

II

Perekondlike tähtpäevade laulud

Niisugused nähtused, nagu sündimine, täisealiseks saamine, abiellumine ja surm etendavad suurt osa mitte ainult inimese isiklikus ja perekondlikus elus, vaid neil on olnud alati ka laiem ühiskondlik tähendus. Seepärast on neid tähtpäevi ja elu pöördepunkte juba iidseist aegadest peale märgitud pidulike ühiskondlike tseremooniatega.

Eesti vanad perekondlikud tavandid, nagu neid peeti täiesti üldiselt veel läinud sajandi keskpaiku, on saanud oma kõige olulisemad jooned sugukondliku korra viimastel arenemisetappidel, nimelt patriarhaalse perekonna kujunemise käigus. Mitmeis kommetes ja tseremooniais võib aga tunda rudimente veel vanemaist ajajärkudest. Neis tavandeis leidub see-tõttu — kuivõrd nad pole muutunud kombekohaseks mänguks — suurel määral animistlikku käsitusviisi, nähtuste seletamist mütoloogiliselt ning katseid neid mõjutada maagiliselt. Tunduvalt rohkem kui töö- ja kalendrikombeid on kristlik kirik püündnud oma mõjusfääri tõmmata perekondlike tähtpäevade pühitsemist. Kõik inimese elu pööripäevad seoti rangesti kohustuslikult kiriklike kommete ja sakramentidega ning anti neile oma religioosne mõte („hingeõndsuse” saavutamine). Nagu näitavad ajaloolised dokumendid, põikles rahvas kaua, kohati kuni XVIII sajandini kõrvale kiriklikest talitustest, kuigi neid suruti peale ränkade karistustega¹. Kõige rohkem leidis kiriku mõju teed ristimis- ja matmiskommetesse, milles vareminigi oli suurem usundiline kaal, peaaegu puutumata jäid aga pulmakombed.

Perekondlikel pidudel hakkasid vanad kombed ja tavandid kiiresti kaduma läinud sajandi lõpupoole. Seda põhjustas mitte ainult rahva hariduse järsk kasv, vaid veelgi enam külaühis-

¹ Nii näeme muüde sääraste andmete hulgas Saare-Lääne piiskopi visitatsiooniprotokollidest, et veel 1520. a. paiku oli täiesti üldine vanadesse kalmudesse matmine ja hiites ohverdamine, rahvas elas suuremalt osalt laulatamata, lapsi ei ristitud, kiriklikke palveid ei osatud jne. Kõige hullem olnud lugu Märjamaal, olgugi et kirik oli seal eriti toredasti ehitud (Neitsi Maarja kujule muretsetud sametist mantel 23 kullatud hõbepandлага, Maarja hõbedast südamele kinnitatud 7 hõbenööpi Dükeri-härraste vapiga jne.). Piiskop oli sunnitud andma karme määrusi: kes naisi röövib, langeb surmanuhtluse alla, kes laulatada ei lase, saab kirikupostis karistada jne. Kuid neil määrustel ei olnud täit jõudu rahva vastupanu tõttu. — Vt. M. Lipp, Kodumaa kiriku ja hariduse lugu. Tartu 1895, lk. 84—85.

konna tunduv ümberkujunemine kapitalismi arenemise käigus, põhjalikud muutused isiku, perekonna, sugukonna ja külakonna suhetes. Mitmed kombed säilisid siiski traditsioonina, omandasid näit. pulmades ja ristseil mängu või nalja iseloomu. Kiiresti levisid, eriti rahva jõukamais kihtides, mõned rahvusvahelised, linnalised peokombed, nagu tervisejoomine, pruudipärja mängimine, kodunesid koguni uued tähtpäevad — sünnipäevad, leeri-peod, hõbe- ja kuldpulmad jne. Kõige kauemini, kohati tänapäevani on püsinud vanad perekondlikud tavandid niisuguseil perifeerseil aladel, nagu Setumaa, Kihnu, mõned Saaremaa ja Soome lahe ranniku piirkonnad jne. Praegusel ajal on suureks küsimuseks uute, nõukogulike traditsioonide loomine, ühes sellega osalt vanemate sugemete elustaminegi. Perekondlikud sündmused nõuavad juba oma iseloomult pidulikku tähistamist, millel on ühtlasi suur osa rahva eetilises kasvatuses.

Vanade perekondlike tavanditega käis kaasas mitmekesine lauluvara, millest kõige rikkalikum oli pulmatsükk. Siia kuulus laadilt väga erinevaid laule, küll ülistava, küll pilkelise, loitsiva, eleegilise jm. sisuga. Eriti tuleb märkida niisuguse vana, vordlemisi improvisatsioonilise ja üsna vabavormilise laululiigi, nagu itkude olemasolu matustel, surnute mälestamisel, pulmades ja muudel lahkumispuhkudel. Itkud, niisama kui helletused, on säilitanud mõned jooned isegi regivärsi-eelset laulude arenemisperioodist. Iseäranis kaugel ajas ulatuvad surnuitkude juured.

Tavandite esialgse maagilise tähenduse kadumine ja nende muutumine mänguks avaldas suurt mõju ka perekondlike tähtpäevade lauludele, eriti pulmalauludele. Maagiline, loitsiv joont taandus järk-järgult, esiplaanile kerkis aga ikka enam ühiskondliku ja perekondliku sisuga lüürika, mis annab inimese elust väga elavas kunstilises kujunduses täiesti realistliku pildi. Samasugune arenemistee on täheldatav ka muusikas: taganeb retsatiiv, astub asemele ikka suuremal määral laululine stiil.

*

Lapse sündi ja tema esimesi elupäevi saatis terve rida meditsiinilisi ja maagilisi protseduure, mille abil püüti sünnitamist kergendada, ema ja last kaitsta haiguste ja oletatavate kurjade joudude eest ning kindlustada vastsündinule õnnelikku käekäiku. Siia juurde kuulusid ka niisugused ühiskondlikult tähtsad momendid, nagu nimepaneku tseremoonia, kombed lapse ja vannemate suhete korraldamiseks ning kindlustamiseks sugukonnas (vastastikused kingid ja töötused, vaderite valimine) jne. Need on kõik vanad tavad, kuigi neile hiljem kristlik õpetus ja kirlikud kombed oma pitseri on vajutanud.

Sünnituskohaks (nurga- ehk tuhuvoidiks) olid harilikult põhud sauna või lambalauda põrandal. Sünnitajale (nurga- ehk

tuhunaisele) kutsuti abiks mõni vanem naine (ämmamoor, vana-naine, paaba jne.), kel olid vastavad kogemused. Mõnikord läks noorik sünnitama oma ema juurde. Selles ja mõnes teiseski sünnikombes on arvatud leiduvat matriarhaalsete suhete jäänuseid (vt. Eesti NSV ajalugu I. Tallinn 1955, lk. 684). Üldiselt levinud kombeks, et sünnitust kergendada, oli uste ja sõlmede avamine. Samad motiivid kajastuvad ka regivärsilistes sünnitussõnades, näit.

Lapsevoodi sõnad.

Tule maha, Maarja emäne,
tule maha taevaasta,
lahti pikkä pistämistä,
laia lehtede kohalta,
lõika valud, lõika vaevad,
lõika niid lõngad punased!
Astu uksest, astu aknast,
tee lahti luised uksed,
kisu kinnitud värvävid!
Ehk kui tahad kinni panna,
siis pane kinni luised lukud,
kinni kinnitud värvävid!

E 56377/8 (6) < Kolga-Jaani (1925).

Last ja ema hakkasid varsti külastama sugulased ja naabrid, üldise kombe kohaselt küll ainult lastega abielunaised. Kostiks („kakreks”) toodi tanguputru või odrajahukooke. On piltlikult öeldud, et nurganaise pidid kuni lapse ristimiseni ülal pidama naabrid. Lääne-Eestis ja saartel nimetataksegi lapse vaatamaskäimist titepudru või titekoogi viimiseks. Mandril on kõige üldisemaks nimetuseks katsikul (katsel, kaejatsil jne.), Mulgimaal ka tuhun käimine.

Kiriku nõudel tuli laps peatselt ristida. Aeg on seejuures olnud küll mitmesugune, kas neljas päev, pühapäev pärast sündimist, paiguti oli ülim piir 2—3 nädalat jne. Lapsele nimepanek, ristimine toimus vanemal ajal kirikus. Ristimisele viisid lapse vaderid, nende hulgas üks „imetusvader”, naabrinaine, kel oli omal rinnalaps. Rahva omad kombed käsitlevad veel ristimisvee viskamist ja mitmesuguste tööde tegemist või imiteerimist ristimise ajal või pärast seda, et möjutada lapse tulevikku.

Ristimisele järgnesid kodus varrud (joodud, ristsed, tuhud jne.), millest kutsuti osa vôtma peale vaderite ka muid sugulasi ja tuttavaid, kohati küll ainult vanemaid inimesi. Varrudel peeti rohkesti mitmesuguseid kombeid ja pandi tähele endeid. Üheks silmapaistvamaks kombeks tuleb lugeda „hambaraha” kogumist, millele eelnes uuemail aegadel terviseviina pakkumine. Varemalt aga koguti raha leiba jagades, „paabaputru” müües

või muul moel. Terviseviina nimetati üsna laialdaselt „titjalaks” ehk „titevarbaiks”. Raha asemel lubasid vaderid mõnikord ka loomi, riideid või muid esemeid, mis anti „ristilapsele” kätte tema täiskasvanuks saades. Lapseema andis omakorda kingitusi vadereile, ämmamoorile ja mehe õdedele. Noorik, s. t. esimese lapse ema pidi kinkima riideid ka mehe isale, emale ja vendadele. Kombed meenutavad niisiis andejagamist ja rahakorjamist pulmas, samuti lauludki, kus neid veel on mäletatud (vt. nr. A 9—10).

Omapärane oli vaderite rituaalne tants, nn. telu tegemine (vt. nr. A 8), millest on säilinud mõnesuguseid andmeid Mulgimaalt. Seda toimetati pingil istudes, nagu Kagu-Eesti suviste-pühade vanemat laadi „kergotamist”, ning see omas ka sigivusmaagilist mõtet². — Lääne-Eestist on arvukalt ülestähendusi tseremoniaalsest takistustega kätkivibu toomisest ja nn. „laeva kaalumisest”, kätki ülespanekust rahakorjamisega. Saaremaal oli aga kombeks varrude ajal teha „titesauna”. Harilikult teisel varrupäeval köeti saun, kus siis toimetati mitmesuguseid tavandeid ning tehti nalju, nagu lapseemale rahakogumist, tite vihtlemist, varruliste kastmist jne. Algselt näikse olevat sauna viidud ja viheldud last ennast. Hiljem aga asendas teda nartsudest tehtud nukk või mõni jooduline. Titesaunas ei puudunud omad lauludki.

On selge, et suur osa nimetatud varrukomeid on kujunenud juba enne kristlikke ristseid. Katsikul käimine ja nimepidu ühelt poolt, lapse esimene vihtlemine üsna pea pärast sündi teiselt poolt moodustasid nähtavasti tihedalt seotud kommete kompleksi, mida võib kokku nimetada varrudeks ehk tuhkudeks. Põhja-Eestis kõige laiemalt levinud ristsepeo nimetusele „varrud” (murdeti ka varud, vaarud, varvud, varrused jne.) leiame Soomeski vaste kujul „varpaiset” ehk „varpajaiset”. See ei tähenda seal küll ristimispidu, vaid sugulaste ja naabrite lihtsat pidulikku kokkutulekut kas järgmisel hommikul või lähemail päevil pärast lapse sündi, et nurganaist austada ning talle kombekohast toitu kingituseks viia. See on siis kollektiivne katsikul käimine. Eriti tähendasid varpaiset küllastajaile antavaid sünniliike (vrd. eesti titevarbad samas tähenduses). Varpaiset tuletab L. Kettunen sõnast *varpa* ehk *varpu* (eesti *varb* : *varva*), mille tähendus on Soomes ja oli varemalt Eestiski raokene, lehituoksakene³. A. F. Koskimies (Forsman) on oma teoses „Tutkimuksia Suomen kansan persoonallisen nimistön alalta” (Helsinki 1894) kindlaks teinud, et *varpa* eelkristliku kastmistoimetuse juurde kuulus. Oksakesi tarvitás nimeandja lapse peale

² Kumbki rituaalne tants on andnud ainet tantsulistele lauludele (vt. telu tegemist ja kergotamist III köites).

³ L. Kettunen, Eesti varrud „Kindtaufe, Taufschmaus”. E Kirj. 1920, lk. 56 jj.

vett riputades⁴. Muistses kombestikus omas üldse õnne- ja kasvutoovat tähendust vitstega veepiserdamine (kastmine), samuti vitstega löömine ja vihtlemine. Näiteks oli kombeks nii Eestis kui ka naabermaadel, et urbepäeva hommikul lapsed käisid kodakondseid ja naabreid pajuokstega peksmas (urbimas), kas tervise, lambaõnne või muu õnne pärast. Seejuures loeti või lauldi mitmesuguseid maagilisi värsse. Analoogilisi sõnu ütlesid ka kadrid ja mardid Lääne-Eestis lapsi vitstega tervistades. Kastmist toimetati aga kevadel iga töö esimese teostaja juures.

Sel puhul oleks vahest oluline meelde tuletada, et varem oli kogu Eestis kombeks ema ja laps juba teisel või kolmandal päeval sauna („titlesauna”) viia. Ämmamoor vihtles last (vahest emagi) või vähemalt pesi viha peal. Seejuures loeti või retsiteeriti tänusõnu saunakütjale, kuid ka soove lapse lähema või kaugema tuleviku jaoks. Toome neist mõned näited:

- 1) Aitema ahju tegejale,
aitema, kes kiviksed kikerdanud
ja paeksed paegale pannud,
nurgaksed nukitsend
ja seinavahed sammeldand!
Aitema ahju kütjale,
aitema puu raiujale,
aitema viha tegijale!
Pisuke üles ja suur maha,
tõbina üles ja terve maha!
Ära söö palju, ära joo palju!
Ära mine külamehe lebakoti
ega külamehe raha kallale!

EKS 8° 1, 826/8 (3) < Vändra (1876).

- 2) Et lapsel hää uni oleks, vihitakse saunas, sõneldes:

Varōzō latsō’ vaaksma,
soe latsō’ jikma,
mi latsō’ magahama
maaska magahust,
ubina und!

ERA II 42, 465 (47) < Lutsi (1930).

- 3) [- - -] Kui laps oli tüdruk, siis titeema või titemoor ise ütles:

Tulge siit ja tulge sialt,
äga nelja tuule pialt,
minge mööda müssakased,
keige kaudu kässakased,
tulge sisse siledsuapad!

Siis see lapsepesemise viht vööti pärast neljaks ning äga tükki visati ise tuule poole laiali. [- - -].

ERA II 8, 134/5 < Jaani (1928).

Nagu eelnevalt nägime, oli Saaremaal „titlesaun” üks varrujootude põhitseremooniaid, algupäraselt tõelisel, hiljem ainult sümboolsel kujul. Tulevane uurimine peab näitama, kas see on kuidagi ühte viidav muistse varbimisega.

⁴ Üks teade 1690. aastast jutustab, et kord Karjalast pärinev ema lapseristimisele „kolm lepaoksakest kaasa tõi”. (Samast A. F. Koskimies'i teosest).

Lapse sünniga on olnud seotud, nagu nägime, hulk maagilise sisuga värsse ja ütlemisi, mida nõidussõnadena on loetud või retsiteeritud. Laulduud regivärsse leiame seniseis kirjapanekuis võrdlemisi vähe, neid on kasutatud peamiselt varrudel ehk jootudel, harvem katsikulkäimisel (II A). Paistab, et varrulaule on XIX sajandil laulduud ainult mõnedes, esmajoones lõuna- ja idapoolseis paikkondades, nagu Mulgimaal, mõnes Tartu- ja Võrumaa kihelkonnas, Setumaal, Virumaa ja kohati Saaremaalgi. Neis paikades võib konstateerida teatavaid sarnasusi eriti valgevene ja läti varrukommets ja -lauludega, kus need on väga silmapaistvalt arenenud. Tänapäeval laulduakse varrulaule Eestis ainult setu „ristkestel”.

Funktsioonilt ja laadilt võib eesti varrulaule jagada mitmesse rühma. Tunduva koha omavad ülistus- ja tänulaulud lapse ja tema vanemate auks, laulduud harilikult peolauas (vt. nr. 4). Siia liituvad ka elavais värvides kujutused nendest vaevadest ja ohtudest, mida nurganaine on pidanud üle elama (vt. nr. 2—6), ning hoolest, mida nõuab lapse kasvatamine (vt. nr. 1)⁵. Nendes laulu-des leiame suhteliselt rohkeid katolitsismi jälgji. Nurganaisele kutsutakse enamasti lõpuks appi Maarja, kes katolikumail ongi üks sünnitajate kaitsepühakuid. Liigutavais poeetilistes piltides kujutatakse sõitu Maarja kambrite lävele. Maarja tulebki appi, toob kaasa villavaka valu vähendamiseks ning lõikab läbi punased paelad. Niisiis samad motiivid ja osalt sama sõnastus mis sünnitussõnades. Sageli algavad niisugused laulud pilkega meeste kohta, kes on joodule tulnud. Laualaulud sisaldavad vahel pilke-motiive ka ämmamoori ja vaderite kohta. — Omaette rühma moodustavad puhtavandilised varrulaulud, mida lauldi rituaalse tantsu saateks (vt. nr. 8), rahakogumisel (nr. 9—10) ja mõnel muulgi puhul. Nagu nimetatud, meenutavad nad osalt vastavaid pulmalaule, osalt pidudel harrastatud tantsulisi laule.

Olenevalt mitmesugusest funktsioonist võime näha neis laulu-des mitut laadi viisegi. Nõnda näikse „Memme vaeva” ja „Nurganaist” Põhja-Eesti aladel olevat laulduud tavaliste lüüriliste viisidega (nr. 1—3). Setus, kus varrulaulud kuuluvad peamiselt ülistavate laualaulude hulka, on kodunenud ka üldised peolauluviisid („pikk ääl” jt. — vt. nr. 4—5). Vastavalt sisule leiame kummagi piirkonna varruviisides kallakut minoori, kuigi vahel ainult mõnede minoorsete intonatsioonide sissepõimimisega. Mulgimaa ja selle lähema ümbruskonna varrulaule laulduakse kas harilike refrääniliste tavandilauluiviisidega (nr. 6), nagu pulma-des või kalendritähtpäevadel, või vahest veelgi enam pillipäraste, tantsuliste viisidega (nr. 7—9). Ka Saaremaa joodulaulud näikse nii teksti kui muusika osas joont pidavat pulmalauludega (vt. nr. 10, mis kujutab endast üht hilisemat pulmaviisi). Varru-

⁵ Laule „Memme vaev” ja „Nurganaine” esitavad senised üleskirjutused üsna ülemaaliselt, kuid rohkem olustikuliste lüüriliste lauludena.

laulude lähem muusikaline iseloomustamine ei ole praegu võimalik materjalide äärmise nappuse tõttu. See saab olla ainult hüpteetiline.

*

Enne kui vaatleme pulmakombeid ja -laule, olgu lühike pilk täisealiseks saamisele ja sellega seotud kommetele, mis moodustavad mõnevõrra pulmade eelloo. Täisealiseks saamine sisaldas endas õieti mitu mõistet, mis ei tarvitsenud ajali-seltki ühte langeda. (Nii on lugu ka tänapäeval.) Enamasti käisid koos õigus täiskasvanu tööle ja palgale, vastuvõtt noorte seltskonda ja ühes sellega õigus sugudevaheliseks suhtlemiseks. Kuid vastava vanusepiiri ületamine ei vabastanud noort inimest vanemate eestkostmise alt, ei andnud noormehele harilikult veel õigust abiellumiseks ning sõjaväekohustuski tuli pisut hiljem. Kriitiliseks momendiks ühest vanuserühmast teise üleminekul loeti luteriusulise elanikkonna juures leeriskäimist. Ühine leer (ehk peakool) kujunes välja aga alles XVIII sajandiks. Kuidas varem tähistati täisea künnist, pole lähemalt teada, sest katoliiliklik esimene pihil käimine toimus juba lapseeas.

Võrdlev rahvakommete uurimine näitab aga, et mitmeil kiriklikel peokommetel on eelkristlikud juured, mida kirik on osavalt kasutanud oma huvides, ja nii on lugu ka leeriga. Juba ürgkogukondlikus ühiskonnas on teostatud täisealiseks saamisel sellekohast kollektiivset õpet ning katseid, millele järgnes uude vanuserühma pühitsemine. Leeritamistki toimetati just noore küpsusikka jõudes, nooruk loeti täisealiste hulka alles leeri järel. Vanusepiir ei olnud selles suhtes samuti mitte päris täpne. Vanemate teadete kohaselt toimus see 15—16-aastaselt. Kuid sageli rippus leeriminek ja selle lõpetamine asjaosalise kehalisest ja vaimsest arenemisest, seega just samadest momentidest, mis määrasid juba muistseist aegadest traditsioonilise täisea piiri.

Kiriklik leeriskäimine ise kajastub eesti suulises traditsioonis peamiselt naljandites, mis kõnelevad „leerilaste” vempudest ning naeravad pastorit, köstrit ja nende õpetust, kuid ka rohkeis mälestustes leerilaste andameist ja orjatööst kirikumeeste kasuks. Üsna üldiselt nimetataksegi seetõttu leeriskäimist „pastori (või köstri) sigade söötmiseks”. Kodused leeri peodki kujunesid õieti alles käesoleva sajandi algul. Ometigi viis leer noored inimesed esimest korda mõlemast soost omaealiste (vanemail aegadel valitses segaleer) seltskonda ning tutvustas neid pidulikult kogu kihelkonna rahvale. „Leerivennad” ja „leeriõed” jäid kogu eluks üksteisele lähedasteks.

Leerist alates sai nooruk täisinimese palga. Enne leeri oli see tunduvalt vähem, kuigi töö oli samasugune. Mõnes paigas oli keelatud sinnani laua juures istudes sööminegi. Noored võisid nüüd õhtuti ja pühapäeviti oma suva kohaselt välja minna, ilma

et oleks tarvis olnud vanemate või perevanemate luba. Nad hakkasid osa võtma traditsioonilistest kooskäimistest (kirmastest, istjastest, mängutubadest, ülalistumistest jne.) ning astusid seega üsna rangete tavadega poiste ja tüdrukute ringidesse. XIX s. lõpupoole sai kombeks varsti pärast leeri korraldada sõprade abil esimene simman, kus sai lõpliku sanktsiooni kuulumine uude seltskonda. Noormehed tegid oma vanemaile kaaslastele korralikud liigud.

Kuid veelgi tähtsam oli see, et poiste ja tüdrukute läbikäimine võttis nüüd hoopis teise iseloomu. Vastastikuses suhtlemises tekkisid suured kitsendused ja suured vabadused. Vana tava kohaselt ei olnud enam sobiv näiteks poisi ja tüdruku omavaheline vestlemine päise päeva ajal, kahekesi koos teekäimine jne. Seevastu aga sai poiss õiguse öiseks „külapalkäimiseks” ja tüdruk „ehaliste” vastuvõtmiseks, samuti said lubatuks ühismagamised õitsitule ääres, pulmades, istjastel jm. Leeriskäijast noorest üteldi: „Nüüd antakse sellele lukk (var. võti) käte.” Noorte endi hulgas rangesti peetav kord ja ühiskondlik arvamine ei lubanud väärnähtuste tekkimist.

Setus ja mujalgi õigeusuliste hulgas ei tähistanud täisealiseks saamist leeriskäimine, kuid rahvakombed olid täisikka jõudmisel ikka samad kui mujal Eestis, vahest veelgi selgemad. Aeg oli Setuski kõikuv: tüdrukuil harilikult 15- või 16-aastaseks saamine, poistel aga pisut hilisemad eluaastad. Võib tähele panna veel teatavate väliste neiutunnuste, nimelt ehete üleandmist enne esimest avalikku esinemist⁶. Kõik need võrdlusmaterjalid lubavad oletada igivanade rahvakommete olemasolu täisealiseks saamisel, mis alles hiljem on liitunud kirikliku leeriga.

Erilisi laule täisealiseks saamise puhul ei ole teada.

*

Pulmakoometel ja ühes nendega pulmalaululudeligi (II B) on väga pikk kujunemislugu. Ühiskonna arenemise varasemail astmeil — matriarhaadi perioodil — toimus abielu sõlmimine tõenäoselt üsna lihtsate kommetega. Abielu tseremoniaalne vormistamine omandas erilised arenemistingimused isaõiguslikus perekonnas, kui kujunes monogaamia ning naise siirdumine mehe majja. Eesti abiellumiskommete tsükli peaosa — pulmad kitsamas mõttes — moodustaski nooriku viimine vanemate kodunt peigmehe koju, uude perekonda ja sugukonda. See

⁶ „Tütarlaps läks esimest korda kirmasele, kui ta oli kuusteist aastat vanaks saanud. Enne seda ta ei olnud „tütrik”. Oli tüdruk kuusteist aastat täis ja selleks õigus kirmasel käia käes, võis ka juba poiss kirmaselt tüdrukuga ühes tulla. Kui tütarlaps läks esimest korda kirmasele, panid vanemad talle vaniku pähe, sõle rinda, keedi kaela. Varsti pärast esimest kirmasel käimist hakkasid kosijad käima. [...] Kui „vanik pähe sai”, s. o. tüdruk hakkas kirmasel käima, algas „istmas” käimine. [...] — RKM II 44, 484/5 (2—3) < Setu (1953).

teostati suure dramatiseeringuga, milles oli rohkesti obligatoorset tegevust ja kombetalitusi, peolauad, nõutavat ja vaba laulmist, tantsimist ja muid lõbustusi, ja samuti kindlad osatäitjadki.

Pulma kutsuti peigmehe (kosilase, noormehe) ja pruudi (mõrsja) sugulased („hõimud”, omavahel „langud”) ja lähemad tuttavad. Külakonna muud inimesed võisid tulla tavaõiguse kohaselt kutsumata pulmi vaatama ja neist vähesel määral osa võtma (lapulised, koerkapalised, kontvõõrad jne.). Peigmehe ja pruudi lihaseil vanemail oli etendada üsna väike osa. Neid küll austati ja nad toimetasid kohati üsna olulise tähtsusega tavandeid (näit. peigmehe ema tanutamisel ja uue kodu tutvustamisel), kuid kaugelt silmapaistvam koht oli pulma ametimeestel, keda tuleb vaadelda kui sugukonna esindajaid. Tähtsaim neist oli saajavanem (isamees, raudkäsi, truuska), peigmehepoolne vanem, abielus sugulane, kes juhtis õieti kogu tseremoniaali. Tema abiiseks oli peiupoiss, Lääne-Eestis nimetatud vahel koos saajavanemaga ajumeesteks. Pruudipoolseks peategelaseks oli kaasaanaine (kõrvatsenaine) ning selle kõrval pruudivend (veli) ja pruuttüdrukud (pruutneitsid, mõrsjasõsarad, podruskid). Lokaalselt tuntakse veel teisigi tegelasi. Kõik need funktsionäärid olid ehitud vöße ja paeltega, mehed aga varustatud mõõkadega.

„Saajasõit” — peigmehe „väge” sõit pruudi poole ja hiljem ühes sellega tagasi — toimus piiratud osavõtjatega ja üsnagi sõjaväelises korras⁷. Sageli instseneeriti mõrsja vägivaldset viimist peigmehe ja tema kaaslaste poolt („tõmbamist”, „vägi-saaja”), kallaletungi rahulikult töötavale pruudi suurperele, sealset vastupanu, pruudi peitmist jne., mis on pärit abielu sellest perioodist, kui alles kindlustus perekonna uus, patrilokaalne asumiskord ning naise alistamine mehe ja tema sugukonna võimu alla. Pärandina patriarhaalse korra lagunemisperioodilt, millal naisesse suhtuti esmajoones kui tööjõusse, tuleb võtta neiu „müümise” lavastusi kosjas ja pulmas, proovitööde tegemist (vrd. Muhu „pruudiōsumist”) jne.

Paljudel pulmakommetel oli maagiline mõte, neid põhjustas püüe kaitsta noorikut „kurja silma” eest, tuua noorpaarile edu perekonna kasvus ja majanduselus. Nõukogude folklorist Andrejev ütleb: „Abielul oli iidseist aegadest peale majanduslik tähtsus. Siit järgnes vajadus kindlustada tema heaolu maagiliste tavandite ja lauludega. Maagilised elemendid on selgesti märgatavad ka kõige hilisemais pulmakommetes ja -lauludes.” (Н. П. Андреев, Русский фольклор. Москва-Ленинград 1938, lk. 79). Ristiusu mõju on selle kõrval eesti pulmakommetes üsna

⁷ Pruudi järel käivate peigmehepoolsete pulmaliste nimetus saaja ehk saja (ka saaja- ehk sajarahvas, sae, sada jne.) on veel etümoloolgiliselt ebaselge. Kuidas seda sõna ka seletada, kuid vähemalt hilisemas arengus ei saa jätkata tähele panemata sidet sõnaga sada (100). Vrd. sadakond (вене сотня), sadakonnavanem (сотник) — muistsest sõjalisest demokraatiast põlvnevad terminid.

vähene. Isegi kiriklik laulatamine, mis oli kohustuslik, ei olnud vanemal ajal üldsegi seotud pulmapeoga. Laulatati sageli hoo-pis teistel aegadel, harilikult enne pulmi. Abielu sõlmimise kriitiliseks momendiks loeti ikkagi kombekohast tanutamist. Kiriklik laulatus sai pulmade koostisosaks üldisemalt alles XIX s. lõpupoole.

Eesti pulmakombed olid piirkonniti üksikasjus üsna erinevad, nii et raske on anda mingit üldist kirjeldust, kuid peamomedid on siiski ülemaalised ning esinevad üldjoontes samas järjekorras.

Pulmade eellugu — kosjad — jagunes harilikult 2—3 osa: kuulamine, kosjad ja kihlused. Kui noortel oli abiellumiseks juba varem kokku lepitud, võis kuulamine ära jäädä. Kosja sõitis kosalane koos isamehega. Võeti kaasa viina ja kingitusi. Tavaliselt küsiti kosjaperes mõnd looma osta või otsiti kadunud looma. Üsna pika mõistuköne järel toodi lõpuks välja otsitav, kellele isamees andis kosjaviina pudeli. Kosilased kutsuti lauda õhtulist sööma, aeti juttu ning asuti peatselt koduteele. Kui neiu andis kosilasele tagasi vöötatud tühja pudeli või kinkis mingi eseme, näit. võö või kindad, siis oli see märgiks, et kosjad on vastu võetud. Harilikult tulid siis mõne päeva pärast pruudi poole kokku kummagi poole perekonnaliikmed ja lähemad sugulased kihlusi pidama, kus lõplikult lepiti kokku abiellumises ja selle tingimustes. Pärast kihlusi algas veimevaka valmistamine ja selleks andide kogumine. Pulmad järgnesid mõne nädala pärast.

Kogu selles kosjatsüklis aga puudusid tavandilaulud, kuigi kosjateema ise on leidnud sõnastamist arvukais lüürilistest ja lüro-eepilistest lauludes. Ainult Setus on tundud sellekohased laulud pulmakuutsumisel (vt. II Ba). Enne pulmi paar pühapäeva käib pruut ümberkaudseis külades pulma kutsumas ehk kummardamas. Sellest on juba varem teada antud, nii koguneb sinna tallu, kus kutsumistseremoonia toimub, harilikult kas ristiema või mõne lähema sugulase juurde hulk rahvast. Pruudil on kaasas „podruskid” (pruutneitsid), vanasti kaks, uuemal ajal neli. Kõiki neid kutsujaid nimetatakse üheskoos „mõrsa” (mõrsjad). Minnes istuvad nad „rattilõ” (vankrile), kaks podruskit kummalgi pool pruuti, hobust ajama istub „ede päälle” paar poissi. Vanasti olevat pulma kutsuma mindud jala. Juba teeääärseile inimestele kummardavad mõrsjad ja „ikva’ mõrsavärki”. Vaevalt on nad jõudnud ristiema või sugulase värvavateni, kui alustavad pikka itkulaulu (vt. nr. 1), kõigepealt ristiemale, kes siis võtab pruudil rätiku õlgadelt ja viib pulmakutsujad tappa. Sisse astudes teretatakse lauluga tare ja peret. Mõrsjad saavad ande, kindaid-kapukaid ja raha, ning nad kutsutakse sööma. Veel pingil istudes jätkavad nad laulmist („Näen läbi itkuste silmade, kellele oled sööke seadinud. Ei tulnud sööma, vaid südant sütitama”). Söömise ajal hakkavad naised omakorda „mõrsid laulma”. Iga kord, kui seejuures nimeta-

Mōrsja podruskitega kummardab.

takse pruudi nime, peab see ühes oma podruskitega kummar-dama.

Kui on söödud, tänavad „mōrsjad” peremeest ja perenaist söögi eest ning lähevad õue, kus kokkutulnud noorrahvas vahe-peal on lõbutsenud. Nüüd algab kummardamine. „Mōrsjad” laulavad, itkevad igale kohalviibijale. Keskel on pruut, tema kum-malgi käel kaks podruskit. Üks nendest on eeslaulja. See peab olema hea „sōnoline”, sest igale inimesele tuleb laulda midagi isikukohast. Peale harilike kummarduste, mida kõik „mōrsjad” tegid kaasa, laseb pruut igaühe ees veel korra põlvili ning kum-mardab õige sügavasti (kummardab „jalga”). Podruskid hoiavad teda seejuures kahelt poolt käe alt kinni ning aitavad uuesti üles tõusta. Kellele lauldkse, see annab pruudile raha, vöö, kin-dad või muid ande.

Mōrsjaitke lauldkse rohkesti ka pulmas, nimelt nn. sajapäe-val, kõigepealt mōrsja sugulastele ja tuttavaile, kuid ka kosilase sugulastele. Nüüd laulab „mōrsja ikmiisi” aga pruut ise: „Sōnno ütles mōrsja iist, üts podrusk laul kilõhō, tõõsō’ „käe all käüjä’” torõhō”. Eriti pikad on mōrsjaitkud vanemaile (vt. näit. nr. 2).

P u l m i (saajad, sajad, hähä’) peeti harilikult sügisel, kui rahval oli töödest vabam aeg, põllusaak käes ning seega toitugi peopidamiseks küllaldaselt. Pulmalõbustusteks, mängudeks ja tantsudeks saadi aga kasutada veel rehealust. Siiski oli pulmade pidamine materiaalselt ainult seetõttu võimalik, et pulmavõõrad

tõid omalt poolt kaasa pulmakoti, milles oli kohalike kommete ja võimaluste kohaselt mitmesuguseid toiduaineid (leiba, sepikut, vőid, liha, kala jne.) ning sageli ka õlut. XIX s. oli pulmade kestus harilikult 3 päeva, kohati aga kuni nädal⁸. „Kaheotsaga” pulm⁹ toimus enamasti niisuguse kava järgi:

A. Saajapäev. a) Kumbki hõim koguneb ja alustab pulmi omal pool. b) Peigmehe pulmaliste esindus (saajad, saajarahvas) sõidab mōrsja poole. c) Pikk tseremoonia saaja vastuvõtmisel, lauas, mōrsja ehtimisel ja saatmisel. d) Saajasõit peigmehe poole. e) Mōrsja vastuvõtt peigmehe kodus, tanutamine, noorpaari magamapanek.

B. Vakapäev. Alguses jätkuvad pulmad eraldi kummalgi pool. Mōrsjahõimu esindajad (vakarahvas, saunja) sõidavad kirstuga (veimevakaga) mōrsjale järele. Veimedede jagamine. Mitmesugused rahakorjamised.

C. Hõimupäev (vaga pulm). Pulmade jätkamine peigmehe- ja pruudikodus eraldi ilma eriliste tseremooniateta.

D. Langujoodud (peräpütü) — pulmarahva osaline kokkutulek nädal pärast pulmi¹⁰.

Kohati kogunesid pulmalised peigmehe ja pruudi poole juba eelõhtul. Saajasõit pruudi järele võeti siis ette hommikul üsna varakult. Pulmarongi ees ratsutas saajavanem peiupoisi ja peigmehega, nende järel vankreil või saanidel teised valitud osavõtjad, peamiselt need, kellel pulmades olid täita kindlad ülesanded. Varasemail aegadel, veel XVII ja XVIII sajandilgi liikus kogu pulmarong ratsa, ka pruut toodi ära hobusel peigmehe selja taga (vt. pilt 10). Tee oli kūlarahva poolt siin-seal tõketega suletud, millest pulmarong alles pärast kingituste jagamist läbi lasti. Maad kuulama ja läbipääsu lunastama saadeti ette peiupoiss, Saaremaal koguni eriline katsemees, kes püüdis salaja mōrsjatallu sisse pääseda. Pruudikodu värvavad olid suletud, sisse sai alles pärast näilist taplust, laulikute vastastikust võitlust ja lunamaksmist. Toas ei leitud aga mōrsjat, see oli peidetud ning saadi käte aidast või mōnest muust ruumist pärast tseremoniaalset otsimist. Üsna laialt oli levinud komme peigmehele pakkuda mōnd teist neit vōi isegi maskeeritud meest (valenoorik, ebamōrsja). Järgnes pidulik söömaaeg

⁸ Pulmade kestust, peovõõraste arvu ja isegi söökide-jookide kvantumit on valitsusvõimud korduvalt püüdnud piirata, vt. rootsiaegseid „maa-korraldusi” 1637., 1671., 1696. ja 1705. a., samuti veneaegseid määrusi 1762. aastast. Eeskirjade mittetäitmist karistati ihunuhtluse ja rahatrahviga. Kuid rahvas hoolis neist kitsendustest vähe, nagu seda mainib Hupelgi. — Vt. S. Lätt, Kollektiivne abistamine eesti pulmakommetses. Paar sammukest eesti kirjanduse ja rahvaluule uurimise teed. Tallinn 1958, lk. 213 jj.

⁹ „Uheotsaga” pulmad peeti ainult peigmehe pool, puudus saajasõit. Mōnes paigas oli see üsna vana, enamasti aga uuem, kapitalismiajastul vaesemais rahvakihtides kujunenud pruuk.

¹⁰ Terminid „saajapäev”, „vakapäev” ja „hõimupäev” on võetud Kag-Eesti sõnavarast, „langujoodud” esinevad üsna laialt Põhja- ja Lääne-Eestis.

A. Oleariuse järgi XVII sajandil.
Pulmasõit.

ja seejärel ettevalmistumine ärasõiduks, mōrsja pidulik ehtimine paljude sügavasisuliste laulude saatel. Saajasõit peigmehekoju toimus veelgi suurema pidulikkusega kui pruudi poole, kära ja hōisetega. Teel oli samuti takistusi, mōrsjat püüti röövida jne. Mōrsja ise oli kaetud näoga, linik (uig, kaal) üle pea kaitseks „kurja silma” eest. Kaasa läks temaga ainult kõige lähem saatjaskond (pruudivend ja kaasanaine või pruuttüdruk).

Uue kodu lävel võtsid noorpaari vastu peigmehe vanemad. Üsna üldise kombe kohaselt laotati maha sõba või kasukas, mille algne tähendus oli kaitsta noorikut „maa viha” vastu. Lautaha viidud mōrsjale pandi lasteõnne eesmärgil sülle väike poiss — süle- ehk rüpepoiss. Mōrsja pidi omakorda viima andeid koldele, kaevule, aita, lauta — lepingu sõlmima oma tulevase elukohaga. Tähtsaimaks pulmatavandiks oli tanutamine (linutamine), mis võeti ette peiukodus kas veel esimesel pulmaõhtul või järgmisel hommikul. Mōrsja peast võeti pärg (või muu kombekohane peakate) ning asendati tanuga. Seejärel seoti talle ette ka põll. Mōrsja sai endale seega abielunaise tunnused, muutus noorikuks. Kõik see toimus kuskil eraldi ruumis, mitte pulmaliste silma all. Seepärast puudusid selle toimingu juures

Tanutamine.

harilikult lauludki, mida asendasid lühikesed lausumised, nagu: „Unusta uni, mäleta mälu, pea noormees meeles ja tanu peas!” Tanutajaks oli eeskätt peigmehe ema. Kui see tseremoonia oli läbi, kutsuti pulmalisi „noorikut vaatama” või „pölle lappima”, mispuhul igaüks pidi nooriku pöllele raha panema. Lähemad sugulased ja ristivanemad lubasid mõnikord ka loomi ja mitmesuguseid tarbeesemeid, mis anti kätte pärast pulmi. Pulmas oli ka muid rahakorjamisviise, nagu laua- ja põrandapühkmine, makekahja ehk lemmkibu joomine jne. Tanutamisele järgnes spetsiaalne pulmatants, nooriku tantsitamine.

Üks tähtsamaid tavandeid pulmas oli veimede (annid, lahjad, kimbud) ja gamine. Nooriku veimevakk oli pruudikirstus, mis toodi peigmehe poole kas juba enne pulmi või, nähtavasti vanema kombe kohaselt, vakarahva ehk saunja poolt teisel pulmapäeval. Kingitusi anti kõigile peiu sugulastele — kindaid, sukki, vöid, paelu, särke jne. Kõigepealt said äi ja ämmnn. kimbu ehk täied annid, mingi esemete komplekti, seejärel isamees ja peiupoisid ning teised peiupulmalised, igaüks mingi tekstiileseme või -paari.

Edasine pulm, nii pikalt kui kuskil oli kombeks pidada, pühendati rohkem lõbutsemisele: laulmisele, tantsimisele, mängimisele, jõukatsumistele ja mitmesugustele pulmanaljadele. Pulma lõpuks keedeti mingi traditsiooniline lõputoit, kas kapsasupp,

koorega kartulid või muud, mis andis pidutsejaile märku laialminekuks.

Tavaliselt nädala pärast peeti mõnes paigas (eriti Lääne- ja Lõuna-Eestis) veel järelpulma (langu- ehk pealisjoodud, peräpüütü', ämmäpüti joomine, kodutamine jne.). Läänepoolseis piirkondades toimus see peigmehekodus. Pruudi vanemad, kes polnud käinud peigmehe pool pulmas, läksid nüüd sinna alles langujootudeks. Ida pool tegi aga noorpaar ühes omaste ja lähemate sugulastega külaskäigu nooriku vanemate juurde. Järelpulmas lõpetati harilikult pulmadest ülejäänud ölu, anti kätte lubatud suuremad kingid noorikule ning toimetati mõningaid tavandeidki (lokaalselt kätkivibu toomine — nagu varrudelgi, pütilõhkumine jne.).

Pulmamusikat tehti vanemal ajal harilikult torupilliga. XIX s. algusest, Saaremaal natuke varem, hakkas kodunema ka viiul. Pilliga saadeti traditsioonilisi pulmatantse (voortants, sabatants, mustjala rong jt.), see teenis ka muidu tantsuhimulisi, lõbustas rahvast ilma tantsutagi¹¹. Oma koht oli pillil tseremoniaalsete protsessioonide juures, nagu saajasõit, nooriku otsimine ja tuppatoomine jne. Niisuguseil puhkudel kasutati sageli spetsiaalseid palasid, nn. saajalugusid ja pulmamarsse.

Eritine koht oli aga pulmades laulmisel. Pulmalaulud (**II B**) moodustavadki eesti regivärsi traditsioonis kaugelt kõige suurema ja tüübirikkama liigi. Pulmalaulikuid olid algselt tõenäoliselt kummagi sugukonna vanemad naised. Külalap tuleb lugeda hilisemaks pruuki pulma laulma („kaasitama”) kutsuda võõraid laulikuid, pooleldi professionaale, kellel oli osavust igas olukorras vastava lauluga esineda ning tarbe korral ka improviseerida. XIX sajandil olid kombed selles osas paikkonniti üsna erinevad. Toome siin mõned selgepiirilisemad näited.

Kagu-Eestis (end. Võru- ja Setumaal) oli pulmas laulikuid nii peigmehe kui mõrsja poolt, harilikult kummagi lähemad sugulased, õed, vennanaised, tädid jne. — mõrsja poolt vakanaised ehk mõrsjasõsarad (Setus nende kõrval ka podruskid), peigmehe poolt sajanaised ehk kaasikud. Mõrsja podruskid olid tüdrukud, vallalisi võis olla ka setu vakanaiste hulgas, kuid kaasikud pidid tingimata olema abielunaised. Nii on jutustanud kuulus setu „lauluimä” Miku Ode: „Mu imä ol’l Hedo, vana türik, elli esä man. Ta ol’l hüä laululinõ, käve mitmih sajoh vakanaases; kaasikõs võõra-ai’, kiä olõ-õi’ naane.” (A. O. Vässänen, Seto lauluimä’ ja näide jahustise’ laulu’. Kodotulõ’. Tartu 1924, lk. 7). Võrumaa kihelkondades maksis abielulisuse

¹¹ „Pulmapill ja kokahobuse kell peavad alati üidma”, öeldi Hiumaal, kui pill juhtus „vakatama”. (Kokk — heinasaad, kokahobune — saovedamise hobune.)

Andevaka toomine.

nōue ka vakanaiste, muistsel ajal vist pulma kōigi naiskülaliste kohta. Laulgi ütleb:

Kes om sedä enne nännu,
enne nännu, enne kuulu,
et om tüdruk sajan olnu,
karvapää om kaasitanu. [- - -]

E 19004 < Nõo (1895).

Mōrsja itkemist podruskitega on vaadeldud juba eespool. Kuid podruskitel tuli vahel ka omaette esineda, laulda ja tantsida, näit. mōrsja ehtimisel ja vakarahva teise „ravitsemise” ajal jne. Väga silmapaistev osa oli pulmades *kaasikuid*. Neid oli paaris arv (4, 6 või 8)¹², kōik peigmehe ligidalt sugulased, kelle hulgas võis olla ka ristiema. Kaasikud pidid olema mitte ainult head lauljad, vaid üldse esinduslikud, eriti mōrsja poole sōites, ehted „täies arvus” rinnal, sōlg, ketid, tsäposkad, rublatükit ja ristid. Kui kellelgi oli ehteid vähem, laenas neid kojujääjailt¹³.

¹² Harglast ja Rōugest on seevastu teateid, et laulikuid kutsuti kummaltki poolt paaritu arv — 3, 5 või 7, „niisama kiik üleüldne saajarahvas, ka es tohi hobesiidki nii olla, et paari saiva.” — H, R 6, 485 < Hargla.

¹³ Võrumaalt on teateid pulmalaulikute-ametimeeste erilisest rōivastustestki: „„Kaaska” ja „mōrsjasōsara” olla endisel ajal meesterahva koldega kübaraid, siidi ja lintidega ära ehitatu, pääs kandnud, üksi „ihitaja” [üks mōrsjasōsaraid, kelle hooleks oli mōrsja rōivastamine ja ehtimine] olla seeni palja pääga käinud kui pruuurile tanu pähe panti, kelle kübara ta sis omale sai.” — H II 32, 56 < Hargla (1888).

Mōrsja poole sōitsid peigmeherahvast kōik mehed, naistest ainult kaasikud. Nende ülesandeks oli laulda juba enne sōitu peigmehe juures. Näit. läksid „kosilast” aidast ehtimast „hōimulauda” tooma truuksa kahe peiupoisi ja kahe kaasikuga. Tulles alustasid mehed laulu, mida siis kaasikud jätkasid jne. Eritine osa oli aga kaasikuil etendada mōrsja pool. Kaasitati väljas, sel ajal kui truuksa ühes abilistega käis sees maja vaatamas, kiideti kosilast, kui oldi laua taha istutud ning oodati kaasatoodud „vadsakoti” sissetoomist, kaasikute laul pidi kōlama ka mōrsja ehtimise ajal jne.

Vakanaste osa oli saajapäeval tagasihoidlikum. Nende ülesandeks oli laulda ja mōrsjat kiita pulmalauas esimese „ravitsemise” ajal, kui kaasikud olid vaikinud ning ühes muu saajarahvaga sōid (samal ajal jättis mōrsja koos podruskitega teises toas itkedes oma isamajaga jumalaga). Tähtsamat osa etendasid vakanaised vakapäeval, kui viidi kirst mōrsjale järele. Viijaid, nn. vakarahvast oli poole rohkem kui saajasōitjaid, nende hulgas ka palju naisi. Vakanastel oli sel puhul täita umbes sama osa mis eelmisel päeval kaasikuil. Nad laulsid juba tulles, siis õues kirstule kohta otsides, samuti esimesel „ravitsemisel” nooriku väljatoomist nōudes. Mōnes paigas oli kombeks, et sel puhul ainult 4 vakanaist laulsid. Peigmehe poolt vastasid tulijaile ning laulsid söömaajal kosilast kiites jälle kaasikud jne. jne.

Oli ka üldist laulmist. Palju võimalust pakkusid selleks söömavaheajad. Mindi harilikult välja, jalutama ja jahutama, „kul’atamma”, nagu setu ütleb. Naised laulsid ja kaasitasid sel puhul mitut „värki”, kuidas keegi tahtis või oskas. Üldist laulmist leidus ka mōnede tseremooniate juures. Pealtvaatajadki („viirmäne rahvas”) laulsid näit. saajarahva teise „ravitsemise” ajal, samuti esines üldist laulmist peigmehekodus pärast noorikule liniku pāhepanekut. Vakarahvast saatis lauluga koos saajarahvaga isegi nn. „välimäne rahvas”, külainimesed, kes olid tulnud vaatama „vaka” väljasōitmist.

Laulmine kommete saateks ja vastastikku võisteldes oli kummagi poole pulmanaiste hooleks ka enamasti kogu Pōhja - ja Lääne-Eesti alal. Loomulikult olid seejuures oma eestvõtjad, kuid kaasalaulmine oli õieti kōigi pulmaliste asi. Risti kihelkonnast jutustatakse: „Kui noor olin, siis sai enne pulmi käidud laulusi õppimas. Kui juba pulma kutsuti, siis pidid selle eest ka oolt kandma, et sa suutsid ikka teistel pulmalistel suud kinni laulda.” (ERA II 159, 300 (1) < Risti (1937)). Enamasti aga olid laulikuiks vanemad naised, näit. nn. „kaasetajad” Vigalas: „Rahvas sōid, siis nad olid sel’la taga püsti, üheteeese kaelas kinni. [Teise teate järgi õotsutasid seejuures.] Kui nooriku järele mindi, siis kui peime poolt rahvas pandi sööma, siis nooriku poolt kaasetajad seisid sel’la taga, laultsid. Peime poolt kaasetajad sōid ühüs teestega laudas ja vastasid siis sealt.” (AES Vigala).

Meeslaulikud domineerisid mandri loodealadel, eriti aga Hiiu-maal.

Suuremaid nõudmisi esitati laulikuile nendes paikades ja neil juhtumeil, kus oli välja kujunenud terav vastastikune lauluviitlus. Iseäranis eredat pilti pakub Mustjala kihelkond Saaremaal. Siin oli kummalgi poolel oma võidulaulja – „naga”, keda teised pulmalised aitasid. „Üks oli pruudi ja teine peiu poolt laulmas. Kumbki katsus teist oma lauluga üle trumbata ja võitu oma poole pulmalistele saada”. Vastastikune laulmine leidis aset kõige rohkem saaja sissesõidu puhul, kusjuures pooled asetsesid teine teisel pool värvavat. Kumbki aga pidi olema osav sõnasepp, et teisele mitte alla jäädva. Olenevalt laulude iseloomust oli esitamislaadki žestikuleeriv, „seisid poolringis vastakuti, hüppasid ülespidi, sapsisid ja vehklesid kätega.” Muude tseremooniate juures polnud nagadel enam nii suurt osa, selleks olid „peenaised”, kes tundsid hästi kombeid ja sellekohaseid laulegi.

Kui oma sugukonnas polnud kõlvulisi laulikuid, tuli need kutsuda väljast. Mõnele sõnaosavale eidele kujunes see-tõttu pulmades laulmine omamoodi elukutseks. Nii jutustati aastat paarkümmend tagasi Karusel: „Sest oo ikka... seda oo, kas oo üks nelikümmend aastad või, kui neid pulmalaulikuid veel oli. Niisuguseid vanemaid inimesi oli küll. Ma paergu teagi. Ah kurat, va Saun-ema, see oli keind küll kõik pulmad läbi. See oo juba kaua aega maamuldas. See Saun-ema, see elas Tuudi külas, see oli kange laulma. See Jänese Aado Ann oli ka ikka kange laulma, aga nii kange see põle ond ühti. Kaks laulikud läind kokku. Mõlemad vōtnud kas päeva läbi vōedu, siis teene ütend: [järgneb riivatu sisuga laul.] Siis teene jäänd vakka.” — ERA II 251, 405/6 (129) < Karuse (1938).

Kutsutud laulikuist kõneldakse siin-seal ka Põhja-Eesti, kus vanemail aegadel laulmine oli üldisemalt ikkagi oma sugukonna naiste asi. Haljalast kirjutatakse:

„Pulmas olid kutselised lauljad, vanad naised, keda pulma kutsuti. Ühed olid kutsutud peigmehe, teised pruudi poolt. Minul oli kõik kolm eite Voorelt kaasas. Kui saime peigmehe ukse alla, siis oli seal rohkem kui kolm naist juba ootamas. Need lauljad naised vastamisi laimasid ja sõimasid üksteist ja tegid maha ühed pruuti, teised peigmeest ja nende seisukorda. — Et mina ei astund kasuka peale, siis juba sellepärast sõimati mind, et see pole kellegile saand ja see põoleks maksand mind Vooselt ära tuuagi. Sooviti mind koertele ja untidele. Minu poolt naised esmalt kuulasid vaikides teiste laulmist pealt, siis aga akkasid vastu laulma, ja nii lauldi õues tükki aega. Toas ei lauldu enam üksteise trotsimiseks. — Palgaks said naised oma laulmise eest viina ja olid pulmas kuni pulma lõpuni. Ei ole kuulnud, et lauljad-naised oleksid riidu läind. See oli sel ajal viisiks ja kombeksi, mispärast pahaks panna ja vihaks vōtta pold midagi. — Aeg-ajalt kadus see laulmise kombe ära, sest mõnes kohas pole

peigmees ega pruut niisugust vastastikku sõimamist sallind ja keeland ära, ei kutsund naisi laulma, sest need läksid ainult kutse peale.” — ERA II 176, 432/3 (1) < Haljala (1938).

Niisuguste pulmalaulikute sõnaturniiridest kõneldakse kõige enam Mulgimaa. Siin elas veel sajandi vahetusel terve rida kaasitajaid, keda viidi ühest pulmast teise laulma. Kuulsa-mad nende hulgas olid vahest Liisu Mägi („Puru Liisu”) Holst-res, Ann Liiber ja Mari Lepik Abjas jt. Üks paistulane kõneleb: „Miu emä viiti iki pulma laulma, obeseg sõideti järgi. Temä võis egäst asjast laulu tetä. Emä nimi olli Maret Labi. [---] Kus pulm olli, sinna viiti. Ku kaasitajanaist es ole, es ole pulm midägi. Kakliv vahel sõnadeg mis irmus. Kaasitajanaisel anti pöll ja rätt, pulmas sai egät, mis sääl olli — saia ja viina ja...” — RKM II 1, 173 (10) < Paistu (1944).

Pikemalt kirjeldab Mulgimaa kaasitamist Tarvastu rahvaluulekoguja Jaan Müür 1912. aastal: „Maret Volt on 73 aastat vana, Tarvastu Vooru vallast pärit. Tema seletab, kuidas laulmine vanast sündinud: Kaasitati kõige enam pulmade ajal, harilikult olid kaasitajad vanemad naesed, vahel ka mehed, kindlat säädust ei olnud. Sagedasti sündis kaasitamine nii, et 2 vana naist istusid ühele poole nurka maha, teine paar naisi istus teisele poole nurka, sääl nad siis kõõrutasid vastamisi kas või pool päeva aega, sagedasti sõimasid üksteisi ja päris õige roppe sõnadega. Sinna nurka anti neile õlut ja viina, siis läks keel libedamaks, oli parem laulda. Laulmine sündis mitmeti: vahel laulis üks paar enne, vahel koguni üksikult, vahel jälle koguni mõlemad paaridki, millest üks peigmehe, teine pruudi poolt harilikult oli, korraga, mida iseäranis siis ette tuli, kui asi sõimamiseks läks. Sagedasti kaasitati, iseäranis suvel, väljal nurme pääl, kui peigmees ja pruut laulatusel olid. Kindlat korda just neil kaasitustel ei olnud, ja mida enam uuemal ajal, seda vähem pandi neid kombeid ja säädusi laulmise ajal tähele, hakati niisama jorutama ja lällutama, tantsimata ja purjust pärast tempe tegema.” — EÜS IX 333 < Tarvastu (1912).

Eriline olukord valitses nendes paikades, kus traditsionikohaselt oli pulmas ainult üks laulik. Niisugune komme oli Muhus. Lauliku, samuti kui pillimehe kutsus peigmees. Kaasalauljaiks olid omad pulmalised, 4—5 naist, enamasti lauliku valikul. Veel praegu mäletatakse kuulsaid laulikuid, kes käisid pulmades laulmas peaaegu üle poole saare, nagu Ranna Ingel Lalli külast, Tänavasuu Mare Mõega külast, Nurga Mare Võikülast, Kadri Rehepapp Kallastelt jt. Niisugune komme oli loomulik Muhu olukoras, kus peeti õieti nn. üheotsaga pulma. Suured pulmad, mis kestsid 3—4 päeva, peeti peigmehekodus. Pruudi juures olid ainult nn. saadipulmad. Eelõhtul kogunesid pruudi sugulased kokku nagu mujalgi, kuid sinna tuli ka peigmees ühes peigmehevenna ja tunnistusmehega. Hommikul sõitis pruutpaar kiriku juurde laulatama ning sealts siirduti kohe peig-

mehe poole. Pruudipulmalised, ka vanemad, kaasa ei läinud, peale mõne ametimehe, nagu järgmine (pruuttüdruk), esik ja pruudivend. Pruudikirstu viisid mõned kirstumehed ja -tüdrukud. Saadipulmas ei olnud erilisi kombeid ega laulmist, liiatigi ei saanud seal olla mingit vastastikust võitlemist. Laulmine algas alles siis, kui noorpaar joudis peigmehekoju ning istus laua taha. Algas pikk noorpaari teretamine, millele vahele lükiti tänu- ja tagasilükkamissõnu laulikule pakutavate valeandide eest. „Laulaja oli ruudi ja peime vastas. Suur rong vanu naisi ja mehi oli tema selja taga, üksteise ümbert sülega kinni. Üks paar kapetaid anti, noorik andis. Sellest ta laulu tegi, mis talle mõoga otsas anti: pisksed pätid ja sukad, pisitilluke tubakakott... Need olid naljad muidu... (Süsi anti ja...) Laulaja pidi igast ajast laulu tegema. [---] Laulik ütles sõnad ees ja siis teistega kordas jälle samad sõnad, nii kaks korda ikka ühte sõna. Kui laulsid, siis õotsutasid endid.” Niimoodi rongis tammudes või üksteisel õlanukkidel hoides õotsudes lauldi veel muudelgi puhkudel: õhtul noorpaari magama pannes ja hommikul äratades, tanutamise, veimedede jagamise, nooriku tantsitamise ja muude kommete juures. Domineerisid õpetuslaulud. Manitsusi ja kiitusi said nii peigmees kui pruut. Laulik sai pruudilt andidena paelad, sukad või kindad. Peigmehe poolt oli oma tasu, mis võis ulatuda söökidest-jookidest pulmalauas kuni (küll harvem) mõninga rahasummanigi. — Oma arenemisel on ühe poolse laulmiseni joudnud ka Kihnu. Kuid siin pole tarvidust olnud eriliste võõraste laulikute kutsumiseks, neid on leidunud niigi igas sugukonnas.

Pulmalauluviisidel oli rohkeid ühisjooni kalendriliste laulude muusikalise väljendusega. Mõlemad suured laulurühmad baseerusid õieti olulises osas samadel viisitüüpidel ning jälgisid seejuures suurtes joontes vőetult ka ühiseid kohalikke traditsioone. Nõnda olid Lõuna- ja Kesk-Eesti pulmalaulud enamasti refräänilised, kuna Põhja- ja Lääne-Eestis vane mais kihtides võis leida refräänituid, venitatud lõppudega retsittatiive, uuemas aga valitses juba selgesti väljaarendatud laululius, kas lüürilise või trallitava karakteriga. Leidus erinevusigi, kõigepealt laulurajoonide piiri- ja ristumisaladel (nagu Lääne-Eesti lõunaosades, kohati Kesk-Eestis jne.), kus ühes laulurühmas valitses üks, teises teine viisitüüp. Omajagu lahkuminekuid tõi kaasa teissugune esitamislaadki, näit. pulmades mõnes paigas moesolevad tammumised, õõtsumised ja žestid laulmisel, enamikus tubane esitamine, vastastikune võitlemine poolte vahel jne. Seetõttu olid „pulmatoonid” kalendrilauludest sageli palju aktsendikamat, kiiremas tempos, tagasihoidlikumate teneerimistega värsilõppudes jne. Teiselt poolt leidus siin kurbigi episooide, mis leidsid oma muusikalise väljenduse.

Laulude funktsiooni, nende esitamistavade, osaliste ja meelesolu vaheldumine tingis paljudel juhtumitel mitme viisi kasutamist ühel ja samal pulmapeol. Kõige selgemini paistab see silma

vahest setu traditsioonist. A. O. Väisänen kirjutab oma tähelepanekute põhjal:

„Et kül’ Seto sajah üldäs liastõgi’ sõnno, siski’ olō-õi’ näide man mitund äält. Om kats „pikkä äält”, miä kuuldas, ku lauldas hõimlaula, lavva takah ja inne ni peräst süüki, sis „kaaskõlõminõ” vai „kaaskutminõ”. Tuud viisi tarvitasõ’ kaa-sigõ’. Näid om üts vai kats, vanast kolmgi’ paari, kiä tõõnõ päälle tõosõ üte’ sõna’ ütles, päälle vaihõsõna „kas’ke kan’ke” (näut.: „Vellökõnõ noorõkõnõ, kas’ke kan’ke”). Väläh jal’ näio’ ja naase’ juuskva’ pööräh ja tandsva’ ka pilli perrä. Ku saja aigu kosilasõl vai mõrsjal om kohegi’ minek, sis „hähätedäs” (sõna’ omma’ viieh nii säedü’: „Kohe, kohe sinno mi’ unõh-unõhtõlõ-unõh, unõhtõlõ-unõh”); seo hähätämine vai „hähkämine” om vast tulnu sõnast „hähä”, miä om tõõnõ saja nimetus Soomõ keele muudu („häät”). Kõõ inääb om hähä aigu kuulda’ „mõrsja ikmiisi”; näil om esi’ ääl.” — A. O. Väisänen, Seto lauluäale’ ja mänguriista’. Kodotulõ’. Tartu 1924, lk. 40.

Mõrsja itkudel (vt. nr. 1—4) on palju sarnasust surnuitkudega¹⁴ Põhiosas kõneldakse neis neiupõlve muretusest isakodus, ilusast läbisaamisest sellega, kellele itketakse, samuti tundmatust tulevikust naisepõlves, selle aimatavaist raskus-test jne. Mõnigi etteheide langeb vanemaile ja omastele naiseks-andmise pärast, mõnigi palve mitte katkestada seniseid lähedasi sidemeid, kutsuda aastas vähemalt kordki „koštma”. Harilikult on iga uue mõtte ees lühike pöördumine selle poole, kellele itketakse, kuid igas värsiski, vähemalt kooripartiis on oma ütteline pöördumine, näit.

*Maamakõnõ, jal armakõnõ,
mino kulla maamakõnõ, vai kaligõ!
Neiokõnõ_ks, ma’ kumarda jalga,
neiokõnõ, maamakõnõ, ma’ kumarda jalga jne.*

Nõnda võib samas laulus kujuneda mitmesuguse pikkusega värsse. Üldiselt on itkuvärss ja ühes sellega muusikaline fraaski võrdlemisi pikk, taktimõodud vahelduvad sageli korrapäratult. Rütmilist kirevust aitavad veelgi suurendada rohked trioolid ja meetrilised sünkoobid. Retsiteerimise jutustav laad muutub nõnda mõnevõrra erutatuks, mida suurendab veelgi kooripartii reeglipäraselt kiiresti ja järsult lõpetamine. Viimane moment ongi tähtsamaks erinevuseks mõrsja- ja surnuitkude esitamis-laadi vahel, sest viimaste värsilõpid on just venitatud¹⁵. Viisid on üles ehitatud kõige sagedamini harmoonilise minoori ülemissel tetrahordile. Koori kogudiapasooni avardab aga „killõ” vahel

¹⁴ Vanemal ajal on käidud isegi kalmistul surnud vanemaid pulma kutsumas — itkemas.

¹⁵ Kumbagi laadi lõppe võib tähele panna ka teiste laululiikide juures, kuigi vahest mitte nii markeeritult kui itkudes.

kuni mediandini, mida mõnes tōusukohas võib tabada ka eeslaulja või „torrō”. Oma tonaliteedi, kasutusskaala ja üldse meloodilise ülesehituse poolest ei erine mōrsjaitkud surnuitkudest ega muist setu lauludest. Nende spetsiifiline iseloom saadakse niisiis teiste vahenditega (tempo, rütm, agoogika jne.).

Kurvatooniliste setu pulmalaulude hulka kuuluvad ka nn. *s a a d i l a u l u d*, millel on enamasti oma spetsiifiline viis — „hähküüs-ääl” (vt. 7 ja 50). „Hähkämise” väga omapärase moega värsivormi ja viisi ei kasutata ühegi teise laululiigi juures¹⁶. Värsi lõpposa korratakse mitmekordelt nii tervikuna kui poolikult ning jäetakse viimaks ikkagi pooleli, üsna sagedasti hoopis sōnagi lõpetamata. Poolelijäävas osas venitatakse harilikult viimast silpi, seejuures isegi häälikute kvaliteeti muutes. Koor ei korda eeslaulja værssi, nagu teistes setu lauludes, vaid liitub eeslauljaga harilikult teise poolvärsi alguses või veelgi varem ning saadab seda kuni värsi lõpuni. Saadilauludes, olgu minek laulustele või peigmehekoju, pöördutatakse mōrsja või peigmehe poole, tuletatakse meelde nende seniseid ja tulevasi suhteid oma koduga, antakse kaasa häid õpetusi, esinetakse soovidega isa ja ema ees, et nad saadaksid lahkujad minema nagu tarvis jne. Üldtoon on kurb, vähemalt õpetav ja tōsine, mida antakse edasi ka muusikaliste vahenditega.

Vastandiks itkudele ja hähkustele on *k a a s i k u t e l a u l* („kaaskõlõminō” ehk „kaaskutminō” — vt. nr. 6, 8—9 ja 58) väga hoogne ja kiiretempoline. Eriti kiiresti lauldakse refräään „*kaške kańke*”. Need on võiduka saajarahva rōõmsad teemad, milles kaasitatakse. Vanema kombe kohaselt moodustasid kaasikud 2 või isegi 3 koori, igal oma eeslaulja, nii et härss lauldi läbi 4—6 korda (vt. nr. 6). Seejuures ei mallatud oodata, kuni eelmine koor lõpetas, vaid järgmine eeslaulja asus juba natuke varem oma osa teostama. Algselt kaasitasid ainult peigmehe kaasikud. Uuemal ajal on see laulmisviis tunginud mõnevõrra ka analoogilistesse vakanaiste lauludesse. Muudel Lõuna- ja Kesk-Eesti aladel on kaasitamine (refr. *kaske kanke*, *kaaske*, *kaasike kaanike* jne.) saanud nähtavasti juba väga ammu üldiseks ja enamasti ka ainsaks pulmalaulude esitamisviisiks¹⁷. — Muudel sajalaulude juures kasutatakse Setus mitmesuguseid üldisemat laadi „ääli” („pikk ääl”, „pöörä-ääl” jt. — vt. nr. 5, 10—11, 73—75, 87), mis on vastavalt olukorrale kas pidulik-tōsisemad või lõbusamad, esitatud isegi tantsulise liikumisega.

Mitme pulmaviisi kasutamist leidub ka teistes paikades. Nii esineb Harglas ja mõnevõrra naabruseski kõrvuti paar kaasitamisviisi (vt. nr. 40, 45, 60, 68, 83), üks neist eriti

¹⁶ „Hähkämisele” sarnast laulmisviisi leidub vene laulude juures, kuid mitte samas funktsionis.

¹⁷ Kaasitamine on saanud pulmalaulude ja üldse regivärsside retsiteerimise terminiks ja sellisena levinud üsna kaugele.

kiire ja oma meloodilise liikumise poolest setu „kaaskõlõmisõ” taoline (eriti kiidu- ja pilkelaulude juures), paar-kolm refrääänitut viisi erinevate meeleeoludega mōrsja ärasaatmisel ja muil puhkudel (vt. nr. 19, 44, 49) ning omaette rahakorjamislaulgi ühes tänu-sõnadega (vt. nr. 81).

Omapärased näiteid pakuvad mōned Lääne-Eesti piirkonnad. Siin on tooniandvad meestepärased, silmapaistvalt hoogsad, isegi trallitavad viisid (rahvakeeles nimetatudki sageli tralideks), tugevasti aktsentueeritud, sageli stakaatoliselt lauldu, järvskude meloodiliste käikudega, üldse võrdlemisi suure ulatusega ning arenenud vormiga (vt. nr. 13, 14, 16, 17, 21, 23, 67, 70), lähtunud algselt tõenäoliselt niisuguseist pulmamomentidest, nagu saajasõit, vastastikune kemplemine kummagi poole kohtumisel jne. Saaremaal ja Põhja-Läänemaal on ka mōrsja ärasaatmislaulud oma stiililt laululised, kuid aeglasmad, pehmema meloodiaga, isegi minoorsed (vt. nr. 34—37). Lõuna-Läänemaal ja Pärnu ümbruses, ka Muhus olid hoogsate viiside kõrval säilinud hoopis vanemat kihti, venitatud lõppudega retsittatiivid, kinnistunud enamasti üksikute kindlate tavandite külge (vt. nr. 14, 15, 24, 26—28, 31, 79, 86). Mōnel puhul on toimunud teatav muusikaline übermōtestus. Kujundades meloodiat teissuguste intonatsioonide abil, kasutades erilisi agoogilisi vōtteid, on üsna neutraalset laadi jutustustest saadud kutsed (vt. nr. 14) või eleegiad (vt. nr. 31, 38, 86). Kui vōtame viimase nähtuse, siis on lõppheli pikendus küll üheks peavōtteks, mis võib anda viisidele itkulist ilmet, kuid seda mitte üksinda, vaid mōnikord koos minoorsuse, samuti juhttoonide osatähtsuse tōstmise, eriti aga omapärase aktsentueerimise ja heliliikumisega, mis väljendavad itkule omast erutatud meeleeolu. Nii toimitakse mōrsjat saates, vaeslapse veimedest lauldes, mōnel määral ka üldse pulmade laialliminekul.

Samu nähtusi leiame ka laiadel Põhja-Eesti aladel. Nii kasutatakse eriti Kirde-Harjumaa rannikul retsittatiivsete „pulmatoonide” (vt. nr. 22, 33, 54, 71:  kõrval mōnedel juhtumitel ka „meestetoone” ja muid laululise iseloomuga viise (vt. nr. 20, 42, 43, 62). Sisemaal on aga valitsema pääsenud üsna meloodiline laululine stiil, seesama, mida oleme märkinud juba lõikuslaulude, mardi- ja kadrilaulude jt. juures eriti Järvamaal ja Lääne-Virumaal. Vastavalt temaatilistele erinevustele harrastab pulmalaul siangi vahel rōõmsamaid, vahel nukramaaid helisid, kuid silmapaistvat bravuursust ega itkulisust siin ei märka (vrd. viise nr. 30, 55, 78, 84 — mažoorsed, ja 53, 65, 72 — minoorsed).

Kui tuletame veel 3-osalisi takte ($\frac{6}{8}$ ) Kihnu, Kodaveres ja mōnevõrra mujalgi Kirde-Eesti aladel (vt. nr. 63 ja 80), mis on tingitud õõtsuvast ja tammuvast

liikumisest lauldes, siis on eesti pulmaviisiide stiilide peajooned märgitudki. Pulmalaul haarab seega peaaegu kõik regivärsilise rahvamuusika nähtused, stiilid ja maneerid. Omades kesksemat kohta eesti rahvakombestikus, on pulmad tõenäoliselt kõige rohkem kaasa aidanud, olnud õieti tähtsamaks taimelavaks regivärsi ja selle muusika kujunemiskäigule.

*

Sugulaste omavaheline läbikäimine oli mitmekesine: võeti osa perekondlikest pidudest (varrud, pulmad, matused jne.), otsiti üksteist üles laatadel, kiriku juures ja surnuaiapühadel, kui elati lähestikku, aidati mõnikord vastastikku töödelgi. Ometigi oli võrratult tihedam suhtlemine oma lähema ümbruskonnaga, naabritega, külakonnaga, ja seda nii argi- kui pühapäevil, vanade ja noorte vahel. Vanasõnagi ütleb: Külä ellä, külä koolda, suguvõsa tulla-minnä, või: Oma olgu külas käia, aga mitte elus elada. Regulaarseks sugulastevaheliseks suhtlemisvormiks oli külass - ehk võõrsilkäimine. Eemaleländud lapsed külastasid oma perega vanemaid, õed-vennad käisid omavahel, venna- või õelapsed onude-tädide juures jne. teatavatel tavakohastel tähtpäevadel (näit. jõulude ajal, suvistepühadel, jaanipäeval, mihklipäeval). Selliseid külastuspäevi oli aga harva. Nii kurdab rahvalaulus kodunt lahkinud tütar kibedalt väheste võimaluste üle omakseid näha (looduse takistused on siin ainult poeetiliseks võtteks):

Millal lään mina isale,
millal lään mina emale,
millal veeren vendadelle,
millal õõrutan õele?
Sügise mina lähäksin —
sügise jõed sügavad;
talvella mina lähäksin —
talvel tee tuisuline;
suvella mina lähäksin —
suvel tee tolmuline;
kevade mina lähäksin —
kevade on lained laiad:
hobu upukse ojaje,
linalakka laeneeie,
mära mätaste vahela,
kuldkabja kaldaaie,
vesihalli virdeeie.

EKÜ, F 232 a 1, 305 (261).

Enamasti mindi võõrsile kutsumise põhjal, sõna saadeti aeg-sasti järele või lepiti juba eelmisel külastamisel kokku järgmises

korras või vastukülaskäigus. „Kutsumata vōōras, varumata roog”. Kuigi külaskäimise kombed võisid olla paikkonniti üksikasjus erinevadki, olid nende põhijooned siiski ülemaaliselt sarnased, umbes nii, nagu kirjutatakse Suure-Jaanist läinud sajandi lõpult:

„Kui külasse mindi, pesti enne suu puhtaks ja pandi paremad riided selga. Minijaga saatsivad kodujääjad külasse terviseid: Palju terviseid kah sellele ehk sellele! Nii taheti oma armastust tutvate ehk sugulaste vastu üles näidata. Külalisel oli siis enamiste päälle teretamise ikka esimene sōna: Palju terviseid ka kodu poolt! Mispääle vastati: Olga terve saatjad ja toojad! — Kui naesterahvad külasse läksivad, siis oli külaleib tingimata ligi ja mooduks. Tee ääres olevatest tutvatest mindi kohe selle-pärast mööda, et ei ole külaleiba kaasas. Isegi tüdrukule anti külaleib kaasa, kui ta perenaise asju läks ajama. Külas vōeti külaleiba õnneldi vastu, toodi kohe nugat ja jaotati pererahvale kätte. Leiba kiideti ja söödi. Kui külaline ära hakkas minema, lõigati talle hää kannikas jälle omalt poolt külaleivaks kodu viia. Kes teisiti oli ehk tegi, sellest ei peetud mingit lugu.” — H II 55, 675 < Suure-Jaani (1896).

Niisugused vanad külaskäimise tavad (kutsumine, enam-vähem kindlad tähtpäevad, külaleiva, -kakri ehk -kosti viimine, terviste saatmine jt.) on juba läinud sajandist alates järk-järgult oma üldmaksvust kaotanud, mõned neist on hoopiski kadunud, külaskäimine üldse muutunud enamasti juhuslikuks nähtuseks.

Külaskäimisest kõnelevad üsna vähesed regilaulud (tuntumad neist on „Millal saan omile” ja jutustav „Kodus käimas”), peamiselt Setus on kujunenud oma „koštma h käümisse” ehk „praasniga”-laulud (II C), samuti kõneldakse seal külaskäimisest ka teistes laululiikides, kõige enam vahest mōrsjaitkudes (vt. näit. B 2).

Setus oli praasniku päevi (küläpühi, aigpühi) aastas harilikult üks („üts vuur aastaga”), teatavail külarühmadel või mõnes paigas isegi üksikuil küladel omal ajal¹⁸. Nii Satserinna ümbruskonnas ja Petseri-Irboska vahelistes külades iljapäeval (20. VII) või iljanädala reedel, nn. „päätnitsapäeval”, Petserist põhja- ja läänepoole nahtsipäeval (29. X), enamikus Mokroluga nulga külades (Obinitsa lähedal) aga nn. maamihklipäeval (29. IX), Värska ümbruse külades enamasti jõulude ajal jne. Praasnikupäevad olid mitte ainult kiriklikud, vaid veelgi enam sugukondlikud ja majanduslikud tähtpäevad. Need märkisid ära aastaaegade ja tööde algust või lõppu, etappe põllu- ja karja-

¹⁸ Praasnikut ei tule ära segada kirmaski ja gulänjega. „Gulänja om nii, et külägä tulõ kokku. Tuul päivä ei olõ. Kirmask om suurebal summa ja om päiv pantu.”

saaduste kasutamises. Iljapäevast saadi juba uudseleiba, paaspäevast alates võidi tarvitada õunu, herne- ja oakaunu, peetri-päevast peale tehti sõira, väikemaarjapäev lõpetas õitsiskäimise, mihklipäev üldse välised pöllutoöd ja karjaskäimise, selleks ajaks tapeti traditsiooniline mihklioinaski jne.

Praasnikuajaks kutsuti „kostma” esmajoones meheleläinud tütreid, õdesid-vendi ja teisi lähemaid sugulasi. „Ku vahtsit sugulasi es olō’, sōs kutsut vanōmbit sugulasi.” Ka häid sōpru kutsuti mōnes paigas, kuid see näikse olevat uuem komme. Üldine põhimõte sel puhul oli: „Kiä ei kutsu’ hinnast, tuud ei kutsu’ kah.” „Vasta pidit är’ tegemä, kas vai lehmä müit är’, a pidit tegemä.” Kutsuma läks harilikult peremees või perenaine ja juba mitu nädalat enne pühi. Kui kutsutav polnud „jonnipulk”, võis ka lapsi saata.

Et praasnik oli kohalikul kirikupühal, siis käisid hommiku poole kōik kirikus või „tsässuna” juures; kui lähedal oli surnuaed, siis mindi surnuuaiale („matussele”), külastati omaste haudu, peeti mälestussöömaaega ning mindi siis vōõrustaja poole. Praasnikuks olid tehtud või muretsetud lihtsad peosöögid ja joodid: viin ja õlu tehtud, nisuleib või vatsk küpsetatud, loom tapeitud, kala hangitud. Ka siin ei voinud külalised vōõrsile minna palja käega, vaid pidid kaasa vōtma toidupoolist. Kui praasnikul sai otsa peremehe viin, siis „heitsid” sugulased raha kokku ja tōid lisa. Aega viideti vesteldes, lauldes, käidi tutvumas talu majapidamisega ning mindi ka tänavale „kul’atama”. Praasnik kestis 2—3 päeva¹⁹. Mokroluga nulgas hakkas see maamihkpäeval (29. IX), kestis ka nn. vahepäeval, millel võidi tööki teha, ning lõppes vinnemihkli- ehk pokrovapäeval (1. X).

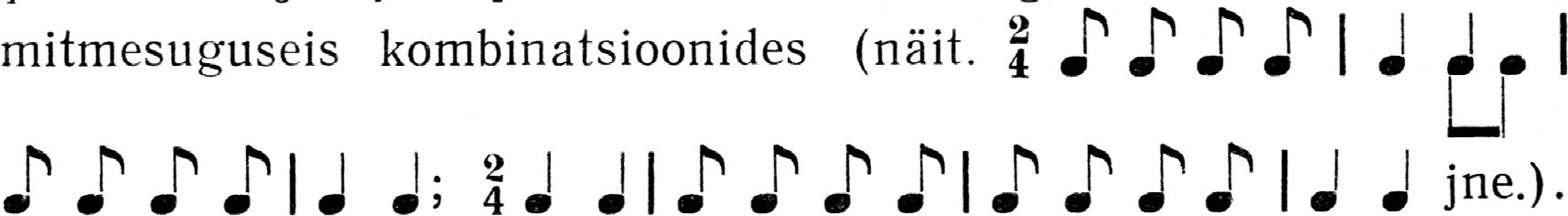
Praasnikulaulud (II C) on Setus üsna mitmekesised. Omad laulud on lauast tulles, kul’atades, lahkumisel jne. Traditsiooniliste motiividega, mis mōnikord võivad kuuluda eesti regivärsi üldisse varamusse, on läbi põimitud oludekohaseid improvisatsioone. Valitseb ülistav joon: kōneldakse „velle” imepärasesest õlleteost, toredast kutsumaskäimisest ning uhkest vastuvõtust. Meenutatakse endagi pikka pühade ootamist ja ammust ettevalmistust (vt. nr. 1). Meheleläinud türed tuletavad meelde endist elu isakodus. Vastavalt aastaajale sugeneb hulka mitmesuguseid loodusmeeleolusid. Minema hakates tuletatakse veelkordelt meelde lahket kostitamist:

Aig om ūks ärä minnä —
no pei mi pikä pühä.
Söödeti_ks, joodeti_ks,
om siih pehme’ piiragu’

¹⁹ Uldeestiline vanasõna ütleb: Kala ja külaline lähevad kolme päeva pärast haisma.

ja valge' vadsa'
ja hüvä' ollō'
ja Pihkva piiredüse'.
Lää ūks kodo koorō mano
ja karō leväkandsu mano.

RKM II 44, 81/2 (28) < Setu (1953).

Niisuguseid laule lauldi hoogsate peolauluviiisidega, mida kasutati praasnikuil ja gulänjetel, kuid ka ühiste tööde, nagu ketramise, pesupesemise jt. juures. Viisid on sageli üsna suure ulatusega, võrdlemisi aeglased, tugevate rõhutamistega ja $\frac{2}{4}$ -taktis. $\frac{8}{8}$ - ja $\frac{4}{4}$ -tooniliste liikumistega taktid vahelduvad mitmesuguseis kombinatsioonides (näit.  jne.).

Et tekst viia viisiga kooskõlla, korratakse mõnd värsiosa, harilikult 1. ja 3. värsijalga (näit. Mōsi, mōsi hammō vai haina-hainakulla), lisatakse hoogustavaid hüüdsõnu (oi, vai), mida võidakse arendada edasi pikemaiks refräänideks (hoi tara, või tara; või om hallōkōnō jt.). Praasnikulaulude muusikas, samuti nende esitamislaadis võib niisiis tähele panna ühisjooni setu mängu-, tantsu- ja kirmaselauludega, samuti vastava vene repertuaariga. — Tuleb märkida, et praasnikuil ja gulänjetel oli suuri võimalusi meestelgi oma laulu arendada. Kiirete tantsupärase laulude kõrval harrastati sel puhul isegi väga aeglast (veel aeglasmata kui naistel), pidulikku, võiks ütelda, teataval määral heroilise iseloomuga lauluviiisi (vt. nr. 4). Meloodiline liikumine on avar, küllalt ulatuslike käikudega, mõned rõhukohad peetakse kinni otse ülemääraselt, millele järgnevad kiiremad, kloppivad rütmid, vahel ka helide libistamised²⁰. Koor liigub tertsidess, ajuti unisooni tõmbudes ning kvinti avardudes. Meestekoor harrastab üldse laiemaid intervalle kui naiste laulmine.

*

Perekondlikud tähtpäevad ei hõlma mitte ainult elu helgemaid momente, vaid ka kurbi sündmisi. Teataval määral oli segatud kurbust juba pulmakombestikkugi, kus seda väljendasid mōrsjaitkud ja ärasaatmislaulud. Kõige kurvemad sündmused olid siiski need, millal leinatav pidi lahkuma omaste, sugulaste ja naabrite hulgast paljudeks aastateks või jäädavalt. Need sündmused olid nekrutiksminek ja surm. Mõlemail puhkudel

²⁰ Sageli poolitatakse silpe, antakse igale osale oma rõhk ning eraldatakse neid j- või h-interpoleerimisega.

toimetati ärasaatmisi mitmesuguste kommete ja tavanditega ning itkulaulude laulmisega, mis oma laadilt seisid üksteisele väga lähedal. Kuigi itkemine nekruti saatmisel ei ole nii vana pärimus kui matustel, ulatuvad selle juured ometi väga kaugeisse aegadesse. Sõttaminek oli muistsel ajal peaaegu tõeline surmaminek. Võib arvata, et siis sõjamehi saadeti kodunt lauludega, milles oli peale võitlusele õhutavate ja õpetavate motiivide ka eleegilisi.

Nekrutiitke (**II D**) tunneme eriti Setumaalt ja Alutagusest, kus nad liituvad tihedalt vastava vene traditsiooniga. Venemaal ja ühes sellega Setus said need itkud erilise arenemishoo (kahtlemata vanemale põhjale toetudes) pärast Peeter I poolt sisseseatud nekrutiteenistust. Nekrutikohustus oli kuni 1874. a. reformideni jagatud hingede arvule (haril. 5—7 nekrutit 1000 hinge kohta, sõjaaegadel aga kuni 10 korda rohkem). Iga võtmise ajal tuli heita liisku nekrutiealiste vahel, kuid suurt osa võis mängida ka mõisniku suva. Inimene, kellele liisk langes, kisuti lahti tervelt 25 aastaks oma perekonnast, soldatipõli ise aga oli ääretult raske ning täis surmaohte. Nõnda tekkis nekruti ärasaatmisel samasugune meeoleolu kui matustelgi.

Nekruti lahku mine oma kodurahvast ja naabritest tuletas teataval määral meelde mõrsja jumalagajättru. Noormees läks keset tuba ning jättis järjekorras jumalaga isa, ema, naise või mõrsja, vendade, õdede ja teiste omastega („prässätedi õga ütega”). Igaüks andis ande ja raha. Kuna vene traditsioonis seda tseremooniat harilikult saatsid erilise nutunaise poolt laulduud itkud nekruti enese ja omaste nimel, siis Setus itkesid saatjad ise (ema, õed, naine, mõrsja jt.). Jumalagajätmine kestis vahel kaua, nii et lõpuks pidid ametimehed selle väevõimuga lõpetama. Samasugused kombed olid ka Narva lähistel, nagu nähtub järgmisenest kirjeldusest möödunud sajandi lõpust:

„Narva lähedal Eestimaa valdade elanikkude („nevakate”) juures on moodiks kurva elujuhtumiste ajal loetada. Loetamine on see, kui poollauldes, poolnuttes haledad joru ühtesoodu edasi aetakse. Loetamise peale on iseäranis naesed meistrid, on aga ka ütlemata osavaid mehi leida, kes nutupilli löövad. Loetatakse matuste, neekruti lahkumise ja vahest ka pulmade ajal, nimelt enne seda, kui pruut kirikusse viiakse. Nevaka naene loetab poja kaelas rippudes, kui viimane soldatiks läheb, umbes nõnda:

„... Kevadel, kui käud ja linnud laulvad,
kui kõik päasukesed pesa teeval —
kus oled siis sina, mu pojuke,
kus oled sina, mu silmaterake?!

... Oh, oh, oh, oh...

Kui tuleb see laupane päiväke,
lähevad sauna mu lapsukesed,
vaalin keikile valged särgikesed —

kus kaugel on siis mu pojuke,
kus on siis mu rammutuke?!
... Oh, oh, oh, oh . . . ”

Nõnda läheb loetamine ikka edasi, vahete-vahel katkestades ja lausa nutule maad andes. Ka nüüdse lühikese kroonuteenistuse ajal võib veel loetamist kuulda. Loetamise sõnad on vahel ilusad ja otse liigutavad kuulda. See tuleb muidugi sest, kuda loetaja on, kes sõnad ise sealsamas luuletab. Osavaid loetajaid kutsutakse vahel ka teistegi juurde loetama, kus seda tarvis on. Loetamise mood on vist vene rahvalt laenatud.” — E 33672/3 (5) < Narva (1897).

Setu nekruti-itkud on regivärsilised ning sisaldavad rohkem traditsioonilisi motiive. Siin tunneme ära terve rea laiemalt, peaaegu üle-eestiliselt tuntud episooide (eriti laulust „Venna sõjalu” — vt. nr. 2), isegi vanu liivimaalisi termineid (nagu „maasulane” laulus nr. 1), mis näitab setu itkutraditsiooni toetumist vanadele eesti sõjalauludele. Tervikuna annavad itkud vapustava pildi rahva kannatustest, mida põhjustas tsaari soldatipõli. Itk ei ole seejuures mitte ainult kurtmine, vaid terav protest sotsiaalse ülekohtu vastu. — Nekruti-itkud on Setuski aegade jooksul üsna unarusse jäänud. Nõnda puudub meil tänini selge ettekujutus, missuguste viisidega neid lauldi. Olevad andmed näitavad ühist nii mōrsja- (nr. 1) kui ka surnuitkudega (nr. 2). Hilisemail aegadel on laulduud saatmislaule vahest rohkem mitmesuguste „pikkade häältega” (nr. 3), mis on küll aeglased ja pidulik-tōsised, kuid ei sisalda itkulist erutust ning meelegeidet.

Endise Liivi- ja Eestimaa aladel (peale Narva ümbruse) ei arenenud nekruti-itkud kuigivõrra, seda rikkalikumalt on aga nekrutivõtmist ja soldatielu kujutavaid laule.²¹ See on tingitud Baltimaade erinevaist oludest. Nimetatud piirkond ei kuulunud kuni XVIII s. lõpuni nekrutivõtmise alla. Tuli küll ette, et mōisnikud nekrutiealisi mehi müüsidi Sise-Venemaale. Nekrutite andmise kohustus laiendati Baltimaile alles keiser Paul I ajal, 1797. aastal. Rahvalaulgi ütleb:

Siis oli põli meie maalla,
kui oli Kadrina kuningas,
Liisabet rahategija.
Varsti hakkas Aleksander,
pandi Peeter Paulovits [!] —
siis läks põli teisemaks.

²¹ Ainult Nõost on kirja pandud möödunud sajandi lõpul üks nekruti-itk. Selle motiivid on samad kui setu itkudes: „I. N. luges oma tütrepoega soldatis saates järgmise salmi: „Noh, latseke, nüüd lähad kui lainetava mere päälle! / Ei ole kotust, kohe kolda, / ega valda, kos vananeda. / Kohe maale matetas, / kohe liiva liidetas?!”” — H II 44, 149 (2) < Nõo (1893).

See hakkas väge vōttemaie,
poisikesi pigistama. [— — —].

Mõisnikud ja taluperemehed veeretasid selle raske koormuse eeskätt maata inimestele ja vabadikele. Võtmine ise toimus aga alguses umb. kolm aastakümmet püüdmise ja köitmise teel, millest rahvaluulekogudes leidub rohkesti drastilisi mälestusi. Nii-suguseis tingimustes ei saanud tekkida pidulikku saatmistseremooniat enne kui alles XIX s. Regivärsilisi nekruti saatmislaule leiame seetõttu ainult mõnes perifeerises kohas, näit. Kihnu, kus selleks otstarbeks lauldi „Venna sōjalugu”. Pearõhk on asetatud siis nekruti õpetamisele, kuidas käituda sōjas, ja veelgi enam kujutlusele, kuidas soldat tuleb kord koju, toredana, nii et ainult „õde” tunneb ta veel ära. Itkude laialdasemaks tekkiimiseks polnud aga enam traditsioonilisi ja olustikulisi eeltingimusi.

*

Matusekommete arenemistee on olnud väga pikk. Animismi tekkimisega kujunesid mitmesugused suhtumised surma ja surnusse. Alguses võeti surma kui äratamata und (sellest ütluski: „uinus igavesse unne”), mis kutsus välja omaste hoolitsust „uinunu” eest. Kuid laiba kõdunemine viis ürgse inimese probleemide ette, mida ta ei suutnud lahendada. Juba siit said alguse mitmed vastuolud matmiskombestikus (laiba säilitamine ja põletamine jt.). Alles inimkonna suhteliselt hilisel arenemisperioodil tekkis kujutlus „hauatagusest elust”, mida alguses mõisteti kui täiesti reaalset, füüsolist nähtust, pärastpoole kui ainult „hinge” edasielamist. Eesti vanu, veel XIX s. esinenud matusekombeid läbib usk, et surnu jätkab oma olemasolu teises maailmas (nimestatud ka Toonelaks ja Manalaks) nagu eluajalgi ning peab ühen-dust elavate sugukondlastega. Surnuid peeti seepärast meeles ja kanti nende eest mitmel moel hoolt. Surnule pandi ülle erilised riided ja ehted, hauda pandi varasemail aegadel kaasa mitmesuguseid panuseid ning peeti pidulikke ärasaatmis- ja mälestuspidusid. Teiselt poolt tunti hirmu surnu eest, püüti tema kujutel-davat kahjulikku mõju kõrvale juhtida ning isegi võimalikku tagasitulekut takistada. Need jooned ristuvad tegelikult kõigis vanades matusekommetses. Suure hulga muistseid kombeid võttis üle päris ametlikult ka ristiusk ning andis neile mõnevõrra uue tähenduse, sisendades inimeste teadvusse usku, et need on vaja-likud „hinge pääsemiseks õndsusse”.

Vanade eesti rahvakommete kohaselt asetati inimene surema harilikult põrandale laotatud õlgedele. Et hing lahkuks kerge-mini, avati aken või uks ning sooritati muidki maagilisi toimin-guid. Surnu pesti ja asetati laudsile. Öösiti käisid omaksed ja naabrid valvamas. Kombekohaselt söödi seejuures soolaga kee-detud herneid või ube.

XVIII, mõnes kohas kuni XIX sajandini säilis komme panna surnule kirstu kaasa tarbeesemeid, tööriistu ja isegi toitu. Kõige elavamalt ja kauemini püsib hauapanuste komme vahest Saaremaal. Nii kirjutab sellest Fr. W. Willmann 1793. a.: „Surnutte kirsto sisse pannakse neid asjo, mis Neil ello aial armsad ollid, ning üht sepi tükki, purju-nööla ja pole koppiko rahha». Samast ajast on J. W. L. Luce teatel pandud puusärki niiti-nöela, peahari, kirves ja öeldud surnule, mingu ta nüüd teise ilma ja valitsegu seal sakste üle, nagu need siin on valitsenud tema üle. J. B. Holzmayer lisab mainitud esemeile XIX s. keskpaiga andmeil veel viina, leiva, raamatut ning põhjendab raha kaasapanekut sellega, et jumalalt oleks millegi eest toidupoolist osta. Nõnda kujutati hauatagust elu üsna maisena.²²

Kagu-Eestis, kuid paiguti mujalgi on veel tänapäeval kombeks matuserong teatava tee-ääärse metsatuka või puu juures peatada ning puu koore sisse rist lõigata. Algne mõte oli sellega takistada, et surnu ei saaks tuldud teed hakata kodus käima. Hiljem muutus see lihtsalt mälestamiskombeks. Matustalitus surnuaial lõppes söömisega hobuste juures enne kojusõitmist. Tingimata jagati toitu ka surnuaiale tulnud santidele ja vaestele. Kodus peeti mälestuspidi söökide-jookidega (matused, peied, eiad, puhted). Tüüpilisemaiks matuseroogadeks olid pudrud ja herned. Luce teatel on Saaremaal veel 1770-ndail aastail „eiasid” peetud koguni enne surma, milles tõttis vana inimene, lähemal ajal maetav, vöttis ise veel elavana osa (vt. Luce, Wahrheit und Muthmassung, lk. 67).

Esivanemate kultuse tähtsaks osaks oli enamasti sügiseti peetav „hingedeae”, millal õhtuti sauna või reheparsile viidi putru ning kutsuti „hingesid” sööma. Kõige rohkem mälestusi on sellest säilinud Mulgi- ja Saaremaalt. Hingede austamist ja kostitamist tuli ette ka jõulu- ja nääriööl, mõningaid rudimente leidus mõnede teistegi tähtpäevade juures. Setus on koguni tänapäevani ulatunud komme teatavail tähtpäevadel kalmistul haudade peal söömaaegu korraldada.

Niisuguste matuste- ja mälestuspidude kombestikku on kuulunud ka itkulaulude laulmine. Tõenäoliselt olid surnu uitkud (II E) varemail aegadel, sugukondliku korra juures rohkem ülistavat laadi. Surnutekultusel ja ühes sellega itkudel oli oluline tähtsus sugukondliku korra tugevdamiseks. Klassiühiskonna arenemisega minetasid vanad matuse- ja mälestamistavad järgjärgult oma esialgset tähendust. Ühes sellega hakkas ka itkude traditsioon laiades rahvahulkades kas üldse kaduma või tõusis nende sisus esikohale mahajäänud omaste leinatunnete ja kibeda saatuse kujutamine.

²² Vt. Fr. W. Willmann, Ellamisse-Juhhataja, Tallinn 1793, lk. 75; J. W. L. Luce, Wahrheit und Muthmassung. Pernau 1827, lk. 66; J. B. Holzmayer, Osiliana. Verh. d. GEG. Dorpat 1872, lk. 79/80.

Ka surnuitkud on Eestis meie päevini säilinud ainult setude juures, kus nad olid toetatud ja ühtlasi mõjutatud võrdlemisi sarnase vene traditsiooni poolt²³. Paljud itkudest väljakasvanud regilaulude motiivid (näit. lauludes „Ema haual”, „Vara vaeslapseks” jt.), samuti mõned kroonikate teated XIII sajandist alates näitavad, et matuste ja surnute mälestuspäevade tavandid olid varemalt ülemaaliselt seotud vastavate kaebalauludega. Näiteks kirjutatakse Läti Henriku „Liivimaa kroonikas” 1210. a. sõjasündmuste puhul: „Kuid eestlased [— — —] põletasid neid (s. t. lahingus langenuid) tules oma kommete kohaselt itkude ja kahjadega (lamentationibus et potationibus).” XVIII sajandist pärinevate andmete järgi (Hupel, Schlegel) olid itkulaulud tollal Kesk- ja Põhja-Eestis matusekombestikust juba kadunud. Peale Setumaa püsis itkude traditsioon kõige kauemini Peipsi lääne- ja põhjarannikul (Kodaveres, Tormas ja Iisakus) ning Narva lähistel, kus neid mõnevõrra lauldi veel XIX s. lõpupoolel (vt. J. Sirdnaki kirjeldust nekrutiitkude juures). Itku nimetati Kirde-Eestis loetlemiseks ehk loetamiseks (vrd. vadja lugõtõlõmin ja vene притчание, причет), Setumaal aga on nende rahvapäraseks nimetuseks „ikmisõ” ja „sõnol ikmisõ” (vrd. vene плач). Üksikuid andmeid regivärsilistest itkulauludest on saadud mujaltki (näit. Rõugest), samuti spontaanest improviseeritud sõnadega itkemisest.

Setu matustel itketi väga mitmesugustel puhkul, nagu surnut lautsile asetades ja kirstu pannes, kadunu sugulaste ja tuttavate matusele saabudes, kalmistule minnes ja pärast hua kinniajamist, kuid ka hiljem teatud mälestuspäevil haual käies. Itketi enamasti üksi. Kooris laulsid tütreid oma vanema haual, kodus aga üksikult. Ka surnud neiut kalmistule saates itkesid tema sõbrad („podruski”) hulgakesi „sõbrakõist” (vt. nr. 8—9). Harva juhtus, et võõraid inimesi kutsuti itkema. Mõned andmed siiski näitavad, et vahel matuserongis, kui see läks läbi teistest küladest, on laulnud kutsutud nutunaised. Laulik Martini Iro on seletanud ühe itku puhul, mida on laulud uppunud väikelapse kääpal: „Sugulasõ”, tädi ehk tsõdsõ ehk mõnõ’ muu’ ikva’. Imä jõvva-õi’ sääänäst surma ikkõ.” Üldse peab ütlema, et setu naised oma leina harva väljendasid pisaraids, vaid just pooleldi improviseeritud „sõnol ikmistes”. Setud ise ütlevad: „Mehe’ ikva’ silmi, naise’ ikva’ sõno.” Nii kuulusid itkulaulud oma viimases arenemisastmes ainult naiste repertuaari (vt. J. Hurt, Setukeste laulud III, lk. 294 ja 240).

Setu itkud olid sisult mitmekesised, olenedes sellest, kes itkes ja kellele itketi ning missugust matuse- või mälestustavandit nad saatsid. Et itkudes näidati konkreetse isiku elukäiku ja laulja otseheid suhteid temaga, siis esines neis püsivate traditsioniliste

²³ Setu itkulaulude tekste on rohkesti trükis avaldatud J. Hurda „Setukeste laulude” III köites.

motiivide kõrval silmapaistval määral hetkelist improvisatsiooni. Tuletati meelde mitmesuguseid episooide elust koos kadunuga, seda tuge või lootust, mida ta andis oma perekonnale. Kõigis neis meenutustes ilmnevad südamlikud vahekorrad perekonnas, vanemate- ja lastevaheline armastus ning üksteise hindamine. Väga elavais joontes näidati viletsat saatust, mis ootas üksinda ja abituna võõraste tõugata ja sundida jäänud vaestlast või lesknaiist. Lein oli siin alati seotud terava ühiskondliku protestiga. Need on klassiühiskonnast päritnevate itkude peajooned, mis on ühtlasi sisult ja sõnastuselt väga lähedased sarnase temaatikaga perekondlikule lüürikale, vaeslapse ja lesknaise elu käsitlevaile lauludele. — Mõnedes itkude kirjapanekutes esineb iidse motiivina kutse surnule tulla omakseid külastama pühade ja perekondlike tähtpäevade ajal. Üsna sageli segunevad itkudes paganliku ja kristliku algupäraga mütoloolgilised kujud (nagu Tooni, Mana, Kool, Jeesus, Maarja jt.), kuid üldiselt kajastuvad neis väga väheselt ristiusu õpetused elust ja surmast ning inimese saatust.

Itkudele on iseloomulikud emotionaalsed hüüatused, küsimused ja pöördumised surnu poole. Peaaegu alati alustati itku või eri episoodi sellest sääraste pöördumisvärssidega, nagu

Maamakōnō, mu' kuku maamakōnō,
maamakōnō, mu' meelimařakōn!

või lisati vastav üte (kuku maamakōnō, pujakōnō, tsidsakōnō, sōbrakōnō jt.) kas iga värsi algusse või sagedamini keskele. Korduvalt pöörduti surnu poole mōtiskluste ja küsimustega: miks ruttasid vara hauda minna? miks jätsid mind vara vae- sek? miks jätsid sa ema itkema? kuidas hakkame ilmas elama? mulle ütle sa üks sõnakene! hale on meil hauda panna! seda tegi kool (või langenud soldati puhul: kuningas) kurjasti jne. jne.

Omades küll suurt sisulist sarnasust lüüriliste ja lüro-eepiliste lauludega, on setu itkud siiski neist mõnevõrra erineva vormiga. Nimelt on itku vōrdlemisi vaba värss pikem, 10–12 silpi, või kui lisatakse veel juurde vastav üte, võib see ulatuda keskmiselt 15–18 silbini, mis laululisel esitamisel jaguneb kolme ebavõrdsesse takti. Viisi periood haarab suuremalt osalt kahevärsilise parallelismi-rühma. Iseloomulik on seejuures, et teise värsi lõpust jäetakse viimane silp laulmata, eelviimast aga peetakse sageli pikalt kinni. Nii tekib värsivorm, mis teataval määral meenutab antiikset eleegilist distihhoni.

Setu itkuviisides on säilinud rohkesti arhailisi jooni. Nende meloodiline ja rütmiline liikumine kasvab vahetult välja emotionaalselt kõrgendatud kõnest. Tempo on üldiselt vōrdlemisi kiire, kooris „sōbrakōist” lauldes siiski tunduvalt aeglasm. Rütmis esineb rohkesti sünkoopilisi trioole, ajaüksuste jagamisi ja liitmisi. Pikalt väljapeetud lõpud katkestatakse sageli järsult,

Foto A. O. Väisänen 1914.

«*Kuulja ikōminō*».

kusjuures lausete vahele tekivad arutihti pikemad või lühemad peatused. Osalt on itkuviisid asteastmelise liikumisega ning ehitatud mingile minoorsele tetrahordile, kuid samavõrra tuleb ette ka suurema ulatusega ja laiemais intervalles liikuvaid viise. Mitmesuguste muusikaliste vahenditega väljendatakse niihästi leinatundeid kui hingelist erutust, kusjuures viimane moment on, nagu teistegi itkude juures, eriti välja töstetud.

II. СЕМЕЙНЫЕ ПЕСНИ.

Эстонские семейные обряды в том виде, в каком они еще бытовали в середине прошлого века, в своих наиболее существенных чертах сложились на последнем этапе развития родового строя, а именно в процессе формирования патриархальной семьи. В некоторых обрядах и церемониях можно различить рудименты еще более древних периодов. Эти обряды — поскольку они еще не превратились в обрядовые игры — содержат поэтому в значительной мере элементы анимистического мировоззрения, попытки объяснить явления, исходя из мифологических представлений, и воздействовать на них с помощью магических формул и действий. В значительно большей мере, чем трудовые и календарные обряды, христианская церковь стремилась вовлечь в сферу своего влияния празднование семейных дат. Все знаменательные дни в жизни человека были строжайшим образом связаны с церковными обрядами и таинствами, и им придавался религиозный смысл (достижение «блаженства души»). Как об этом свидетельствуют исторические документы, народ в течение долгого времени, вплоть до XVIII века, уклонялся от выполнения церковных обрядов, хотя их и навязывали ему под угрозой страшных кар. Больше всего сказалось влияние церкви на крестильных и похоронных обрядах, в которых и раньше значительное место занимали верования, но почти неприкасвенными остались свадебные обряды.

Старинные обряды и обычаи, исполнявшиеся во время семейных торжеств, стали быстро исчезать из обихода в конце прошлого столетия. Это было обусловлено не только быстрым ростом народного образования, но еще в большей мере перестройкой сельского общества в ходе развития капитализма, коренными изменениями в отношениях отдельных членов семьи, рода и сельской общины. Многие обычаи сохранились все же в виде традиции, приобрели, как, например, свадебные и крестильные обряды, характер игр или развлечений. Быстро распространились, особенно среди зажиточных слоев населения, некоторые международные городские праздничные обычаи, как, например, заздравные тосты, разыгрывание венка невесты, привились и новые даты — дни рождения, конфирмации, серебряные и золотые свадьбы и т. д. Дольше всего, а в некоторых местностях и до

настоящего времени, сохранились старинные семейные обряды, например, в таких периферийных областях, как Сетумаа, о. Кихну, в отдельных районах о. Сааремаа и побережья Финского залива и т. д. В настоящее время проблемой большого значения является создание новых, советских традиций и вместе с тем оживление части более древних элементов. Характер семейных событий требует того, чтобы они отмечались с подобающей торжественностью, что играет большую роль и в деле нравственного воспитания народа.

Старинные семейные обряды были тесно связаны с народным песенным творчеством, одним из наиболее богатых разделов которого являются песни свадебного цикла. Сюда входят различные песни — величальные, шуточные, заклинания, песни элегического характера и др. Особо следует отметить такую категорию старых песен, имеющих сравнительно свободную форму и характер импровизаций, как причитания на похоронах, при поминовении умерших, на свадьбах и при расставании в других случаях. Причитания, так же как и пастушеские *helletusid* сохранили некоторые черты, восходящие даже к более древнему периоду, чем период развития так называемые *regivärsid*. В далеком прошлом следует искать в особенности корни похоронных причитаний.

Утрата обрядами их первоначального магического значения и превращение их в игры оказали огромное влияние и на семейные песни, особенно на свадебные. В них постепенно сокращался магический элемент, и на первое место все больше выдвигалась лирика общественного и семейного характера, которая в живой художественной форме давала вполне реалистическую картину жизни человека. Соответственный путь развития замечается и в музыке: отступает на задний план речетатив, и его место все больше занимает песенный стиль.

*

Рождение ребенка и первые дни его жизни сопровождались целым рядом процедур лечебного и магического характера, с помощью которых стремились облегчить роды, уберечь мать и ребенка от болезней и существующих в народном представлении злых сил, а также обеспечить новорожденному счастливую долю. Сюда относятся и такие важные в общественном отношении моменты, как наречение имени новорожденному, обряды, связанные с упорядочением и укреплением отношений ребенка и родителей в роду (взаимные подарки и клятвы, выбор кумовьев) и т. д. Все это относится к древним обычаям, на которые впоследствии христианское учение и церковная обрядность наложили свою печать.

Вскоре после рождения ребенка его мать начинали посещать родственники и соседи, но, согласно общепринятым обычаям,

лишь замужние женщины, сами имеющие детей. Приносили с собой в качестве угощения ячневую кашу или лепешки из ячменной муки. По требованию церкви ребенка следовало вскоре окрестить. Время для этого предусматривалось различное: либо на четвертый день, либо в первое воскресенье после рождения, местами же предельный срок достигал 2—3 недель. Обряд наречения имени ребенку и его крещения происходил в старину в церкви. Крестить ребенка несли кумовья.

После крещения в церкви, на домуправлялись крестины (*varrud, ristsed*), в которых приглашались принять участие, кроме кумовьев, также и другие родственники и знакомые, в некоторых местностях только пожилые люди. На крестинах выполнялись различные обряды и отмечались приметы. Видное место в этих обычаях занимал сбор денег «на зубок», которому в более позднее время предшествовал обычай поднесения вина. Раньше при сборе денег оделяли хлебом или продавали «бабью кашу» и т. д. Иногда кумовья вместо денег давали обещание подарить скот, одежду или иные предметы, которые передавались «крестнику» при наступлении совершеннолетия. Мать ребенка, в свою очередь, делала подарки кумовьям, повивальной бабке и сестрам мужа. Таким образом, эти обычай напоминают одаривание и сбор денег на свадьбе.

Своеобразный характер носил ритуальный танец кумовьев, так наз. *telu tegemine* (см. № А8), о котором сохранились некоторые данные в Мульгимаа. Этот танец, как и *kergotamine* в праздник троицы в юго-восточной Эстонии, исполняли, сидя на скамье, и он являлся обрядом магического значения, обеспечивающим деторождение¹. На о. Сааремаа существовал обычай устраивать во время крестин «баню для младенца». Обычно на второй день крестин топилась баня, в которой затем совершались различные обряды и проделывались шутки: собирали деньги для матери ребенка, «парили младенца», поливали водой присутствующих на крестинах и т. д. По-видимому, первоначально в баню приносили и парили там самого ребенка. Позже его заменяла тряпичная кукла или кто-либо из участников крестин.

С рождением ребенка и следующими за ним церемониями был связан ряд стихов магического содержания и присловий, которые произносились речитативом, как заговоры. Песен с аллитерационным стихом в имеющихся записях мы находим мало, они исполнялись главным образом на крестинах, реже при посещении роженицы с новорожденным (II А). По-видимому, крестильные песни исполнялись в XIX веке лишь в отдельных местностях, в первую очередь в южных и восточных районах, например в Мульгимаа, в некоторых приходах Тартумаа и Вырумаа, в Сетумаа, Вирумаа и местами на о. Сааремаа. Здесь можно констатировать

¹ Каждый из этих ритуальных танцев дал материал для хороводных песен (см. «телу тегемине» и «керготамине» в III томе).

известное сходство с крестильными обрядами и песнями белоруссов и латышей, у которых они получили значительное развитие. В настоящее время в Эстонии поют песни на крестьинах лишь у сеть.

Исходя из функции и склада эстонских крестильных песен, их можно подразделить на несколько групп. Значительное место занимают хвалебные и благодарственные песни в честь ребенка и его родителей, которые пелись обычно за праздничным столом (см. № 4). Сюда относится также изображение в живых красках тех страданий, которые должна была пережить роженица (см. № 2—6), и тех забот, которых требует воспитание ребенка (см. № 1). В этих песнях можно обнаружить сравнительно значительные следы влияния католицизма. Часто такие песни начинаются с высмеивания мужчин, пришедших на крестьины. Застольные песни содержат иногда насмешки над повивальной бабкой и кумовьями. — Особую группу образуют чисто обрядовые крестильные песни, которыми сопровождался ритуальный танец (см. № 8) или которые пелись при сборе денег (№ 9—10) и в некоторых других случаях. Как упомянуто выше, они напоминают от части соответствующие свадебные, отчасти танцевальные песни, которые исполнялись на праздниках.

В зависимости от различных функций эти песни имеют и различный склад мелодии. Так, в северных областях Эстонии песни «Страдания матери» и «Роженица» исполнялись, видимо, на обычные мелодии лирических песен (№ 1—3). В Сетумаа, где крестильные песни относятся главным образом к хвалебным застольным песням, привились мелодии обычных праздничных песен (*pikk ääl* и др. — см. № 4—6). В соответствии с содержанием в мелодиях крестильных песен обеих областей наблюдается уклон в минор, хотя иногда лишь в виде вплетения отдельных минорных интонаций. В Мульгимаа и ее ближайших окрестностях для крестильных песен используются мелодии обычных обрядовых песен с припевом (№ 6), как это имело место на свадьбах и в календарные даты, или чаще инструментальные и танцевальные мелодии (№ 7—9). Также и на о. Сааремаа текст и мелодии крестильных песен заимствуются, по-видимому, из репертуара свадебных песен (см. № 10, которая представляет собой одну из свадебных мелодий более позднего происхождения). Более детальная характеристика крестильных песен в настоящее время невозможна ввиду крайне незначительного количества материалов.

*

Свадебные обряды, а вместе с ними и свадебные песни (ПВ) формировались в течение очень долгого времени. На ранних ступенях общественного развития — в период матриархата — заключение брака сопровождалось весьма несложными обрядами. Оформление брака получило особое развитие

в отцовской семье, когда складывалась моногамия и жена вступала в дом мужа. Главную часть цикла эстонских брачных обрядов — свадьбу в узком смысле слова — и составляет переход молодой из родительского дома в дом жениха, в новую семью и род. Это осуществлялось в виде широко поставленной свадебной игры с твердо установленным действием и церемониями, свадебным пиром, обязательным и свободным пением, танцами и другими увеселениями, а также с определенными исполнителями отдельных ролей.

На свадьбу приглашались родственники жениха и близкие знакомые. Другие члены сельской общины могли, согласно обычному праву, прийти посмотреть на свадьбу без приглашения и даже в некоторой мере принять в ней участие. Кровные родители жениха и невесты выполняли в этой игре довольно незначительную роль. Хотя к ним и относились с почетом и в некоторых местах они совершали обряды весьма существенного значения (как, например, мать жениха, когда она надевает на голову молодой чепец или знакомит ее с новым домом), но наиболее видную роль в свадебных обрядах играли назначенные лица, которых следует рассматривать как представителей рода. Основным действующим лицом был сват (*saajavanet*) со стороны жениха, женатый родственник, который и руководил всем церемониалом. Его помощником был дружка (*reapiroiss*). Со стороны невесты главными действующими лицами были сватья (*kaasanaine*) и, наряду с ней, брат невесты и подружки (*pruutti&druskud*). В отдельных местностях были известны и другие действующие лица. Все они были разукрашены поясами и лентами, а мужчины имели при себе мечи.

Свадебный поезд (*saajasõit*) — приезд жениха с «дружиной» к невесте, а затем и отъезд его с невестой — состоял из небольшого числа участников. Часто инсценировался насильственный увоз невесты женихом и сопровождавшими его поезджанами, нападение на семью невесты, сопротивление с их стороны, прятанье невесты и т. д. Этот обычай умыкания невесты восходит к тому периоду, когда только что укреплялась новая семья, утверждался новый порядок патрилокального поселения и подчинения жены власти мужа и его родни. В качестве пережитка периода разложения патриархального строя, когда на жену смотрели, в первую очередь, как на рабочую силу, следует рассматривать инсценировку во время сватовства и свадьбы купли-продажи невесты.

Многие свадебные обряды имели магический смысл, они были вызваны к жизни стремлением оградить молодую от «злого глаза», обеспечить молодым приrost семьи и зажиточную жизнь. Наряду с этим, влияние христианской религии на свадебные обряды эстонцев было незначительным. Даже венчание в церкви, которое было обязательным, в старину вообще не было связано со свадебной игрой. Обряд церковного венчания совершился совсем в другое время, обычно до свадьбы. Кульминационным пунктом

заключения брака считался обряд надевания чепца. Церковный обряд венчания стал составной частью свадьбы в общем лишь к концу XIX века.

Эстонские свадебные обряды в разных местностях довольно значительно различались в деталях, вследствие чего трудно дать их общее описание, но главные моменты всюду были одинаковыми и встречались в той же последовательности.

Завязка свадьбы — сватовство (*kosjad*) — состояла обычно из 2—3 частей: смотрина, сватанья и сговора. Но весь этот цикл свадебной игры не сопровождался обрядовыми песнями, хотя тема сватовства получила развитие во многих лирических и лирико-эпических песнях. Лишь в Сетумаа известны соответствующие песни, которые исполнялись во время приглашения на свадьбу (см. II Ва). До свадьбы невеста два воскресенья подряд ходит по соседним деревням приглашать на свадьбу, или «кланяться». Об этом уже сообщается заранее, и в ту усадьбу, где совершается церемония приглашения, обычно у крестной матери или у какой-либо другой родственницы, собирается много народа. Невесту сопровождают подружки; в старину их было две, в более позднее время — четыре. Всех их вместе называют «невестами». Уже при встрече с прохожими они кланяются и причитают. Подходя к воротам крестной матери или родственницы, они начинают длинный причет (см. № 1), обращаясь прежде всего к крестной матери, которая в это время снимает платок с плеч невесты и ведет ее и подружек в дом. Входя в помещение, они обращаются с песней к избе и семье. «Невесты» получают подарки, и их приглашают к столу. Уже сидя на скамьях, они продолжают петь. Во время еды присутствующие женщины начинают, в свою очередь, петь, обращаясь к «невестам».

Встав из-за стола, «невесты» благодарят хозяина и хозяйку за угождение и идут во двор, где веселится собравшаяся молодежь. Тут начинаются «поклоны». «Невесты» поют, обращаясь с причтанием к каждому из присутствующих. Посередине — невеста, по обе стороны от нее две подружки, одна из которых — запевала: она должна уметь импровизировать, так как каждому нужно спеть что-либо касающееся его лично. Помимо обычных поклонов, в которых принимают участие и все подружки, невеста становится на колени и кланяется очень низко. Подружки поддерживают ее с двух сторон под руки и помогают ей встать. Тот, к кому обращаются с песней, дарит невесте деньги, пояс, варежки или какие-либо другие предметы.

Много причетов исполнялось также и во время свадьбы, когда за молодой приезжал свадебный поезд, причем с ними обращались, прежде всего, к родне невесты и ее знакомыми, но также и к родне жениха. Теперь причеты исполнялись самой невестой. Особенно длинными были те из них, с которыми она обращалась к родителям (см., например, № 2).

Свадьбыправлялись обычно осенью. В материальном отно-

щении это было осуществимо главным образом потому, что гости приносили с собой куль со снедью, а часто также и пиво. В XIX веке свадьбы продолжались обычно три дня, в отдельных же местностях и целую неделю.

Свадьба «о двух концах»² происходила большей частью следующим образом:

В некоторых местностях участники свадьбы собирались у жениха и невесты уже накануне. Свадебный поезд (*saajasōit*) отправлялся за невестой рано утром. Во главе свадебного поезда верхом на лошади ехал сват с дружкой и женихом, а за ними на телегах или санях — другие участники свадебной игры, в основном те, кто исполняли определенные роли. В более раннее время и еще в XVII и XVIII веках поезжане сопровождали жениха тоже верхом, и невесту везли в новую семью на лошади, за спиной жениха. Подъезжая к дому невесты, поезжане находили ворота на запоре, и их впускали лишь после состязания певцов в пении и после выкупа. В комнате невесты не было, она пряталась, и ее находили в амбаре или в каком-либо ином помещении после церемонии розысков. Весьма широко был распространен обычай предлагать жениху вместо невесты какую-либо другую девушку или даже переодетого мужчину («мнимую невесту»), затем происходило угождение участников свадьбы, а после него приготовления к отъезду и торжественный обряд одевания невесты, который сопровождался исполнением многочисленных песен глубокого содержания. Отъезд свадебного поезда в дом жениха был обставлен еще более торжественно и сопровождался еще большим шумом и весельем. На пути поезда встречались различные препятствия, невесту пытались похитить и т. д. Лицо невесты было закрыто: на голову надевалось покрывало. Ее сопровождала лишь небольшая свита (братья и сестры или подружка).

На пороге нового дома молодых встречали родители жениха. По весьма распространенному обычаю на полу расстилали одеяло или шубу. Когда невеста садилась за стол, то к ней на колени сажали маленького мальчика, с целью обеспечить молодым потомство. Невеста, в свою очередь, должна была сделать приношения домашнему очагу, колодцу, амбару, хлеву — заключить договор со своим будущим местом жительства. Наиболее важным свадебным обрядом считался обряд надевания чепца. Этот обряд совершался в доме жениха в первый свадебный вечер или на следующее утро. С головы невесты снимали венок (или иной соответствующий убор) и заменяли его чепцом. После этого ей повязывали также передник. Этим невесте присваивались признаки замужней женщины, она становилась молодухой. Все это

² Свадьба «с одним концом»правлялась обычно только у жениха, так что не было свадебного поезда. В отдельных местностях этот обычай был старым, в основном же это более позднее явление, сложившееся в период капитализма среди бедного крестьянства.

происходило в отдельном помещении, не на виду у свадебных гостей, и обычно не сопровождалось исполнением песен, которые заменялись короткими присловьями, как, например: «*Unusta uni, täleta tälu, rea poormees meeles ja tanu peas!*» («Забудь сон, запоминай все, помни о муже, и о чепце на голове!»). Чепец на голову молодой надевала, в первую очередь, мать жениха. После окончания этой церемонии участников свадьбы приглашали «смотреть молодуху» или «латать передник», и по этому случаю каждый должен был положить в передних молодой деньги. Близкие родственники и крестные родители обещали иногда подарить домашних животных или различные другие предметы, которые вручались молодым после свадьбы. На свадьбе применялись и другие способы сбора денег, как, например, подметание пола и сметание крошек со стола, выпивание сладкого пива и т. д. После обряда надевания чепца исполнялся специальный свадебный танец, в котором принимала участие молодуха.

Одним из важных обрядов было одаривание участников свадьбы. Подарки молодой находились в сундуке с приданым, который привозился в дом жениха либо до свадьбы, либо, согласно более древнему обычаю, на второй день свадьбы. Подарки получала вся родня жениха, дарились варежки, чулки, подвязки, рубашки и т. д. Прежде всего, свекор и свекровь получали узел с подарками, или «полный подарок», т. е. комплект каких-либо предметов, затем сват и дружки, а также другие участники свадьбы — каждый один-два предмета из текстиля.

В дальнейшем свадьба посвящалась различным развлечениям: песням, танцам, играм, испытанию ловкости и другим свадебным забавам. Под конец свадебного пира готовилось какое-либо традиционное блюдо, чем подавался гостям знак к разъезду.

Обычно по прошествии недели после свадьбы в некоторых местностяхправлялись «отводины». В западных районах они устраивались в доме жениха. Родители невесты, которые не принимали участия в свадебном пире у жениха, отправлялись теперь в его дом. В восточных же районах молодая пара с близкими родственниками мужа отправлялась в дом родителей молодухи. Здесь же молодухе вручались обещанные крупные подарки и выполнялись некоторые обряды.

Свадебным музыкальным инструментом в старину служила волынка. В начале XIX века, а на о. Сааремаа еще раньше, вошла в обиход также и скрипка. Под музыку исполнялись традиционные свадебные танцы. Инструментальными наигрышами сопровождались и различные свадебные церемонии, например свадебный поезд, поиски молодой, привод ее в комнату и т. д. В таких случаях часто исполнялись специальные музыкальные произведения (*saajalugu*) и свадебные марши.

Важное место отводилось на свадьбе пению. Свадебные песни (**ПВ**) и образуют в традиции эстонской народной песни наиболее обширный и отличающийся многообразием раздел.

Песенницами на свадьбах обычно были, по-видимому, пожилые женщины, из родов жениха и невесты. Более поздним следует считать обычай приглашать на свадьбу певиц со стороны, которые при любых обстоятельствах могли выступить с соответствующей песней, а в случае надобности и импровизировать.

В юго-восточной Эстонии (прежние Вырумаа и Сетумаа) свадебные песни исполнялись песенницами со стороны как жениха, так и невесты; обычно это были их близкие родственницы, со стороны невесты — приданки (*vakanaised*) или «сестры невесты» (*mõrsjasõsarad*), в Сетумаа, наряду с ними, также и подружки, а со стороны жениха — свахи или «величалки» (*kaasikud*). Подружки невесты были девушки, незамужние могли быть и среди приданок у сету, но «величалки» обязательно подбирались из числа замужних женщин. В приходах Вырумаа и приданки должны были быть замужними женщинами.

О причитаниях невесты и подружек уже упоминалось выше. Но подружкам иногда приходилось выступать и самостоятельно, петь и танцевать. Выдающуюся роль играли на свадьбе «величалки». Их число было парным (4, 6 или 8), все — родственницы жениха, среди которых могла быть и его крестная мать. «Величалки» должны были быть не только лучшими песенницами, но и иметь наиболее богатые украшения, особенно когда они ехали к невесте. Они пели на улице, в то время когда дружка со своей дружиной входил в дом искать невесту, величали жениха, пели за столом и во время обряда одевания невесты и т. д.

Приданки со стороны невесты (*vakanaised*) выполняли более скромную роль. Их задача состояла в том, чтобы петь и величать невесту во время первого «столованья», когда «величалки» смолкали и принимались за еду вместе с другими поезжанами (в это же время в другой комнате невеста с подружками, причитая, прощалась с родительским домом). Более важную роль играли приданки в доме жениха, когда привозили сундук с приданым невесты. В этом случае сопровождающих было наполовину больше, чем в свадебном поезде, среди них также много женщин. Приданки при этом выполняли в общем те же обязанности, что и «величалки» в предыдущий день. Они пели уже в дороге, затем во дворе, подыскивая место для сундука с приданым, также и при «столованье» в доме невесты, требуя, чтобы молодая вышла к проезжанам. Со стороны жениха отвечали «величалки», и они же пели во время «столованья» в доме невесты, величая жениха.

Пели также и все вместе, особенно во время перерывов между едой. Обычно выходили на улицу погулять и прохладиться. Женщины при этом пели по-разному, кто как хотел или умел. Общее пение имело место и при некоторых церемониях. Пели и все присутствующие, особенно во время второго «столованья» поезжан, а также в доме жениха, после того как на голову молодой наде-

вали покрывало. В пении участвовали также и деревенские жители, приходившие посмотреть на выезд поезжан.

Сопровождение обрядов песнями, а также состязания в пении песен входили в обязанности женщин также почти на всей территории северной и западной Эстонии. Естественно, что при этом были свои запевалы, но подпевали все участники свадьбы. Песенники-мужчины доминировали на северо-западе территории, особенно на о. Хийумаа. Большие требования предъявлялись к певцам в тех местностях, где имели место состязания в пении. Особенно яркую картину дает в этом отношении приход Мустьяла на о. Сааремаа. Здесь каждая из сторон имела свою песенницу — «*paga*», которой подпевали другие участники свадьбы. «Одна пела на стороне невесты, другая — на стороне жениха. Каждая стремилась перещеголять другую своим пением и завоевать победу для свадебных гостей своей стороны». Состязание имело место чаще всего во время приезда свадебного поезда, когда стороны находились одна по одну, другая по другую сторону ворот. Каждая песенница должна была быть опытным мастером песни, чтобы не отстать от другой. В зависимости от характера песен, они сопровождались жестикуляцией, поющие «стояли полукругом друг против друга, прыгали, размахивали руками». При других церемониях песенницы не играли такой большой роли, их место занимали «главные женщины» (*reanaised*), хорошо знавшие обряды и соответствующие песни.

Если среди представительниц своего рода не было подходящих песенниц, то их приглашали со стороны. Для некоторых бойких на слова пожилых женщин исполнение песен на свадьбах становилось своего рода профессией. Больше всего данных о словесных «турнирах» свадебных песенниц имеется из Мульгимаа. Здесь еще на рубеже столетий жил целый ряд таких песенниц (*kaasitajad*), которые с одной свадьбы шли петь на другую. Особое положение господствовало в тех местностях, где на свадьбе полагалась по традиции только одна песенница. Такой обычай был на о. Муху. Песенницу, так же как и музыканта, приглашал на свадьбу жених. Подпевали участницы свадьбы, 4—5 женщин, большей частью по выбору песенницы. Еще и сейчас помнят известных песенниц, которые выступали на свадьбах у жителей почти половины всей территории острова. Такой обычай был естественным в условиях о. Муху, гдеправлялась так наз. свадьба с одним концом. Большая свадьба, которая продолжалась 3—4 дня,правлялась в доме жениха. В доме невесты устраивались лишь так наз. *saadipulmad*. Накануне вечером, как и в других местностях, в доме невесты собирались ее родственники, но сюда приходил также жених вместе с дружкой и свидетелем. Утром молодые отправлялись в церковь венчаться и оттуда ехали прямо в дом жениха. Однако гости невесты, а также ее родители с ними не ехали, за исключением некоторых участников

свадебной игры — подружки (*järgmine*), сваты (*esik*) и дружки (*priividivend*). Сундук с приданым везли парни и девушки. Свадебная церемония в доме родителей невесты не сопровождалась обрядами, песнями и тем более состязанием в пении. Петь начинали только тогда, когда молодые прибывали в дом жениха и садились за стол. Исполнялись длинные поздравительные песни, в которые вставлялись слова благодарности певцу или отклонения предлагаемых мнимых подарков. «Песенница располагалась против жениха и невесты; за ней, держась друг за друга, стоял ряд пожилых женщин и мужчин. Песенница пела о том, что ей предлагали на кончике меча: маленькие башмачки и чулочки, крошечный табачный кисет... Песенница произносила слова, а затем эти же слова повторяла вместе со всеми, т. е. дважды каждое слово. При исполнении песен раскачивались». Таким же образом, обняв друг друга и притаптывая на месте, или положив друг другу руки на плечи и раскачиваясь, пели и в других случаях: провожая новобрачных вечером в спальню или будя их утром, при надевании чепца, раздаче подарков, исполнении танца молодухи и во время других обрядов. Доминировали песни поучительного характера. Наставления и похвалы произносились как в адрес невесты, так и жениха. Песенница получала от невесты подарки: подвязки, чулки или перчатки. Жених, в свою очередь, дарил ей что-либо из еды или напитков, которые подавались за столом, а иногда и некоторую денежную сумму. — Одностороннее пение развилось и на о. Кихну. Но здесь не было надобности в приглашении песенницы со стороны, так как в каждом роду имелись свои певицы.

Мелодии свадебных песен имеют много общих черт с мелодиями календарных песен. Оба этих крупных раздела народного творчества основывались в своих главных чертах на одних и тех же типах мелодии и следовали в основном общим местным традициям. Так, в южной и центральной Эстонии свадебные песни имели большей частью припевы, в то время как в северной и западной Эстонии в древнейших пластиах этих песен можно обнаружить речитативы без припева, с выдерживаемым окончанием, в новых же песнях господствовала уже ясно выраженная напевность лирического или бравурного характера. Наблюдались и различия, прежде всего в пограничных областях песенных районов, а также в местах их скрещивания, где в одной группе песен господствовал один, в другой группе — другой тип мелодии. Различия обусловливала также и иная манера исполнения, как, например, имевшие место в некоторых местностях притаптыванье, раскачиванье и жестикулирование при пении, исполнение песен большей частью в закрытом помещении, состязание сторон и т. д. Вследствие этого свадебные напевы часто были сильнее акцентированы, отличались более быстрым темпом, более умеренным растягиванием конечного звука и т. д. — С другой стороны, в свадебных песнях встречались и грустные

эпизоды, которые находили соответствующее музыкальное выражение.

Изменения функции песен, манеры их исполнения, смена участников и настроений обусловливали во многих случаях использование различных мелодий на одном и том же свадебном пиру. Наиболее ясно это можно проследить в традициях сету.

Причтания невесты (см. № 1—4) во многом сходны с похоронными причтаниями. В них говорилось в основном о привольной девичьей жизни в родном доме, о хороших отношениях с тем, к кому обращались с причтанием, а также о тяжелых предчувствиях в отношении будущей жизни в замужестве и т. д. В них содержатся и упреки в адрес родителей и родных, а также просьба не прерывать близкие отношения и приглашать в гости хотя бы один раз в год. Обычно каждой новой мысли предшествует обращение к тому лицу, которому причитают, но и каждый стих, по крайней мере в партии хора, содержит такое обращение. Таким образом, в одной и той же песне могут складываться стихи различной длины. Вообще стих причтаний, а вместе с тем, и музыкальная фраза сравнительно длинны, чередование тактовых размеров нередко беспорядочно. Пестроту ритмического склада еще более усиливают многочисленные триоли и метрические синкопы. Повествовательный характер речитатива становится таким образом несколько возбужденным, что еще более усиливается быстрым и резким окончанием партии хора. Этот момент и представляет собою важное различие между характером исполнения причтаний невесты и похоронных причтаний, так как в последних окончания стихов обычно растянуты. По своей тональности, диапазону и вообще по мелодическому построению причтания невесты не отличаются от похоронных причтаний и других песен сету. Их специфический характер достигается иными средствами (темпер, ритм, агогика и т. д.).

К грустным свадебным песням сету относятся и песни, испынавшиеся при проводах невесты (*saadilaulud*), которые имеют большей частью свой специфический напев — «*hähküsäääl*» (см. 7 и 50). Эта своеобразная форма стиха и мелодии не используется ни в одном из других видов песен. Конечная часть стиха повторяется несколько раз как целиком, так и наполовину и, наконец, обрывается на половине, часто даже на полуслове. В этой незаконченной части обычно растягивается последний слог, причем изменяется даже качество звуков. Хор не повторяет спетый запевалой стих, как в других сетуских песнях, но присоединяется к запевале обычно в начале второго полустишия или еще раньше и сопровождает запевалу до конца стиха. В этих песнях, быть то при отправлении к венцу или в дом жениха, обращаются к невесте или жениху, говорят об их отношениях к родному дому в прошлом и будущем, дают добрые советы, обращаются к отцу и матери с пожеланием, чтобы они проводили уходящих как следу-

ет и т. д. Общий тон — печальный, по меньшей мере, нравоучительно-серьезный, что выражается также и с помощью музыкальных средств.

В противоположность причитаниям и «*hähkused*», песни, которые исполняли величалки (*kaaskõlõtmine* или *kaaskutminõ* — см. № 6, 8—9 и 58), отличаются стремительными темпами. Особенно быстро поется припев *kaske*, *kanke*. Согласно более раннему обычью, величалки образовывали два или даже три хора, каждый со своим запевалой, так что стих пели 4—6 раз подряд (см. № 6), причем не ждали, когда замолкнет предыдущий хор, и следующий запевала приступал к исполнению своей роли несколько раньше. Сначала песни с припевом *kaske* пели только величалки со стороны жениха. В более позднее время этот характер пения проник в некоторой мере и в аналогичные песни приданок. В других областях южной и центральной Эстонии такое *kaasitamine* (пение песен с припевами *kaske kanke*, *kaske kaasike kaanike* и т. д.) стало давно уже общей и по большей части единственной манерой исполнения свадебных песен. Для прочих свадебных песен в Сетумаа применяются напевы более общего характера (см. № 5, 10—11, 73—75, 87), которые в соответствии с обстановкой носят или торжественно-серьезный или более веселый характер и сопровождаются даже танцевальными движениями.

Использование нескольких свадебных мелодий наблюдается и в других местностях. Так, в Харгла, а отчасти и в соседних районах, встречаются параллельно две мелодии с припевом *kaske* (см. № 40, 45, 60, 68, 83), одна из них особенно быстрого темпа и по движению мелодии сходна с *kaaskõlõtmine* у сету (это особенно относится к хвалебным и шуточным песням), две три мелодии без припева, различного настроения, исполнявшиеся при проводах невесты и в других случаях (см. № 19, 44, 49), и особая песня, которую пели при сборе денег (см. № 81).

Своеобразный характер имеют эти песни в некоторых районах западной Эстонии. Здесь тон задают мужские, бравурные мелодии (в народе их часто называют *trallid*), сильно акцентированные, часто исполнявшиеся стаккато, с резкими мелодическими переходами, вообще сравнительно широкого диапазона и развитой формы (см. № 13, 14, 16, 17, 21, 23, 67, 70), которые вначале были связаны с такими моментами свадьбы, как свадебный поезд, борьба обеих сторон за невесту. — На о. Сааремаа и в западной части Ляэнемаа песни, исполнявшиеся при проводах невесты, были по своему стилю также песенныe, но более медленные и с более мягкой мелодией, даже минорные (см. № 34—37). В южной части Ляэнемаа и в окрестностях Пярну, а также на о. Муху, наряду с мелодиями стремительного характера, сохранился более старый слой этих песен — речитативы с растянутым окончанием, закрепленные большей частью за некоторыми определенными обрядами (см. № 14, 15, 24, 26—28, 31, 79, 86). В некоторых случаях произошло известное музыкальное переосмысливание. Путем

преобразования мелодии с помощью изменения интонации и использования специальных приемов агогики, из повествований нейтрального характера получились приглашения (см. № 14) или элегии (см. № 31, 38, 86). В отношении последнего явления следует отметить, что хотя удлинение конечного звука и является одним из основных приемов, с помощью которых мелодии можно придать характер причитания, но это достигается не только с помощью одного этого приема, а иногда также путем перехода в минор, путем своеобразного акцентирования и движения мелодии, чем и выражается свойственное причитаниям настроение взволнованности. Это имеет место в песнях, исполняемых во время проводов невесты, в песнях о приданом сироты, а в некоторой мере также и в песнях, которые поются в конце свадебного пированья, когда гости начинают расходиться.

С этим же явлением мы сталкиваемся и на обширных территориях в северной Эстонии. Так, наряду с речитативными свадебными напевами (см. № 22, 33, 54, 71:  в некоторых случаях используются, особенно на побережье северо-востока Харьюмаа, мелодии мужских песен и иные мелодии напевного характера (см. № 20, 42, 43, 62). Во внутренних же областях господствует весьма мелодичный песенный стиль, тот же, который, как уже отмечено, характерен для жатвенных песен и песен на Мартынов и Катеринин день, особенно в Ярвамаа и западной части Вирумаа. В соответствии с различиями в тематике свадебной песни и здесь иногда используются более радостные, иногда более грустные тона, но заметной бравурности и манеры исполнения, свойственной причитаниям, здесь не отмечается (ср., мелодии № 30, 55, 78, 84 — мажорные и № 53, 65, 72 — минорные).

Если мы упомянем еще о трехдольных тактах () песен о. Кихну, Кодавере и отчасти также других местностей северо-восточной Эстонии (см. № 63 и 80), которые обусловлены тем, что пели раскачиваясь или притаптывая, то будут отмечены все основные черты стилей эстонских свадебных мелодий. Таким образом, свадебная песня охватывает почти все явления, стили и манеры исполнения народных песен с аллитерационным стихом. Занимая центральное место в эстонских народных обрядах, свадебная игра оказала, по-видимому, наибольшее влияние на ход развития песен с аллитерационным стихом, в сущности, была их рассадником.

*

Взаимное общение родственников носило разнообразный характер: принимали участие в семейных торжествах (крестины, свадьбах, похоронах и т. д.), отыскивали друг друга на ярмарках, у церкви и в дни поминовения умерших, и если жили близко, то иногда помогали друг другу и в работе. Всё же несомненно более тесные отношения поддерживались с ближайшим окруже-

нием, с соседями, с деревенской общиной, как в будни, так и в праздничные дни, как между старыми, так и между молодыми. Регулярной формой отношений между родственниками было хождение в гости. Отделившиеся дети посещали со своей семьей родителей, братья и сестры общались между собой, племянники и племянницы посещали своих дядей и теток и т. д. — в известные, установленные обычаем дни (например, на рождестве, на троице, в Иванов и Михайлов дни). Но таких дней было мало. В гости ходили большей частью по приглашению, которое присыпалось заранее, или договаривались во время очередной встречи о следующем или ответном посещении. Хотя обычай эти могли иметь в отдельных местностях различия в деталях, в основных чертах они все же были повсюду сходными. Старинные обычай хождении в гости (приглашение, более или менее определенные даты, приношение гостинцев, передача поклонов и т. д.) уже начиная с прошлого века постепенно потеряли свой общеобязательный характер, некоторые из них совсем исчезли, и хождение в гости большей частью стало вообще случайным явлением.

О хождении в гости упоминается в весьма немногих песнях, в основном в Сетумаа сложились свои гостевые (*«kostmah käymise»*) или праздничные песни (*praasniga-laulud*) (II с); но о хождении в гости там говорится и в песнях других жанров, больше всего, пожалуй, в причтаниях невесты (см. например, В 2). В Сетумаа таких праздничных дней в году было немного — обычно один, у известных групп деревень, или в некоторых местностях даже у отдельных деревень — у каждой в свое особое время. Праздничные дни являлись здесь не только церковными, но в еще большей мере родовыми датами или датами, связанными с хозяйственными отношениями. Они отмечали начало или конец времени года и работ, этапы в использовании продуктов земледелия и скотоводства. Праздничные песни в Сетумаа отличаются довольно большим разнообразием. Особые песни поются, когда встают из-за стола, когда гуляют или прощаются и т. д. С традиционными мотивами, которые иной раз входят в общую сокровищницу старых эстонских песен, переплетаются соответствующие обстоятельствам импровизации. Эти песни носят в основном хвалебный характер: в них говорится о чудесном пиве «брата», о любезном приглашении, о радушном приеме. В них идет речь о долгом ожидании праздника и о подготовке к нему (см. № 1). Замужние дочери вспоминают прежнюю жизнь в отцовском доме. В соответствии с временем года вплетаются и картины природы. Уходя из гостей, еще раз вспоминают о радушном приеме.

Такие песни пелись на мотивы праздничных песен бравурного характера, исполнявшихся на праздниках и гуляньях, а также во время коллективных работ, как, например, прядения, стирки белья и т. д. Мелодии эти часто имеют широкий диапазон и срав-

нительно медленный темп, они сильно акцентированы, такт — 2/4 (например,  и т. д.).

Для того, чтобы согласовать текст с мелодией, повторяют отдельные части стиха, вставляют восклицания (*oi, vai*), которые могут быть развиты в целые припевы (*hoi tara, vōi tara, vōi om hal-lōkōpō* и др.). В музыке праздничных песен и в характере их исполнения можно, таким образом, наблюдать общие черты осетускими игровыми и плясовыми песнями, а также с соответствующим русским репертуаром. Следует отметить, что праздники и гуляния давали большие возможности и мужчинам для развития своих песен. Наряду с песнями плясового характера, использовались также и напевы весьма протяжные (более протяжные, чем у женщин), торжественного, можно даже сказать, героического характера (см. № 4). Движение мелодии широкое, иногда с чрезмерным растягиванием отдельных акцентированных слогов, за которыми следуют более быстрые, ритмы. Хор движется в пределах терций, временами сливаюсь в унисон и расширяясь до квинты. Мужской хор предпочитает вообще более широкие интервалы, чем они приняты в женских песнях.

*

Семейные даты охватывают не только светлые моменты жизни, но также и грустные события. Известный налет грусти имели уже и свадебные обряды, где это находило выражение в причитаниях невесты и в песнях, исполнявшихся при ее проводах. Наиболее печальными были все же те события, когда оплакиваемый должен был разлучиться со своими родными, родственниками и друзьями на многие годы или навсегда. Этими событиями были уход в рекруты и смерть. В обоих случаях проводы сопровождались различными обрядами, причитаниями, по своему складу очень между собой сходными. Хотя причитания при проводах рекрута и не являются таким древним обычаем, как причитания на похоронах, все же и они восходят к весьма далекому прошлому. В древние времена идти на войну означало почти то же, что идти на смерть. Можно полагать, что в старину воинов провожали из дома с песнями, в которых наряду с воинственными призываами и наставлениями встречались и мотивы элегического характера.

Рекрутские причитания (**IID**) известны особенно из Сетумаа и Алутагузе, где они тесно примыкают к соответствующей русской традиции. В России, а вместе с тем и в Сетумаа, развитие этих причитаний приобрело особый размах (несомненно, опираясь на старую основу) с введением Петром I рекрутской повинности. (На Прибалтийские губернии до конца XVIII века закон о рекрутской повинности не распространялся.) До реформы

1874 года при наборе рекрутов разверстку производили по числу душ. При каждом наборе применялась жеребьевка среди парней соответствующего возраста, но большую роль здесь часто играл и произвол помещика. Человека, на которого падал жребий, отрывали от семьи вначале на целых 25 лет, само же солдатское житье было крайне тяжелым и полным опасностей. Ввиду этого при проводах рекрута и создавалось такое же настроение, как на похоронах.

Прощание рекрута со своими домашними и соседями напоминало в известной мере прощание невесты. Молодой парень выходил на середину комнаты и прощался по очереди с отцом, матерью, женой или невестой, с братьями, сестрами и с другой родней. Каждый давал ему подарки и деньги. В то время как по русской традиции эта церемония сопровождалась обычно причитаниями специальных плакальщиц, исполнявшими от имени самого рекрута и его родных, в Сетумаа причитали сами провожающие (мать, сестры, жена, невеста и т. д.). Прощание иногда так затягивалось, что чиновники должны были насилино его прерывать.

Рекрутские причитания у сету построены на старом, аллитерационном стихе и содержат немало традиционных мотивов. Здесь мы находим целый ряд широко распространенных по всей Эстонии эпизодов (особенно в песне «Военный поход брата» — см. № 2), даже старинные лифляндские термины (напр., «*maasilane*» — «ландскнехт» в песне № 1), из чего видно, что традиция рекрутских причитаний у сету опирается на старые эстонские военные песни. В целом эти причитания дают потрясающую картину народных страданий, которые приносила царская служба в солдатах. При этом причитания не только содержат в себе жалобы, но и представляют собой острый социальный протест против произвола властей и помещиков. Рекрутские причитания в Сетуммаа с течением времени были забыты. Поэтому у нас до сих пор нет ясности в вопросе о том, на какие мелодии они исполнялись. Имеющиеся данные указывают на их сходство как с причитаниями невесты (№ 1), так и с похоронными причитаниями (№ 2). В более позднее время песни при проводах на военную службу исполнялись обычно на мелодии различных протяжных песен («*pikk ääl*», № 3), которые довольно медленны и торжественно-серезны, но не содержат свойственного причитаниям момента глубокой взволнованности и отчаяния.

*

Путь развития похоронных обрядов был весьма длительным. С возникновением анимистических представлений сложились различные отношения к смерти и к умершему. Вначале смерть воспринималась как непробудный сон, что и вызвало заботу родных об «уснувшем». Но разложение трупа поставило

древнего человека перед проблемой, которую он был не в состоянии разрешить. Уже здесь получили начало многие противоречия в похоронной обрядности (сохранение трупа и сжигание его и т. д.). Лишь в сравнительно поздний период развития человечества возникло представление о «загробной жизни», которую вначале воспринимали как совершенно реальное, физическое явление, а позднее — лишь как дальнейшее существование «души». Стариные эстонские похоронные обряды, бытовавшие еще в XIX веке, проникнуты верой в то, что умерший продолжает свое существование в «потустороннем» мире (называемом также *Toonela* и *Manala*), как и при жизни, и поддерживает связь со своими живыми сородичами. Поэтому покойников поминали и всячески заботились о них. Их одевали в особые одежды, клади в могилу в более древние времена различные предметы, торжественно провожали умерших, а также отмечали дни их поминовения. С другой стороны, перед покойником испытывали страх, пытались отвести от себя воображаемое вредное влияние его и даже воспрепятствовать его возможному возвращению. Эти черты скрещиваются во всех старинных похоронных обрядах.

В число похоронных обрядов входили также **причтания (ПЕ)**. Этот обряд сохранился до настоящего времени лишь у сету, где он поддерживался сравнительно сходной русской традицией. Многие возникшие из причтаний песни с аллитерационным стихом (например, песни «На могиле матери», «Рано сиротой» и др.), а также сообщения некоторых хроник указывают на то, что обряды, выполнявшиеся на похоронах и при поминовении умерших, были прежде повсеместно связаны с плачами-причтаниями. Так, в «Ливонской хронике» Генриха Латвийского по поводу военных событий 1210 г. говорится: «Но эсты [...] сжигали их [т. е. павших в бою] в огне,правляя похороны по своему обычаю с плачем и пирами (*lamentationibus et potationibus*)».³ Помимо Сетумаа, традиция причтаний удерживалась наиболее долго в Причудье и Принаровье, где их местами исполняли еще в конце XIX века. Отдельные данные о причтаниях получены и из других мест (например, из Рыуге).

На похоронах у сету причитали в различных случаях, например, когда клади покойника на стол, при положении его в гроб, при прибытии на похороны родных и знакомых покойника, при отправлении на кладбище и после того, как могила была зарыта, а также и позже, когда справляли поминки на кладбище. Причищали большей частью в одиночку. На могиле родителей девушки пели хором, а дома — в одиночку. При проводах на кладбище умершей девушки голосили ее подруги (см. № 8—9). Плакальщиц со стороны приглашали лишь в редких случаях. Некоторые данные все же указывают на то, что иногда в похоронной процессии, когда она проходила через другие деревни, пели специ-

³ Генрих Латвийский, Хроника Ливонии. М.-Л., 1938, стр. 122.

ально приглашенные плакальщицы. Песенница Мартини Иро говорила по поводу одного причитания, исполнявшегося на могиле утонувшего ребенка: «Родственницы, сестра матери или сестра отца, или кто-либо другой причитают. Мать не в состоянии причитать в случае такой смерти.» Вообще, следует сказать, что у сетуских женщин скорбь проявлялась не столько в слезах, сколько именно в этих наполовину импровизированных словах причита. Сами сету говорят: «Мужчины плачут глазами, женщины — словами». Таким образом, причитания на последней ступени своего развития входили лишь в женский репертуар.

Причитания у сету были весьма разнообразными по содержанию, в зависимости от того, кто причитал, к кому обращались с причитаниями и какой обряд они сопровождали — похороны или поминование умерших. Поскольку в причетах описывался жизненный путь конкретного лица и непосредственное отношение к нему причитающей, то, наряду с традиционными мотивами, в них встречались в значительной мере и импровизации на данный случай. Вспоминались различные эпизоды из совместной жизни с покойным, о той поддержке, какую он оказывал семье. В этих воспоминаниях говорится о сердечных отношениях, существовавших в семье, о взаимной любви и привязанности родителей и детей. Живыми красками описывается горькая судьба, ожидающая одинокую, беспомощную сироту или вдову, которых чужие люди легко могут обидеть. Жалость и сочувствие здесь всегда были связаны с острым социальным протестом. Таковы основные черты сложившихся в классовом обществе причитаний, которые в то же время очень близки по содержанию к семейным лирическим песням сходной тематики, рассказывающими о житье сироты или вдовы. В некоторых записях причитаний содержится, в качестве древнего мотива, обращенное к покойнику приглашение посещать родню в праздничные и семейные даты. Весьма часто в причитаниях смешиваются мифологические образы языческого и христианского происхождения (например, Тоопі, Мана, Кool, Иисус, Мария и т. д.), но в общем в них очень слабо отражается учение христианской религии о жизни и смерти, о судьбе человека.

Для причитаний характерны эмоциональные возгласы, вопросы и обращения к умершему. Почти всегда причет или отдельный эпизод начинался обращением, например:

Матушка, моя родимая матушка,
матушка, моя ягодка!

или соответствующее обращение (дорогая матушка, сынок, сестрица, подружка и др.) встречалось в начале каждого стиха или чаще в его середине. Неоднократно обращались к покойнику с вопросами и размышлениями: Почему ты поторопился так рано уйти в могилу? Почему так рано оставил меня сиротой? Почему ты оставил мать оплакивать себя? Как мы будем жить на свете?

Скажи мне хоть одно словечко! Грустно нам опускать тебя в могилу! Это сделала злая Смерть (или в случае гибели солдата: король) и т. д.

Будучи по содержанию весьма близкими к лирическим и эпическим песням, сетуские причитания все же имеют несколько отличную от них форму. Сравнительно свободный стих причитания более длинный, он состоит из 10—12 слогов, а в случае присоединения соответствующего обращения может достигать в среднем 15—18 слогов, которые при пении разделяются на три неравных такта. Мелодический период охватывает большей частью группу из двух стихотворных строк. Характерно при этом, что последний слог второго стиха опускается, а предпоследний выдерживается очень долго. Так образуется стихотворная форма, до некоторой степени напоминающая античный элегический дистих.

В мелодиях причитаний сохранилось много архаических черт. Их мелодическое и ритмическое движение вырастает непосредственно из эмоционально повышенной речи. Темп их сравнительно быстрый, но значительно более медленный при исполнении причета хором подруг. В ритме встречаются многочисленные синкопированные триоли. Долго выдерживаемые конечные слоги часто резко обрываются, причем между предложениями возникают более или менее длинные паузы. Мелодии причитаний имеют отчасти ступенчатое движение и построены на каком-либо минорном тетрахорде, но так же часто встречаются мелодии большего диапазона, движение которых совершается в более широких интервалах. С помощью разнообразных музыкальных средств выражаются как чувство скорби, так и душевное возбуждение, причем последний момент, как и в других причитаниях, особенно подчеркнут.