing narratives that were examined carried certain social, communicative and psychological meanings which did not depend very much on the particular account of the healer, storyteller or listener. The most important of these was communication with the otherness or the sacred as it is made manifest in its numerous forms.

The Distribution and Rhythmic Character of Estonian Ladybird Spells

Arvo Krikmann, Mari Sarv

Ladybird spells are short incantatory texts which have been recited or sung, at least at the time of their recording, by children when setting insects free. Often it is expected that the ladybird's flight direction will answer a question. One of the central concerns of this paper is whether dialect affects the rhythmic character of the ladybird spell. First, an overview of different components and the geographical distribution of the spells is provided as well as an analysis of the spread and dialectal background of the ladybird designations as they occur in the texts.

Secondly, an attempt is made to ascertain the rhythmic regularities of the ladybird spells – as clearly the texts have a rhythmic quality. At the same time, their rhythm is not distinctly regular, and in the case of shorter texts in particular, sometimes difficult to uncover. To be sure, almost all texts can be traced to a four stress pattern (accentual verse with four accents per line), which is held to be universal for children's songs and which is also quite characteristic of Estonian children's songs as well as incantations. Yet it is difficult to make any clear-cut decision as to whether these texts should be regarded as metric in the first place since the aforementioned meter allows great freedom in the positioning of words through the compression and expansion of the syllables, and it is often possible to decompose texts analytically in various ways; the written records do not always indicate the rhythm of the performance.

The rhythmic (analytical and the most logical as judged by researchers) scheme of the initial verse of the ladybird spells (i.e. the distribution of syllables between the four accentual groups) greatly depends, as it turns out, upon none other than the ladybird designation that has been employed. The name *lepatriinu* which has a trochaic rhythm and is predominant in northern Estonia results in the use of a purely trochaic pattern in the rest of the verse as well, even if it is not repeated. Miscellaneous dialectal designations occur in the area stretching from Hiiumaa in the west to Setumaa in the southeast. In this southern-western belt, initial verses which include the rhythmic patterns of expansion dominate. There were no clear regularities discerned in the rhythmic character of post-initial verses with respect to the geographic distribution of compression and

expansion. If in the case of Estonian regilaul, the lessening of their trochaic quality in the southern-western belt may generally be related to sound losses and to a decrease in the number of syllables resulting from it, the same, in principle, applies to the ladybird terms – as a result of sound losses, neither of the two components of the word *lepatriinu* have incidentally become shortened with respect to the number of syllables, whereas ladybird terms of the southern-western belt often have. Thus the direct lexical influence of the ladybird name upon the rhythmic character of initial verses may represent the influence of the rhythmic structure of dialectal language upon the verse rhythm more generally.

The repetition of a ladybird designation and the use of regilaul-like parallelism has also turned out to be another important marker in the poetics of ladybird spells. It has transpired that the distribution areas of these two features almost cancel each other out – in western Estonia, repetition is by and large employed, while in eastern Estonia, it is rather repetition with variations, including regilaul-like parallelism as well as various reduplications. Accordingly, eastern Estonian texts are considerably longer than those of western Estonia. The tendency to use direct repetition (i.e. also rhyme) in western Estonia instead of repetition with variations points to a change in the principles of poetic creation which should be seen in the context of cultural influence rather than that of language.

The article is supplied with numerous distribution maps.

The Book in the Estonian Life Circle

Vello Paatsi, Kristi Paatsi

This article studies evaluative attitudes towards and respect for the printed word in Estonian folklore, with main emphasis on the Bible, the New Testament and the Hymn Book. There is a relative abundance of reports of the printed word in the different forms of folklore preserved in the Estonian Folklore Archives. In the folk tradition, collected mainly in the second half of the 19th century and later, a book is treated as a sacred object, commanding the same respect as bread, fire, and the sky. Clerical books were not to be offended by word nor deed (not to be soiled,

thrown, left open after reading, be blown upon, etc.) and were to be kept in a clean and safe place. The “power” of a clerical book was used from the cradle to the grave – to cure diseases, to cast spells, to tell fortunes, to help defend against bullets in the battlefield, to cast out demons – until finally the book was buried with the departed. The most important book in the Estonian folk tradition is the Hymn Book, which was also the most popular book among people. There are lesser accounts about the Bible in the folklore archives, possibly because it only became distributed more widely from the mid-1800s onwards. However, the best-known book in the folklore remains the rare copy of the Bible that includes the Sixth and Seventh Books of Moses (in the Estonian translation of the Bible, the books of the Pentateuch are titled the First, Second, Third, Fourth and Fifth Book of Moses – not Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy, thus giving rise to speculations and superstitions regarding the contents of “missing” volumes 6–7). Even today, Estonians harbor a lot of respect for books and that is precisely the result of the aura that has surrounded the printed word of clerical content throughout the ages.

Superstitious Practices of Votians and Izhorians in the 18th Century Orthodox Synod Records of the St. Petersburg Region

Ergo-Hart Västrik

In the Orthodox Synod records from the 1730s, one can find considerably detailed descriptions about the syncretisms in the religious practices of the Votians and Izhorians living in the St. Petersburg region. Similarly to the earlier research periods, these documents were composed for practical purposes, and the respective synod court cases discussed superstitious practices of the residents of five villages located in Soikkola (Soikino) parish. The religious customs were described by the local priest as well as by the investigators sent by the Synod to verify the validity of the accusations. Court documents provide specific details of the time and location of the ritual activities, as well as the names of participating village residents. From these descriptions it appears that the rituals which attracted the attention of the Synod were part of Christian worship

but the reason why the charges were brought was that some deviations from Christian norms that derived from the folk tradition were detected. In a manner typical of the period, the village residents were accused of following pagan practices as well as idolatry, which meant sacrifices of domestic animals, food and beer at the local sanctuaries. In addition, certain religious syncretisms were documented. The latter can not be interpreted as being merely 'wild' forms of Christianity, but rather these rites indicate a systematic intertwining of earlier pagan and newer Christian beliefs.

The Influence of Historiography on the Local Oral Tradition: the Example of Raikküla or an Attempt to Uncover the Underground Path from the Monks to the Ancient Elders

Jüri Metssalu

In Rapla parish, near the villages of Raikküla and Raela stands one of the most celebrated landscape objects of the area – Paka Hill (also known as the Paka Forest). According to the local lore of the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, Paka Hill was associated with stories involving an underground passage, a hidden treasure, a monastery, a chapel, monks and nuns, as well as various supernatural occurrences. The contemporary inhabitants of Raikküla (and more broadly, of Rapla County), however, have a different perception of Paka Hill – for them Paka Hill conjures up images of ancient Estonian elders who used to gather on its steep slope and hold their meetings, or *kärajad*, there. It is obvious that such stories and images have been influenced by interpretations of the historiography of the past. The Chronicle of Henry of Livonia described a crusaders' raid in 1216, which was undertaken on the Day of the Assumption of the Virgin Mary when the German crusaders penetrated Harjumaa County which is located in central Estonia. The chronicle further referred to a place called Raigele where Estonian tribes of the surrounding areas convened every year. It has been suggested that this meeting place was Paka Hill. The concern of this paper is to examine in greater detail the shifts of meaning in the local oral tradition related

to Paka Hill, or – drawing from the motifs of the Paka tradition – to uncover the underground path from the monks to the ancient elders. First, I will attempt to ascertain when the meaning of Paka Hill underwent a change and what writings influenced this process. Secondly, I will discuss the origin of the concept *kärajad* which has widely been established at present but which was never mentioned in the early chronicles.

Before the First World War, the aforementioned account in the *Livonian Chronicle of Henry* was given consideration by three Estonian scholars. In their writings, the place named *Raigele* had already become connected to the villages of *Raikküla* and *Raela* in *Rapla* parish. Clearly, the oral tradition recorded from this period had not yet been influenced by early scholarly works, as the folk legends of Paka Hill contain the motifs of an underground passage, monks, a hidden treasure, a monastery and a church. During the period of the Republic of Estonia the topic of ancient meetings was discussed in more detail. In 1926 *Harri Moora* compared ancient Estonian “folk gatherings” with analogous assemblies in medieval Finland where these were called *käräjät*. In 1932 *Juhan Libe* linked this Finnish word with the Estonian *kera* or *kära* (‘group’, ‘meeting’), which appeared in the sermon of *Georg Müller* at the beginning of the 17th century. By 1935 the word *keräjäd* denoting ancient “folk gatherings” had been established in professional historiography – *Eerik Laid* used this word without thinking it necessary to refer to its Finnish origin. Few years later this term was also employed in the textbooks for gymnasium. In his detailed discussion of folk assemblies, *Jüri Uluots* refers to both *Müller’s kära* and its Finnish equivalent.

Apparently, in response to the historical writings that had been published, a map of *Harjumaa* County, printed in 1926, marks the Paka Forest as a presumable place of ancient gatherings. In 1928 a local shoemaker reported to the folklorist *Richard Viidalepp* that the *Trepikivi* Stone at the edge of the Paka Forest had been used for offerings because in the past that site had been “a great gathering place of people”. In the four other reports collected by *Viidalepp* Paka Hill was connected with an underground passage and monks. We can see that the *Trepikivi* Stone, which had generally been perceived as a place for hiding treasure, was interpreted in that way because of the influence of the respective literature or perhaps due to the *Harjumaa* County map. It seems that offerings are much more compatible with the Estonian national-romantic imagination than hidden treasure. Yet the shoemaker’s interpretation is something of an exception: the results of *Emma Tensmann’s* fieldwork from 1930

show that of the seven inhabitants of Raela and Raikküla whom she had questioned not a single one knew anything about ancient gatherings or the note on the county map. Tensmann was informed, on the other hand, of a chapel or a “Munga linn” (‘a Monk’s town’ or ‘castle’) which was located in the Paka Forest and from where underground passages led to the Kuusiku Manor. The same motifs which were recorded already at the end of 19th century predominate all other reports collected during the 1930s. In addition there were also stories about supernatural occurrences and about the welcome that the Earl of Kayserling received on Paka Hill and how a stone had been thrown there by Vanapagan (the Devil). Only one text written by a local student in 1939 contains a reference to Paka Hill as a meeting place for ancient elders. There is another single reference by a student according to which the ancient elders used the deciduous forest near the Raikküla manor house as a gathering place.

To sum up, it is evident that of the 29 folklore texts concerning Paka Hill or the Paka Forest which were collected in the years 1898–1939 there are only two that contain a motif of ancient gatherings. From this we must conclude that during that period the impact of historiography on the local tradition of the Raikküla region was quite weak, but was still present.

Similarly to the student texts collected in the 1930s, texts that were written by local amateur historians after the Second World War referred to different places in connection with ancient events – until Juhan Raidjõe’s version of Paka Hill gained dominance. His interpretation was published in a local newspaper and in the Estonian popular-scientific journal “Horisont” at the beginning of the 1970s. At the same time he was also personally engaged in actively introducing Paka Hill to the local people and visitors as a gathering place. He also organized public events on the hill. Most probably, Raidjõe’s suggestion of Paka Hill as the exact place of ancient gatherings became widely accepted because of the natural singularity of Paka Hill as well as the rich array of traditional tales that were connected to that area already before Raidjõe’s writings. Paka Hill turned out to be an attractive source of inspiration for local people who introduced new motifs into the legends and stories connected to that site.

In his writings, Raidjõe employed the Finnish term *keräjäd* that had been established in the language by that time in an adapted form *kärajad* as this word is known today. Following Jüri Uluots’s conception of ancient gods and their necessary participation in the gatherings, Raidjõe

considered it important to link the presumed gathering place with a location where “cult rites” had been performed. He found such a place about one kilometre from the Paka Forest, in a nearby village called Raela. In his interpretation, the sacred meaning of that place became extended to Paka Hill as well. That is why the motifs of a sacred forest and an offering stone appear in the later stratum of meanings associated with Paka Hill, which before the influence of historiography had not been known as a traditional sacred place in nature. The community readily accepted Raidjõe’s ideas. He acted as a mediator between professional historiography and local people and thus a newer, national-romantic layer of meanings related to Paka Hill was constructed and gained widespread popularity.

Nowadays the most distinguished storyteller in the Raikküla area is a warm-hearted elderly lady Ilse Rahkema, who lives right next to the Paka Forest. The legends about local places that she relates are rich in details and belong to both the older and younger meaning layers related to Paka Hill. Ilse Rahkema’s stories about her supernatural experiences are particularly noteworthy – these have also been printed in local newspapers and have been widely circulated in the community. She tells that in her childhood she saw a monk on the hill and later, at the beginning of the 1990s, heard the echo of the ancestors’ conversations from underground as well the thunder of horses’ hooves. Thus we can see that the form of a particular experience accords with the individual’s cultural pattern or background and that there exists an internal, phenomenological continuity between the older oral tradition and newer, national-romantic layers of meaning. This continuity has made itself manifest in the form of supernatural occurrences. In the older tradition, a monk and girls dressed in white appear, while in the newer body of tales voices of ancestors can be heard as well as the clatter of their horses – the forms are different, but the phenomenon itself is virtually the same.

Finally it can be stated that Paka Hill has been greatly appreciated by the local community and visitors alike for its great natural beauty and as a traditional landmark that is connected to several stories and motifs. It is hoped that this paper has helped to remind the reader that in addition to the popularly known and predominant newer meaning layer associated with gatherings, there exists an older layer of meaning as well. Being familiarized with the genesis of newer layers of meaning and looking at these two layers together, we can conclude that the influence of a locality upon the human mind and the local tradition persists during different periods and through an array of changing motifs. All this stresses the significance of a given place in cultural experience.

Eesti kihelkonnad ja nende lühendid

Virumaa – Vi

Hlj – Haljala
 Iis – Isaku
 Jõh – Jõhvi
 Kad – Kadrina
 Lüg – Lügánuse
 Nrv – Narva l.
 Rak – Rakvere khk.
 Rkv – Rakvere l.
 Sim – Simuna
 Vai – Vaivara
 VJg – Viru-Jaagupi
 VMr – Väike-Maarja
 VNg – Viru-Nigula

Järvamaa – Jä

Amb – Ambla
 Ann – Anna
 JIn – Järva-Jaani
 JMd – Järva-Madise
 Koe – Koeru
 Pai – Paide
 Pee – Peetri
 Tür – Türi

Harjumaa – Ha

Hag – Hageri
 HJn – Harju-Jaani
 HMd – Harju-Madise
 Juu – Juuru
 Jõe – Jõelähtme
 Jür – Jüri
 Kei – Keila
 Kos – Kose
 Kuu – Kuusalu
 Nis – Nissi
 Rap – Rapla
 Ris – Risti
 Tln – Tallinna l.

Läänemaa – Lä

Emm – Emmaste
 Han – Hanila
 Hps – Haapsalu l.
 Kir – Kirbla
 Kse – Karuse
 Kul – Kullamaa
 Käi – Käina
 Lih – Lihula
 LNg – Lääne-Nigula
 Mar – Martna
 Mih – Mihkli
 Mär – Märjamaa
 Noa – Noarootsi
 Phl – Pühalepa
 Rei – Reigi
 Rid – Ridala
 Var – Varbla
 Vig – Vigala
 Hii – Hiiumaa

Saaremaa – Sa
 Ans – Anseküla
 Jaa – Jaani
 Jäm – Jämaja
 Kaa – Kaarma
 Khk – Kihelkonna
 Kre – Kuressaare l.
 Krj – Karja
 Kär – Kärla
 Muh – Muhu
 Mus – Mustjala
 Pha – Püha
 Pöi – Pöide
 Vll – Valjala

Võrumaa – Võ
 Har – Hargla
 Kan – Kanepi
 Krl – Karula
 Plv – Põlva
 Rõu – Rõuge
 Röp – Räpina
 Urv – Urvaste
 Vas – Vastseliina
 Vru – Võru l.

Pärnumaa – Pä
 Aud – Audru
 Hls – Halliste
 Hää – Häädemeeste
 Khn – Kihnu
 Krk – Karksi
 Plg – Pärnu-Jaagupi
 Prn – Pärnu l.
 Pär – Pärnu khk.
 Saa – Saarde
 Tor – Tori
 Tõs – Tõstamaa
 Vän – Vändra

Setumaa – Se
Asundused – As
 Lut – Lutsi

Viljandimaa – Vi
 Hel – Helme
 Kln – Kolga-Jaani
 Kõp – Kõpu
 Pil – Pilistvere
 Plt – Põltsamaa
 Pst – Paistu
 Sln – Suure-Jaani
 Trv – Tarvastu
 Vil – Viljandi khk.
 Vln – Viljandi l.

Tartumaa – Ta
 Kam – Kambja
 Kod – Kodavere
 Ksi – Kursi
 Lai – Laiuse
 MMg – Maarja-Magdaleena
 Nõo – Nõo
 Ote – Otepää
 Pal – Palamuse
 Puh – Puhja
 Ran – Rannu
 Rõn – Rõngu
 San – Sangaste
 TMr – Tartu-Maarja
 Trm – Torma
 Trt – Tartu l.
 Vön – Võnnu
 Äks – Äksi

Nai 